

2007

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

 **Caritas**
Española
Editores

LA CARIDAD CRECE POR EL AMOR

LA CARIDAD
CRECE POR EL AMOR

CORINTIOS
XIII

ISBN 978-84-8440-499-6



9 788484 404996

123

N.º 123 • Julio - Septiembre • 2007

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 123. Julio-Septiembre 2007

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>

Teléfono: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Ángel Galindo García
(Director)

Vicente Altaba Gargallo
(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid
(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

José Bullón Hernández

Fernando García Cadiñanos

Juan Manuel Díaz Sánchez

Fernando Fuentes Alcántara

Santiago Madrigal Terrazas

Agustín Domingo Moratalla

Miguel Anxo Pena

Víctor Renes Ayala

Santiago Soro Roca

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.
MÓSTOLES (Madrid)

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

I.S.B.N.: 978-84-8440-499-6

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 29 euros.

Europa: 41,50 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 11,50 euros.

CONSEJO ASESOR

EMMO. ÓSCAR ANDRÉS RODRÍGUEZ MA-
RADIAGA. Cardenal Arzobispo de Teguci-
galpa y Presidente de Caritas Internationalis.

EMMO. AGUSTÍN GARCÍA GASCO VICEN-
TE. Cardenal Arzobispo de Valencia.

EXCMO. MONS. ELÍAS YANES. Emérito de
Zaragoza.

EXCMO. MONS. FERNANDO SEBASTIÁN.
Obispo, Presidente Fundación Pablo VI.

EXCMO. MONS. VICENTE JIMÉNEZ. Obispo
de Santander; Miembro de la CEPS.

SER MONS. GIAMPAOLO GREPALDI. Secre-
tario Consejo Pontificio Iustitia et Pax.

D. SEBASTIÁN ALÓS. Delegado Episcopal de
Cáritas Diocesana de Valencia.

D. ELOY BUENO. Profesor; Facultad de Burgos.

D.ª BEGOÑA DE BURGOS LÓPEZ. Presidenta
de Manos Unidas.

D.ª ISABEL CUENCA. Presidenta Nacional de
Justicia y Paz.

D. JOSÉ ROMÁN FLECHA. Director del Insti-
tuto de Estudios Europeos y Derechos Hu-
manos.

D. LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL. Profesor;
Universidad Comillas.

D. ALDO GIORDANO. Secretario de las Con-
ferencias Episcopales Europeas.

D. PEDRO JARAMILLO RIVAS. Misionero en
Guatemala.

D. CARLOS MARCILLA GUTIÉRREZ. Director
Departamento Misión y Cooperación CON-
FER.

D. SALVADOR PELLICER CASANOVA. Vice-
presidente Fundación San Camilo.

D. DON MANUEL PIZARRO. Vicepresidente
de la Bolsa de Madrid.

D. SEGUNDO PÉREZ. Catedrático Instituto
Teológico de Galicia.

D. JOSÉ LUIS SEGOVIA. Profesor Instituto de
Pastoral de Madrid.

D. MANUEL GÓMEZ. Director de IMDOSOC,
México, DF.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

LA CARIDAD
CRECE POR EL AMOR

N.º 123 • Julio - Septiembre • 2007

Los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

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

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	5
<i>La centralidad del amor y sus implicaciones morales.</i> Julio L. Martínez, S. J.	11
<i>La doctrina social de la Iglesia a partir de la Deus caritas est.</i> José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete	63
<i>Un diálogo de amor entre Dios y el hombre. Una propuesta cordial a la cultura moderna.</i> Pilar Pena Búa	97
<i>Lo utópico de la caridad y de la justicia.</i> José Luis Segovia Bernabé	121
<i>La identidad cristiana de Cáritas desde la Deus caritas est.</i> Antoni Esteve i Seva	153
<i>Los agentes de la caridad.</i> Santiago Soro Roca	185
<i>Caritas es nombre de Iglesia: lectura eclesiológica de la primera encíclica de Benedicto XVI.</i> Santiago Madrigal, S. J.	207
<i>Dinamismo de la caridad. Teología y espiritualidad de la caridad eclesial.</i> Gonzalo Tejerina Arias	247

	<u>Páginas</u>
<i>Pedro Arrupe: la justicia que brota de la fe.</i> Norberto Alcover, S. J.	273

PRESENTACIÓN

Comenzamos esta nueva andadura, como director de la revista CORINTIOS XIII de Cáritas Española, con la actitud de quien desea apoyar los esfuerzos que numerosas personas están haciendo en favor de la expansión del conocimiento de Dios, Amor; manifestado en la entrega desinteresada a los hermanos.

Escribo esta presentación en una de las noches más trágicas y amorosas de la historia de la humanidad: la noche del jueves al viernes santo. Buscando la identidad del cristiano y la especificidad del agente de Cáritas deseo recordaros a los lectores aquellas palabras de san Agustín que sintetizan la experiencia y la enseñanza que os queremos transmitir en este número de CORINTIOS XIII: «En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del diablo; todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano. Ya puedes cantar himnos y hacer la señal de la cruz, sólo por el amor se distinguen los hijos de Dios de los hijos del diablo.»

Como el lector podrá ver, la revista quiere seguir cumpliendo los objetivos que siempre se ha propuesto: desde la

reflexión teológica desea acercarse a todos aquellos que buscan sentido explícito a sus quehaceres generosos que nacen de la entraña del Dios que dio su vida por amor a los hombres. Al tomar las riendas de su dirección aceptamos su estilo e impronta como un medio de transmisión de la fe en y con la Iglesia. Nos sentimos agradecidos al poder colaborar con esta Bella tarea de la Iglesia que camina hacia el Bien por la senda de la Verdad.

Asimismo, el lector notará ciertos cambios sin perder su originalidad tradicional. Se ha reducido el número de los miembros del Consejo de Redacción, con el fin de facilitar la gestión, y se ha creado un consejo asesor que tiene por objeto recibir el apoyo y la ayuda de peritos, instituciones, teólogos y responsabilidades de la Iglesia, tanto nacional como universal. Nosotros corresponderemos con ellos en todo aquello que precisen en pro de la extensión de la Caridad a favor de los desfavorecidos. Junto a esto, esperamos en un futuro próximo, que tanto un nuevo formato como un nuevo tipo de letra en la revista puedan favorecer su lectura y comprensión.

Hemos centrado el presente número en un comentario a la encíclica del Papa Benedicto XVI, *Deus caritas est*. Pensamos en el equipo de redacción que, aunque ya se han escrito varios comentarios sobre este documento papal y nuestra revista también se haya acercado a ella en algún número monográfico, nos encontramos ahora con una perspectiva más amplia para penetrar en el pensamiento del Papa actual expuesto en esta encíclica sobre la Caridad. La aportación de los colaboradores sigue el siguiente íter:

Don Julio L. Martínez, S. J., profesor de teología moral de la Universidad Pontificia Comillas, colabora con un trabajo que

lleva por título «La centralidad del amor y sus implicaciones morales», donde analiza el amor como fuente de integración humana, la conexión de las «hermanas», caridad y Justicia, desde donde descubre varias claves para la teología moral y el *Via amoris* del diálogo intercultural e interreligioso.

El segundo título es «La Doctrina Social de la Iglesia a partir de la *Deus caritas est*». Está escrito por Don José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete, profesor de la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz, quien se centra en el análisis de los antecedentes de una propuesta moral cristiana, la DSI en la DCE y las claves que se desprenden tanto del pensamiento de Benedicto XVI como de su encíclica para un crecimiento sano en el amor.

A continuación es la teóloga, profesora de la Universidad de Ávila, Doña Pilar Pena Búa la que nos ofrece un trabajo que lleva por título «Un diálogo de amor entre Dios y el hombre. Una propuesta cordial a la cultura moderna». El contenido se desarrolla en torno a los paradigmas siguientes: una aproximación a Dios, como amor; ¿Qué Dios? ¿Qué Hombre? ¿Qué amor?; un «noli me tangere» contemplado desde la incapacidad de amar y desde la religiosidad pagana; para terminar con la relación amor divino/amor humano y una propuesta ante la ausencia de Dios.

Dos José Luis Segovia Bernabé, Profesor del Instituto de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, con el título «Lo utópico de la caridad y de la justicia», tras abordar brevemente las relaciones entre la caridad y la justicia, efectúa un recorrido histórico sobre la vigencia de ambas a lo largo de la DSI, para acabar destacando la paulatina recuperación de la fibra profética y utópica de las dos en el magisterio

más reciente y apuntando retos que habrán de ser respondidos para mantener su significatividad intra y extraeclesial.

«La identidad cristiana de CARITAS desde la *Deus caritas est*» es el título de la aportación de Don Antoni Esteve i Seva, delegado episcopal de Cáritas Diocesana de Orihuela-Alicante. Tres son los focos de luz desde donde el autor descubre la Identidad de Caritas: la práctica samaritana, la independencia política y la gratuidad pastoral. Sin formar parte del esquema de su aportación, en el trasfondo puede vislumbrar la imagen de la parábola del buen samaritano vertiendo la originalidad de su aportación.

La colaboración siguiente lleva por título «Los agentes de la caridad». Es un trabajo ofrecido por Don Santiago Soro, profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas Sant Fructuós de Tarragona. Partiendo de la afirmación de Benedicto XVI en *Deus caritas est*: «El programa del cristiano es un corazón que ve» (DCE 31b), el autor plantea el «quién» y el «cómo» de los agentes de Cáritas. Relaciona la afirmación de que «el amor al prójimo [...] es ante todo una tarea para cada fiel» (DCE 20) con la figura del samaritano compasivo: todos estamos llamados, no sólo a «practicar», sino a vivir en caridad. Y partiendo de que «las organizaciones caritativas de la Iglesia son un *opus proprium* suyo...» (DCE 29), analiza la función de la «posada», como institución especializada de acogida y las características de los «profesionales de la caridad», especialmente, junto a la preparación profesional, la «formación del corazón» (DCE 31a).

A continuación, el lector se encontrará con la aportación de Don Santiago Madrigal, S. J., profesor y Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas que lleva

por título «Caritas es nombre de Iglesia: lectura eclesiológica de la primera encíclica de Benedicto XVI». Desde este campo eclesiológico presenta como clave de lectura «la caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario», la unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación, hace un interludio eucarístico, para terminar en un horizonte más práctico, sin dejar de ser eclesiológico, la *caritas*, ejercicio del amor por parte de la Iglesia como «comunidad de amor» y una conclusión pneumatológica: «*caritas* es nombre de Iglesia».

El Decano y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, Don Gonzalo Tejerina Arias, estudia el «Dinamismo de la caridad. Teología y espiritualidad de la caridad eclesial». Lo hace en torno a los siguientes núcleos: la caridad, tema de la primera encíclica de un pontificado; hay un amor divino que procede; el despliegue de la respuesta eclesial al amor de Dios; la opción de la Encíclica por la caridad. Para definir la caridad cristiana: tras abordar la cuestión seria en el horizonte moderno y contemporáneo de las relaciones entre caridad y justicia, la encíclica (n.º 31) quiere describir el perfil propio del servicio del amor cristiano con tres caracteres: inmediatez, independencia, gratuidad; y la práctica creyente de la caridad en medio del dolor del mundo. La caridad ante el misterio de Dios.

Recuperando la tradición, hemos querido incorporar la presentación en cada número de la vida de un testigo de la Caridad. Hoy nos acercamos al Padre Pedro Arrupe viendo «La justicia que brota de la fe». Su autor es Don Norberto Alcocer, S. J., Profesor de Comunicación de la Universidad Pontificia Comillas. El lector puede encontrarse aquí con un sincero elogio de la aventura de fe y de justicia, expresión de la Caridad.

Antes de cerrar esta presentación, quiero mostrar mi agradecimiento a los responsables de la Institución eclesial «Cáritas Española» por la confianza puesta en mí para dirigir esta tarea, que asumo con gusto cristiano fervor humano. Quiero hacer extensivo esta gratitud al «personal» de Cáritas por su disponibilidad, trabajo y acogida, así como a los miembros de los Consejos de Redacción y del Asesor por su aceptación en ofrecer el servicio que les he pedido.

Un recuerdo especial merecen mis antecesores en este cargo. Sin olvidar a los inmediatos predecesores, los lectores me permiten que haga una mención explícita a Don Felipe Duque. Su dedicación durante numerosos años a esta tarea hizo que la revista CORINTIOS XIII sea lo que es aportando un gran servicio a la reflexión que se ha hecho sobre Cáritas en la Iglesia aportando un sabor dulce al ejercicio amoroso que la Iglesia española ha prestado a la sociedad y a los más desfavorecidos.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Director
Revista CORINTIOS XIII

LA CENTRALIDAD DEL AMOR Y SUS IMPLICACIONES MORALES

JULIO L. MARTÍNEZ, S. J.

Profesor de Teología Moral
Universidad Pontificia Comillas

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

I.1. El arte de ir a lo esencial

Se suele decir que la primera encíclica de un Papa es programática, y *Deus caritas est* no iba a ser la excepción. En realidad, ha sido programática de una forma sorprendente, rompiendo muchos esquemas de lo que razonablemente cabía esperar. El Papa Benedicto XVI ha llegado a la cátedra petrina tras casi cinco lustros intensos al frente de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, habiendo jugado un papel clave en el conjunto de las posturas doctrinales de Juan Pablo II. Con tantas cosas que hemos podido conocer de Ratzinger casi era inevitable hacer pronósticos sobre su primera encíclica y eso aún la ha hecho más especial, porque ha roto muchos esquemas.

Cuando uno se aventuraba a imaginar cuál iba a ser el eje de su primera encíclica, venían a la mente alguna de las cuestiones más abordadas por él: la conciencia y la verdad, el poder y la verdad, la libertad y la verdad, o la democracia y el Estado. Siempre con el diagnóstico de fondo de un mundo relativista, donde la versión del pluralismo que ha ganado terreno

es la nihilista, en el que la subjetividad y el poder de la mayoría podrían actuar; so capa de democracia y de bien general, como disolventes de los valores absolutos. En el curso de sus análisis, dos principios básicos, la verdad y el bien, se han alzado como fundamento y garantía de una conciencia recta, de la libertad y los derechos humanos, y, por tanto, de una sociedad justa y pluralista.

Su homilía en la misa solemne de apertura del Cónclave (cuyas frases sobre el relativismo nihilista tanta resonancia mediática tuvieron) no defraudó esas expectativas temáticas. Sin embargo, llegó su primera encíclica y Benedicto sorprendió a propios y ajenos. A los que tenían ya preparada la artillería los dejó sin argumentos, porque la encíclica ha evitado dinámicas de censura o de condena; habla de amor en toda su extensión, recogiendo los términos griegos es *eros*, *philia* y *agapé*; por tanto, también sobre la erótica del amor. Y aún más, incluso cuando expresa sus discrepancias respecto del nihilismo nietzscheano, respecto de la interpretación marxista de la historia o de la mercantilización del amor, el lector no deja de sentir que las críticas se hacen por fidelidad al impulso del amor y por el deseo de dar una buena noticia. Si alguien esperaba un Papa duro, frío e inquisidor, la decepción habrá sido proverbial. Así hemos podido ver a algunos «críticos papales de oficio» que para hablar de las contradicciones de Benedicto XVI más que criticar el texto de *Deus caritas est*, han tenido que criticar distintas actuaciones de la Iglesia desde el texto.

Lejos de proferir condenas o lanzarse a ser profeta de calamidades, Benedicto se impulsa a sí mismo y nos impulsa a todos, empezando por sus hermanos y hermanas católicos, al amor y la justicia como respuesta humana posible, porque le habita la profunda convicción de que: Por un lado, podemos

amar a Dios, dado que él no se ha quedado a una distancia inalcanzable sino que ha entrado y entra en nuestras vidas; dado que no sólo nos ha ofrecido amor, sino que ante todo lo ha vivido primero y hasta el fondo, y no se cansa de tocar a la puerta de nuestro corazón en muchos modos para suscitar nuestra respuesta de amor. Y, por otro, podemos amar al prójimo, también cuando nos resulta extraño, poco amable e incluso antipático, si somos amigos de Dios, si somos amigos de Cristo. Si la amistad con Dios se convierte para nosotros en algo cada vez más importante y decisivo, entonces comenzaremos a amar a quienes Dios ama y tienen más necesidad de nosotros: podremos ser amigos de los amigos de Dios.

Se me ocurre pensar que precisamente el hecho de haber tenido tanto protagonismo desde 1981 en la fijación de los límites doctrinales durante el Pontificado de su predecesor, llegando incluso a su cenit en el umbral mismo del cónclave y la homilía famosa que pronunció, puede haber provocado un irrefrenable impulso de situarse él mismo en la experiencia más radical que hace que la vida tenga sentido, tanto la vida de un cristiano como la de cualquier persona. Es como si Benedicto no tuviera más alternativa que la de ir a la fuente, a lo esencial, a lo fundante de la experiencia humana. Lo que está por debajo y por encima de toda forma de doctrina, de fórmula, de norma, de propuesta o de poder. Aquello sin lo cual ningún proyecto cristiano valdrá la pena ni podrá acreditarse; sin lo cual ninguna propuesta doctrinal resultará convincente; y ninguna regulación de comportamiento despertará atracción si no se haya animada por esta fuerza. Aquello que es siempre nuevo, siempre mayor, siempre en camino...

Sucedería como si en un momento tan denso del mundo, un tiempo de crisis de valores e interpretación sobre el que

Benedicto tanto ha dicho y, en ocasiones, en términos tan duros, la única roca segura fuese el amor; y no un amor de novela rosa, sino un amor probado en el sufrimiento y el dolor desde el cual somos capaces de amar y de no perder la dignidad.

De algún modo, el Papa ante su altísima responsabilidad (1), con su primera encíclica, se examina por el amor y pone a la Iglesia y al mundo ante ese mismo tribunal en los recios e interesantísimos tiempos de comienzo del tercer milenio que nos están tocando. En cierto modo, ha practicado el arte de ir a lo esencial.

1.2. Una lectura desde la Teología moral

En este artículo me acerco a *Deus caritas est* (2) desde la perspectiva del teólogo especializado en moral. No pretendo entrar en el análisis de todo el contenido de una encíclica que, aunque de buena extensión y lectura, rebosa de sustancia y tiene más recovecos de lo que a primera vista pudiera parecer. Algunos de los entresijos de la encíclica se

(1) Así describe su misión en el discurso que el 28 de enero de 2008 tenía que haber pronunciado en la Universidad de la Sapienza, en Roma: «Más allá de su ministerio de Pastor en la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene la misión de mantener despierta la sensibilidad por la verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las útiles luces que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro».

(2) En adelante haré las referencias a *Deus caritas est* dentro del texto como DCE y el n.º correspondiente de la encíclica.

entienden mejor a la luz de otros escritos de Benedicto XVI, tanto en los años inmediatamente anteriores a ser elegido Papa como de estos casi tres que lleva al frente de la Iglesia. Al día de hoy, ya tenemos *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007) su segunda encíclica sobre la esperanza (se podría decir que casi anunciada al final de la primera (3)), que ayuda a perfilar algunas ideas de la primera encíclica. Así pues, en las páginas que siguen me permitiré leer algunos puntos de *Deus caritas est*, echando mano de otros lugares que, aun cuando no tengan todos ellos el marchamo del magisterio pontificio, sí se han convertido en enclaves hermenéuticos muy interesantes para ver la hondura del pensamiento del Papa alemán.

Estoy seguro de que la perspectiva de la Teología moral es una de las posibles para estudiar con provecho la riqueza del contenido de esta encíclica, y por consiguiente, sin pretender exclusividades ni preeminencias, es una puerta apta para acometer su análisis. Sí que da mucho y bueno que pensar a la moral católica, tanto a la Moral fundamental como a la Moral de la persona y la Moral social. Para las tres disciplinas teológicas la encíclica tiene contribuciones significativas.

(3) «Fe, esperanza y caridad están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras» (DCE n.º 39).

1.3. El principio ordenador

Razonablemente se puede pensar que «en cada filosofía moral hay, en un principio, un acto de fe en algún principio ordenador» (bien sea el imperativo categórico, el principio de utilidad, el sentimiento moral, el amor del hombre sin Dios, o el amor del hombre por Dios), incluso «negar que existan tales principios, es en sí mismo un principio ordenador» (4).

El principio ordenador de la moral cristiana es para Benedicto XVI el amor. Desde luego, la centralidad del amor para la moral cristiana subyace al conjunto de la encíclica, pero curiosamente en ella nunca llega a explicitarse como sí se hace en el libro del Papa sobre *Jesús de Nazaret*. Ahí esa idea aparece sin mezcla ni confusión: «La verdadera “moral” del cristianismo es el amor. Y éste, obviamente, se opone al egoísmo; es un salir de uno mismo, pero es precisamente de ese modo como el hombre se encuentra consigo mismo» (5).

Puesto en otros términos, la ética cristiana es una ética «agápica». Hay una larga tradición según la cual, por encima de todo, la virtud de la caridad es la clave de bóveda sobre la que reposa toda la vida moral cristiana; es el mandamiento nuevo de Jesús («amaos como yo os he amado»), que constituye una forma de amor cuyas características son la universalidad, la radicalidad y la preferencia por los que más lo necesitan.

Ante la palabra amor, de tanto uso y muy sometida a abuso, todo ser humano tiene experiencia de vida, aunque muchas veces negativa. Por eso no tenemos que empezar por la experien-

(4) E. PELLEGRINO y D. C. TOMASMA: *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington 1996, 33.

(5) BENEDICTO XVI: *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007, 129.

cia de fe cristiana para pronunciarla con sentido. Eso sí, cuando pulsamos la tecla de la fe bíblica, nos encontramos no con un mundo paralelo ni contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino con una asunción de la persona entera, abriéndole nuevas dimensiones del Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él, es decir, la imagen cristiana de Dios y la imagen cristiana del hombre y su camino.

El amor es lo más radical de la vida divina y de la vida humana: guía, principio de inspiración y norma de referencia. El amor como luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar (DCE n.º 39). El amor que define en primer lugar a Dios: no olvidemos que Dios es la primera palabra de la encíclica; el amor, cuestión fundamental para la vida, que plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios para nosotros y quiénes somos nosotros.

Si en el amor es como se encuentra el hombre consigo mismo, ahí radicará también la entraña moral del humanismo (no sólo cuando lo calificamos de cristiano sino de todo auténtico humanismo) y de la recta razón moral, y no sólo cuando ésta se alimenta de la fe en Jesucristo.

Situados en el amor, podemos preguntar(nos): «¿No es urgente redescubrir este centro, más allá de estrategias pastorales, inmovilismos angustiados, celos reformísticos o tácticas comunicativas? Hablar de él, nombrarlo, vivirlo, testimoniario, invocarlo, he aquí una tarea decisiva para el futuro del cristianismo y de la Iglesia. Pero igualmente para que el ser humano, individual y colectivamente, encuentre su verdad plena y su libertad más auténtica» (6).

(6) S. DEL CURA: «La encíclica, una fascinante meditación de Benedicto XVI», *Ecclesia* 3300 (11 marzo 2006), 335-337, en p. 336.

2. EL AMOR COMO FUENTE DE INTEGRACIÓN HUMANA

La gran columna que recorre la encíclica de principio a fin es el amor como fuente de integración humana, para interpelar e impulsar, no desde el miedo, sino desde la confianza en Dios, gracias a la cual construimos lo máspreciado y precioso de la vida. ¿Dónde se aprecian las fuerzas que desprende el amor hacia las sinergias de integración de polos a primera vista en tensión, incluso en contradicción?

- La integración se ve de un modo paradigmático entre el amor *eros* y el amor *agapé*.
- Asimismo, el amor a Dios y el amor al prójimo constituyen una realidad inseparable: ambos vienen del amor de Dios en su comunidad trinitaria.
- El amor que Dios es y la comunidad de amor que la Iglesia ha de ser: éstas son las dos partes de la encíclica.
- El amor auténtico no es cosa del cuerpo solo ni del espíritu solo, sino de la persona entera, abarcando en una síntesis armónica el entendimiento, la voluntad y el sentimiento. Si se separan la dimensión espiritual y la corporal resulta una caricatura del amor.

Estas tensiones —cronstructivas y sinérgicas y no destructivas y contradictorias— bien merecen unas páginas de presentación, a saber: la tensión *eros-agapé*; la tensión experiencia-vivencias; la tensión universalidad-concreción; la tensión realizarse-perderse; la tensión entre la tarea personal y la eclesial... Son escalas que nos llevarán al par «caridad-justicia», en el que habremos de detenernos.

2.1. La integración de eros y agapé

Benedicto XVI cita a Nietzsche (DCE n.º 3) para recoger un sentimiento hoy ampliamente difundido de crítica al cristianismo por su supuesta enemistad con el cuerpo, el placer, la sexualidad humana y, en última instancia, las alegrías de la vida.

Como quien no quiere dar pábulo a esa visión negativa de lo humano, en la encíclica no se le concede ningún relieve especial a los pecados en el comportamiento sexual. Eso sí se dice que el *eros*, degradado a puro sexo, se convierte en mercancía, en simple objeto que se puede comprar y vender. Más aún, la persona misma se transforma en mercancía. Y también que la aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad.

En la concepción bíblica el ágape (el amor de donación) no suprime al *eros* (el amor erótico). Antes al contrario, Dios mismo es *eros* y *agapé* en cuanto protagonista de una historia de amor entre él y su pueblo; una relación donde el Dios que ama apasionadamente es el que perdona: un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia (DCE n.º 10).

Es esa integración de *eros-agapé* la que le lleva a ser un amor que supera el carácter egoísta para ocuparse y preocuparse por el otro; un amor que ya no queda sumido en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía el bien del amado. Ese amor aspira a lo definitivo en un doble sentido: en el que implica exclusividad —sólo esta persona— y en el del «para siempre».

En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto

más se encuentran ambos, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general: la justa unidad en la única realidad del amor.

El eros quiere remontarnos «en éxtasis» hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de la ascesis, renuncia, purificación y recuperación, y hermanarse con el *agapé*.

Somos capaces del amor de los enamorados (*eros-agapé*), del amor de los amigos (*philia*) y del amor compasivo del buen samaritano porque Dios —que es amor— nos hizo a imagen suya. El lenguaje neotestamentario expresa incomparablemente la profundidad de los amores con el *ágape*.

2.2. Universalidad y concreción

Conocemos el relato del capítulo 10 del evangelio de Lucas. El camino entre Jerusalén y Jericó donde estaba el hombre malherido es el discurrir de la vida cotidiana, donde acontecen los encuentros y desencuentros humanos. El herido no solicita ayuda, su sola presencia es un grito de socorro. El samaritano le ayuda por un impulso solidario que sale de lo profundamente humano. Ha perdido tiempo y dinero pero avanza renovado en su humanidad. También la acción habrá dejado huella en el herido, y no sólo por la curación; es una acción mantenida y de fagonazo: carga al herido, cura sus heridas, lo lleva a un lugar seguro y reparador y se compromete a volver y pagar lo necesario.

Benedicto XVI aclara dos cosas respecto de la parábola: Por un lado, mientras el concepto de prójimo hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranje-

ros que se establecían en tierra de Israel, y por tanto a la comunidad compacta de un país o de un pueblo, ahora ese límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y al que yo pueda ayudar. Por otro, se universaliza el concepto de prójimo pero permaneciendo concreto.

La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar esta relación entre lejanía y proximidad, con vistas a la vida práctica de sus miembros. Para ello ha de recordar la gran parábola del Juicio Final (Mt 25, 31-46) como icono evangélico donde se radicaliza el fundamento del amor al prójimo: Ya no es hacer memoria de vuestra suerte (memorial de Egipto); ni siquiera imitar a Dios, sino que Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados. «Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis hijos más pequeños, conmigo lo hicisteis».

El amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta y en esto el Papa es muy insistente recalcando que la caridad cristiana es, ante todo, la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación (DCE n.º 31); «una entrañable atención personal» (DCE n.º 28).

Bíblicamente este movimiento es descrito por el verbo *splajnixomai* (con-moverse, desde las entrañas hacia la acción). Es utilizado para describir la reacción de Jesús al ver a la viuda de Naín sufrir la pérdida de su hijo único (Lc 7,13), o al ver a la multitud desorientada, sin pastor ni comida (Mt 14,14), también la del samaritano al ver al moribundo por el camino (Lc 10,33), la del Padre misericordioso al ver el regreso del hijo pródigo (Lc 15,20).

En todos los casos sucede una acción solidaria a este sentimiento de conmoción: la resurrección del hijo de la viuda, la

multiplicación de los panes, el cuidado y atención del samaritano, y el abrazo reconciliador con su posterior festejo por el hijo que había vuelto a la vida.

Creo que una petición de fondo que hace el Papa se dirige a recuperar la sensibilidad moral que nos conecta con la realidad. No se trata sólo de ideas (son veleidosos a veces), ni sólo de afectos (son generalmente cambiantes), sino de una sensibilidad constante a la que se accede por repetición de encuentro vivo con el sufriente. Esta sensibilidad terminará, claro, afectando nuestros pensamientos y sentimientos; a todo nuestro ser.

Así se entiende, por ejemplo, que el Papa llame a una caridad sin mezcla de ideologizaciones o reconozca la importancia del voluntariado como «escuela de vida», que educa a la solidaridad y a estar disponibles para darse, para «perdersé a sí mismo» a favor del otro y cree, así, cultura de vida. A Benedicto le preocupa mucho que en la sociedad de la comunicación donde se ha empequeñecido nuestro planeta no se empequeñezca nuestra capacidad de respuesta humana ante las necesidades de tantas hermanas y hermanos nuestros que ven pisoteada su dignidad o que quedan malheridos al borde del camino.

Por eso necesitamos «formación del corazón». Son precisas *prácticas concretas de amor y servicio para responder solidariamente*: en un mundo donde la cultura de la virtualidad en las relaciones y en todo está tan viva, se hace cada día más urgente recuperar espacios de experiencia vital. Y es que el «deber» sólo se halla en y a través de los múltiples deberes de la vida cotidiana.

Ahora bien, es menester decir que no está hablando de un altruismo centrado en el autointerés o en una solidaridad del fognazo solidario: indolora, incolora e insípida. Y no habla de altruismo indoloro y autocentrado, porque *Deus caritas est*

pide tanto para profesionales y voluntarios «preparación profesional» como «formación del corazón» (DCE n.º 31) y sitúa la ética social en el «regazo» de una espiritualidad cristiana.

2.3. Experiencia que forma carácter y no sólo vivencias puntuales

El Papa pide que nuestra mirada no sea la de quien deja pasar por delante las experiencias fundamentales de la vida y ha perdido la capacidad de descubrir en los acontecimientos su trascendencia. Necesitamos experiencia (*Erfahrung*, en la lengua materna del Papa) y no sólo vivencias (*Erlebnis*) puntuales, de sobreexcitación, de intensidad que se disipa en cuanto bajan los estímulos externos que las provocan.

En este sentido, ciertamente el amor es «éxtasis» pero no como arrebató momentáneo, sino como camino hacia un salir continuo del yo cerrado sobre sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, de ese modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún hacia el descubrimiento de Dios.

«El que pretenda guardarse su vida, la perderá; el que la pierda, la recobrará», que con variantes se repiten en todos los evangelios, habla bien claro sobre el conjunto del vivir; donde las opciones fundamentales se autentifican en los grandes actos pero aun más en los pequeños actos y gestos cotidianos que labran surcos actitudinales en el carácter moral.

2.4. Perder para ganar

Deus caritas est desarrolla unas líneas impecables sobre la espiritualidad del servicio social. Benedicto XVI dice que, para

que el don no humille al que recibe, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo (DCE n.º 34). La caridad toma la faz de la compasión, pero no de corte asimétrico, sino relacional horizontal (movimiento de adentro hacia fuera y viceversa, es decir, de dar y recibir).

Esa donación supone un «modo de servir que hace humilde al que sirve» (DCE n.º 35). La fuente de esta acción está en el amor radical de Cristo crucificado (DCE n.º 12).

Aunque es perfectamente entendible que en medio de las desgarradoras situaciones de injusticia, sintamos la tentación del activismo, los cristianos sabemos que es crucial cultivar «un amor que se alimente en el encuentro con Cristo» (DCE n.º 12), sobre todo en la oración personal (DCE n.º 37) y en la eucaristía: «una eucaristía que no comporte un ejercicio práctico de amor es fragmentaria en sí misma» (DCE n.º 14). De ahí que el Papa recuerde que «la mística del Sacramento tiene carácter social».

La eucaristía nos da la entrada de la realidad comunitaria de la caridad: El amor que Dios es y la comunidad de amor que la Iglesia, familia de Dios en el mundo, ha de ser.

2.5. Tarea personal y eclesial

El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es, ante todo, una tarea para cada fiel, pero también lo es para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la Iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad. Así tenemos el tránsito que nos conduce hasta las ineludibles implicaciones sociales del amor: la segunda parte de la encíclica que trata sobre el cómo cumplir de

manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo. La caridad como «ejercicio del amor por parte de la Iglesia, comunidad de amor», que expresa el amor trinitario (DCE n.º 19).

Este amor al prójimo, enraizado en el amor de Dios, es tarea de cada fiel y de toda la Iglesia. Y no únicamente como servicio especializado de unos pocos, sino «en todas sus dimensiones» con carácter estructurado (DCE n.º 20; n.ºs 23-24). Es un cometido de toda la Iglesia y del Obispo en su diócesis (DCE n.º 32). El ejercicio de la caridad forma parte esencial de la misión de la Iglesia como el servicio de la palabra y la celebración de los sacramentos (DCE n.º 22, 32)

Estamos ante un principio eclesial que pertenece a la misma naturaleza de la Iglesia y es manifestación irrenunciable de su ser (DCE n.º 25). O dicho en otros términos, si faltase el compromiso socio-caritativo en la Iglesia, ésta perdería su identidad.

Así pues, queda claro que la caridad no se realiza sólo en el encuentro personal, se hace viva a través de la vida de la comunidad eclesial. Tanto en la exigencia de que, sin renunciar a la universalidad del amor, en la Iglesia como familia, ninguno de sus miembros sufra por encontrarse en necesidad (DCE n.º 25), como a través de las organizaciones caritativas de la Iglesia en las que las comunidades eclesiales ejercen la caridad como actividad organizada de los creyentes y actúan directamente como sujetos responsables en el servicio social que están desempeñando.

Así se entiende que no sea suficiente con comprender la caridad cristiana como una «entrañable atención personal» (DCE n.º 28) y que irrumpa la pregunta por la justicia y la relación de ella con la caridad (DCE n.º 26 ss). Una pregunta, por lo demás, clásica de la moral social.

3. EL PAR CLÁSICO DE LA CARIDAD Y LA JUSTICIA

3.1. Las relaciones entre ambas

Se podría decir que la diferencia tensional y constructiva entre *eros* y *agapé* se reproduce a escala social en el par justicia y caridad. *Mutatis mutandis*, lo mismo que expresamos en relación al par *eros-agapé* también está vigente en la moral social: los dos términos justicia-caridad se necesitan recíprocamente y ninguno puede ausentarse de la convocatoria, porque ambos son imprescindibles, cada uno en su realidad y con sus implicaciones.

Veamos cómo aborda el Papa este tema de siempre:

- 1) La justicia es el objeto y, por tanto, la medida intrínseca de toda política. En otras palabras, el orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Sin la justicia, recuerda Benedicto citando a San Agustín, el Estado se convierte en una banda de ladrones.
- 2) La justicia, objeto de la política, es de naturaleza ética, sobre ella tiene que hablar la razón práctica. En un discurso de 1999, aquilataba el entonces Cardenal Ratzinger su comprensión de esta cuestión: «La elaboración y la estructuración del derecho no es inmediatamente un problema teológico, sino un problema de la *recta ratio*, de la recta razón. La recta razón debe tratar de discernir (más allá de las opiniones de moda y de las corrientes de pensamiento de moda) qué es lo justo, el derecho en sí mismo, lo que es conforme a la exigencia interna del ser humano de

todos los lugares, y que lo distingue de aquello que es destructivo para el hombre» (7).

- 3) La Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado, pues a ella no le compete la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. Pero tampoco puede quedarse al margen de la lucha por la justicia; tiene el deber de ofrecer su contribución específica para la construcción de un orden social y estatal justo: «Tarea de la Iglesia y de la fe es contribuir a la sanidad de la “ratio” y por medio de una justa educación del hombre conservar a esa razón del hombre la capacidad de ver y de percibir» (8). Me atrevo a sugerir algunas pautas para ilustrar el cómo puede la Iglesia contribuir a la sanidad de la razón:
 - a) Formando éticamente y apoyando a los laicos cristianos en su compromiso en la acción política.
 - b) Actuando conforme a la justicia y abriendo las inteligencias al bien común.
 - c) Contribuyendo a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia, por ejemplo, se me ocurre enunciar algunas tareas concretas:
 - análisis cuidadosos de las situaciones de injusticia;
 - influencia y presión sobre las instituciones para hacer vinculantes las obligaciones de la solidaridad;

(7) Card. RATZINGER: «La crisis del Derecho. Los dos riesgos actuales del derecho. El fin de la metafísica y la disolución del derecho por presión de la utopía» (10 de noviembre de 1999).

(8) *Ibidem*.

- ser portavoces de los desfavorecidos y defensores de los pobres;
 - creación de sinergias con otras organizaciones religiosas y seculares para promover la dignidad humana;
 - señalar las responsabilidades y connivencias con la injusticia;
 - uso inteligente de los medios de comunicación;
 - espíritu crítico (ver, juzgar y actuar) y educación cívica.
- 4) La fe no suplanta a la razón en la política, pero es una fuerza purificadora para la razón misma: la libera de su ceguera y la ayuda a ser mejor ella misma. En este punto se sitúa la doctrina social católica que no pretende imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento.
- 5) El amor siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. Pero no sustituyendo a la justicia. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Si hay parte de verdad en decir que las obras aisladas de caridad son mantenedoras de las condiciones sociales de injusticia y que es preciso crear un orden justo; no la hay en la afirmación según la cual las estructuras justas hacen superfluas las obras de caridad. Esta crítica esconde una concepción materialista del hombre, que le humilla e ignora precisamente lo más específicamente humano.

Sobre este asunto ha vuelto el Papa en *Spe salvi*: «El recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo,

nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que éstas sean. Dichas estructuras no sólo son importantes, sino necesarias; sin embargo, no pueden ni deben dejar al margen la libertad del hombre. Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario» (9).

3.2. Cuatro notas de especial significación en las relaciones entre caridad y justicia

a) ¿Dónde encuentra la Iglesia su puesto en esta lucha desde el amor al servicio de la justicia?

Benedicto XVI ve a la Iglesia como una fuerza social junto con otras; como fuerza viva donde late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Para ello hace falta un Estado que no regule y domine todo, sino un Estado que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales que integran la sociedad civil, y que unen la espontaneidad a la cercanía para con las personas necesitadas de auxilio.

En contra de lo que ha primera vista pudiera parecer, no hay contradicción en escribir —como hizo Benedicto en el discurso que iba a pronunciar en La Spienza de Roma— que el mensaje de la fe cristiana no es solamente una «compre-

(9) BENEDICTO XVI: *Spe salvi* (2007) n.º 24. En adelante en el texto: SS y n.º.

hensive religious doctrine» en el sentido que a esa expresión le da Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma ..., una fuerza contra la presión del poder y de los intereses", y al mismo tiempo afirmar —como hace en *Deus caritas est*— que la Iglesia acepta estar socialmente ubicada como fuerza social junto a otras, en una sociedad pluralista donde la Iglesia no es ni puede ser la única instancia de la sociedad que trabaje a favor del bien común.

A mi juicio, es importante que, por boca del obispo de Roma, la Iglesia se sitúe pacíficamente entre las fuerzas sociales, reclamando libertad en la diversidad de actores, para desarrollar la caridad social, pero no para alcanzar privilegios, ni hacer proselitismo (el amor es gratuito y no se practica como medio para obtener otros objetivos, DCE n.º 31), ni utilizarla como medio para transformar el mundo de manera ideológica, ni para desentenderse de la causa de la justicia social y los derechos humanos, porque la causa de la dignidad humana la lleva en su misma entraña, en la imagen cristiana de Dios y la imagen cristiana del hombre: «La fe cristiana respeta la naturaleza propia del Estado, sobre todo del Estado de una sociedad pluralista, pero siente también su propia corresponsabilidad en lo tocante a que los fundamentos del derecho continúen resultando visibles y a que el Estado, privado de orientaciones, no se vea expuesto solamente al juego de corrientes mudables» (10).

El impulso de fondo proviene de dos lugares principales: uno es la separación Iglesia y Estado en la más genuina línea de la tradición católica del *Duo sunt* del Papa Gelasio y otro el complicado arte de la compenetración de la Iglesia y la sociedad.

(10) Card. RATZINGER, «La crisis del Derecho» (1999).

Por un lado, la diarquía gelasiana con su distinción de órdenes dicta que la Iglesia no es competente en las tareas de legislar, juzgar o gobernar los asuntos seculares, sino que su misión es la de contribuir al bien común a través de las mediaciones que le da la sociedad civil. Asimismo, la diarquía también previene a los poderes públicos de desempeñar función o competencia alguna en el ámbito del «cuidado de las almas» en un sentido amplio: los poderes públicos no pueden construir ventanas para ver dentro de las conciencias. De este modo, la responsabilidad de cuidado público respecto a la religión se circunscribe al cuidado público de la institución de la libertad religiosa. Subyace a esta consideración que los fines del Estado son in genere fines sociales, pero no son coextensivos con los de la sociedad. No competen a éste la protección y promoción de todo elemento del bien común; sólo le competen directamente los fines requeridos por lo que el Concilio Vaticano II llamó, en *Dignitatis humanae*, el «orden público».

Por otro, una vez realizado con éxito el «arte de la separación» entre Iglesia y Estado, el reto consiste en practicar el «arte de la re-unión». La llamada a la «compenetración» reafirma el insoslayable principio de la trascendencia de la Iglesia respecto al orden temporal, que entraña también libertad de la Iglesia. La trascendencia de la Iglesia está vinculada tanto a la universalidad de su misión como a la libertad para llevarla a cabo, pero de ningún modo a la falta de compromiso socio-político, toda vez que el compromiso de la Iglesia en el campo socio-político es constitutivo del anuncio del Evangelio (11).

(11) «La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio», dirá seis años después de GS el documento del III SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Justicia en el mundo* (1971).

Bien es cierto que este compromiso es «indirecto», o sea, su propia competencia es afrontar el significado religioso y moral de las cuestiones políticas; y, por lo mismo, limitado en los medios que la Iglesia podrá implementar al efecto (12).

b) *¿Justicia de instituciones y caridad de personas?*

El Papa pone como sujeto de la justicia las instituciones básicas de la sociedad y por ello no la hace depender directamente de la sociedad civil. Esas distinciones responden a las nociones que manejamos en las obras más influyentes de la filosofía social y política contemporánea (13), cuando consideran que el sujeto de la justicia social son las instituciones políticas, sociales, jurídicas y económicas básicas, es decir, la justicia está pensada para la estructura básica de la sociedad y se elabora en términos de ideas políticas fundamentales, implícitas en la cultura política de las sociedades democráticas.

Benedicto XVI asume que la justicia social es fundamentalmente institucional y de mínimos, y la caridad es preferente-

(12) Se pueden extraer tres principios de GS 40-42 como pilares del «arte de la re-unión»: 1) El ministerio de la Iglesia es religioso en origen y propósito; la Iglesia no tiene específicamente carisma político. 2) El ministerio religioso tiene como objetivo primario servir al Reino de Dios-la Iglesia es de un modo especial el instrumento del Reino en la historia. 3) La misión de la Iglesia en el orden temporal se define por cuatro objetivos: a) realización de la dignidad humana; b) promoción de los derechos humanos; c) avance de la familia humana hacia la unidad, y d) la santificación de las actividades seculares.

(13) Baste citar para ilustrar este punto a John Rawls el gran filósofo liberal contemporáneo, que desde *A Theory of Justice*, en 1971, hasta *Political Liberalism*, en 1993, ha reiterado que la justicia social es la virtud de las instituciones sociales básicas.

mente personal-comunitaria y de máximos. Ahora bien, de ahí no se sigue que la caridad, cuando el otro está en necesidad, sea respuesta sólo de personas y en absoluto tenga que ver con las instituciones, o que la justicia no atañe a la vida de las personas y de las comunidades. El arte es articular justicia y caridad, respetando sus diferencias, pero buscando siempre sus puentes, no por capricho, sino por necesidad de servir a la causa de la dignidad. Ciertamente, el amor es más fundante que la justicia, pero el amor no se puede saltar la justicia, porque para ser amor ha de ser, entre otras cosas, justo.

En este sentido, procede afirmar que la caridad cristiana es «ante todo» respuesta concreta a necesidades inmediatas en situaciones determinadas, pero cuidado con decir «ante todo y simplemente». Hay en esta idea repetida por Benedicto un punto problemático que debería haber sido más perfilado, para no dar lugar a tergiversaciones:

En este contexto, al hablar de «caridad social» (DCE n.º 29) (no usa expresiones como «caridad política» y «solidaridad política» que sí aparecen en *Christifideles laici*), cobran sentido las afirmaciones que reconocen la necesidad de una actividad organizada de los creyentes superando la atención y el servicio meramente individual. E igualmente lo que se dice sobre «la solidaridad expresada por la sociedad civil supera de manera notable a la realizada por las personas individualmente» (DCE n.º 30).

c) Caridad y solidaridad

Es bastante claro que Benedicto prefiere como complemento de la justicia la caridad, con toda la riqueza de matices

con que él la connota, en lugar de la solidaridad. Aquí habría cierta diferencia con el tratamiento de su predecesor, quien dio carta de naturaleza a la solidaridad en *Solicitud rei socialis*.

En mi modesta opinión, *Deus caritas est* pide complementarse con *Solicitud rei socialis*, para contarle al mundo cómo entiende la Iglesia su implicación social hoy. Juan Pablo II escribió esta carta católica de la solidaridad teniendo muy presente que, aunque la palabra solidaridad como virtud social no nació en el contexto de la fe cristiana, su praxis nunca ha sido ajena a la comunidad eclesial, sino que ésta la entiende y la vive (o está llamada a vivirla) de manera muy profunda, tanto en su vida interna como en su relaciones con el conjunto de la sociedad.

La comprensión cristiana de la solidaridad tiene presente la respuesta concreta ante las necesidades (dimensión personal) y la creación de vínculos de pertenencia comunitaria y de espacios de acogida (dimensión comunitaria), pero no se reduce a ellas, porque «es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS, 38). Frente a las estructuras de pecado es preciso responder con la solidaridad (SRS, 36). Por lo tanto, la solidaridad es personal, comunitaria y también política. Pero derrocar el imperialismo del sujeto individual no significa, según la ética cristiana, quitarle el papel principal a la persona; ésta en ningún caso deja de ser el sujeto central de la solidaridad y, desde ahí, se modula el *analogado principal* de ésta virtud como determinación firme y perseverante por el bien común.

La doctrina de Juan Pablo II explicita la solidaridad como deber y no como opción supererogatoria. Creo que también Benedicto piensa eso mismo en relación con la caridad. El relato del Buen Samaritano muestra que la caridad ha de ser

respuesta libre, pero la libertad no ha de confundirse con opcionalidad o con carácter supererogatorio. La caridad social es una respuesta moralmente obligante ante la persona que está en necesidad. Eso sí, la obligatoriedad moral no sólo no suprime sino que exige la libertad para ser tal. Si el hacer el bien se impusiera a la acción humana con una necesidad determinante, imposible de no ejecutar; dejaría de ser acto moral.

En efecto, el deber se impone, pero no con una imposición extrínseca y externa (forma heterónoma), sino —diciéndolo con Zubiri— en cuanto que el hombre tiene un carácter deudor y está obligado a responder de su propia posibilidad de apropiarse de su vida. La «obligación» es la forma en que el deber se apodera del hombre (14). Puesto que la felicidad es en sí misma moral; no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral. Esa disyunción que llevó a Kant recuperar a Dios (Supremo bien originario) como postulado de la razón práctica, para asegurar que la virtud como el cumplimiento de la ley moral tuviese, tarde o temprano, la recompensa de la felicidad.

Sin necesidad de perder a Dios a favor del sujeto moral para luego tener que recuperarlo, el Papa Benedicto no tiene duda de que por el camino paradójico de las bienaventuranzas está la felicidad humana y, por consiguiente, el deber moral que busca el bien: El Sermón de la Montaña «es una cristología encubierta. Tras ella está la figura de Cristo, de ese hombre que es Dios, pero que precisamente por eso desciende, se despoja de su grandeza hasta la muerte en la cruz... Frente al tentador brillo de la imagen del hombre que da Nietzsche, este camino parece en principio miserable, incluso

(14) X. ZUBIRI: *Sobre el hombre*, Madrid 1998, cap. VII: «El hombre, realidad moral», pp. 343-440, aquí: pp. 409-410.

poco razonable. Pero es el verdadero “camino de alta montaña” de la vida» (15). Si el camino de la vida sigue esa senda la verdadera amenaza para el hombre es la conciencia de autosuficiencia de la que se ufana.

Y esto no es sólo para la persona, sino para la Iglesia. Por eso, podemos con verdad afirmar que la caridad es consustancial de la misión de la Iglesia como el servicio de la Palabra y la celebración de los sacramentos. Al ser el compromiso sociocaritativo un elemento esencial de la vida de la Iglesia («pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia», DCE n.º 25), si le faltase, ésta perdería su identidad. Este carácter esencial no dice nada contra el sentido de la gratuidad que entraña la caridad, pues sólo desde la estricta justicia (16) o desde la lógica de la equivalencia del *do ut des* el amor se desvirtuaría.

d) Caridad y privilegio del pobre

Es cierto como se ha señalado que *Deus caritas est* no utiliza la expresión opción preferencial por los pobres y que esto sorprende si juzgamos que el privilegio del pobre no es superfluo en la orientación de la caridad. Ahora bien, no se puede legítimamente decir que el Papa no contemple la predilección de Dios por los que humanamente hablando cuentan poco o nada. Al contrario, Benedicto XVI la ha reiterado durante su pontificado en varias ocasiones. Por ejemplo, la ha expresado con fuerza en su discurso a los obispos latinoamericanos reu-

(15) BENEDICTO XVI: *Jesús de Nazaret*, 128.

(16) La justicia sin la misericordia se torna inhumana como advirtió Dostoiieski en *Los hermanos Karamazov*.

nidos en el Santuario de Aparecida: «la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (2 Co 8,9)». Y aún más recientemente en la Alocución a los miembros de la Congregación General 35 de la Compañía de Jesús añadía: «Nuestra opción por los pobres no es ideológica, sino que nace del Evangelio. Innumerables y dramáticas son las situaciones de injusticia y pobreza en el mundo actual, y si es menester comprometerse a comprender y combatir sus causas estructurales, es preciso también bajar hasta el propio corazón del hombre para luchar en él contra las raíces profundas del mal, contra el pecado que lo separa de Dios, sin olvidar por ello responder a las necesidades más apremiantes en el espíritu de la caridad de Cristo» (17).

Deus caritas est, además, apunta a que la preferencia evangélica por los pobres sólo se cumple de verdad, cuando ellos pasan a ser participantes activos en la vida de la comunidad, sin paternalismos ni asistencialismos de corte asimétrico, que sólo entienden de dar y poco o nada de mutualidad y reciprocidad.

4. CLAVES QUE SE DESPRENDEN PARA LA MORAL

4.1. El vínculo entre la fe y la moral es constitutivo de la experiencia cristiana

Cortar los canales entre la fe y la moral priva a la primera de su carácter de respuesta al amor de Dios, dejándola

(17) BENEDICTO XVI: «Alocución durante la audiencia concedida a los miembros de la Congregación General 35 de la Compañía de Jesús» (21 febrero 2008).

en asentimiento intelectual o en mera esperanza de lo que Dios hace por nosotros. Pero la fe es también nuestra participación efectiva y afectiva en aquello que Dios está realizando hoy en nosotros por medio de su Espíritu. La respuesta a amor gratuito de Dios no se puede reducir a un discurso, sino que halla cumplimiento en un testimonio concreto de amor que se expresa en actos: «Hijos míos no amemos de palabra ni de boquilla sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3). Los más sencillos gestos de compasión y de servicio hacia uno de estos pequeños son gestos hechos a Cristo (Mt 25). El amor hay que ponerlo en palabras pero sobre todo en obras (San Ignacio). Toda opción, en el instante presente, constituye una toma de postura de nuestra libertad ante Dios.

Crecemos en caridad en la medida en que respondemos a ella. La caridad —forma de las virtudes— siempre está llamándonos a ser mejores personas creciendo en las restantes virtudes. Ella trata de perseguir lo central. La caridad conoce nuestras motivaciones y las distingue, entretejiendo unas con otras en su diversidad. En última instancia, la caridad es la que nos hace posible lograr aquello que anhelamos. Gracias a ella, podemos —en medio de las tensiones y los conflictos, aunque por encima de todo con convicción— pronunciar las palabras: «Sí, quiero» o «estoy preparado y deseo entregarme», en momentos de la vida transcendentales (J. F. Keenan).

Ahora bien, centrar la vida cristiana en la caridad no es apostar por una «ética de situación», al estilo de la propugnada por Joseph Fletcher, que también reclama ser agápica (18). La ética de Fletcher evita el principio y el precepto; al tiempo

(18) J. FLETCHER: *Situation Ethics: The New Morality*, New York 1966.

que desvincula la razón y la caridad de un modo incompatible con la perspectiva de *Deus caritas est* (19).

Tampoco es oponer ortodoxia a ortopraxis (20). Más bien, hace avanzar la tarea especial de la ética cristiana para reconciliar doctrina y práctica en un equilibrio armonioso. En este equilibrio, la vida moral del cristiano se convierte en la totalidad integrada que la razón y la fe exigen.

Cuando la vida moral se desprende de sus raíces teológicas, corremos el peligro de reducirla a una moral de código, una moral como cumplimiento de un conjunto de reglas, desvinculadas de la vida personal. Las raíces teológicas de la moral nos ponen delante que «sólo en el amor está la plenitud de lo éticamente posible» (R. Guardini). Pero esta exigencia de vinculación no hace de la fe una supermoral.

Esa es una tentación que nos acecha de continuo, cuando por ejemplo se interpretan las bienaventuranzas como un programa ético, en lugar de ver en ellas una palabra de Cristo que propone a nuestro deseo humano el cumplimiento de su vocación. Expresamente se reconoce en DCE n.º 8 que «la fe bíblica no constituye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor; sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones. Esta novedad

(19) Pellegrino y Tomasma dicen que la ética de situación al estilo de la de Fletcher es por definición opuesta a la tradición católica, pues no relaciona la situación con la virtud del individuo y con los principios morales inviolables (cf. Cap. 2.º de o. cit.).

(20) Card. RATZINGER: «Magisterium of the Church, Faith, Morality», in *Readings in Moral Theology II: The Distinctiveness of Christian Ethics*, ed. Charles Curran and Richard McCormick, New York 1980, 174-189.

de la fe bíblica se manifiesta sobre todo en dos puntos que merecen ser subrayados: la imagen de Dios y la imagen del hombre». Y de manera complementaria lo ha recordado el Papa en *Jesús de Nazaret*: «Sólo por la vía del amor, cuya sendas se describen en el Sermón de la Montaña, se descubre la riqueza de la vida, la gradiosidad de la vocación del hombre» (21).

No pretendo entrar aquí en una revisión de las diferentes y abundantes interpretaciones del Sermón de la Montaña y de su significado para la moral. Basten las muestras de dos de los grandes moralistas católicos del Postconcilio: el jesuita alemán J. Fuchs y el dominico belga S. Pinckaers.

Lo más importante para el teólogo alemán es que el Sermón de la Montaña no va en absoluto contra una moral auténticamente humana, sino —por el contrario— contra la conducta absolutamente inhumana del hombre dominado por el egoísmo, estos es, caído. «Contradice al hombre en cuanto egoísta y pecador... La gracia del Reino de Dios que trae Cristo es capaz de dominar el egoísmo del hombre, y en tanto un hombre con la gracia contradice su egoísmo, entenderá las exigencias del Sermón de la Montaña —en último término las exigencias del amor— no como algo que va contra la esencia de la naturaleza humana, sino mucho más como su más plena expresión» (22). De ahí se extraía la confirmación de la tesis de Fuchs: lo nuevo que trae Cristo para la moral no es propiamente una nueva moral material (nivel categorial) sino el nuevo hombre de la gracia y el Reino de Dios, el hombre del amor que se entrega.

(21) BENEDICTO XVI: *Jesús de Nazaret*, 128.

(22) J. FUCHS: «¿Existe una ética específicamente cristiana?», *Fomento Social*, 25 (1970) 165-179, en p. 173-174.

Pinckaers sigue el rastro de la evolución y maduración de la idea del bien y su relación con la ética, desde el *finis bonorum* de Cicerón, a través de lo que pensaba San Agustín: el Sermón de la Montaña proporcionó «el modelo perfecto de la vida cristiana», o la consideración de Santo Tomás que veía en las Bienaventuranzas la cumbre de la moralidad cristiana (23). Pinckaers ve en la interpretación de Santo Tomás la posibilidad de una mejor reconciliación de la moralidad y el deseo de felicidad, que él ve separados en la ética contemporánea:

«El Sermón de la Montaña apenas cabe en una moral concebida como objeto de obligaciones y prohibiciones. El Sermón de la Montaña exalta otro tipo de moral, en el cual el amor precede a la obligación legal. La propia encíclica [se refiere aquí a *Veritatis splendor*] repara en ello: los mandamientos no deben ser entendidos como un límite mínimo que no hay que sobrepasar; sino como una senda abierta para un camino moral y espiritual cuya alma es el amor (VS n.º 15). Dicho en otras palabras, pasamos de una moral estática, que se aferra a fijar lo que no hay que hacer; a una moral dinámica, empujada a un progreso continuo por el impulso de la caridad» (24).

En esa misma longitud de onda, emite *Deus caritas est*: La moral cristiana fundada sobre el mandamiento del amor no se

(23) S. PINCKAERS: *La ley nueva, en la cima de la moral cristiana*, en: G. DEL POZO ABEJÓN: *Comentarios a la «Veritatis splendor»*, Madrid 1994, 475-498; también: «Le commentaire du sermon sur la montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas d'Aquin», in *La teologia morale nella storia e nella problematica Attuale miscellananea*, ed. Lawrence B. Gillon, Massimo 1982, 105-125.

(24) S. PINCKAERS: *La ley nueva, en la cima de la moral cristiana*, 486-487.

agota ni se puede agotar sólo en el cumplimiento de las prescripciones de la ley, por más que la inseguridad del ambiente nos lleve a buscar fórmulas claras y distintas. Es decir, la vida cristiana no está constituida en primer lugar por la mera conformidad a unas normas éticas, sino fundamentalmente por una orientación de la libertad humana, suscitadas por la acogida de la salvación de Dios en Jesucristo. Aun más, «el amor cristiano, tal como lo propone el Sermón de la Montaña, nunca puede convertirse en fundamento de un derecho positivo, y sólo es realizable (siquiera embrionariamente) en la fe. Pero ello no va ni contra la creación ni contra el derecho, sino que se funda sobre ellos. Donde no hay un derecho, incluso el amor pierde su ambiente vital» (25).

4.2. El amor puede ser mandado porque antes es dado (DCE 14)

Con las palabras de este epígrafe describe Benedicto XVI la realidad del amor primero que nos hace posible amar: Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer en nosotros el amor como respuesta (n.º 17). «Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo. Es cierto —como nos dice el Señor— que el hombre puede convertirse en fuente de la que manan ríos de agua viva (cf. Jn 7, 37-38). No obstante, para llegar a ser una fuente así, él mismo ha de 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).

(25) Card. RATZINGER: «La crisis del Derecho» (1999).

La espiritualidad cristiana subraya la prioridad de la iniciativa de Dios sobre la respuesta del individuo, que, a su vez, es indispensable. Como en la parábola del hijo pródigo, la libertad humana —tras mucho vagar y sufrir— descubre que ha sido precedida por el perdón del Padre que viene a su encuentro: habitar de manera estable en este don de Dios es algo posible para la libertad humana, con todas sus fragilidades, porque este don se ha hecho amor y perdón de una vez para siempre gracias a la cruz de Cristo.

Así las cosas, la pregunta moral para el cristiano no es qué tengo que hacer para obrar bien, sino quien tengo que ser; que llegar a ser; para que mi vida sea realmente respuesta al don que me han hecho. Plantear de ese modo la moral es muy exigente, pero no con la exigencia de la ley puesta en prescripciones y normas externas, sino con la exigencia liberadora de la relación personal con Jesucristo, quien nos ha liberado con su propia entrega amorosa para la libertad. Se abre una inmensa aventura de relación con el Señor; de contemplación de su vida, de conocimiento interno de sus sentimientos a través de la oración, la escucha de la Palabra, el partir el pan de la eucaristía, la vida de la comunidad...

En un documento muy interpelante de la Conferencia Episcopal Francesa se puede leer: «Si la moral cristiana está aquejada hoy en día de un malestar real, resulta aún más necesario ir o volver a la fuente: a Cristo, a ese “estar en Cristo”, que tan frecuentemente evoca el apóstol Pablo (cf. Rom 8, 1-2) y que constituye la raíz y la norma de nuestra libertad y de nuestra acción, en virtud de nuestra vocación a la santidad» (26), o sea,

(26) CONFERENCIA EPICOSPAL ESPAÑOLA: «Proponer la fe en la sociedad actual», *Ecclesia*, 2835 (1997), 512-537, en p. 527.

de nuestra vocación a amar como las santas y santos que siguen siendo modelos de caridad social para todos los hombres y mujeres de buena voluntad, como María, «mujer que ama» y «nos enseña qué es el amor y donde tiene su origen y su fuerza» (DCE n.ºs 41-42).

En Cristo podemos nosotros dirigirnos al Padre cuando experimentamos nuestra impotencia ante el engaño, las injusticias, y también cuando tomamos conciencia de nuestras propias dificultades para poner en práctica las normas morales, ya que él mismo nos ha abierto el camino de la vida a través de la prueba del mal y del combate espiritual.

No se trata, por supuesto, de arrumbar el pecado, pero tampoco de darle la primacía en la moral cristiana. La moralidad no tiene que ver única ni principalmente con la evitación de las acciones malas (ni siquiera cuando se llaman *intrínsecamente malas*).

Creo que Benedicto XVI nos pone delante el reto de desarrollar una visión positiva de la moralidad. No sólo hay que evitar pecados sino ponernos metas y preguntarnos qué debemos hacer por Cristo, por la Iglesia, por nosotros mismos y por nuestro prójimo. El Papa exhorta a todos los católicos a que se consideremos como personas responsables llamadas a una mayor libertad delante de Cristo. Para hacer esto, necesitamos caer en la cuenta de que la moralidad no es simplemente para evitar el mal sino para hacer el bien. Y ahí se reclama una vuelta a las virtudes, en toda su fuerza de categoría moral clásica desde el nacimiento de la filosofía en Grecia y su recorrido por la tradición moral cristiana. Es un lugar clásico que sobreabunda en significado siempre fresco y renovado, para acometer las actualizaciones que sea precisas.

4.3. La Iglesia y el servicio de la sociedad

Spe salvi dice preciosamente que la libertad necesita sentido y convicción; y «la convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo» (SS, n.º 24). Y es que «ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí, entrelazadas unas con otras a través de múltiples interacciones. Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo. En mi vida entra continuamente la de los otros: en lo que pienso, digo, me ocupo o hago. Y viceversa, mi vida entra en la vida de los demás, tanto en el bien como en el mal» (SS n.º 48).

En *Deus caritas est* percibimos que el encuentro se hace en la salida hacia el otro no por miedo a lo que me puede pasar si no le ayudo, o por búsqueda de mi propio interés, sino por un querer libre que se hace en el reconocimiento del otro como hermano ante el cual no puedo pasar de largo. En el cristianismo la fuerza para la religación entre los humanos no nace del temor a la muerte prematura, sino de la confianza en la Vida plena. Los vínculos de la fraternidad no brotan de la constatación de ser lobos unos para otros, ni de estar irremediablemente perdidos, sino de la experiencia agraciada de vivir indestructiblemente hermanados y de estar «en buenas manos».

Pues bien, «estar en Cristo siempre implica estar con hermanas y hermanos en la fe». «La moral vinculada a la fe recupera una dimensión comunitaria de la moral, porque la subjetividad moral inspirada por el Espíritu —incluso en su más íntima profundidad— remite a la comunidad animada por el Espíritu, a la Iglesia» (27). Toda comunidad cristiana es un lugar

(27) *Ibidem*, 527-528.

de discernimiento de la rectitud cristiana de las decisiones. Necesitamos compartir en comunidad porque somos discípulos, personas que por definición no han llegado, aprendices que tratan de interpretar experiencias confusas..., que están en camino hacia la conversión... «Formar parte de la Iglesia como comunidad de discípulos no puede ser ni una pasiva aceptación de una lista de doctrinas, ni la mera aceptación de un catálogo de preceptos, sino la aventura de seguir a Jesús en nuevas y cambiantes situaciones. La Iglesia puede concebirse como comunidad de seguidores que se apoyan mutuamente en este desafío» (28).

La Iglesia es portadora de un mensaje que tiene la misión de anunciar la Palabra (*keryma-martyria*), celebrar los sacramentos (*leiturgia*) y servir en la caridad (*diakonia*): No se puede celebrar en la verdad el misterio de la fe ciñéndose exclusivamente a la acción cultual. Porque el Dios Salvador que viene a nosotros en Jesucristo se ha identificado él mismo a los pobres y pequeños. Existe por tanto un vínculo indisoluble entre el culto cristiano y la vida de las personas, en lo más frágil y vulnerable que ésta posee. No se puede servir y amar al Dios que no se ve sin honrarlo en nuestros hermanos más desvalidos.

Para cumplir tal misión la Iglesia envía a sus miembros a hacerse cargo del mundo que se les confía con las exigencias de la solidaridad y las iniciativas que ello implica. Pero la Iglesia dispone al mismo tiempo de medios que le son propios para inspirar, sostener e incluso organizar la acción de los católicos en su servicio a la comunidad humana. Para dar cuerpo y pre-

(28) A. DULLES, A.: *Church to Believe In. Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Crossroad 1982, 10

sencia social a las realidades que anuncia la Iglesia, hoy como ayer, se dota de organismos e instituciones que ocupan un lugar en el conjunto de la sociedad: Iglesias, centros escolares, movimientos organizados, servicios sociales o caritativos traducen tal vez mejor que las palabras la identidad de este nuevo pueblo que intentamos ser, en Cristo, para el mundo. Como dice el Concilio «dar frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16). Lo cual no tiene nada que ver con que la Iglesia tenga la pretensión de dirigir la sociedad.

Es signo del don de Dios que la Iglesia no pretenda sustituir a ninguna institución política y social necesaria para la vida en común. Reconoce la autonomía de las familias, de la sociedad civil y del estado. Los ciudadanos que son cristianos nunca quedan sustraídos a sus obligaciones sociales. No constituyen un Estado dentro de otro Estado. Pero eso no significa que la Iglesia haya de mirar a otro lado cuando las leyes o las estructuras políticas, económicas o sociales se oponen al respeto de las personas y de su inalienable dignidad.

Constituye una tradición sólida en la Iglesia el interés por todo aquello que contribuya al desarrollo de las potencialidades de nuestra sociedad, así como el apoyo a la reflexión y a la acción de quienes tienen responsabilidades públicas, especialmente cuando se trata de decidir sobre apuestas y las finalidades de la vida económica o de la vida política.

4.4. La fe y razón se necesitan y complementan

Probablemente no hay fórmula más certera que la del n.º 46 de *Gaudium et spes*: «*sub luce evangelica et humanae experientiae*», para expresar la peculiaridad de la epistemología

teológico-moral. El estudio de los interrogantes morales, el discernimiento cristiano, las decisiones morales y toda la vida moral del cristiano han de comprenderse y realizarse «a la luz del Evangelio (29) y de la experiencia humana». Es decir, a la luz de la Revelación y de la razón, formando las dos una unidad epistemológica, si bien con distinción de órdenes (Razón y Revelación) y de cualificaciones (la Revelación como plenitud de la razón humana). *Fides et ratio* no son perspectivas paralelas o yuxtapuestas, están compenetradas entre sí, formando el círculo hermenéutico de la fe y la razón.

Deus caritas est se encuadra en la misma onda conciliar. El Papa Benedicto XVI ha pedido que «la fe permita a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio» (n.º 28), lo cual no debe comportar de ningún modo la minusvaloración de la «experiencia humana» (sobre la base de un pesimismo antropológico) y una magnificación del «evangelio» (lugares teológicos de la divina revelación).

- La razón sin la fe se vuelve fría y pierde sus criterios. La limitada comprensión del hombre decide ahora por sí sola cómo se debe seguir actuando con la creación, quién debe vivir y quién ha de ser apartado de la mesa de la vida: vemos entonces que «el camino del infierno está abierto».
- Pero también la fe enferma sin un espacio amplio para la razón. En nuestro presente nos hacemos conscientes de los graves estragos que pueden surgir de una religiosidad enfermiza.

(29) Con el término Evangelio, los «lugares teológicos» (Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio) recuperan la unidad al ser entendidos como el único Evangelio.

- Por consiguiente, «allí donde la fe y la razón se separan, enferman las dos».

Sobre este punto volvió Benedicto XVI en su discurso inesperadamente célebre, en la Universidad de Ratisbona, en septiembre de 2006: En el caso de la religión cristiana el encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no fue una simple casualidad, tampoco fue sólo una experiencia de mutuo enriquecimiento, sino que constituye «un paso específico e importante de la historia de la Revelación, en el cual se ha dado este encuentro que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación». «Partiendo verdaderamente desde la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, desde la naturaleza del pensamiento helenístico fusionado ya con la fe, se podía decir: No actuar “con el *logos*” es contrario a la naturaleza de Dios. Y una razón humana cerrada al Misterio es una razón humana cercenada, puesto que la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio».

En su discurso preparado para La Spienza, Benedicto añadió otro sugerente argumento a favor de la religión: Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas.

Con estas reflexiones del Papa están en llamativa armonía las ideas de las últimas obras de Habermas sobre las religiones

a las que ahora considera «pertenecientes a la historia de la razón». En el que probablemente sea el filósofo más influyente de Europa se ha dado un proceso de clara y notable evolución hacia la estima de las religiones (30) de la que no creo que sean ajenos, sino todo lo contrario, los diálogos mantenidos con su compatriota Ratzinger. En su libro de 2005, *Entre el naturalismo y la religión*, Habermas dice, por ejemplo, que las religiones «consiguen hasta el día de hoy la articulación de una conciencia de aquello que nos falta; mantienen viva una sensibilidad para lo que no logramos conseguir; para lo que se nos escapa; protegen del olvido aquellas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la racionalización cultural y social han causado todavía abismales destrucciones...» (31).

Si además indagamos en torno a como el Papa presenta las implicaciones que esa sana relación entre fe y razón tiene para la misión de la Iglesia, encontramos que «tarea de la Iglesia y de la fe es contribuir a la sanidad de la “ratio” y por medio de una justa educación del hombre conservar a esa razón del hombre la capacidad de ver y de percibir. Si a ese derecho en sí se lo quiere llamar derecho natural, o de cualquier otra manera, eso es un problema secundario. Pero allí donde esta exigencia interior del ser humano, el cual está orientado como tal al derecho, allí donde esta instancia que va más allá de las corrientes mudables, no puede ser ya percibida, y, por tanto, el “fin de la metafísica” es total, el ser humano se ve amenazado en su dignidad y en su esencia» (32). En suma, el mensaje de

(30) Cf. E. MENÉNDEZ UREÑA: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas* (3.^a ed.) Madrid 2008, esp. 197-209.

(31) Cito según traducción de Menéndez Ureña, o. cit., 209.

(32) Card. RATZINGER: «La crisis del Derecho» (1999).

la Iglesia supera el ámbito de la simple razón, sin ningunear ni minusvalorar; y remite a nuevas dimensiones de la libertad y de la comunión.

4.5. La teonomía moral: la redención no disuelve la creación

Lejos de ser el horizonte teologal un fundamento extrínseco del amor humano y la dignidad humana, la profundidad teónoma de la imagen y semejanza de Dios realizada plenamente en el Hijo de quien somos hermanos y en quien somos hijos queridos, nos abre a lo más nuclear de lo humano. La teonomía en su expresión cristonómica (33) no es heteronomía, sino principio y garantía de autonomía humana, que no debe —para ser tal— degenerar en arbitrariedad y en nihilismo.

En la dignidad de la criatura, contenida en la imagen y semejanza, es donde se abre el canal de confluencia de la autonomía con la teonomía. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios (DCE, n.º 39). Porque el hombre como hombre está completamente referido a Dios al tiempo que es libre para esta referencia, el mensaje cristiano de salvación no es para él algo extraño y heterónimo.

«(...) la fe en el Creador y en su creación va inseparablemente implícita en la fe en el redentor y en la redención. La

(33) Para Y. Congar «la teonomía del Dios viviente no es más que la normatividad reflejada en Cristo, es decir, la cristonomía»; y según H. U. Von Balthasar «el imperativo cristiano se sitúa más allá de la problemática de la autonomía y la heteronomía y se concreta en la cristonomía».

redención no disuelve la creación ni el orden de la creación, sino que por el contrario nos restituye la posibilidad de percibir la voz del Creador en su creación y, por tanto, de comprender mejor el fundamento del derecho. Metafísica y fe, naturaleza y gracia, ley y evangelio, no se oponen, sino que están íntimamente ligados» (34).

Será difícil decirlo mejor que como lo hizo el místico Thomas Merton: «La mera ética, como una filosofía moral, tiene sus limitaciones; necesita ser completada con la relación personal y profunda del hombre con Dios, en virtud de la cual el hombre es orientado hacia su verdadera y perfecta finalidad; su plenitud última como persona en el amor a Dios y a su prójimo en Dios» (35).

4.6. Mirando al Señor en la cruz entendemos qué es el amor (n.ºs 12, 38)

El Dios *eros* y *agapé* tiene su máxima expresión en Jesucristo, el amor de Dios encarnado y crucificado. En él los conceptos alcanzan un realismo inaudito que estremece y el amor una radicalidad de entrega que enmudece.

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 (DCE 39). En la cruz el misterio último de nuestras vidas acoge la finitud humana, incluida la muerte. Pero la cruz de Jesucristo no sanciona ningún tipo de sacrificio que pacta con la injusticia o la violencia. Por el contrario, desvela

(34) Card. RATZINGER: «La crisis del Derecho» (1999).

(35) Th. MERTON: *Love and Living*, New York 1985, 127.

que en el corazón del mundo está la misteriosa presencia de Aquel que se compadece de todos los que sufren.

La cruz es la revelación de la solidaridad divina con todos aquellos que se sienten abandonados y olvidados. La cruz es una invitación a descubrir que el atributo principal de Dios es la misericordia, pues él es el Amigo compasivo que nos salva cuando nosotros hemos fracasado en el intento por lograr nuestra propia salvación.

El amor que brota de la cruz nos pide que abramos nuestros ojos al sufrimiento del mundo actual, nos mueve a una mayor solidaridad con los que sufren y nos lleva a trabajar por aliviar este sufrimiento y por superar sus causas. En la cruz podemos encontrar la fuente del humanismo (por tanto, no una fuente de exclusivismo cristiano) que pueda fundamentar una ética social de la compasión (Hollenbach y Metz, entre otros). En esa fuente recibimos una esperanza que no está basada en la ilusión de poder controlar el mundo; sino una energía para pensar y actuar en la solidaridad con los que sufren; una fuente de activo esfuerzo contra las realidades que generan sufrimiento, y no de pasividad ante el mal. Claro que jugarse por una teología y una ética de este tipo no nos asegura un éxito mundano; y no nos asegura que no terminaremos como Cristo.

5. LA VIA AMORIS DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO

Lo que hay dentro de este último epígrafe no pertenece al contenido de la *Deus caritas est*, pero sí a distintas reflexiones del Benedicto XVI poco antes de ser elegido pontífice y después de serlo. Lo incluyo como final de este artículo por-

que creo que hoy en las condiciones del tiempo de cambio que vivimos a la moral cristiana se le impone la exigencia de recorrer el camino del diálogo intercultural e interreligioso como una *via amoris*, siguiendo la feliz expresión de Monseñor Paglia: «En esta *via amoris* podemos encontrarnos todos, creyentes en Dios y creyentes sólo religiosos, creyentes laicos y no creyentes» (36).

En la aceleración del *tempo* de las evoluciones históricas en la que nos encontramos, aparecen para el Papa Ratzinger tres factores que marcan el tiempo de cambio acelerado que vivimos (37).

- La formación de una sociedad mundial en la que los poderes políticos, económicos y culturales se ven cada vez más remitidos recíprocamente unos a otros y se tocan y se complementan mutuamente en sus respectivos ámbitos.
- El desarrollo de posibilidades del hombre, de posibilidades de hacer y de destruir, que, más allá de lo que hasta ahora era habitual, plantean la cuestión del control legal y ético del poder.
- El encuentro de culturas como matriz de un *ethos* universal: En el proceso de encuentro y compenetración de las culturas se han quebrado y, por cierto, bastante profundamente, certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas. Y así se convierte en una cuestión de gran urgencia la de cómo las culturas que se encuentran, pueden hallar fundamentos éticos que puedan

(36) V. PAGLIA: *Letrera a un amico che non crede*, Milán 1998, 17.

(37) Card. RATZINGER: Debate sobre «Las bases morales prepolíticas del Estado liberal» con Jürgen Habermas, organizado por la Academia Católica de Baviera en Munich (19 de enero de 2004).

conducir su convivencia por el camino correcto y permitan construir una forma de domar y ordenar ese poder, de la que puedan responsabilizarse en común.

En realidad, el Papa Ratzinger plantea la aguda cuestión de cómo en una sociedad mundial con sus mecanismos de poder y sus fuerzas desatadas, así como con sus muy distintas visiones acerca de qué es el derecho y la moral, podrá encontrarse una evidencia ética efectiva que tenga la suficiente fuerza de motivación y la suficiente capacidad de imponerse, como para poder responder a los desafíos señalados y ayuden a esa sociedad mundial a hacerles frente. Estamos frente a la dialéctica de toda reflexión ética *entre la universalidad y la particularidad*, hoy agudizada a consecuencia de la globalización; una dialéctica que nos pone ante el diálogo intercultural e interreligioso.

¿Qué elementos marcan el enfoque de Benedicto XVI sobre el diálogo intercultural? (38)

Lo primero que resalta es que ve la interculturalidad como dimensión imprescindible de la discusión en torno a los fundamentos del ser humano, una discusión que hoy ni puede efectuarse de forma enteramente interna al cristianismo, ni tampoco puede desarrollarse sólo dentro de las tradiciones de la razón occidental moderna.

En su propia autocomprensión, ambos (cristianismo y razón moderna) se presuponen universales, y puede que *de iure* efectivamente lo sean. Pero *de facto* tienen que reconocer que

(38) No se ha referido mucho a esto; aquí sigo la intervención de Ratzinger en el debate con Habermas.

sólo han sido aceptados en partes de la humanidad. Sin duda, ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) son dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad, lo cual puede y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo, pues ambos determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como si fueran despreciables.

Tras lo anterior, añade dos notas: una es que el número de culturas en competición es mucho más limitado de lo que podría parecer a primera vista. Y otra que dentro de los distintos ámbitos culturales tampoco hay unidad, sino que los espacios culturales se caracterizan por profundas tensiones dentro de sus propias tradiciones culturales.

Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo.

¿Y cómo orienta el diálogo entre religiones? Respecto a esta cuestión encontramos en los escritos del Papa una interesante riqueza de matices. Quizás lo primero que destaca es

que ve el diálogo interreligioso íntimamente conectado al diálogo entre culturas (39). En tal sentido se manifiesta la intención que la Iglesia católica tiene de seguir recorriendo el camino del diálogo para favorecer el entendimiento entre las diferentes culturas, tradiciones y sabidurías religiosas (40).

Desde luego, no niega que el diálogo no siempre es fácil; pero, para los cristianos, su búsqueda paciente y confiada constituye un esfuerzo inaplazable. Contando con la gracia del Señor, sin dejar de practicar con convicción su fe, los cristianos deben buscar el diálogo también con los no cristianos. Sin embargo, saben bien que para dialogar de modo auténtico con los demás es indispensable un claro testimonio de la propia fe. En la Universidad Gregoriana de Roma (el 3 de noviembre de 2006), Benedicto XVI se refirió al diálogo interreligioso, precisando que «no se puede prescindir de la relación con las otras religiones», pero que este diálogo «sólo se revela constructivo si se evita toda ambigüedad que debilite el contenido esencial de la fe cristiana en Cristo único Salvador de todos los hombres y en la Iglesia, sacramento necesario de salvación para toda la humanidad».

Este esfuerzo sincero de diálogo supone, por una parte, la aceptación recíproca de las diferencias, y a veces de las contradicciones, así como el respeto de las decisiones libres que las personas toman según su conciencia. Por tanto, es indis-

(39) En línea con la comprensión de Tillich: «Die Kultur ist Ausdruckform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur», P. TILlich, *MW/HHW* 4, 142.

(40) Tomado del discurso de Benedicto XVI en Nápoles en el Encuentro Internacional por la Paz, promovido por la Comunidad de San Egidio (21 al 23 de Octubre): «Por un mundo sin violencia. Religiones y culturas en diálogo».

pensable que cada uno, cualquiera que sea la religión a que pertenezca, tenga en cuenta las exigencias inderogables de la libertad religiosa y de conciencia, como puso de relieve el concilio Vaticano II, en el n.º 2 de la declaración *Dignitatis humanae*.

En octubre de 2007, decía el Papa en Nápoles: En el respeto de las diferencias de las diferentes religiones, todos estamos llamados a trabajar por la paz y a vivir el compromiso concreto por promover la reconciliación entre los pueblos. Este es el auténtico «espíritu de Asís», que se opone a toda forma de violencia y al abuso de la religión como pretexto para la violencia. Una de las cosas en que más ha insistido el Papa es en que «la violencia está en contraposición con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma» y que, por consiguiente, la religión debe ir unida a la razón y nunca a la violencia; nunca se puede llegar a justificar el mal y la violencia invocando el nombre de Dios. Por el contrario, las religiones pueden y tienen que ofrecer preciosos recursos para construir una humanidad pacífica, pues hablan de paz al corazón del hombre.

Dejando a un lado los malos entendidos y tergiversaciones del discurso en la Universidad de Ratisbona, en septiembre de 2005, por la cita de una frase del Emperador Manuel II Paleólogo sobre Mahoma y el uso de la espada para la defensa de la fe musulmana, Benedicto XVI es un firme partidario de construir puentes positivos entre musulmanes y cristianos. En agosto de 2005 en Colonia, les dijo a las comunidades islámicas de Alemania: «El dialogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes es una necesidad vital, de la cual depende en gran parte nuestro futuro». El Pontífice reconoció que «por desgracia, la experiencia del pasado nos enseña que

el respeto mutuo y la comprensión no siempre han caracterizado las relaciones entre cristianos y musulmanes». Y con absoluta franqueza lamentó «cuántas páginas de historia dedicadas a las batallas y a las guerras emprendidas invocando, de una parte y de otra, el nombre de Dios, como si combatir al enemigo y matar al adversario pudiera agradarle. El recuerdo de estos tristes acontecimientos debería llenarnos de vergüenza, sabiendo cuántas atrocidades se han cometido en nombre de la religión».

Podríamos añadir que probablemente es más fácil y fructífero para tender puentes entre las diversas tradiciones éticas partir de las experiencias de injusticia, donde el dolor y el sufrimiento tiene rostros y narraciones concretas, historias de injusticia —de hambre, de pobreza, de discriminación, de maltrato, de explotación...— que nos hermanan y nos permiten encontrar la común humanidad. En tales experiencias se basan, de una u otra forma, todas las concepciones morales particulares. Y como J. B. Metz ha expresado sin titubeos: «El discurso sobre Dios sólo puede ser universal, es decir, significativo para todos los seres humanos, si, en su núcleo, es un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento de los otros» (41).

Complementa muy bien esta lúcida idea A. Riccardi, fundador de la Comunidad San Egidio, cuando explica que «las religiones no cuentan con una fuerza comparable a la de las formaciones políticas de los Estados, sino que tienen una “fuerza débil” y, en su debilidad (que, en ocasiones, consiste precisa-

(41) J. B. METZ: «La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso», *Revista Latinoamericana de Teología*, 55 (2002), pp. 25-32, en p. 27. Cf. también: J. HABERMAS: «Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural», *Isegoría* 10 (1994), pp. 107-116.

mente en no asimilarse al poder político) se manifiesta su fuerza real. Se trata de una fuerza espiritual que pretende transformar al hombre desde dentro y volverlo justo y misericordioso. Es una fuerza radicalmente distinta de la de las armas, pero es una fuerza» (42).

Aunque el Papa no se refiere en sus mensajes sobre diálogo interreligioso al proyecto de una ética mundial auspiciado por quien fue colega suyo, H. Küng, viene a propósito recordar una alusión que hizo a él en su debate con Habermas en Múnich. Allí dijo lo siguiente: «Que el proyecto presentado por Hans Küng de un “ethos universal”, se vea alentado desde tantos lados, demuestra, en todo caso, que la pregunta está planteada. Y ello es así —a juicio de Ratzinger— aunque se acepten las agudas críticas que Robert Spaemann ha hecho a ese proyecto».

En síntesis, el Papa confía en que los interlocutores del diálogo mutuamente se pueden comprender desde sus interpretaciones culturales y los valores y normas en ellas enraizados, descubriendo al mismo tiempo similitudes y diferencias. De la comprensión común de la dignidad humana que así acontece, surgen algunos criterios fundamentales éticos que, por una parte, señalan hacia una pretensión universal y, por otra, encuentran su expresión concreta en una multiplicidad de culturas. Meta de tales esfuerzos es una ética en la que unidad y diferencia están entrelazadas entre sí y se reclaman recíprocamente.

Hay en esta invocación al diálogo no tanto estrategias sino urgencia de servicio a la causa de la dignidad que, últimamen-

(42) A. RICARDI: *La paz preventiva*, Madrid 2005, 226.

te, es la causa del amor donde está implicada la creación y la redención. El amor que es Dios tampoco nos deja caer en una soberbia que desprecia al hombre y en realidad destruye y nada construye; ni ceder a la resignación que impide dejarse guiar por el amor (DCE n.º 36). Y esto en lo cotidiano de nuestra vida, pues elegir entre la desesperación o la solidaridad no es algo que sólo hagamos en circunstancias extremas, sino en lo pequeño de cada día, según vamos construyendo la historia.

«No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de «redención» que da un nuevo sentido a su existencia. Pero muy pronto se da cuenta también de que el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces —sólo entonces— el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular» (SS n.º 26).

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A PARTIR DE LA *DEUS CARITAS EST*

JOSÉ IGNACIO CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE
Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

I. LOS ANTECEDENTES DE UNA PROPUESTA DE MORAL SOCIAL CRISTIANA

Para nadie es un secreto que la *Doctrina Social de la Iglesia* (DSI) en los años setenta del pasado siglo, o sea, poco antes del pontificado Juan Pablo II, vivía bajo la sospecha de no ser un adecuado modelo de teología moral social. No se trataba para muchos de una revisión aquí o allá de aspectos que pudieran modernizarla. Estaba en juego, por el contrario, *la posibilidad misma del empeño ético-social* representado por la DSI. La evolución habida en torno a su *metodología* (preferentemente inductiva frente a la más deductiva a secas), la variación en sus *pretensiones doctrinales* (enseñanza abierta al discernimiento frente a una doctrina fija y cerrada) y el *talante eclesial* ante el mundo según el Concilio Vaticano II (*en medio* del mundo, como hermana y compañera, y no sistemáticamente, frente al mundo, como su tutora y juez), llevó a los sectores teológicos más reconocidos en ese tiempo a la pregunta por la posibilidad misma de una *doctrina social de la Iglesia* (1). De

(1) La obra que mejor refleja de una manera paradigmática esta situación es el conocido estudio de CHENU, M. D.: *Le «doctrine sociale» de l'Eglise*

hecho, la nueva conciencia eclesial y pastoral del Concilio (2), alcanzó a las encíclicas y exhortaciones sociales de Pablo VI y plasma, en cuanto a la «*Enseñanza Social de la Iglesia*», en expresiones imperecederas como la mil veces citada de la *Octogesima adveniens* (OA 4), o las propuestas del Sínodo Universal de 1971, «*La justicia en el mundo*» (3), y más tarde, su verificación magisterial a través de la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (4).

Ahora bien, al comienzo de los años 80 del mismo siglo, lo que parecía el final de un modelo ético-social, se transformó en todo un acontecimiento eclesial, bajo el liderazgo moral de Juan Pablo II. El nuevo papa viaja hasta Puebla (Méjico) y en el Discurso inaugural de la V.^a Asamblea del Episcopado Latinoamericano y el Caribe (28 de Enero de 1979 (5)), en el espacio

comme ideologie, Paris, Du Cerf, 1979. Véase en la misma dirección, *La doctrina social de la Iglesia*, en *Concilium* 160 (1980) 539-550. He estudiado esto, en *El itinerario de las críticas a la doctrina social de la Iglesia*, en VARIOS: *Doctrina social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, HOAC, 1991, 75-95.

(2) Hay que tener en cuenta que el Concilio, en la constitución pastoral y moral por excelencia, no emplea el concepto «doctrina», salvo en el número 76. M. D. CHENU consideró que se trata de una falsa entrada en el texto conciliar; llevada a cabo con posterioridad a su promulgación (7.XII.1965). Véase el dato en Luis GONZÁLEZ CARVAJAL: *Para hacer un buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Revista de Fomento Social* 43 (1988) 11. La otras entradas del concepto en los documentos conciliares serían asunciones «in-*genuas*», hechas por redactores poco avisados en las sutilezas del tema.

(3) Sigo la edición de *La documentation catholique*, 2 de junio de 1972, núm. 1600, 12-18.

(4) Cf. AAS 68 (1976) 23-28.

(5) Cf. AAS 71 (1979) 196 ss. Las condiciones actuales en la que ha evolucionado este debate pueden describirse en formas como éstas. A) La insistencia y empeño de toda la Jerarquía de la Iglesia en la renovación y extensión de la DSI como mediación evangelizadora imprescindible. B) Los numerosos autores que ven nuestro momento como el destino natural de una

natural de la Teología de la Liberación, reclama la plena validez de la DSI, a la que califica como «precioso instrumento de formación y de acción» para los católicos.

El propio Papa, dando muestras del alcance histórico de sus palabras y del empeño personal en ellas, emprende a partir de esa fecha la renovación completa de la «doctrina social», expresión preferida en sus escritos, enriqueciéndola con estas encíclicas sociales: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991). Las tres se empeñan en desarrollar la propuesta de Puebla para toda la Iglesia; y, explícitamente, defienden sin ambages la necesidad y el valor *evangelizador de la doctrina social* (LE 2, SRS 41, CA 43 y 53). En 1995, la encíclica *Evangelium vitae* enriquecía el contenido de este *doctrina social* en relación con la vida y los derechos humanos. Y todavía, durante el mismo pontificado, la «cuestión social» y la doctrina católica al caso, sería el objeto directo o indirecto de diversos documentos procedentes de las Congregaciones Romanas. En 1984, la *Libertatis nuntius*, a propósito de algunos aspectos de la Teología de la Liberación (6), y en 1986, la *Libertatis conscientia* (7), o *Libertad cristiana y*

evolución de la DSI, hasta considerarla, en bastantes casos, como «una teoría crítica del cristianismo sobre su sociedad». C) Algunos autores reclaman otro horizonte teológico, marco donde la DSI despliegue otro potencial ético y político, más crítico y utópico que el actual (cf. M. VIDAL, o. c. 59-60). D) Algunos teólogos de la Liberación, a partir de Puebla (1979), se han aproximado a las virtualidades de la DSI para los procesos liberadores de sus pueblos y, en particular, para el desarrollo de una Teología eclesial de la liberación, «vehículo de determinación de la DSI» (cf. SCANNONE, J. C.: *Interpretación de la DSI: cuestiones epistemológicas*, en ID.: *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad-Guadalupe, 1987, 149-224.

(6) Cf. V.: *La voz del Magisterio*, n.ºs 1-8. Perfecta relación de los «lugares» de la DSI sobre una concepción cristiana de la liberación.

(7) *Libertad cristiana y liberación*, Madrid, PPC, 1986, n.ºs 71-100.

liberación, donde la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe abordaba en profundidad el concepto «liberación cristiana», en relación a la DSI. No fue, sin embargo, la única Congregación romana que respondió a la invitación de Juan Pablo II. En 1988 aparecieron las *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la DSI en la formación de los sacerdotes* (8), de la Congregación para la Enseñanza Católica, y en 1998, el Sínodo de los Obispos también tuvo una palabra al respecto en su texto final, *Sobre los laicos* (9).

En todos los casos, una llamada para que la Iglesia toda vuelva a la DSI, como inequívoca mediación evangelizadora, plena de legitimidad teológica y con una metodología pastoral en coherencia con lo dicho por Pablo VI en la OA 4: lectura creyente de la realidad, por tanto, a la luz de las ciencias humanas y de la fe, para elaborar un discernimiento cristiano y una práctica de la caridad plena de consecuencias personales y sociales. Así puede verse en SRS 41, en LC 72 o en *Orientaciones*, 30-42.

En cuanto al tiempo del que estamos hablando, pontificado de Juan Pablo II, y pretendiendo llegar a nuestros días con cierta perspectiva, no podemos menos de recordar las dos intervenciones recién dichas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en relación a la concepción cristiana de la liberación, y, por tanto, sobre la *Teología de la Liberación*, y también sobre la DSI. No en vano, dicha Congregación estaba presidida por el Cardenal Joseph Ratzinger. Y lo mismo ocurre con la Comisión encargada de la preparación de un proyecto de ca-

(8) Cf. *Ecclesia*, 2434-1435 (1989), 16-34, n.ºs 29-65. También, Madrid, PPC, 1989. (Col. Documentos y Estudios, 142).

(9) n.º 60.

tecismo, a propuesta del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985, y cuyo fruto, en 1992, cobrará la forma de *Catecismo de la Iglesia Católica* (10). Como fuera que el Cardenal Ratzinger será, posteriormente, el Papa Benedicto XVI, no está fuera de lugar ver allí el inicio de lo que representará en el futuro su magisterio social; un futuro que ya es presente, en la *Deus Caritas est* (11), en sus discursos más «sociales», y que es futuro inmediato, en alguna encíclica de DSI como parece anunciarse para tiempos cercanos

Pues bien, atendiendo al empeño de Benedicto XVI, y de la Iglesia contemporánea en cuanto tal, por hacer valer su DSI, ¡no otro es ahora el objeto de nuestra mirada!, hay que decir que las «famosas» y ya citadas Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la concepción cristiana de la liberación representan una reivindicación inequívoca de la DSI.

En el primer caso, la conocida como *Libertatis nuntius* (1984), la Congregación parte de una revisión crítica del modelo teológico, pastoral y ético representado por «la Teología de la Liberación», pues se trata de «atraer la atención sobre las desviaciones y los riesgos de desviación... que implican ciertas formas de teología de la liberación...», para llegar a una reivindicación del «Magisterio de la Iglesia (que) ha recordado repetidas veces la actualidad y la urgencia de la doctrina y de los imperativos contenidos en la Revelación» (n.º V, 1). En el segundo caso, la conocida como *Libertatis conscientia*

(10) Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA: Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, n.ºs 1878-1888 y 2419-2425.

(11) Cf. mi reflexión, *Lectura de la encíclica «Deus Caritas est»*, en *Lumen* 54/6 (2005) 417-438.

(1986), la Congregación propone una lectura del carácter integral de la *liberación cristiana*, donde el aprecio por la *teología de la liberación*, como modelo teológico desarrollado a partir de una experiencia particular, recibe una valoración mucho más positiva, pues «permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida... (si bien)... compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, discernir su autenticidad» (n.º 70). Y aquí, una notable síntesis de *DSI* (12) y la muestra del lugar inestimable que representa en la evangelización, porque «la liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la *doctrina social de la Iglesia* que ilumina la praxis a nivel de la sociedad... (su) tarea prioritaria, que condiciona el logro de todas las demás, es de orden educativo» (13).

También el cardenal Ratzinger, como hemos dicho, presidía la *Comisión* encargada de la preparación del proyecto de catecismo, a propuesta del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 al entonces Papa, Juan Pablo II, y que fructificará con la forma de *Catecismo de la Iglesia Católica* en 1992. En su recorrido por la fe y, sobre todo, por las exigencias prácticas de *los diez mandamientos* (14), el *catecismo* hace que los temas de moral social cristiana aparezcan por doquier en torno al cuarto, quinto, décimo y, sobre todo, séptimo mandamiento (15); y en cuanto al concepto preciso de la *DSI*, otra vez la cita de su necesidad e importancia evangelizadora, bajo el prisma de

(12) Cf. Capítulo V, números 71-100.

(13) *Ibidem*, n.º 97, (subrayado añadido).

(14) *O. cit.*, SEGUNDA SECCIÓN: *Los diez mandamientos*, n.ºs 2052 y ss.

(15) Sobre la *DSI*, nn 2419-2425.

este supuesto eclesiológico: «La Iglesia recibe del Evangelio la plena revelación de la verdad del hombre... enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre la exigencia de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina» (16).

Sin duda, una manera de hablar común al magisterio social de la Iglesia, pero lo es mucho más en los textos de Juan Pablo II y, como después veremos, de Benedicto XVI. Importa mucho advertir de este detalle al referirnos al aprecio contemporáneo del magisterio de la Iglesia por su *doctrina social*, porque ella repetirá una y mil veces que al fondo de todo le importa el hombre, y es el hombre el que está en cuestión en cada recodo de la historia.

Unos años después, en el 2004, el Pontificio Consejo «Justicia y Paz» culmina el encargo de Juan Pablo II, hecho en 1999, para que se prepare una *síntesis* de las líneas fundamentales de la doctrina social católica, donde se vea su relación con la propuesta entonces tan destacada de la (nueva) evangelización (17); tal es el fruto expuesto en el conocido como *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (18) cuyo hilo conductor, una vez más, ha de ser éste: la *DSI* como precioso instrumento de evangelización (n.º 7), y por ende, «instrumento para el discernimiento moral y pastoral... (que ha de) inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza... (siempre y en todos) con vistas a la evangelización de lo social» (n.º 10).

(16) *Ibidem*, n.º 2419.

(17) Cf. JUAN PABLO II: Exh. ap. «Ecclesia in America», en AAS 91 (1999) 790.

(18) PONTIFICIO CONSEJO «justicia y paz»: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Planeta, 2005.

Con estos pocos antecedentes sólo quería hacer ver, ya ha quedado dicho, que la Iglesia en la que el cardenal Ratzinger ha tenido, y tiene, un protagonismo inigualable, primero en la Congregación para la Doctrina de la Fe y, luego, en la Cátedra de Pedro, ha creído en el valor y necesidad de la Doctrina Social de la Iglesia como *precioso instrumento de evangelización y de acción* (SRS 41). En el caso de Juan Pablo II es ésta una afirmación inapelable y universalmente compartida. Se nos plantea, en consecuencia, la pregunta de si esta elección pastoral sigue vigente en el magisterio de Benedicto XVI, en primer lugar en su primera encíclica, la *Deus Caritas est*, y si presenta las mismas características sobre la DSI, tanto en relación a los contenidos como al concepto mismo de la doctrina social y sus fuentes (19). Veamos esto.

2. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (DSI) EN LA DEUS CARITAS EST (DCE)

Ciertamente la *Deus Caritas est* no es una encíclica social, ni se ocupa directamente de la DSI. Por tanto, parecería que no ha lugar a seguir por este camino. Sin embargo, al plantearse la relación entre *caridad y justicia*, objeto preciso de su segunda parte (20), no podía menos de surgir el concepto de DSI y la explicación de su función como moral social, pensada y vivida. A tal fin, reflexiona Benedicto XVI, debemos saber

(19) Esta cuestión, pero pensando en si la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) mantiene hasta nuestros días una trayectoria homogénea en cuanto a la *dimensión* y hasta *condición* social y política de la fe cristiana, la he desarrollado en el artículo, *El impulso de la Doctrina Social de la Iglesia: Memoria de un proceso vivo*, en *Lumen* 56 (2007).

(20) Cf., n.^{os} 26-30 y 31-39.

que la cuestión del orden social justo se plantea en la sociedad industrial de un modo nuevo. Es la relación justa entre capital y trabajo. La Iglesia lo percibió tarde, es cierto, pero ya en el siglo XIX nuevas Congregaciones Religiosas desarrollaron la acción caritativa de la fe en la situación humana de ese tiempo. A la vez, desde 1891, la Iglesia ha desarrollado un magisterio social, la DSI, de valor cierto e irrenunciable. En la nueva situación, «a causa de la globalización de la economía» (n.º 18), la «doctrina social de la Iglesia», sigue diciendo la encíclica, «propone» orientaciones válidas, más allá de sus confines, ofrecidas «al diálogo» con «todos» los que se preocupan en serio por el hombre y el mundo (n.º 27).

Y, ¿cómo opera esa DSI en la vorágine de una historia social compleja y cada vez más celosa de su autonomía general? Hoy, la relación intrínseca entre «el compromiso necesario por la justicia» y «el servicio de la caridad» (n.º 28), exige tener en cuenta dos hechos. Uno, que la *justicia*, virtud, valor y actitud (n.º 28), tiene que regir la vida social y política; pero, segundo, que su concreción en estructuras sociales y estatales es competencia de la *política*. Por tanto, en la praxis política hay un *cómo*, política en sentido inmediato, competencia directa de las sociedad y del Estado, y un *qué* o *para qué*, dimensión ética de la misma realidad, sólo indirecta o mediatamente política, competencia de la moral (21). Veamos.

La *política* es un procedimiento para determinar «las estructuras sociales y las políticas concretas», pero su objeto y su medida intrínseca es la *justicia*, que tiene naturaleza ética

(21) Y, ¿de la Iglesia como sujeto *único* o *primordial* de esa moral? Ésta es la cuestión, la *del sujeto de esa moral política* en las sociedades democráticas, pregunta que acompaña a toda la encíclica, a mi juicio, sin feliz respuesta.

(n.º 28). El Estado, suprema encarnación institucional de la política, intentará realizar la *justicia* aquí y ahora, pero sabiendo que antes del «cómo», hay otra pregunta más radical que dice así: «¿qué es la justicia?» (n.º 28). Es compartir y respetar por las personas y las estructuras sociales, «unos valores (morales) fundamentales», dirá el Papa en su discurso inaugural de Aparecida (22). Atender a ambas dimensiones a la vez, *cómo* y *qué*, es una cuestión central que concierne, dice, «a la razón práctica». Esta «razón práctica o política», es decir, la razón política relativamente autónoma (n.ºs 28-29), es directamente la encargada de instaurar unas estructuras sociales justas. En este sentido, el *empeño político* por realizar la sociedad más justa posible no es *inmediatamente* tarea de la Iglesia, sino del Estado y de la sociedad. Pero esa razón política, y su sujeto, el Estado, los partidos y todos los ciudadanos, están amenazados de ceguera por el interés y el poder. Y aquí, «política y fe se encuentran» (n.º 28). La fe es «una fuerza purificadora de la razón misma», *para que sea más ella misma*; tal es el lugar o servicio de la «*doctrina social católica*». Ésta no pretende la primacía de la Iglesia sobre el Estado, «tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento» (n.º 28), sino *contribuir* a la purificación de la razón y ayudar al reconocimiento y práctica de lo que es justo aquí y ahora.

La «*doctrina social de la Iglesia*», sigue diciendo Benedicto XVI, argumenta «desde la razón y el derecho natural», pero no es tarea de la Iglesia hacer valer políticamente ella misma esta doctrina, sino servir a la formación de las conciencias en

(22) *Discurso inaugural de la V.ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, (Mayo de 2007), en *Vida Nueva*, 2567 (2007), 28, n.º 4.

la vida política. La construcción de un orden social y estatal justo, «mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde», es «un quehacer político; *directamente*», tarea política, y, *mediatamente*, un quehacer humano primigenio, y por ello, *moral*, tarea de la Iglesia, «mediante la purificación de la razón y la formación ética» (n.º 28), que es su contribución específica, hecha a través de una «argumentación racional» (n.º 28). Tal es la razón de que la Iglesia, expresión social de la fe, y el Estado, encarnación institucional de la política, «son dos esferas distinta»; eso sí, «siempre en relación recíproca» (n.º 28).

La Iglesia, por tanto, en ningún caso «debe quedarse al margen en la lucha por la justicia» (n.º 28). La Iglesia se inserta en ella, *debe hacerlo*, insisto en el detalle, por la «argumentación racional» y «despertando fuerzas espirituales» que allanen el camino de la justicia. Sólo siendo independiente —dirá el Papa en Aparecida— la Iglesia «puede enseñar los grandes criterios y los valores inderogables, orientar las conciencias y ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político. Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector» (n.º 4). Y añadiendo un detalle al lugar de la DSI, concluye así: «el respeto de una sana laicidad... es esencial en la tradición cristiana auténtica... (pues en su defecto) perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una vía política y con posiciones parciales opinables» (n.º 4).

Y ¿los laicos tienen algún papel propio, en cuanto ciudadanos particulares? Si el compromiso por la justicia en cuanto tarea política directa, es decir, estructuras justas en la sociedad y el Estado, es, sólo, *mediatamente*, competencia de la Iglesia, como hemos visto, «los laicos» sí lo tienen como un «deber

inmediato» (n.º 29). Como ciudadanos del Estado que son, no pueden evitar la política en su concreción de instituciones y leyes, buscando su justa configuración, «respetando su legítima autonomía» (la de la política) y «cooperando con los otros ciudadanos» y «bajo su propia responsabilidad» (n.º 29), viéndolo todo como expresión de su fe y, por tanto, como «caridad social» (n.º 29), pero, propiamente, no es la Iglesia en cuanto tal quien actúa en la política por ellos. Los laicos no son el largo brazo de la Iglesia en la política (23).

Y, ¿entonces, la *política* como ámbito propio de la *justicia* social, deja sin espacio a la *caridad*? «La caridad siempre será necesaria, incluso en la sociedad más justa» (n.º 28). Siempre habrá situaciones «humanas» que la requieran y, además, el Estado no puede asegurar lo esencial en la atención a los necesitados: «una entrañable atención personal» (n.º 28). Además,

(23) Me gustaría hacer en este momento dos advertencias. A esta forma de resolver la cuestión de los laicos cristianos en la vida pública, hace tiempo que le noto dos silencios. Uno, que de hecho divide con demasiada claridad los papeles de clero y laicos en cuanto a la política, dejando sin compromiso «político» al sacerdote y, por lo general, reservándole un rol de «maestro» demasiado «tutorial». Participo de las razones que están tras esta solución, pero me temo que sea demasiado «clerical» en cuanto al concepto de «sacerdote», y demasiado desencarnada para el «sacerdote» en cuanto al significado social de su ministerio de «cristiano ordenado». Creo que hay que ahondar en esto. En segundo lugar, la otra carencia puede ser vista a partir de la reflexión de los cristianos que defienden que el compromiso político no ha de ser tan privada e individualmente desarrollado, sino explícitamente cristiano y asociado, no como un partido, pero sí como un grupo con opinión pública dentro del partido de que se trate. Eso sí, como tales cristianos, y no en representación de la Iglesia. Cf. GARCÍA DE ANDOÍN, C.: *La colaboración de la Iglesia con la Comunidad Política y la Sociedad Civil*, en *Cuadernos. Instituto Social León XIII* 4 (2005) 151ss.

en cuanto a la solidaridad en la vida pública, el Estado debe regirse por el «el principio de subsidiaridad», es decir, el que reclama dejar y aun facilitar la iniciativa a la sociedad en cuanto a la solidaridad. La Iglesia es «una de estas fuerzas vivas» creadoras de solidaridad (n.º 28) y pretende una ayuda integral, cuya negación sólo puede proceder del más craso materialismo.

Al concluir esta mirada general sobre lo que la *Deus Caritas est* representa como impulso para la *DSI*, me parece claro que lo más sustantivo está en el nexo que establece entre el amor cristiano y la moral política de nuestras sociedades, sea en cuanto a los comportamientos públicos de los ciudadanos, sea en cuanto a la organización de la vida pública y social. Creo de todos modos que su novedad fundamental en cuanto a la *DSI* no está en su concepción de que la vida política tiene inexorablemente una dimensión moral, cosa obvia para la *DSI* de todos los tiempos, ni tampoco en que la moral cristiana postule una relación particular; yo diría que no sin dificultades, con la llamada moral civil de esas mismas sociedades, «caso de que la haya, dirán algunos», sino que *la novedad* reside en la relación de la moral social cristiana, en su forma de *DSI*, con sus fuentes religiosas y racionales.

Como ha quedado dicho, al referirse Benedicto XVI a la doctrina social de la Iglesia escribe que ésta argumenta, «desde la razón y el derecho natural», sin añadir expresamente «a la luz de la fe» (24). No es que hayamos de pen-

(24) En el tema, QUEREJAZU, J.: *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*, Vitoria, Eset, 1993, 254-260. «También mis trabajos, Cita con la doctrina social de la Iglesia», en *Lumen* 39 8 (1990) 20-35; y «Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo (I)», en *Lumen* 53 (2004) 3-45.

sar en un cambio sustancial, pero tampoco darlo por un olvido «inocente». De hecho, esta misma idea la repetirá en *IV Congreso Eclesial Italiano*, celebrado en Verona, en Octubre de 2006, cuando dice, «La fe cristiana purifica la razón y la ayuda a ser ella misma: con su *doctrina social, argumentada a partir de lo que está en conformidad con la naturaleza del ser humano*, la Iglesia contribuye a hacer que lo que es justo pueda ser eficazmente reconocido y después realizado». No se puede decir más claramente lo que se piensa sobre la relación de la *DSI* con la *razón natural*, y al cabo, de la Iglesia en cuanto tal.

Profundicemos algo más en este detalle. La doctrina social de la Iglesia venía reclamando, cada vez con más fuerza, su estatuto de *teología moral social*, y, por tanto, su referencia a las fuentes comunes de este saber; es decir, la Fe y la Razón en diálogo coherente y convergente. La *Sollicitudo rei socialis*, dice, que la *DSI* «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... Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología*, y especialmente de la *teología moral*» (n.º 41). Y la *Centesimus annus* escribe que «... solamente la fe le revela al hombre su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la doctrina social de la Iglesia, la cual, valiéndose de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía, se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación» (n.º 54). Por tanto, la *DSI* contemporánea ha querido realizarse, propia

(25) Cf. CALLEJA, J. I.: «Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo», en *Lumen* 53 (2004) 43-45.

y rigurosamente hablando, como *teología moral* (25); es verdad que no era claro para todos los estudiosos de la materia que lo haya logrado; pero tal es el concepto que proponía de sí misma.

Sin embargo, y volviendo a la *DCE*, si argumenta desde «la razón y el derecho natural», y lo repite una y otra vez, no al margen de la fe, desde luego, pero sí con insistencia en la naturaleza ética de este saber; estamos ante un conocimiento filosófico con hondas raíces en la historia del cristianismo, una especie de «filosofía social cristiana» o, precisando más en su autoconciencia, de «ética social cristiana». Obviamente, tendrá que aclarar su relación con la ética social de los derechos humanos, es decir, la moral civil de las democracias en cuanto tal, aunque ésta no sea la cuestión que ahora nos ocupa, pero no me cansaré de repetir que si su modo de proceder es «la argumentación racional» (n.º 28), «la razón y el derecho natural», estamos a las puertas de *la moral civil*.

Por eso me he atrevido a afirmar que la encíclica no se plantea del todo reconocer en las democracias una *moral civil compartida*, a cuyo crecimiento ella misma colaboraría críticamente con sus *DSI*, y en determinados contextos sociales, como sujeto cultural preferente; tampoco se pronuncia directamente sobre si piensa que la dimensión moral de la realidad es de su exclusiva competencia, dentro o *fuera* de la comunidad cristiana, lo haga en lenguaje creyente o de fe, o lo haga en términos de razón moral natural; la encíclica parece por momentos reclamar este «servicio» para la *DSI* (n 28a), pero si apela a que la iglesia y la fe intervienen en la purificación de la razón política por medio de la «argumentación racional», o «razón natural», entramos por un camino

cuyo destino parece inexorable para la Iglesia en las sociedades democráticas (26).

3. BENEDICTO XVI, LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LAS CLAVES PARA UN CRECIMIENTO SANO

Hemos podido ver como Benedicto XVI apela en la *Deus Caritas est* al irrenunciable valor ético de la *DSI*, por el sentido moral que introduce en la vida de las personas y en las estructuras que la rigen, y, al cabo, como precioso instrumento de evangelización. Todo ello en la mejor tradición de la *DSI* renovada tras el Concilio Vaticano II.

Al propio tiempo, han ido apareciendo, más insinuadas que tratadas, algunas cuestiones relativas a la finalidad docente y formativa que corresponde a la Iglesia a través de su *DSI*, y al tipo de relación de la Iglesia con el mundo que parece apreciarse tras esas reflexiones. Entre todas ellas, me parece que adquieren mucha importancia y densidad las que ahora presentaré. Me limito casi a su mero enunciado, considerando que

(26) A mi juicio, repito la idea, la encíclica abre un camino muy nuevo, pues «la argumentación racional» es la fuente común a todos los hombres y a la moral civil como moral compartida en las sociedades democráticas. Cf. CASANOVA, J.: *Religiones públicas en un mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. MARDONES, J. M.^a: *religión y democracia*, en ÁVILA, A., (ed.): *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, 375-395. Por su sencillez y síntesis, MARTÍNEZ NAVARRO, E.: *Ética cristiana y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC, 2005. También mi trabajo, *Moral social samaritana. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005, 160 y ss.; y *Democracia, laicidad e Iglesia Católica*, en *Lumen* 54 (2005) 247-259.

cada una de ellas constituye un tema de estudio propio, que desborda el asunto preciso a que atienden estas líneas: la *DSI* en la *Deus Caritas est*. Entre esos temas pendientes, a partir desde luego de la *Deus Caritas est*, yo destacaría los siguientes.

a) La DCE, la autonomía del mundo y la posibilidad de una moral política civil

Esta mirada a ciertos «detalles» de la *DSI* en encíclica *DCE* y que, a mi juicio, tiene que cuidar más para crecer mejor, podría comenzar por cómo aprecia y acoge la mayoría de edad del mundo o, en otros términos, la *secularidad* de ese mundo en su realidad más profunda (27) y, en consecuencia, su *autonomía* relativa a la persona, y en todos los órdenes de la vida, algo que en la teología moral social está en discusión y que la encíclica no deja del todo claro en el uso que hace del concepto «razón práctica». No lo siento diáfano. Creo que en dicho concepto se reserva para la Iglesia la condición de sujeto peculiar y tutor de la moral en las sociedades democráticas. Mediante «la argumentación racional» y «como servicio», sí, pero con una cierta exclusividad en la tarea. Sé que se reconoce la política como realidad autónoma, relativamente desde luego como todo lo humano, —insisto en este criterio y en su significado, «relativa a la dignidad de la persona»—, pero no es claro que se le reconozcan *recursos morales propios* a esa realidad

(27) En cuanto al primero, la *autonomía de la realidades políticas* y en particular del *Estado*, ya está dicho que la encíclica, como no podía ser menos, la reconoce siguiendo lo que Concilio enseñó, «independencia, autonomía y colaboración al bien común» (GS 76); y lo repite al pedir a los laicos que su compromiso con el mundo lo realicen «respetando su legítima autonomía» (n.º 29).

socio-política, ¿se haya encontrado o no *con la moral de la fe religiosa!* Me refiero no sólo a las personas individuales, sino a las sociedades en cuanto tal. Pienso en la política laica inspirada en los derechos humanos. Pienso en la posibilidad de una ética pública laica, la «ética pública civil», a la que la Iglesia habría de sumar sus mejores logros, por supuesto, pero mostrando su experiencia en términos de razón. Fe y razón, como tantas veces digo, actuando en convergencia y coherencia, dentro del propio discurso eclesial y de su praxis pública.

El texto, insisto, no es claro al referirse a la «razón práctica» (n.º 27) o razón política, y cómo se purifica ésta no sólo por la fe, a través de la DSI y sus «argumentos racionales» (n.º 28), sino, igualmente, pues son *análogos*, por recursos *morales* propios de la razón humana en cuanto tal y con la participación de todos los sujetos de la sociedad civil; en otro lenguaje, falta un reconocimiento expreso del potencial moral de la «razón (natural) humana» en el ámbito de la política, antes incluso de que la política llegue a dialogar en profundidad con *la fe* cristiana, o ésta concrete su moral política como DSI como servicio moral a su sociedad. ¡Y el Discurso Inaugural de Aparecida repite la misma ambigüedad! Cuando la DCE dice que la razón política necesita siempre purificarse, debido al peligro de «ceguera ética» que la amenaza, es una apreciación muy lógica, pero pienso, a la vez, que «ceguera» es un concepto que se presta a interpretaciones demasiado ambiguas en cuanto a la relación de la fe con la política; es un lenguaje que apunta a una dependencia normativa total; y de hecho allí se habla de la fe como «fuerza purificadora para la razón misma» (n 27 y 29), y de ninguna otra realidad moral autónoma, (u otros sujetos sociales), que no enemiga; con todo, en el párrafo siguiente, y en referencia a la DSI, que aparece como la me-

diación preferente en esta tarea, se trata ya de «*simplemente contribuir* a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda...», teniendo en cuenta que «la DSI, argumenta desde la razón y el derecho natural» y, de otro lado, se inserta en la política «a través de la argumentación racional», ofreciendo «su contribución específica», «mediante la purificación de la razón y la formación ética», «... y despertando fuerzas espirituales». Y en Aparecida, vuelta a la misma idea, porque la Iglesia tiene por vocación fundamental, «(ser) abogada de la justicia y de los pobres... enseñar... orientar... educar... ofrecer...».

En consecuencia, propongo que hagamos la interpretación más conforme con la teología del mundo «postvaticana», y con la democracia laica y la necesidad en ella de una *moral pública civil*, también de los cristianos, con sus virtualidades purificadoras autónomas. Reconozco que la encíclica no deja entrever la cuestión de la *moral civil* en una democracia; de hecho, toda la DSI tiene dificultades para iniciarnos en esta reflexión; pero tampoco la niega, y hasta cabe intuir la en su apelación a que la Iglesia interviene moralmente en la *política* por medio la «argumentación racional» y, su mediación cualificada, la DSI formula a la luz de «razón y el derecho natural» (n.º 28). *Éste es, precisamente, el comienzo de la moral civil!* No veo cómo podremos evitar las conclusiones lógicas en cuanto al sujeto universal que interpreta la ley natural y sobre cómo conducimos en la democracia laica en el conflicto de interpretaciones.

b) La DCE y la carga «política» del compromiso social de los cristianos

Otro aspecto interesante en relación al impulso y asunción de la DSI representando por la *Deus Caritas est*, podríamos

observarlo en la perspectiva de la *caridad política*. O como dice el título, indagando en «la carga política» del compromiso social de los cristianos.

Pienso que el modelo de moral social cristiana que es la *DSI* discurre con manifiesta coherencia en cuanto a sus contenidos y pretensión moral (28). Sin embargo, en las referencias a la identidad de la *DSI* que contiene la *DCE*, llama la atención el silencio sobre la *denuncia política* y, por qué no, sobre el *compromiso público amplio* que debe acompañar, según creo, a toda acción caritativa de la Iglesia por más «personalista» y urgente que sea (29). En realidad, toda la Encíclica padece el olvido de referirse a los condicionamientos sociales y las consecuencias políticas de la caridad interpersonalmente entendida, más allá de las mejores intenciones de unos u otros ciudadanos y colectivos (30).

(28) Y ¿es tan claro que la *DSI renovada*, la que se desarrolla desde Juan XXIII a Juan Pablo II, acoge más rotundamente no sólo el discernimiento moral de la política como tarea cristiana, sino también el *análisis estructural* de la realidad social, y hasta la llamada a la acción política transformadora, no con la forma de partidos políticos cristianos o de estados confesionales, pero sí con la forma de actuaciones, campañas y programas que inspirados en la fe, y cuestionando las relaciones de fondo, los cristianos habrían de impulsar sin complejos en la vida política, con respeto de la autonomía de ésta? (OA 4; LE 18-19; CA 57-58). Cf. art. cit., en *Lumen* 56 (2007).

(29) La literatura en el caso es enorme. Propongo un ejemplo bien fundamentado y, a la vez, claro, en AGUIRRE, R., «Reflexiones bíblicas sobre la caridad política», en *CORINTIOS XIII*, I 10 (2004) 9-46.

(30) Sobre la importancia de esta sensibilidad pastoral y teológica, véase PLACER UGARTE, F.: *Remodelación pastoral, renovación eclesial. A los 40 años del Vaticano II*, Madrid, Nueva Utopía, 2006. Pueden verse diversas aproximaciones al tema, en Antonio ÁVILA (ED.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología (Homenaje al Julio Lois Fernández)*, Estella, Ver-

De hecho, referirse a la globalización, como hace la DCE, y no introducir un apunte de crítica a la gestión neoliberal que tanto condiciona su realización histórica economicista y rotundamente desigual, no sólo sorprende, sino que deja a la *caridad*, a los sujetos de esta virtud cristiana, en la ignorancia más extrema sobre las causalidades sociales de buena parte de nuestras situaciones de pobreza y exclusión. La globalización no es cualquiera, sino con la impronta predominantemente neoliberal, y no es sólo una oportunidad para llegar con más ayuda y más pronto a más sitios (n.º 30), sino también, y antes, una *estructura de pecado* (31), como muy bien percibiera, en este caso, con más sagacidad, Juan Pablo II en

bo Divino, 2006. También, VITORIA, J.: *Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia*, en 25 años de teología: balance y perspectivas, Madrid, Fundación Santa María, 2006, 441-454. Por supuesto, cualquier aproximación a través de la «Jesulogía» y la Cristología, ha de ser fundamental; por ejemplo, PA-GOLA, J. A., Jesús. Aproximación histórica, Madrid, PPC, 2007. SCHILLEBE-ECKX, E.: *Jesús, la historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981. SOBRINO, J.: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999.

(31) Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.: *Las estructuras de pecado y la caridad política*, en ÁVILA, A. (ed.): *El grito de los excluidos*, o. cit., nota 11, pp 340-359. De hecho, otras intervenciones públicas y más recientes de Benedicto XVI, con otro rango doctrinal que el de las encíclicas, subrayan esta dimensión estructural de las desigualdades habidas en el modelo social capitalista y, en buena medida, por su gestión neoliberal. Reconozco, sin embargo, que en la nueva y segunda encíclica *Spe salvi* (30 de Noviembre de 2007), la dimensión y hasta condición histórica de la *esperanza cristiana*, es decir, de la *salvación* en cuanto *ya sí*, no la veo suficientemente afirmada. Como he escrito, una *hermenéutica muy personalista de la fe* y cierta *des-historización de la esperanza cristiana*, a favor del «*todavía no*», transmiten un concepto de compromiso cristiano mucho más interpersonal que político, y mucho más *espiritual* o íntimo que *real* o histórico. Mi observación se refiere a esa proporción, a mi juicio, poco cuidada por la *Spe salvi*. Cf. *Vida Nueva* 2593 (2007) 35: *Esperanza encarnada y, por tanto, histórica y social*.

la *Sollicitudo rei socialis*. Esta globalización, en el estadio en que la conocemos, es para pocos y contra la mayoría social de los pueblos del Sur, y en buena medida del Norte, y sólo cuestionando el modelo de desarrollo de casi todos y el modo de vida de los privilegiados, generalmente en los pueblos «cristianos» y «caritativos», es posible dar con la lógica de un desarrollo, hoy por hoy, insostenible en todos los sentidos, incluido el *moral*.

Lógicamente, detrás de un olvido o ausencia como el que a mi juicio comienza a vislumbrarse en los presupuestos teológicos, de otro lado muy profundos, del magisterio «social» de Benedicto XVI, y me fijo ahora y también en la encíclica *Spe salvi* (32), y detrás de una presencia e insistencia como la que creo ver en la *DSI renovada* de los 80 y 90, hay un largo y profundo debate de teología de las realidades temporales o teología política, que en este lugar y momento sólo citaré (33). Cuidado, por tanto, con el neoliberalismo ideológico (34) y sus pretensiones en cuanto a lo que cabe esperar de la fe religiosa en las sociedades modernas.

(32) 30 de noviembre de 2007.

(33) Cf. mis reflexiones al respecto en *Moral Social Samaritana I. Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, Madrid, PPC, 2004. Y en *Moral Social Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005. Un estudio de las nociones y relaciones más importantes, en TAMAYO, J. J.: *Teología política. Teologías de la liberación*, en FLORISTAN, C., TAMAYO, J. J. (Eds.): *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1351-1363 y 1363-1376.

(34) Cf. MARDONES, J. M.^a: *Sociedad moderna y cristianismo*, Bilbao, DDB, 1985; *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991. HASSMANN, H.: *Las falacias religiosas del mercado*, Barcelona, Cristianismo i Justicia, 1993. BERGER, P. L.: *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona, Herder, 1994.

En consecuencia, un aprecio más nítido del significado cristiano del cambio de estructuras, es decir, de la llamada *caridad política*, la que busca también el cambio de estructuras sociales, sea a través del voto y la militancia política de los cristianos particulares en sus opciones políticas particulares, sea con la denuncia política o la *protesta* de todos, como individuos, asociaciones y como Iglesia, sea mediante la acción caritativa y solidaria, desarrollada como *empeño efectivo* en acciones, proyectos y campañas con significado público alternativo, habría de ser un camino que la *DSI* del presente deberá acoger con verdadero afecto para ser integralmente caridad cristiana, es decir, caridad bajo la Ley de la Encarnación en las condiciones reales del mundo de la *globalización compleja, desigual y para pocos*.

Sé que hay una razón de fondo en las nuevas posiciones de la *DSI*, en la *DCE* y en la *Spe salvi*, en nuestra materia, la asunción de la dimensión política de la caridad, y es el temor a la *ideologización secularista* de la fe. Lo menta Benedicto XVI en ocasiones varias. Está claro que éste es un peligro y que deberemos mostrar, si se ha producido, en cómo se ha producido, dónde se ha producido y qué correctivos son imprescindibles. Ahora bien, y a mi juicio, el reconocimiento de que nadie se libra enteramente de alguna *ideología* social y política, más aún, de alguna *ideologización* de la fe, tampoco los cristianos como Iglesia, y que por ello es necesario analizar esto y, al cabo, dar cuenta críticamente de la propia concepción de la vida social a la luz del amor; de los *pobres* y de la *democracia*, para desvelar las *ideologizaciones* varias, digo que habrá de enriquecer mucho esta teología y pastoral de la caridad que quiere ser la *DSI*. Cuando el cristianismo católico ha hablado de una concepción de la sociedad en los tér-

minos en que lo hace la *DSI*, no ha podido concretar más allá de lo que le corresponde, pero tampoco menos de lo que humanamente es inevitable y, así, una concepción de los derechos humanos, de la democracia, de la propiedad y de la libertad de pensamiento, un apunte acerca de las estructuras sociales que *de hecho y en actualidad* facilitan o dificultan todo esto, *a partir de los pobres*, es irrenunciable en nuestra tradición moral (35).

En este sentido, la futura *DSI*, eligiendo lo mejor; la *caridad*, no debería soslayar sus condiciones integrales de *historicidad* y *universalidad*. Pensar en el ejercicio de la *caridad* al margen de ideologías sociales y políticas, algo así como un salir a los caminos e ir dejando interpelarse por las situaciones concretas de necesidad, limpias de toda circunstancia *política*, es tan hermoso como ingenuo, porque uno puede atender con la mano derecha lo que, con el silencio, está permitiendo que suceda, incluso haciendo que suceda, o colaborando a que suceda, con la izquierda. Las *ideologías sociales y políticas* no sólo, ni necesariamente, son supuestos teóricos que a menudo manipulan la realidad y el compromiso cristiano, sino necesidades de nuestra mente y de la fe cristiana al concretar los conceptos y pautas morales en una realidad social por lo demás compleja y opaca. Como he dicho, la cuestión de las *ideologías socio-políticas* no se resuelve negándolas para nosotros, los cristianos, en general, y para la Iglesia en su conjunto, incluida su Jerarquía, sino reconociendo críticamente un diálogo inteligente y, por tanto, un discernimiento de ellas, pensándolas en cuanto a

(35) Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.: *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Santander, Sal Terrae, 1998. ID., *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005.

su coherencia con la fe, y acogiénolas en síntesis y relaciones muy libres y bien depuradas Y, desde luego, sin olvidar que también esas *concepciones sociales* interpelan a la fe. Podemos evitar las opciones de partido, pero no las visiones integrales de la sociedad y los proyectos sociales que argumentada y honestamente nos parecen preferibles.

La diferencia entre los cristianos, por tanto, no estaría, a mi juicio, en el apoliticismo caritativo de algunos frente a la politización instrumentalizadora de la fe de otros, sino en el sentido crítico de todos hacia los fundamentos, prácticas y efectos reales de la *diaconía cristiana* (36), en todas sus formas y dimensiones de la vida social. Los cristianos de todos signo, también el Magisterio social, deberíamos saber que las cosas son como son, y no siempre como las queremos nosotros, y menos como nos la imaginamos en aras de una vivencia religiosa más pura pero, en el fondo, *desencarnada* o *idealista*, por no acoger, tras discernirlas, las conclusiones de los «ciencias humanas y sociales» que la autonomía del mundo, *relativa* a la dignidad de la persona siempre, nos ofrece sobre la realidad, en este caso, social (37).

(36) Cf. ÁVILA, A (ed.): *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Estella, Verbo Divino, 2006.

(37) Repito aquí una advertencia que me parece cada vez más pertinente. Cuando decimos que la autonomía del mundo es relativa, queremos decir que no es absoluta, que es relativa a la dignidad de la persona, principio y fundamento de la ética. Por tanto, no decimos que su referencia al mundo de la moral nos pertenezca a nosotros en exclusiva, la gente de las religiones, sino que lo moral, esa relación de todo a la dignidad de la persona, nos incumbe llenarlo de significados concretos a todos, y a todos nos interpela por igual en la sociedad democrática. Por tanto, «*autonomía del mundo relativa a la dignidad de la persona*». Hablemos de esto.

c) El potencial de la DSI, su asunción inequívoca de la causa de los pobres, y por tanto, su opción liberadora

Por fin, tras reconocer esa *autonomía* del mundo de la que hablaba y asumir la *politicidad* cierta de la vida, y por ende de la fe y su *DSI*, el último aspecto en que me fijo, al comentar la asunción y el impulso de la *DSI* por la *Deus Caritas est*, lo aprecio en la perspectiva de cómo dar significado *liberador* a esa propuesta moral y práctica, «precioso instrumento de evangelización». Ésta es la cuestión, y sin duda, su respuesta vendrá por la acogida inequívoca de la causa de los más pobres y olvidados del mundo en la *DSI*, al mirar la vida, asumirla, valorarla en el sentir de Dios y cargar con ella.

Lo cierto es que sobre la *DSI renovada* se han hecho múltiples valoraciones, reconociendo lo mejor de sus «logros» como «enseñanza moral» y advirtiendo de sus «insuficiencias» (38). No es esto lo que ahora nos interesa repetir punto por punto. Suele ser común concluir las reflexiones sobre la *DSI* apelando a la condición, en última instancia, *moral* y hasta *espiritual*, del desarrollo humano y sus carencias. Es cierto y, por tanto, bien justificado está el extraordinario auge que tal advertencia o perspectiva ha tenido en la *DSI* de todos los tiempos, en sus síntesis y en sus comentaristas (39).

(38) Cf. un clásico, CHENU, M. D.: *Le «doctrine sociale» de l'Église comme ideologie*, Paris, Du Cerf, 1979. Una síntesis en mi texto, *El itinerario de las críticas a la Doctrina Social de la Iglesia*, en AA.VV., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, HOAC, 1991, 75-95.

(39) Cf. PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ»: *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Planeta, 2005. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO: *Una nueva voz para nuestra época. (Populorum progressio 47)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2006 (3.^a Ed.). Cuadrón, A.

Me voy a fijar, sin embargo, en algo para mí igualmente decisivo y, desde luego, menos subrayado hoy que ayer. Me refiero a lo que el título de este epígrafe ya ha dejado al descubierto: Asumir la realidad desde las víctimas y alcanzar el «corazón» de las estructuras sociales, ¡incluso de aquellas que decimos que «no tienen corazón!», para ordenar la *moral social cristiana* en coherencia con la fe (*cristiana*), la sociabilidad humana (*social*) y la ética de los derechos humanos a partir de los más «pobres y débiles» (*moral*).

Sé que todo esto se presta a la grandilocuencia. Sea porque terminamos hablando de lo que no hacemos, sea porque nos ponemos «tremendistas», la moral social cristiana se pone al límite de la «patética moral» a poco que se empeñe en un discurso contra todos y por encima de todo. Pero hay referencias *hermenéuticas* y *metodológicas* que han de sernos imprescindibles en la *teología moral social*. Por tales tengo y quiero aquí destacar las que se refieren a su índole de saber *moral social*, es decir, en lo social, desde lo social y para lo social. Y a tal fin, destaco sobremanera esa apelación a las *víctimas* para ver socialmente lo más posible y, siempre, lo imprescindible.

El concepto *víctimas* es de los más discutidos entre nosotros desde que el terrorismo nos dejó más de mil directas, y miles de indirectas. El DRAE dice que *víctima* es todo aquel ser humano que «sufre *daño* por causa ajena o fortuita». En tal sentido, todo el que padece algún daño, es *víctima*. Así lo decimos en el lenguaje coloquial. Pienso que el concepto moral introduce un elemento nuevo al precisar la idea de *víctima*.

(Coor.): *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Fundación Pablo VI, 1993.

El acento está puesto en lo del *daño* y, según creo, en lo de *inmerecido*: «*daño inmerecido*». Indudablemente, el sufrimiento si-gue ahí, aunque sea merecido, y en tal sentido, digno de *com-pasión* siempre. Pero el sufrimiento no nos convierte a todos en víctimas intercambiables. En seres humanos con dolorosas experiencias, sí; en dignos de compasión, también; pero en víc-timas del mismo género, no. Por eso hablamos al referirnos al concepto víctima en sentido más estricto, de «*daño injusto*». Incluso se da el caso de que alguien puede merecer un casti-go, «una *detención*» o «la *pena*», y si es desproporcionada (in-justa) o se le aplica con inhumanidad (tortura), decimos que esa persona es una «*víctima*»; y en cuanto a ese hecho con-creto, lo es; en cuanto a ese hecho, es «*víctima inocente*», y se le debe *justicia*. Las *víctimas* por tanto siempre son *injustamen-te víctimas*; ambos conceptos en rigor, son sinónimos, y, en cuanto a la maldad interpersonal o social que las convierte en víctimas, les debemos *justicia*, siempre y a todas, por más que ese solo hecho no las convierta en *personas justas en cuanto tal* y en todos los *tiempos de su vida*.

Por tanto, queda claro que las *víctimas* de una convivencia social injusta no son personas sin tacha o perfectas; ellas, o como suele decirse de los pobres en general, los marginados y los excluidos, no me empeño en fijar cada palabra, ellas no son perfectas y por ello merecen algo de nuestra parte o de Dios, sino que merecen reparación porque son *víctimas*, per-sonas que sufren un daño no merecido o injusto, *totalmente desproporcionado con relación a su responsabilidad*; más que elegir su no suerte, padecen una realidad interpersonal o social, ahora subrayo lo de *social*, que las margina, explota o expulsa. Son *víctimas* porque para ellas ninguna noticia social, política y, a menudo, religiosa, es buena; ni Dios mismo, o mejor, ni la ma-

yoría de las imágenes de Dios, son *buena noticia* para ellas, hasta no haberlo conocido en Jesucristo y su Espíritu.

Teológicamente, la preferencia de Dios por las *víctimas*, en todos los sentidos del término, o en otro lenguaje, por los pobres, los enfermos, los débiles y los olvidados del mundo, y desde el punto de vista de la fe, «los pecadores», es tan evidente en el Evangelio y tan lógica en la hermenéutica de la fe, que no hay discurso teológico que se le resista (40). Será con los añadidos de «sin exclusivismo ni exclusiones» con respecto a otros grupos sociales (SRS 42; CA 11 y 57), será con la advertencia de que la pobreza tiene muchas caras y que, la más decisiva, es la que alcanza al «espíritu» del ser humano en su relación con Dios, será con varias advertencias hacia el peligro secularista que nos acecha en esta preferencia social cuando se toma como clase social o pobreza sólo material, pero no hay corriente teológica o pastoral que la olvide. Y en el ámbito de la teología moral, la asunción es todavía más definitiva que en cualquier otro, sea como magisterio social (DCE 31; *Spe salvi* 43) (41), sea como teología moral social (42).

(40) Una introducción sencilla, en AGUIRRE, R.: *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid, PPC, 1997. Y una síntesis teológica, GONZÁLEZ DE CARDENAL, O.: *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997. Obra majestuosa en tantos sentidos, a la que le cuesta dar a «los pobres según el Evangelio» (p. 783) todo el realce que, a menudo, insinúa.

(41) Cf. Pobreza, en PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ»: *Compendio de doctrina social de la Iglesia, o. c.* pp 396-397. *Bibliografía actual sobre DSI*, en *Salmanticensis* 44/2 (2007) 431-438. También el excelente trabajo, SANZ DE DIEGO, R. M.^a: *Sigue vigente la doctrina social de la Iglesia, en Razón y fe* 255 (2007) 55-66. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO: *Una nueva voz para nuestra época. (Populorum progressio 47)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2006 (3.^a Ed.).

(42) Cf. mi trabajo: *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo (II)*, en *Lumen* 53 (2004) 108-119. Lo fundamental y más ase-

Otra cosa, claro está, es el problema de cómo integrar esto en la bondad universal de Dios, pero tampoco esto parece difícil de entender en un Dios, el de Jesús, que nos quiere a todos con la peculiaridad que en cada uno presenta la condición humana, y muchas veces, una condición humana casi irreconocible. No ver esto es como salirse de la vida y convertir el mundo en un parque temático de la metafísica más desencarnada. Por ello, desde la cristología y desde la Sagrada Escritura toda, desde la experiencia histórica de tantas desigualdades humanas hechas estructuras de injusticia por nuestra culpa, es lógico elegir la *referencia hermenéutica* de «los pobres» como clave de aproximación a esa misma realidad, intentado la fidelidad a su horizonte moral, teológico y racional.

quible, en ALBURQUERQUE, E.: *Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia*, Madrid, San pablo, 2006. FLECHA, J-R.: *Moral Social. La vida en comunidad*, Salamanca, Sígueme, 2007. GONZÁLEZ CARVAJAL, L.: *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Santander, Sal Terrae, 1998. ID., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1982. (A pesar de los años, muy interesante). ID., *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991. FERNÁNDEZ, A.: *Diccionario de Teología Moral*, Burgos, Monte Carmelo, 2005. GONZÁLEZ FAUS, J, I.: *La opción por los pobres como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús*, en AA.VV.: *La justicia que brota de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1882, 20-213. LOIS, J.: *Opción por el pobre*, en *Concepto fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 635-654. RICHARD, P, y ELLACURÍA, I.: *Pobreza/pobres*, en AA.VV.: *conceptos fundamentales de cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 103-1057. SOBRINO, J.: *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, 11-80. TORRES QUEIRUGA, A.: *Cristianismo y opción por los pobres. Algunas aclaraciones fundamentales*, en *Corintios XIII 47* (1988) 195-222. VIDAL, M.: *Diccionario de ética teológica*, Estella, Verbo Divino, 1991. Por ejemplo, *Opción preferencial por el pobre*, 466-470. VIVES, J.: *Pobres y ricos en la Iglesia Primitiva*, en *Misión Abierta* 4-5 (1981) 73-90.

Depurar este *criterio hermenéutico*, «los pobres y las víctimas», es una tarea mil veces emprendida e insoslayable para cada generación, pero su primacía ética y teológica no parece cuestionable al hablar del Dios de Jesús y del Jesús-Cristo de Dios (43). Por eso se ha dicho que la afirmación de que fuera de Jesucristo y de su Espíritu no hay salvación, es tanto como decir que «fuera de los pobres, no hay salvación».

La otra clave que proponía considerar, para concluir, y complemento natural de la recién citada, «la preferencia moral y epistémica de los pobres», es la que mira al propósito de alcanzar el «*corazón*» de las estructuras sociales y, por tanto, la que se traduce en un hermenéutica interpersonal, sí, pero también, *política o social* de las estructuras sociales que nos rigen, donde la pobreza tantas veces se generan, se mantienen y se reproducen. Son las estructuras sociales, sean políticas, económicas, comerciales y culturales, que están ahí como una realidad fija y que debemos considerar desde dentro, en todas sus dimensiones y relaciones.

Una *metodología* del conocimiento científico de la realidad humana no puede resistirse a la aportación que las *ciencias humanas y sociales* han de brindar a la pastoral y moral social, y a toda la teología en su conjunto, a la hora de plantearse el significado, teórico y práctico, de la fe en el mundo actual. La última enseñanza «social» de la Iglesia, la que se deriva indi-

(43) Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I.: *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander; Sal Terrae, 2007. La última encíclica de BENEDICTO XVI: *Spe salvi*, (2007) n.ºs 2-3, desarrolla esta misma intuición, como lo hacía la *Deus Caritas est* (2005) n.ºs 12-18, si bien, a mi juicio, en ambos casos, una *hermenéutica casi en exclusiva personalista*, y la resistencia a desarrollar la dimensión histórica de la salvación o esperanza cristiana, arruinan su repercusión para la moral social cristiana.

rectamente del magisterio de Benedicto XVI, está mostrando una sensibilidad más que notable hacia esta dimensión comprometida de la fe, la que aspira a humanizarnos desde el fondo, pero, a la vez, —como he dicho varias veces—, no termina de mostrar con claridad el valor teológico del compromiso cristiano en relación al Reino de Dios en la historia (ya sí) y en relación a la sociabilidad constitutiva del ser humano (*ser con los otros*). Evidentemente, es una teología que invita al compromiso, que lo exige incluso; pero al preguntarle por qué, respondería: «porque Dios es bueno, y nos quiere, y nos salvará finalmente, y, por ende, ¿cómo no vamos a amar nosotros con todo nuestro corazón?» Es lógica la respuesta, y obedece a una *espiritualidad* irrenunciable al cristiano, la de la experiencia radical de Dios como «bondad y don absolutamente gratuitos»; sin embargo parece olvidar que el «seguimiento» de Cristo también es respuesta a una tarea, la de construir el Reino de Dios en la historia, *todavía no*, pero *ya sí*; todo en él, regalo y *gracia* de Dios, y a la vez, *tarea* y encomienda a la libertad.

Esta *bipolaridad* de la realización del Reino de Dios en la persona, la vida y la obra de Jesucristo, y por Él, en la Iglesia, en la Historia y en la Creación, toda ella «*ya sí*» aunque «*todavía no*» plenamente cumplida, es extraordinariamente densa y, sin embargo, absolutamente vital para el cristianismo. Para nosotros es incuestionable que la fe en Jesucristo, y Jesucristo mismo y su Reino, son por excelencia un «*don gratuito de Dios*» y, a la vez, *tarea o llamada al compromiso en libertad por la vida de todos los hombres*, y especialmente de los más débiles y necesitados, y hasta por la comunidad de vida de todo lo creado. Es claro que aquí hay todo un reto a la conciencia cristiana y, por tanto, que hay que darle forma sustantiva, *teológi-*

camente hablando, en la dogmática, además de en la espiritualidad y la moral. Esto es muy importante y no veo que lo acabemos de lograr del todo.

Pienso que, cuando no se subrayan ambas dimensiones al unísono, con el debido equilibrio e interdependencia, es como si la *Encarnación* hubiese tenido lugar en Jesucristo, mientras que la historia, nuestra única historia, la sintiéramos casi ajena a la ley que en ella introduce ese misterio de la fe; consecuentemente, *la historia universal de la Salvación* ya no es presentada, a menudo, como historia única ya sí tocada por la acción salvífica de Dios y preñada de oportunidades, que el ser humano, *pecador y bueno* a la vez, puede o no acoger y hacer que florezcan; por el contrario, la historia única es presentada en conceptos y concepciones siempre acechados por dualismos cada vez más sutiles, pero ciertos. Algo así como «sólo tengo un alma que salvar, de la inicua historia *social* la debo preservar». Ésta es la cuestión, al cabo, más decisiva de la reflexión recién hecha. Se refiere a la asunción que hacemos de la historia humana como parte real de la única historia universal de la Salvación, «inseparables, inconfundibles, pero *con mezcla real, y cuál, y dónde, y cómo?*», y, por tanto, con efectos decisivos sobre tantas otras verdades teológicas y compromisos morales (44), y sobre su olvido o postergación. A mi juicio, el concepto soteriológico del cristianismo, nuestra concepción de la *historia universal de la Salvación*, en relación con el misterio de la *Encarnación* en Jesucristo, me parece una cuestión tan

(44) Un clásico, varias veces citado, pero imprescindible, SCHILLEBE-ECKX, E.: *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Cristiandad, 1983, 727 ss. En el tema, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Cándido Pozo (Ed.): *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 1998. *Promoción humana y salvación cristiana*, 147-167.

aparentemente aclarada como incierta en muchos discursos cristianos. Por eso reivindico tan intensa y repetidamente su consideración en directo.

UN DIÁLOGO DE AMOR ENTRE DIOS Y EL HOMBRE. UNA PROPUESTA CORDIAL A LA CULTURA MODERNA

PILAR PENA BÚA
Universidad Católica de Ávila

I. DIOS ES AMOR: UN APROXIMACIÓN

La primera encíclica de Benedicto XVI podría ser definida como una *vuelta a las fuentes* del decir *teo-lógico*: trata directamente de Dios (Dios es amor), comienza con Dios, no con los hombres, y versa «sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre» (n.º 1). Y en la medida en que Dios y la humanidad no pueden ser entendidos por separado, so pena de desfigurar el misterio divino y/o menospreciar el valor supremo de la condición humana, el Papa aborda el vínculo que Dios-amor guarda con el hombre mostrando «la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano» (n.º 1).

Que Dios sea amor remite, por una parte, a la propia comunidad divina que se desarrolla en una unidad originaria de relación amorosa y, por otra, a la relación Dios-hombre que, en la tradición bíblica, ha de aplicársele la singular dialéctica *tú-yo*: el *tú* es una parte real del *yo* en la comunión del *nosotros*. Se abre así camino una existencia dialogalmente compartida, un

diálogo interpersonal marcado por la respuesta humana y por la esperanza y paciencia divinas. La existencia de una «relación intrínseca», es decir inclusiva, como afirma el Papa, entre el amor de Dios y el amor humano conlleva una acogida y un reconocimiento mutuos: el amor humano es acogido y reconocido por el amor divino, al tiempo que el hombre se hace consorte y receptor de la propuesta divina, que es experimentada como aquel Amor en el que se descubre amando porque Dios le ama, porque Dios le ha amado primero (1Jn 4,10).

De ahí que el intento de reducción del cristianismo a una doctrina, a un código moral, a un sistema de ideas o a un conjunto de ritos recibidos en herencia, atente contra el carácter personal y la experiencia vital que integran la apertura a la perspectiva amorosa de Dios en la persona de Jesucristo. Estamos ante una actitud personal del hombre suscitada por Dios que establece un diálogo, requiere una respuesta y, en consecuencia, ocasiona una orientación nueva y definitiva de la 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» (n.º 1). Tras este párrafo, aparentemente sencillo, se halla el rechazo a los proyectos ilustrados de comprender la religión en clave de racionalidad moral, como pretendió Kant con su *Religión en los límites de la razón*. Asimismo, el intento de Hegel de presentar la religión como saber doctrinal, como representación deficiente del espíritu absoluto, que culminaría en la filosofía, tampoco es aceptado. Pero en la trastienda de estas frases está, sobre todo, Nietzsche.

La encíclica tiene el mérito de hablar de lo que importa, de Dios; porque si una *religión* se negara a articular un discurso

so sobre el ser de lo divino, entonces sí estaríamos ante un ordenamiento ético, doctrinal, cultural... y este es precisamente el gran reto que Nietzsche lanza a la Teología, la pregunta por Dios (1): ¿de qué Dios habla el cristianismo? ¿qué consecuencias tiene para la vida del hombre? La entraña de la concepción que representa el cristianismo está muy alejada de una práctica religiosa. Por el contrario, es una búsqueda y afirmación de Dios, en torno a la cual gira la comprensión del hombre, del mundo, del sentido de la historia y la validez de la razón y la libertad.

El gran acontecimiento es haber descubierto que Dios es amor; sentirse amado por Dios; la novedad que da una nueva orientación a la vida reside en arriesgarse a vivir en el amor, el amado en la persona amada, como dice el poeta: «eres mía, eres mía, mujer de labios dulces, / y viven en tu vida mis infinitos sueños». Así le sucede al hombre que, de alguna manera, llega a vivir en Dios: su vida anclada en el origen tiende positivamente hacia la plenitud, desde el amor y hacia el amor; el amor humano procede del amor divino, allí está llamado a retornar. Mas vivir en el amor no significa separarse de la humanidad y de la creación, sino amar lo suficiente para reconocer y denunciar aquellas realidades que deforman y alienan lo humano impidiendo su autenticidad y armonización en el Todo. El creyente se siente amado por Dios no en detrimento de lo humano, sino de lo que lo falsea, lo manipula, lo vacía. «Cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios» (n.º 16).

(1) Cf. ESTRADA, J. A.: «Nietzsche como reto para la teología», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 28 (2001) 115-137; VALADIER, P.: *Nietzsche y la crítica del cristianismo* (Madrid 1982); HEIDEGGER, M.: *Nietzsche, I-II* (Barcelona 2000).

2. ¿QUÉ DIOS? ¿QUÉ HOMBRE? ¿QUÉ AMOR?

La intención del Papa en esta encíclica es mostrar el corazón de la fe cristiana: la imagen del Dios de Jesucristo, la imagen del hombre y el camino que ambos han de recorrer juntos poniendo el amor en el centro (cf. n.º 1). Le interesa mostrar la humanidad de la fe y lo hace realizando la síntesis de elementos que normalmente son considerados como opuestos y tratados como si estuvieran desvinculados entre sí. Nos referimos a la síntesis entre el amor de Dios (*ágape*) y el amor humano (*eros*), que no se contraponen sino que son dos dimensiones de la única realidad del amor; al reconocimiento del carácter unitario del ser humano contra cualquier tendencia dualista y, en tercer lugar, a la afirmación audaz del *eros* de Dios, reflejo de su amor apasionado por el hombre.

Este esfuerzo de clarificación es necesario realizarlo no sólo *ad intra*, para mostrar la precedencia divina y experimentar el amor como respuesta al don del amor, sino también *ad extra*. Benedicto XVI entra de lleno en un debate abierto y cordial con la cultura occidental, y le interesa además hacerlo en una época en la cual la religión es fermento de odio y de muerte, «en un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia» (n.º 1). La imagen deformada de Dios, no ya vinculada únicamente a grupos religiosos radicales sino también fruto de nuestros deseos y frustraciones, impide reconocer el *Amor* y extraer de ese reconocimiento las consecuencias ontológicas y axiológicas.

Anunciar que Dios es amor implica experimentar la *respectividad recíproca* en la que Dios sitúa al hombre: no sólo Dios es el *tú* del hombre, sino que el hombre es el *tú* de Dios. Cuando Dios mira al hombre se ve reflejado en él, hasta el punto de que

un ser humano (Jesucristo) será quien exprese la radicalidad e incondicionalidad del amor divino por sus criaturas: «En la cruz Dios mismo mendiga el amor de su criatura: tiene sed del amor de cada uno de nosotros» (2). La encíclica presenta un Dios con rostro y corazón humanos que revela al hombre una novedad absoluta: que es amor dispuesto a asumir al ser humano entero, carne y sangre, y que se inclina hacia él siempre dispuesto a acogerlo. Presenta a un hombre que ha sido creado para amar, *criatura amorosa*, como gustaba decir a Julián Marías (3), capaz de transformar el impulso inicial (*eros*) en don de sí al otro (*ágape*) y, en fin, nos recuerda la *unidad* del amor; la no separación entre lo cristiano y lo humano, que permite hacer el tránsito desde el amor humano hasta el amor trinitario.

2.1. Una respuesta al humanismo ateo y una oferta a la irreligión contemporánea

El texto pontificio responde así al quién de Dios y al quién del hombre oponiéndose a la visión del ateísmo humanista (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Bloch, Camus): la causa de Dios es la causa del hombre y viceversa. «No es verdad que el hombre, escribía Henri de Lubac, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre; el humanismo exclusivo es un humanismo antihumano» (4). Dios no es el antagonista del hombre, no es un tirano avasallador, alienante y arbitrario contra el que deba rebelarse, sino que Él y el hombre son en la

(2) Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007. «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37).

(3) Cf. MARIÁS, J.: *La perspectiva cristiana* (Madrid 1999) 101ss.

(4) LUBAC, H. de: *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1990) 11.

fe cristiana, ya desde la creación, realidades mutuamente referidas, implicadas en una relación interpersonal. La revelación bíblica de un Dios Padre que es amor y fidelidad inmovible se sostiene en que el amor de Dios al hombre está por encima de todo, incluso de la muerte: «amar a un ser equivale a decirle: tú no morirás» (5), y Él nos amó primero. La paradoja del amor y el enigma de la existencia humana son resueltos en el cristianismo en la resurrección. Así lo apreció J. Ratzinger: «el amor requiere perpetuidad, imposibilidad de ser destruido, más aún, es un grito que pide perpetuidad pero que no puede darla; un grito que demanda eternidad, pero que está enmarcado en el ámbito de la muerte, en su soledad y en su poder de destrucción. Ahora podemos comprender lo que significa "resurrección". Es el amor que es más fuerte que la muerte» (6).

El pensamiento de Nietzsche, como hemos apuntado, sigue resultando hoy desafiante para el cristianismo, entre otras razones porque es el origen de la increencia actual. La encíclica lo cita explícitamente al hablar del eros (cf. n.º 3), no obstante su sombra es alargada y recorre todo el texto. «El amor de Dios por nosotros, escribe el Papa, es una cuestión fundamental para la vida y plantea preguntas decisivas sobre quién es Dios y quiénes somos nosotros» (n.º 2). Es una cuestión de *fundamento*, pues «allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre» (7). ¿Es posible hacer una apología del hombre sin concebirlo como pasión de Dios? ¿Acaso no es el amor de Dios por el hombre tan grande «que pone a Dios contra sí

(5) Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L.: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos 1971) 107ss.

(6) RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico* (Salamanca 2005) 251-252.

(7) BERDIAEV, N.: *Una nueva Edad Media* (Barcelona 1932) 21

mismo, su amor contra su justicia» (n.º 10)? ¿Puede el humanismo ateo desde su proclamada autonomía construir un mundo de afirmación de lo humano? ¿En qué ha quedado esa defensa decidida en favor del hombre una vez proclamada la muerte de Dios? En la disolución del hombre mismo (8). «Pues al principio parece que, donde se prescinde de Dios, todo sigue como antes (...) Pero en el momento en que (...) llega de verdad al hombre la noticia de que Dios ha muerto y penetra en su corazón, entonces las cosas cambian radicalmente. Esto se puede ver hoy en lo que se hace con la vida, donde el hombre se convierte cada vez más en un objeto técnico y donde cada vez desaparece más como hombre» (9).

El anunciado nuevo orden del antropocentrismo, que debía construirse en lugar del Dios desaparecido, no sólo nunca ha llegado sino que ha dejado al hombre sin fundamento, inmerso en un universo de comodidad relativista y ayuno de compromisos. Mientras que Nietzsche convocaba al hombre a construir una nueva realidad asentada en nuevos valores que compusieran la base de las condiciones afirmativas de la vida, la era postnietzscheana se caracteriza por la apatía más absoluta y por la indiferencia feliz ante la falta de pensamiento, con-

(8) M. Foucault afirma: «El hombre es una criatura muy reciente que la dimiurgia del saber fabricó con sus propias manos hace menos de doscientos años (...), en nuestros días ya no puede pensarse nada más que en el hueco del hombre desaparecido (...) Sólo una risa filosófica puede oponerse a todos aquellos que aún quieren hablar del hombre, de su reino y de su liberación». Y para terminar: «El hombre había sido una figura entre dos modos del lenguaje, el hombre es una invención cuya fecha reciente y cuyo fin próximo muestra con facilidad la arqueología de nuestro pensamiento, el hombre va a desaparecer.» FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1966) 319.353.378.396.

(9) RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, cit., «Prólogo a la nueva edición del año 2000», 22.

vicciones y sentido. Lipovetsky lo ha resumido así: «Dios ha muerto, los grandes ideales se apagan, pero a nadie le importa un bledo: ésta es la alegre novedad» (10).

En una época en donde la ciencia y la técnica se han convertido en el horizonte del hombre, donde el rechazo del Dios trascendente conlleva además la desestimación de la experiencia espiritual en la vida humana (11), Benedicto XVI propone con esta encíclica una reflexión sobre el Dios-amor capaz de restañar las heridas que la autodestrucción del humanismo ha traído consigo. En este marasmo de irreligiosidad lo primero que resultaría necesario es, permítaseme la expresión, *rehacer la condición humana*, devolverle aquellas propiedades que le pertenecen por naturaleza. El pensador judío Martin Buber escribió: «en el comienzo es la relación» (*Im Anfang ist die Beziehung*) y con ello afirmó decididamente el carácter dialogal y recíproco de la actuación auténticamente humana. En la relación *yo-tú* reside la esencial condición espiritual del hombre y si ésta no se da entonces acontece el *eclipse de Dios*.

El Dios-amor se caracteriza fundamentalmente por la categoría de relación. Crea por amor y todo queda transformado por ese amor: Surge así una nueva ordenación del mundo en la que la suprema posibilidad del ser no es la de poder vivir aislado y la de subsistir en sí mismo, sino la de la relación. La existencia humana se ve así sostenida por la autodonación gratuita, el amor de Dios la acoda: «(...) el único Dios verdadero, Él mismo,

(10) LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío*. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo (Barcelona 1988) 36.

(11) «Lo que se da hoy es un tipo de creencia "suspendida", una creencia que sólo puede prosperar como algo no plenamente (públicamente) admitido, como un obscuro secreto privado.» ZIZEK, S.: *El títere y el enano*. El núcleo perverso del cristianismo (Buenos Aires 2005) 13-14.

es el autor de toda la realidad; ésta proviene del poder de su Palabra creadora. Lo cual significa que estima a esta criatura, precisamente porque ha sido Él quien la ha querido, quien la ha “hecho”. Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre» (n.º 9). Lo ama, y porque lo ama, lo llama a una reciprocidad interpersonal; a Dios no le basta con ser amado, al modo de los dioses paganos, también quiere amar y «ama personalmente» (n.º 9). El hombre queda así constituido como sujeto de palabra y diálogo, de tal forma que cuando reducido a la soledad ya no es capaz de pronunciar *tú*, entonces está perdido para los demás hombres y para Dios.

Desde estos presupuestos el texto pontificio invita a la reconstrucción de un *humanismo*, después de la crisis de la Modernidad, estableciendo las bases de su necesario fundamento ontológico. La libertad humana no está amenazada por la voluntad divina, aquélla lo estaría si el antropocentrismo que caracteriza a la cultura moderna se alejara del reconocimiento de la auténtica verdad del hombre, es decir, si se negara, impidiera u oscureciera su vocación trascendente.

3. NOLI ME TANGERE

Ya hemos afirmado que la intención del Papa es humanizar la fe, diríamos que en un sentido profundamente pascaliano (12).

(12) «Un Dios de amor y de consuelo; un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que Él posee; un Dios que les hace sentir interiormente su miseria y su misericordia infinita; que se une al fondo de sus almas; que las llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que las hace incapaces de otro fin que no sea Él mismo». PASCAL, B.: *Pensamientos* (citamos por la edición de Brunschwig y la traducción realizada por Zubiri, publicada por Espasa en 1940) n.º 556.

Se trata de mostrar que Dios no es un ser inerte, ni una inteligencia que se agota en el puro pensar, sino amor y vida; en suma, persona. Y porque es persona puede entregarse, darse a conocer como un *tú* que ama, invita y se entrega. Sin embargo, ¿es este el retrato que hemos/han pintado del Dios revelado en Jesucristo? ¿No se ha desdibujado la radicalidad que entrañan el amor y la entrega divinas? ¿Acaso por ser cualidades divinas las sublimamos sacándoles garra, amañando sucedáneos para consolarnos con una especie de espiritualidad que, por ser supuestamente *elevada*, resulta a la postre profundamente inhumana? Tras estos interrogantes volvemos a retomar a Nietzsche, que reclama el derecho del hombre de asomarse al abismo de la vida con todas sus consecuencias y se enfrenta a Cristo como símbolo de la lógica de la racionalidad, del orden, de la apatía, en suma, como destructor de todo lo que la vida posee de bueno. Estamos ante la acusación, también muy contemporánea, de que el culpable de degradar el *eros*, es decir, el responsable de haber menospreciado el amor humano en una de sus formas primordiales ha sido el cristianismo.

Con este telón de fondo el Papa cita al filósofo alemán, por una parte, e interroga, por otra, al propio cristianismo (cf. n.º 3), ya que la acentuación del pecado llevada a cabo por cierto protestantismo no percibió que el pecado no va contra lo que es la voluntad de Dios *acerca* de nuestra naturaleza, sino contra el deseo y la sabiduría de Dios cual se manifiestan en nuestra naturaleza. Lo veremos más detenidamente.

Afirma el texto que la palabra *eros* fue relegada, en la concepción cristiana del amor, por *ágape* y que en dicho exilio subyace una novedad antropológica que hunde sus raíces en la revelación bíblica: «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» (n.º 5). Lo importante de esta afirmación es recordarnos que al pensamiento antropológico bíblico le es ajena una concepción dualista, de tal forma que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo ni la santidad concierne a un estrato espiritual. Cuando el hombre se decide por el vicio o por la virtud, por la justicia o el pecado se encuentra delante de Dios en su totalidad indivisible. Si por el contrario se opta por una antropología dicotómica, aceptando la división de la persona humana, como a veces se ha dado a entender en determinados discursos teológicos, que queriendo salvaguardar la dimensión espiritual del hombre al final la malogran, en Platón y en el racionalismo de la Ilustración (R. Descartes), nos toparemos con el menosprecio del significado personal e íntimo que posee el acto de unión sexual: «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» (n.º 5).

Esta es justamente la novedad del amor cristiano, que no puede prescindir de la unidad antropológica (*eros* y *ágape*). Sin embargo, algo ha debido ir mal cuando no ya Nietzsche, sino creyentes y numerosos contemporáneos identifican el cristianismo con una religión que niega lo positivo del mundo y que más que reconocerse por su carácter festivo se deja notar por sus admoniciones (13). De ahí que el Papa pregunte: «la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en

(13) El filósofo lo expresa así: «Paganos son todos aquellos que dicen sí a la vida, para los cuales "Dios" es la palabra para designar el gran sí a todas las cosas». NIETZSCHE, F.: *El Anticristo* (Madrid 1990) n.º 55.

amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone quizás carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace gustar algo de lo divino?» (n.º 3).

3.2. ¿Incapacitados para amar?

*Sólo las errancias de amor
son dignas de redención.*

CERVANTES

El obispo protestante Anders Nygren en su libro *Eros y Ágape. Transformaciones de la noción cristiana de amor a través de la historia* (14) recoge la interpretación realista y unívoca, sin matizaciones, que Lutero hizo del pensamiento de San Agustín: que la concupiscencia es formal y verdaderamente pecado que permanece en el hombre, que corrompe toda su actividad religioso-moral. Se supone tanto la absoluta perversión de la naturaleza humana como la diferencia y distancia radical entre la naturaleza y la gracia.

Nygren concibe el *eros* como un amor *motivado*, tiene una intrínseca referencia a un fin, por tanto, es *interesado* (15); el motivo o el interés es *el bien* en sentido aristotélico (*bueno es aquello que todos apetecen*) y concluye afirmando que el *eros* es ego-

(14) Obra editada en Barcelona en 1969 por la editorial Sagitario. K. Barth, en el volumen IV (parte II) de su *Dogmática eclesialística* (Zurich 1951) en el apartado dedicado a «El problema del amor cristiano» contrapone *eros* y *ágape* con una actitud tan negativa como la de Nygren, aunque le hace algunas críticas puntuales (cf. 834 y 837).

(15) «Todo se reduce al yo y a su destino». *Ibidem*, 172.

céntrico por naturaleza: todo amor al bien es *apetito*, es tendencia del sujeto hacia su bien. En definitiva, todo amor motivado es tendencia *concupiscente*. Ni siquiera cuando el objeto de ese amor-deseo es Dios pierde su carácter egocéntrico, porque el hombre quiere a Dios para sí mismo (16). El *ágape*, por el contrario, es autónomo, es decir, inmotivado, este es el rasgo más notable del amor divino (17). Sin embargo el amor a Dios por parte del hombre no tiene la espontaneidad del *ágape* de Dios hacia el hombre, porque cuando el hombre ama a Dios es Dios mismo quien está amando en el hombre e *incitándolo* a amar:

En cuanto al amor al prójimo, Nygren afirma que no puede decirse que el cristiano ame a Dios *en el prójimo*, porque de ser así estaría amando simplemente una idealización del prójimo, no su realidad (18): «el amor al prójimo, por su misma naturaleza, es ya fundamentalmente amor al enemigo»

(16) «En su amor, el hombre intenta con todas sus fuerzas elevarse hacia Dios, quiere entrar en su reino y participar de su felicidad. La tendencia del "eros" que aspira hacia lo que es superior se halla plenamente justificada: la necesidad que experimenta el hombre trata de satisfacerse en la plenitud divina. "Eros" es igual a deseo, y como tal, aspira a los bienes imaginables que se pueden desear; está en su Naturaleza atraer a sí todo deseo y todo amor». *Ibídem*, 206.

(17) «La razón reside en Dios mismo; su amor es absolutamente *espontáneo*. No busca en el hombre nada que pudiese considerarse como una motivación para existir. (...) Cuando la relación con Dios viene configurada por la comunión de derecho, el amor divino pasa a depender, en último término, de la calidad del objeto. En cambio, Cristo revela un amor divino que desborda los límites, que no se deja determinar por el valor de su objeto, sino únicamente por la propia naturaleza intrínseca (...) Si el amor divino se dirigiera propiamente al justo, sería merecido y no espontáneo. Pero precisamente porque busca al pecador que no lo merece ni podría reclamarlo, queda manifiesto su carácter espontáneo e inmotivado». *Ibídem*, 70.

(18) Cf. *Ibídem*, 91.

(19). Se ama al prójimo sin más motivo que la gratuidad del *ágape* mismo. El *ágape* excluye toda justificación racional (20).

3.3. Nietzsche: religiosidad pagana vs. cristianismo

Nietzsche desciende de toda una saga de clérigos y teólogos protestantes, y se inició en el ambiente universitario no sólo como hijo de pastor protestante sino como estudiante de teología protestante. Lutero, por tanto, estará presente en su pensamiento desde el comienzo, bien sea como autoridad que confirma sus ideas o bien como antagonista al que se opone radicalmente (21). Hemos de decir, sin embargo, que si bien no ha ignorado a Lutero lo ha combatido apasionadamente, y con él al cristianismo (22). La presencia del paganismo en su filosofía (la noción de «paganismo» sólo se define por su oposición al cristianismo) no es simplemente un motivo de inspiración, de él se derivan núcleos fundamentales de su pensamiento (positividad del mundo, eterno retorno, dioses inmanentes al mundo y a la naturaleza, panteísmo, etc.).

El ensalzamiento nietzscheano de la religiosidad pagana guarda relación directa con las preguntas formuladas en el texto pontificio. Desde *El nacimiento de la tragedia* se halla presente en su pensamiento la idea de que los dioses griegos son una forma de agradecimiento y glorificación de la vida, y de

(19) Ibídem, 64.

(20) Cf. ibídem, 67.

(21) Cf. GREINER, B.: «Der Signifikant "Luther" im Diskurs Nietzsches», ARNOLD, H. L. (ed.): *Martin Luther* (München 1983) 207.

(22) Ver a modo de ejemplo el n.º 61 del *Anticristo*.

ese modo se produce el *descubrimiento* de lo dionisiaco por el joven Nietzsche. Por el contrario, según dice un aforismo de *Más allá del bien y el mal*, citado en la encíclica: «el cristianismo dio de beber veneno al Eros y éste no murió pero degeneró en vicio». Mientras que la sexualidad representa algo sagrado para el mundo de la cultura griega (cf. n.º 4), Nietzsche enfatiza el carácter morboso que adquiere este aspecto esencial de la vida en la óptica cristiana. En *Aurora* señala que «un modo de pensar malvado hace malvadas las pasiones» (23), esta es la visión perversa que se arrojó sobre Eros. La condena con la que finaliza el *Anticristo* es particularmente elocuente: «Todo desprecio de la vida sexual (...) representa el verdadero pecado contra el espíritu santo de la vida» (24).

4. AMOR DIVINO / AMOR HUMANO

Las dos posturas que subyacen al texto, una que rechaza el amor natural por egocéntrico y perverso, proveniente de una naturaleza intrínsecamente pervertida (Nygren); y otra que afirma que los dioses griegos son una forma de agradecimiento y glorificación de la vida que sitúan a la divinidad más allá del bien y el mal frente a ese Dios del *monótono-teísmo cristiano* (25), son contestadas en la encíclica.

En primer lugar, tendríamos que afirmar que el pecado es la contraparte del amor y excluye al amor. En sentido radical el pecado excluye todo amor. Pero la unidad de naturaleza y gracia trae como consecuencia que el pecado excluya el amor

(23) Ídem, *Aurora* (Madrid 1990) 76.

(24) Ídem, *El Anticristo*, cit., «Ley en contra del cristianismo: artículo cuarto».

(25) Cf. íbidem, n.º 15.19.

humano *natural*. Quien decide amar a Dios sobrenaturalmente puede amarlo naturalmente porque ese amor natural está ya incluido en un amor sobrenatural. El amor implica así una toma de postura positiva de toda la persona con respecto a la realidad toda (unión de creación y redención) y vale en la medida en que es *de todo corazón*, o no es amor. De ahí que podamos afirmar que el amor abraza eternamente a Dios y al prójimo, por tanto también en sus relaciones naturales.

Quizá se entienda mejor ahora lo que ya hemos apuntado arriba: la unidad profunda entre los distintos significados del amor: *eros* (ascendente, mundano, posesivo) y *ágape* (descendente, oblativo, fundado en la fe), porque llevar al extremo esta contraposición implicaría que «la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular; que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana» (n.º 7). El Papa denuncia la gran falacia de una espiritualidad aislada, sin connotación material alguna. De hecho, la maduración del *eros* sólo es posible cuando el ser humano logra expresar su naturaleza más fundamental: la unidad corpóreo-espiritual que lo constituye. Se malogra la dignidad del ser humano si éste pretendiera ser sólo espíritu o sólo cuerpo (cf. n.º 5).

En esta reunificación de *eros* y *ágape* está implícita también la respuesta a Nietzsche. El *eros* se celebraba en la antigua Grecia como fuerza divina y medio para el encuentro con la divinidad (26), y si bien es verdad que el *eros* griego y

(26) «En el campo de las religiones, esta actitud se ha plasmado en los cultos de la fertilidad, entre los que se encuentra la prostitución "sagrada" que se daba en muchos templos» (n.º 4).

el *ágape* cristiano son, en principio, dos realidades distintas, esto no significa que carezcan de notas comunes o que necesariamente tengan que entrar en conflicto (cf. n.º 3). Por eso en el n.º 4 de su encíclica Benedicto XVI se pregunta si de verdad el cristianismo ha destruido al *eros*; si el cristianismo respeta la naturaleza pasional propia del amor o si intenta apagarla convirtiéndola en vicio. La contestación es que el *eros* precontiene ya en sí al *ágape* y que el *ágape* presupone la existencia en sí mismo del *eros*: «cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor; tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general» (n.º 7). Para vivir el verdadero amor no hace falta renunciar al *eros*, con la inserción del *ágape* en el *eros* éste se abre progresivamente a la donación gratuita. Pero el *ágape* tampoco puede vivir sin el *eros*, porque el hombre no «puede vivir exclusivamente del amor oblato, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir» (n.º 7) (27).

Nietzsche acusa sin causa. El cristianismo ni envenena el *eros* ni se opone a los valores de la existencia humana. Sin embargo el *eros* dionisiaco, cerrado al *ágape*, deja sin explicación el misterio de la existencia humana y hunde al hombre en el sinsentido nihilista.

(27) Pieper insiste también en la continuidad: «puede ser a veces casi imposible decir dónde termina la exigencia de felicidad propia y dónde empieza la alegría desinteresada por la felicidad del otro. Es natural que en esto haya infinitas posibilidades de engañarse, de disfrazarse y de falsificar cosas que a veces resultan difíciles de descubrir. Pero eso demuestra únicamente lo borrosos que están los linderos que separan el *eros* del *Ágape*.» PIEPER, J.: *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1997), 512.

5. UNA PROPUESTA ANTE LA AUSENCIA DE DIOS

Un hecho de gran importancia en nuestra sociedad es la muerte cultural y personal de Dios. No tratamos con un simple ateísmo o una mera irreligiosidad, sino con una verdadera desaparición de Dios. Hubo tiempos en que Dios habitaba con normalidad en la cultura occidental. Hoy es un Dios ausente; y lo llamativo y preocupante es que no se nota, que no se le echa de menos, no hay *anhelo de justicia* (28). Este huésped, que era necesario y fundamental en otras épocas, hoy ha quedado sepultado bajo el sentido de la vida inmanente, sin preguntas, donde las inquietudes se agotan frente a lo cotidiano... lo sobrenatural, entendido como una realidad plena de sentido, está ausente o muy alejado del horizonte de la vida de muchas personas que parecen administrarse muy bien sin ello (29).

No obstante la condena del presente analizada a largo plazo es sin duda una crítica trivial, en cuyas redes se han visto atrapados filósofos y escritores y, en general, intelectuales de todo rango y calaña. Pensar que el tiempo presente no es más que decadencia es una tentación en la que han caído tanto Kant como Nietzsche, empeñados en anunciar la terrible situación social en la viven. En cuanto a nuestro presente y perspectivas de futuro, el recién finiquitado siglo XX ha traído

(28) Cf. MARCUSE, H.; POPPER, K., y HORKEIMER, M.: *A la búsqueda de sentido* (Salamanca 1989). HORKHEIMER, M.: *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión* (ed. Juan J. Sánchez) (Madrid 2000). ADORNO, Th., y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid 1994).

(29) Cf. MARDONES, J. M.^a: *Raíces sociales del ateísmo moderno* (Madrid 1985).

consigo cambios importantes: el credo democrático con sus consecuentes mejoras en justicia social, así como su rigorismo universalista han quebrado; la organización social se estructura de diversa forma: los valores de la introspección, la preocupación por el *uno mismo* y por la producción de placer (hedonismo, deseo, relajamiento...) toman fuerza. Dicho de otra manera, la *res publica* pierde terreno frente a la *res privada*, el discurso individualista acapara más espacios de decisión que las aspiraciones de la Modernidad, centradas en el pensar horizontal (30).

Estamos ante la denominada *segunda crisis de la Modernidad* (31), con el cambio que ello conlleva en la comprensión de la condición humana: Prometeo, Fausto y Sísifo, arquetipos del hombre moderno, son modelos obsoletos para definir al hombre actual, emparentado con Narciso, personaje enamorado de sí mismo y aterrorizado por la vida; al decir del poeta: «Ángel con grandes alas de cadenas!». El declive de las grandes ideologías universales de la Modernidad, que aspiraban a dar una solución global a todo, ha dejado al hombre posmoderno sin creer en nada o creyendo en una gran variedad de cosas que, a la postre, supone creer únicamente en uno mismo. La realidad ya no existe fuera, la realidad empieza dentro de uno mismo. En esta sociedad apática, indiferente, donde la seducción sustituye a la convicción, Narciso navega en la estrategia

(30) «El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogenización que se realizan simultáneamente.» LIPOVETSKY, G.: *La era del vacío*, cit., 7.

(31) Cf. ídem, *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona 2006).

del vacío. En este *humus*, el amor entendido y ofrecido como donación, gratuidad, comunicación y entrega es desestimado: «satisfaciendo las exigencias del Otro, el obsesivo impide la aparición del deseo del Otro» (32). El *valor* que perdura es el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse.

Para V. Frankl, lo que el hombre busca no es tanto el placer (Freud) o el poder (Adler) sino el *sentido*. Sin pretender ejercer de agoreros y *carcas* incapaces de reconocer lo que de bueno posee la sociedad en la que vivimos, tal como hemos apuntado arriba, el interrogante que surge es: ¿tenemos carencia de sentido? Dicho de otra forma, la reivindicación del *yo* y de su derecho a realizarse, lo que podríamos traducir por narcisismo colectivo, ¿sostiene suficientemente la voluntad de sentido, el sentido de la existencia? Frankl nos diría que una sociedad en la que la búsqueda del poder (prestigio personal) y del placer (narcisismo, egocentrismo) son objetivos prioritarios tiene frustrada la voluntad de sentido (33). Mas, ¿qué significa *el sentido, el sentido de la existencia*? Wittgenstein identificará *el sentido* del mundo con una realidad exterior al espacio y al tiempo: «el sentido del mundo debe estar fuera del mundo» (34). Parafraseando al filósofo vienés entraremos de lleno en la propuesta que Benedicto XVI hace en su primera encíclica: «Creer en el *Amor* quiere decir entender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en el *Amor* quiere decir que no basta con los hechos del mundo. Creer en el *Amor* quiere decir ver que la vida tiene un sentido» (35).

(32) ZIZEK, S.: *En defensa de la intolerancia* (Madrid 2007) 121.

(33) Cf. FRANKL, V. E.: *La voluntad de sentido*. Conferencias escogidas sobre logoterapia (Barcelona 1988).

(34) WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid 1973) 6.41.

(35) Cf. ídem, *Werkausgabe* (Frankfurt a. M. 1989) 258.

Deus caritas est apuesta por un amor que busca al otro por lo que el otro es, que desea el bien del amado sin exigir respuesta; ese amor desinteresado, *eros-ágape* a un tiempo, contempla al otro no desde el individualismo disimulado sino desde su ser persona: «La persona podrá ser amada por sí misma sin reducirla a medio para nuestro amor a Dios, precisamente porque la persona es la presencia y el rostro de Dios vuelto hacia ella» (36). Desde esta perspectiva la vida humana se encuentra ya constitutivamente anclada en Dios-amor; por tanto, en una *comunidad compartida* caracterizada por la entrega, cuya máxima expresión, «que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia» (n.º 10), se realiza en la entrega de Jesucristo en la cruz (cf. n.º 12). Ahora bien, esta entrega se perpetúa en la Eucaristía, de la que el Papa subraya el carácter social de la mística del Sacramento (cf. n.ºs 13-14): la entrega de Jesús es la que nos habilita y nos impulsa a entregarnos a los demás, «el “mandamiento” del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser ‘mandado’ porque antes es dado» (n.º 14).

Deus caritas est ofrece a la cultura actual un *discurso* enraizado en la genealogía de lo humano, que recorre el tiempo para descubrir lo que siempre está presente y puede dar cuenta de las condiciones de posibilidad de una maduración responsable, en el caso actual, del individuo narcisista, porque si bien “en tiempos de auge la conjetura de que la existencia del hombre es una cantidad constante, invariable, puede entristecer o irritar: en tiempos que declinan (como éstos), es la promesa de que ningún oprobio, ninguna calamidad, ningún dictador podrá empobrecernos» (37).

(36) DÍAZ, C.: *Decir la persona* (Madrid 2005) 94.

(37) BORGES, J. L.: «Historia de la eternidad», *Obras completas*, I (Barcelona 2005), 396.

Deus caritas est aboga por recuperar el lugar de Dios-amor; ocupado hoy por los *derechos del hombre*, sustentados en la tríada de la democracia, el libre mercado y la tecnociencia. La secularización funda un Estado secular que gobierna intersubjetividades y ya no *almas de Dios*; «pero el amor (...) siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor» (n.º 28). ¿Se percibe la presencia de Dios en el hombre? ¿Se contempla al hombre como presencia de Dios? El amor de Dios es siempre gratuita afirmación del hombre, el hombre es la pasión de Dios; afirmar al hombre es afirmar a Dios y viceversa; pero siempre desde la iniciativa de Dios y, por tanto, desde la donación absoluta. Negar al hombre o negar a Dios conduce a lo mismo: a la eliminación de ambos.

Nietzsche definió el nihilismo como el más inquietante de los huéspedes, y el vacío dejado por Dios termina por ser ocupado por otras cosas (38). Quien trata de desentenderse del *Amor*, de la realidad Sustentadora y Fundante, se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. La fuga hacia delante de los tiempos hipermodernos (lo *hiper* es lo acelerado, la secularización máxima, etc.) olvida que «siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán situaciones de necesidad material en

(38) «Efectivamente, aunque Dios en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal todavía puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa.» HEIDEGGER, M.: «La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"», *Caminos del bosque* (Madrid 1998), 168.

las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo» (n° 28).

Lucrecio, contemplando la desolación de la cultura greco-romana, se lamentaba: «en el caso de que haya dioses, no se ocupan para nada de los hombres»; para él los dioses estaban ya muertos. El cristiano sabe que «Dios es amor; y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1Jn 4,16).

LO UTÓPICO DE LA CARIDAD Y DE LA JUSTICIA

JOSÉ LUIS SEGOVIA BERNABÉ

Instituto Superior de Pastoral
Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid)

I. INTRODUCCIÓN

Si resulta difícil transitar por la senda de la «razón práctica» (1), aún lo es más hacerlo por el camino de la «razón utópica», sobre todo en cuestiones tan sublimes como la caridad y la justicia. Por consiguiente, vaya por delante que todas las afirmaciones que se hagan distan mucho de poder elevarse a definitivas: se trata de apuntar hacia un *ou-topos* (no lugar) y ello resulta siempre aventurado.

El reto del actuar humano —que tiene mucho que ver con la caridad y con la justicia— se desenvuelve entre la utopía y la realidad (2), estando tocado de esa sana tensión en-

(1) Noción novedosa utilizada por Benedicto XVI en DCE 28.3 como sinónimo de ordenación al obrar cognoscible mediante la mera razón, según L. GONZÁLEZ CARVAJAL: «Un Papa que entiende de amores», *Pliego Vida Nueva*, 2524 (2006) 24 de junio de 2006. Juan Pablo II, según este mismo autor, habría utilizado este término en sólo dos ocasiones. J. I. CALLEJA: «Guía de lectura de la DCE», en www.revistaecclesia.com, cree entender que «razón práctica» se puede referir a que la política como realidad relativamente autónoma dispone de recursos morales propios antes de su encuentro con la moral de la fe religiosa.

(2) Así se llama precisamente el libro de L. GONZÁLEZ CARVAJAL: *sobre Moral Social, Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, Santander, 1998. Cita a B. BENÁSSAR: *Virtudes cristianas ante la crisis de valores*, Sígueme, Sala-

tre el ser y el deber ser que constituye el horizonte moral. La apuesta decidida por el posibilismo acaba por inducir a una existencia achatada de horizontes; por el contrario, el cultivo exclusivo de un idealismo desmedido puede llegar a ser contraproducente, como plantean quienes han visto en las utopías la cuna de todos los totalitarismos (3). El punto de equilibrio, siempre inestable, se encuentra entre la *Utopía* de Tomás Moro y el *Príncipe* de Maquiavelo, a caballo entre la razón utópica y la razón pragmática. Sin embargo, la propuesta del título que se nos propone invita a escorarnos hacia la primera como modo de cuestionar más radicalmente a la segunda.

Por otra parte no es posible vivir sin utopías. Desde el mundo virtual del *Second Life* hasta el pretendido *Fin de la historia* de Fukuyama, pasando por el estar ya en el mejor de los mundos posibles que aseguran los gobernantes de turno, todo parece apuntar a la utopía. Incluso textos legales como la Constitución de 1812 («La Pepa») no han renunciado a formularla con indisimulada candidez como cuando instaban a los españoles a «ser justos y benéficos» (art. 6) y a regirse por leyes «sabias y justas» (art. 4). Ingenuidades aparte, los valores (el bien, la verdad, la justicia) y las virtudes («hábitos del corazón») están más colgados de la razón utópica que de constataciones empíricas. La renuncia a la utopía sería, desde este

manca, 1995, 14, cuando, tratando de este punto, expresivamente señala, que es necesario «tener los “pies en el suelo, pero la cabeza unos palmos más arriba”».

(3) POPPER, K., y HAYEK, F. A.: representan la crítica anti-utópica que, sin embargo, acaban por presentar otra utopía, salvo que de signo contrario y profundamente deshumanizante. MILL, J. S.: hablaba de *distopías*, y BENTHAM, J.: de *cacotopías*.

punto de vista, la desmoralización del ser humano en el doble sentido axiológico y psicológico.

La utopía tiene otra virtualidad y es la de constituir una permanente crítica de lo que hay: tanto del actuar individual, como del colectivo. La razón utópica juega a «continuo corrector de lo dado», evitando la complacencia con lo real, actuando como agente movilizador, guía de la praxis y «perspectiva para la prospectiva» (P. Ricoeur). Lo mismo ocurre con la utopía cristiana que alcanza en el mandato de amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a uno mismo, y en la categoría de reino de Dios y su justicia su más elevada expresión. Por ello, funciona como una suerte de «reserva» tensional y crítica que impide identificar el Evangelio con cualquier realización intrahistórica del cristianismo, y a la Iglesia con su praxis concreta.

La razón utópica además de denunciadora de lo real es también propositiva, porque «vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia. En la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos o respirar» (E. Bloch). Por eso, al tiempo que apunta a lo «inedito viable», es dadora de sentido, puesto que «sin futuro utópico en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente» (A. Cortina). Esta capacidad desinstaladora de lo real, que recuerda que la vida paradójicamente sólo se vive con intensidad cuando se des-vive desde el cultivo del amor y el anhelo de justicia, previene frente al escepticismo vital, pues «cuando se secan los manantiales utópicos, se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad» (J. Habermas). Nada que ver, felizmente, con el vergel que experimentamos desde la fuerza utópica de la Doctrina Social de la Iglesia.

2. **NULLA CARITAS SINE IUSTITIA, NULLA IUSTITIA SINE CARITATE**

La caridad y la justicia constituyen categorías fundamentales del universo cristiano. La primera constituye nada menos que la mejor «definición» de Dios, como recoge el título de la primera encíclica de Benedicto XVI, haciéndose eco de I Jn 4,8: *Deus Caritas est*. Acerca de la segunda, G. von Rad señala que no existe en el Antiguo Testamento otro concepto de importancia tan central para las relaciones vitales del ser humano como el de *___d_q_*: «valor supremo de la vida, sobre el cual descansa toda vida cuando está en orden» (4) y objeto, al mismo tiempo, de la Ley, de la súplica, de la esperanza y del ideal (5).

Sin embargo, a pesar de su centralidad en nuestra tradición cristiana, la relación no ha sido siempre pacífica. En buena parte, los conflictos se han debido a intereses espurios. Quienes no querían ver cuestionado su estatus social no tenían ningún reparo en ensalzar y practicar las obras de caridad, pero a costa de silenciar los apremiantes requerimientos de la justicia. Desde la otra sensibilidad, como recuerda DCE 26, en aras de las exigencias de la justicia se despreciaba a la caridad como negadora de aquélla. *La Deus Caritas est* denuncia ambos planteamientos excluyentes y, entre otras muchas virtualidades, consolida la relación de circularidad y mutua fecundación que debe existir entre ambas nociones, afianzando una enseñanza social que ya venía integrando esta dos dimensio-

(4) VON RAD, G.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, Salamanca, 1982, 453.

(5) Cf. ALONSO SCHÖKEL, L.: *La Biblia del peregrino, Edición de estudio*, t. II, Estella-Navarra, 1997, 46.

nes del ser y del actuar cristiano. Quizá lo más original de DCE es apuntar a una nueva dimensión paradójica en la reconciliación de ambas: la cruz. En efecto, en ella se expresa un «amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, pone su amor contra su justicia» (6) (DCE 10 y 12); en la cruz, «Cristo ocupó el último puesto en el mundo» (DCE 35). Nadie negará que, aunando la caridad llevada al extremo y la lucha por la justicia, la Iglesia cuenta con un listado interminable de víctimas crucificadas que constituyen una de las mayores honras no sólo de la comunidad creyente sino de la humanidad entera. Representan la autentificación de la indisoluble alianza entre la caridad y la justicia.

Ciertamente la primera encíclica de Benedicto XVI, como de su título y desarrollo se infiere, pivota bastante más sobre la caridad que sobre la justicia (7), pero sin dejar de efectuar

(6) Aunque el sentido en que parece ser usado aquí el término es más bien al modo grecorromano («a cada uno lo suyo»), más que como justicia-salvación gratuita de Dios (al modo paulino) en la que no cabe contradicción posible.

(7) En este punto, algunos autores destacan una posible lectura en clave de «retour en arrière» que apuesta más por una de las direcciones de la lucha por la justicia: la de la *seglaridad específica*, frente a la *eclesialidad global* de la misma (MARGENAT, J. M.: «Justicia y amor: dos dimensiones, una realidad. Sobre DCE»: *Revista de Fomento Social* 61 (2006) 319-360); tanto, que pueda ser «frustrante» en cuanto a la justicia (HOUP, N.: *Justice and Love in DCE* en www.nd.edu). Discutiblemente, la política ya no tendría que ver con la caridad («caridad política», Pío XI dixit) sino con la justicia, y no se distinguiría suficientemente entre la criticable política partidista y las necesarias consecuencias políticas de la fe (GONZÁLEZ CARVAJAL, L.: en a. c., *in fine*). Otros señalan en DCE la concurrencia de «ideologización por exceso de idealismo» y cierto «formalismo eclesiológico» (VELASCO, D.: «¿Amor sin ideología? La primera encíclica de Benedicto XVI» en www.atrio.org). En todo caso, parece abrirse el debate acerca de si la caridad de las personas y la justicia de las instituciones son como caminos pa-

un desarrollo de las relaciones entre ambas pues «el amor será siempre necesario» (28c) y tampoco la lucha por la justicia es ajena a la Iglesia (cf. 28a, 5). Aunque debe tenerse en cuenta una llamativa limitación a tan fructuoso diálogo: DCE acota el terreno de la caridad a ésta, en cuanto presencia confesional e institucional de la Iglesia, y apela a la justicia como realizable mediante la política pero como tarea exclusiva de los cristianos laicos en cuanto tales. Los interlocutores de la justicia y de la caridad resultan así pertenecer a dos planos diferentes asimilándose a la visión agustiniana de las dos ciudades. A nuestro juicio, *Deus Caritas est* practica un posible reduccionismo de contenido, no suficientemente aclarado, que las limita respectivamente «al empeño por el orden del Estado justo» (propio de los cristianos en cuanto ciudadanos) y a «la caridad organizada» (consustancial a la naturaleza de la Iglesia institucional) (8) (DCE 29.1). La Justicia aparece de este modo polarizada, casi en exclusividad, en el aspecto político-estatal y la caridad, contemplada prioritariamente en su ver-

rableos que no se encuentran (MARTÍNEZ, J. L.: «*Deus Caritas est*: el primado del amor en la moral», *Sal Terrae* 94 (2006) 425). Desde luego, los planteamientos del Sínodo de 1971 o de la *Evangelii Nuntiandi*, reconocían explícitamente que la Justicia (no sólo la caridad) forma parte «constitutiva» de la evangelización y eran bastante más claros, vigorosos y críticos con el sistema dominante (que no es actualmente el marxismo). La aplicación del método inductivo (ausente en DCE) permite al *Compendio* de DSI aterrizar muchísimo más en una cuestión que la encíclica trata de soslayo a pesar de su trascendencia para la justicia planetaria: la globalización. Cf. la nota a pié de página 45 de esta colaboración.

(8) La doble distinción de sujetos en la justicia y en la caridad como parte de la misión de la Iglesia parece esconder también una distinción de planos: caritativo-eclesial y político-seglar que diluiría el compromiso eclesial por la justicia, como compromiso que afecta conjunto de la Iglesia. Cf. MARGENAT, J. I.: a.c., 359-360.

tiente de «caridad organizada», (tan relevante como la Palabra y los Sacramentos, ex DCE 22 y 32).

En todo caso, el olvido de la caridad ha supuesto la materialización de la ética. También de la justicia. Aquélla quedó alí-corta y reducida a mínimos. Ésta ha devenido en mera reguladora de las relaciones interpersonales, con las cosas, y el uso de los bienes materiales. Sin embargo, la feliz aportación de la filosofía social cristiana, ha permitido fecundar la justicia con el ejercicio de la caridad ampliando su horizonte y contenido. También cargándola de utopía. Eco de todo ello son nociones como las de «caridad social» (utilizada en dos ocasiones, DCE 29 y 40) o «caridad política» (por cierto, omitida en DCE, como también —aún más sorprendentemente— la consagrada expresión «opción preferencial por los pobres»).

Por otra parte, hay que reconocer como dificultad que la concepción de la caridad ha sufrido una evolución pareja a la que ha tenido la noción de justicia. Como señala C. Van Gestel: «El progreso social, imponiendo nuevas obligaciones a los patronos y a los propietarios, ha modificado, sin duda, las fronteras entre las obligaciones de la justicia y de la caridad. La caridad de ayer se ha convertido, en muchos casos, en la justicia de hoy. Así, la protección al trabajo, los subsidios familiares, las pensiones para la vejez eran del dominio de la caridad y de la beneficencia antes de la introducción de las obligaciones legales en estas materias. Las leyes los han convertido en deberes de justicia social y aun de justicia conmutativa cuando crean un título jurídico personal a favor de los beneficiarios» (9).

(9) Cf. VAN GESTEL: *La Doctrina Social de la Iglesia*, Barcelona, 1964, 138.

Asumiendo estas transformaciones, de las que no cabe sino felicitarnos, debe seguir existiendo una necesaria relación de circularidad recurrente entre la justicia y la caridad que permita su mutua vigorización. Ello constituye una valiosa aportación del cristianismo a la democracia: aunar el anhelo de una justicia que no acepta rebajas, con la caridad que aporta la proximidad y el dinamismo del don que hacen más «cálido» y humanizante el entorno justo. Ambas dimensiones quedan sintetizadas bellamente en el texto de Isaías 42 que integra la ética del cariño, de la ternura, de la hospitalidad y del cuidado («la caña cascada no la quebrará, el pábilo vacilante no lo apagará») con la de las más radicales exigencias de la justicia («no cejará hasta implantar el derecho y la justicia en toda la tierra»).

La DSI ha ido dando cuenta, tanto de esta necesaria relación dialógica —no dialéctica— entre ambas nociones, como del peligro de reducir la justicia a caridad a que se refería la crítica marxista mencionada en DCE 26 y que el Papa acepta al menos en parte. Sin pretensión de exhaustividad, nos limitaremos a hilvanar algunos textos que avalan esta imprescindible relación entre ambas que da título a este epígrafe y la irreducibilidad de la categoría justicia.

Quadragesimo Anno 88 (1931) señalaba, al hablar de la tiranía de la economía dejada a su arbitrio, que: «...han de buscarse principios más elevados y más nobles, que regulen severa e íntegramente a dicha dictadura, es decir, la justicia social y la caridad social... La caridad social debe ser como el alma de dicho orden». En efecto, «en materia económica es indispensable que toda actividad sea regida por la justicia y la caridad como leyes supremas del orden social» (*Mater et Magistra* 39 (1961)). Esta caridad, junto con la verdad, la justicia y la liber-

tad, actúa para ordenar la convivencia (cf. *Pacem in Terris* 149 (1963). Por eso, «esta concepción no admite ni oposición ni alternativa: amor o derecho, sino la síntesis fecunda: amor y derecho» (*Con sempre* 19 (1943) (10).

En efecto, justicia es lo que a cada uno corresponde, lo que es justo y aquello que se puede exigir en derecho. Su contenido es el «suum» debido a cada cual. La caridad, por su parte, es la modulación del actuar de la persona solidaria que introduce la humanización, la gratuidad, el cariño, el perdón, la renuncia a la revancha. Por eso, ambas están al servicio del bien común y se necesitan. Sin embargo, tampoco se confunden. La segunda es una virtud teologal y la justicia es una virtud moral (cardinal). La primera tiene razón de fin y la última de medio. La caridad es inmanente al sujeto y la justicia es siempre necesariamente ad *alterum*. Santo Tomás de Aquino (11), la llama con Pedro Lombardo «la forma de las demás virtudes», aquella de la que beben todas, la que conforma a todas y su autentica causa final en cuanto que todo finaliza en el amor de un Dios que se identifica con los injusticiados por diversas razones (cf. Mt 25,31-46).

Pero la caridad no puede absorber las exigencias de la justicia. Por ejemplo, Pío XI señalará que aquella «de ninguna manera puede considerarse como un sucedáneo de la justicia» (QA 137) y en *Divini Redemptoris* 50 (12) se nos dirá que «La caridad nunca será verdadera caridad si no tiene en cuenta siempre a la justicia... Una caridad que prive al obrero del justo salario al que tiene derecho, no es caridad, sino vano nom-

(10) *Con sempre* 19: AAS 35 (1943) 15.

(11) *Quaestio disputatae. De caritate* a.3 y *Summa Theologiae*, II-II, q. 23 a.8.

(12) *Divini Redemptoris* 50: AAS 29 (1939) 91.

bre y una vacía apariencia de caridad. Ni el obrero ha de recibir como limosna lo que le corresponde por justicia; ni con pequeñas dadivas de misericordia pretenda nadie eximirse de los grandes deberes impuestos por la justicia» (DR 49). Por consiguiente, esta virtud teológica «exige el reconocimiento de ciertos derechos debidos al obrero, derechos que la Iglesia ha reconocido y declarado explícitamente como obligatorios» (DR 51). Sin olvidar nunca que «para ser auténticamente verdadera, la caridad debe tener siempre en cuenta la justicia que hay que instaurar y no contentarse con paliar los desordenes y las insuficiencias de una situación injusta» (*Dans la tradition* 5) (13).

En el fondo, nada nuevo sobre lo que había expresado San Agustín, en su *Comentario a la Primera Carta de San Juan*, cuando escribe:

«Tú das pan al que tiene hambre; pero mejor sería que ninguno tuviese hambre. Tú vistes al desnudo, pero ojalá todos estuviesen vestidos y no existiese tal necesidad... Suprime a los desafortunados. Esto será una obra de misericordia. ¿Se extinguirá entonces el fuego del amor? Más autentico es el amor con que amas a un hombre feliz, a quien no puedes hacer ningún favor; este amor es mucho más puro y sincero. Pues, si haces un favor a un desgraciado, quizá desees elevarle a sus ojos y quieras que él esté por debajo de ti... Desea que sea tu igual: juntos estaréis sometidos a Aquel a quien nadie puede hacer ningún favor» (14).

Esto mismo se ratificaría con contundencia muchos siglos después en un conocido texto conciliar: «Es necesario cumplir

(13) *Dans la tradition* 5: AAS 44 (1952) 621.

(14) SAN AGUSTÍN: *Tractatus VIII in Epistola Iohannis. Ad Parthos* n.º 5: PL t. XXXV, c.2038-2039.

lo primero las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia» (*Apostolicam Actuositatem* 8). En efecto, frente a concepciones desprestigiadas de esta virtud, el Concilio Vaticano II da un paso más poniéndola en estrecha relación con la justicia, superando las visiones que la identificaban con la limosna y la beneficencia. Los cristianos, participando de la misión de la Iglesia (cf. AA 5; 6; 7), conscientes de la común vocación de fraternidad (cf. *Gaudium et Spes* 92) y unidos a cuantos aman y practican la justicia, tienen una inmensa tarea que realizar (cf. GS 93). La construcción de un mundo nuevo, como expresión de la realización del Reino de Dios (Cf. *Lumen Gentium* 3,5; 31; 35; GS 26) y como respuesta al clamor de los pobres (Cf. GS 1; 8; 63; LG 8; *Presbiterorum Ordinis* 6; *Unitatis Redintegratio* 12), transita necesariamente a través de una ética y una aproximación de corte no individualista. Por eso, «el deber de justicia y de caridad lo cumple el hombre cada día mejor, contribuyendo al bien común, según su propia capacidad y las necesidades de los demás» y, también, «promoviendo y favoreciendo las instituciones públicas o privadas que, a su vez, sirven para mejorar las condiciones de vida» (GS 30).

La caridad, así entendida, no solo modula la justicia, sino que evita su burocratización y la despersonalización como supo ver Pío XII: «La gran tentación de una época que se llama social, en la que —además de la Iglesia— el Estado, los municipios y las entidades públicas se dedican a tantos problemas sociales, es que las personas, incluso creyentes, cuando llama el pobre a la puerta, lo manden sencillamente a la Obra, a la oficina, a la organización, estimando que su deber personal queda suficientemente cumplido con las contribuciones entregadas a estas instituciones por medio de los impuestos y donativos voluntarios (...). Vuestra caridad debe asemejarse a la

de Dios que viene en persona a traer el socorro. Y este es el contenido del mensaje de Belén» (15).

A esto mismo se refiere Benedicto XVI cuando previene frente a cualquier forma de reducir las organizaciones de caridad a una «variante de organización asistencial genérica» (DCE 31,1) o a una asistencia «sólo técnicamente correcta» que se limite a «realizar con destreza lo más conveniente en cada momento» (DCE 31b). Todo ello sin perjuicio de que «el espíritu de la caridad en modo alguno prohíbe el ejercicio fecundo y organizado de la acción social caritativa, sino más bien lo impone obligatoriamente» (GS 88). A esto último dedica la DCE varios números (16).

Finalmente, asumida la mutua relación y la irreductibilidad de la justicia a la caridad asistencialista, el debate acerca de si la justicia debe preceder a la caridad o viceversa fue resuelto por Juan Pablo II que afirmó la primacía de la caridad. No falta base en la Sagrada Escritura para mostrar la primacía de la caridad. Toda la moral cristológica está basada en el Amor. En ello se resume toda la ley (cf. Mt 7,12; Lc 6, 27-38); es el mandato supremo y nuevo del Maestro de Nazaret: «amaos como yo os he amado» (Jn 15,12). El origen último que la constituye en la más sublime de las virtudes es que «Dios es amor» (1 Jn 4,8) y que «Dios nos amó primero» (1 Jn 4,10). Por eso, la caridad es «el vínculo de la perfección» (Col 3,12 ss.), tal que sin él desaparece incluso el horizonte axiológico: «si no tengo amor, nada vale» (1 Cor 13,1-13).

Ello no cuestiona que «la caridad sin justicia es sarcasmo y la justicia sin la caridad es un cuerpo sin alma, un hogar sin

(15) *Levate Capita* 51-53: AAS 45 (1953) 46.

(16) DCE 20, 24, 29, 31b.

fuego» (17). En definitiva, que siendo verdad que «la más excelsa es la caridad» (aún más que la fe y la esperanza ex I Cor 13,13), ambas virtudes deben integrarse y perfeccionarse en la práctica al modo que sirve de título a este epígrafe: *nulla caritas sine iustitia et nulla iustitia sine caritate*. Para ello habrá que apostar por una integración dialógica y no dialéctica de ambas. La justicia tensa el horizonte de lo debido en continuo e inacabado crecimiento y la caridad es el elemento que modula, da el tono, el estilo y el «alma». En esa línea, el Catecismo de la Conferencia Episcopal Española (18) señala que las llamadas obras de misericordia deben ir acompañadas del esfuerzo por acabar con las injusticias sociales: «Todo sistema de justicia debería no perder de vista su propia imperfección y concluir que una justicia imperfecta sin caridad no es justicia» (19). Apuntalar lo utópico de ambas categorías es la mejor forma de asegurar una sana relación entre ambas.

3. LO UTÓPICO DE LA CARIDAD

Como se ha venido apuntando, en la mejor tradición católica, la virtud teologal de la caridad no se eleva sobre las virtudes cardinales, ni tampoco se yuxtapone a ellas, sino que constituye la forma y el alma de estas virtudes, en particular de la justicia, aunque «la sistematización teológica no siempre supo expresarlo así con suficiente eficacia» (20). De ahí que una subida del listón de la caridad en clave de utopía permita ganar

(17) VAN GESTEL, C.: o. cit., 149.

(18) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Esta es nuestra fe. Ésta es la fe de la iglesia*, Madrid, 1986, 306.

(19) PERELMAN, C.: *De la justicia*, México, 1974, 78.

(20) VV.AA.: *Mysterium Salutis*, vol. V, Madrid, 1971, 248.

en vigor a las demás virtudes. Señalaremos seguidamente algunas dimensiones de la caridad que apuntan directamente a la utopía, aunque la caridad per se, colgada del dinamismo que apunta a lo mejor del ser humano y a la más inequívoca seña de identidad de Dios, está ya contagiada de utopía.

1. *La caridad puede exigir la renuncia de derechos legítimos.* Llevado al extremo, este componente altruista, la caridad puede llevar a renunciar a lo legítimamente debido. El Vaticano II reconoce que «la Iglesia llegará a renunciar al ejercicio de los derechos legítimamente adquiridos, cuando esté claro que en su reivindicación podrían quedar puesta en cuestión la pureza de su testimonio» (GS 76). El amor al prójimo y la importancia de no oscurecer el testimonio evangélico prevalece en este caso sobre toda justicia objetiva. Es un acto de generosidad del mensajero para no hacer opaco el mensaje y, sobre todo, al Remitente.
2. *La caridad no permite clasificaciones entre «ellos» y «nosotros»,* porque nadie nos es ajeno, porque todos somos, desde Dios, propiamente «nosotros». Hay algo aún más sublime que la procura de «el bien a todos, pero especialmente (21) a nuestros hermanos en la fe» de Gal 6,10, citado en DCE 25 b. Es cierto que en la comunidad de los creyentes no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario (DCE 25b) pero con idéntica —sino con más— firmeza, ¡tampoco fuera! Esto viene refrendado por la propia DCE 15 cuando, explicando el universalismo del dinamismo de la caridad, señala que, hasta la parábola del Buen Samari-

(21) La cursiva es nuestra.

tano, «el concepto de prójimo se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en la tierra de Israel», pero, a partir de la parábola, «este límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí. Se universaliza el concepto de prójimo, pero se hace concreto», sobre todo cuando «Jesús se identifica con los pobres» sin hacer mención a otros criterios clasificatorios (ni siquiera morales o religiosos): es la condición de hambriento, sediento, desnudo enfermo, forastero o preso lo único determinante.

Juliano el Apostata (cf. DCE 24) quedó vivamente impresionado por el trato a los diferentes: «Lo que más ha contribuido al crecimiento del ateísmo (=cristianismo) es la humanidad con los extranjeros... Es vergonzoso que además de alimentar a sus mendigos alimenten a los nuestros» (22). Desde ese planteamiento solidario, siglos después, Luis Carranza afirmaría que «a los malos también hay que darles limosna» (23). Por su parte, el mártir Justino describe la actividad caritativa de la Iglesia unida con la Eucaristía misma, y como su solicitud «por los necesitados de cualquier tipo suscitaba el asombro de los paganos» (DCE 22). Ello sólo será posible si de verdad se entiende que «la Iglesia es la familia de Dios en el mundo», con una universalidad de amor dirigido incluso a los encontrados por el camino casualmente (Cf. DCE 25b).

(22) Cit. Por GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.: «Un Papa que entiende...» a. c.

(23) Cit. por GALINDO, A.: «Aspectos sociales del tratado sobre la limosna»: *Salmanticensis* 3 (2007) 489-528.

3. *La caridad utópica reclama el perdón.* En la cruz, Jesús muere implorando al Padre el perdón para sus enemigos, a los que llega a justificar («no saben lo que hacen»). El dinamismo del perdón no es incompatible con la previa concurrencia de la verdad (la primacía de la objetividad los hechos) y de la justicia (el reconocimiento explícito de la responsabilidad de cada cual) (24). El sufrimiento solidario pide hacer justicia sin crear nuevas víctimas. La justicia de las víctimas demanda un respeto a la humanidad reconocida incluso en el verdugo (25). En el fondo, lo más sublime de esta justicia es «la posibilidad que afirma al enemigo como futuro hermano» (26). Para ello, aunque sea importante la «memoria», debe reconocerse que el perdón sin ciertas dosis de «olvido» es un imposible.
4. *La caridad reivindica que antes es morir que matar.* Por eso, apostará por la no violencia, incluso apeando a la «legítima defensa» de la categoría de «derecho», al menos en su acepción más noble: los derechos tienden a la expansión y a la universalización, nunca a la exclusión (menos de la vida); más bien, constituirá una inexigibilidad de conducta alternativa no reprochable

(24) Que no se puede identificar con el castigo como tal; no tienen el mismo contenido la Justicia vindicativa que la restaurativa o reconciliadora (cf. *Compendio DSI* 403), del mismo modo que tampoco se pueden confundir la culpa (mira hacia el pasado) con la responsabilidad (orientada más hacia el futuro).

(25) Cf. MARDONES, J.: *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, 230 ss.

(26) TUCK, J. H.: «¿Reconciliación entre culpables y víctimas? Ensayo soteriológico a propósito de la Shoah»: *Selecciones de Teología* 155 (2000) 189-199.

moral ni jurídicamente. Aún más radicalmente, sólo desde el escándalo de la cruz se comprende ese amor en su forma más utópica que pasa por autonegación de derechos, la anteposición del otro por encima del propio yo y la escandalosa primacía de la vida del verdugo sobre la de la víctima (Pedro es obligado a envainar la espada blandida en legítima defensa de quien sentía el deber moral de garante). En definitiva, en cristiano, siempre es «antes morir que matar». Ello es consecuencia exclusiva de mirar al enemigo «con los ojos de Cristo» (DCE 18). Brota de «un encuentro íntimo con Dios que se ha convertido en comunión de voluntad» (ib.); el único que «nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea “todo para todos”» (ib.).

5. *La caridad supone que «el otro es antes que yo»* (Lévinas). Como en el *metro*, «antes de entrar, dejen salir». Presupone no sólo que el otro (en cuanto imagen de Dios) es también manifestación suya, sino que incluso el otro cuanto más *otro* sea, cuanto más diferente resulte, es más susceptible de complementar mi aproximación a la verdad y más expresión de Dios manifiesta. El presupuesto está constituido por un Dios cuya fuerza amorosa está desplegada en el cosmos, en la historia y en la vida; de modo singular; se revela en los seres humanos y de manera única, totalizante e irrepetible en Jesús de Nazaret. Esta «prioridad» del otro debe implicar el combate contra lo que nos desiguala (tarea de la justicia) y el cuidado de lo que nos diferencia (ministerio de la caridad). El rostro del otro, que se presenta como extranjero, viuda y huérfano, consti-

tuye la más fuerte apelación a la responsabilidad moral de cada cual, a poner en marcha, desde el dinamismo del reconocimiento, lo mejor de uno mismo al servicio de una dignificación personal que sólo puede venir de la lucha insobornable y siempre inacabada por la justicia (27) Como reconoce el Concilio, «el prójimo es otro yo» absolutamente incondicionado al que hay que reconocer (GS 27). Esto exige auténtica universalidad, la práctica de la «catolicidad» a fin de cuentas.

6. *La caridad considera al prójimo vulnerable como ser de posibilidades más que de necesidades.* De lo contrario inevitablemente lo humillaría (cf. DCE 34). Por eso, siendo «parte del don como persona» (DCE 34), se evitará tanto «adoptar una posición de superioridad» (DCE 35) como la prepotencia ideológica, la soberbia (pensar tener «la solución universal de todos los problemas» (DCE 36) o la inercia y la resignación del no se puede hacer nada (ib.).

Por ser un elemento constitutivo de la fraternidad ape-
la a la *horizontalidad*. Por ello deben proscribirse las metodologías de intervención social que reducen la realidad personal o social a la categoría de *necesidad* desde el prejuicio de la mala conciencia o la superioridad epistemológica del observador. Desde la buena voluntad puede acabar ahogándose toda dimensión fecunda de *posibilidad*. De este modo, se configura al menestero como el necesitado de ropa o comida, o a una tribu indígena como la que precisa con urgencia los

(27) Cf. LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, 1995, 209, 212, 236-238 y 272.

avances de la civilización. En esta aparente generosidad se asfixia al otro y se le hurta la posibilidad de desarrollar su propia identidad y su cúmulo de potencialidades. En definitiva, se les imposibilita abandonar la categoría de objeto —de caridad, de justicia, de lo que sea— evitando el constituirlos sujetos de un diálogo necesariamente bidireccional. Lo mismo se diga de quienes se empeñan en ser «voz de los sin voz» y acaban condenando a sus representados a padecer eterna mudez.

4. LO UTÓPICO DE LA JUSTICIA

Por otra parte, es cierto que «el término justicia y la expresión *exigencias de la justicia* andan en boca de todos, sin embargo, estas palabras no tienen en común la misma significación; más aún, con muchísima frecuencia la tienen contraria» (MM 206). Por ello, para que la justicia no pierda su componente utópico, necesita un plus de criticismo con lo real dado (28). Hay que reconocer que el desarrollo de los contenidos del término justicia en la DSI ha sido espectacular. Surgió en una sensibilidad de corte paternalista, corporativista y con una visión todavía estamental propia de los primeros tiempos de la DSI, pasó por la plena asunción de los derechos humanos (*Pacem in Terris*), la incorporación del método inductivo («ver; juzgar y actuar»: *Mater et Magistra* 236), la eclosión del binomio fe-justicia desde la perspectiva «sobre todo de los pobres y de cuantos

(28) En otro lugar hemos desarrollado la importancia de una Justicia Crítica superadora de una justicia social más funcional y conformista con el actual estado de cosas: SEGOVIA, J. L.: *Justicia Crítica y mediaciones pastorales al servicio de la complicidad con los excluidos*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

sufren» (*Gaudium et Spes* 1) y el estatuto teologal de la justicia y su vinculación con la evangelización (*Medellín, Sínodo de 1971, Evangelii Nuntiandi*); siguió por la contemplación de la justicia en clave planetaria (*Populorum Progressio, Sollicitudo Rei Socialis, Laborem Exercens*), las nuevas formas de pobreza y marginación y la exigencia de nuevas respuestas desde la responsabilidad con generaciones futuras (*Centesimus Annus* 37 y 49). Deus Caritas est se sitúa, como no podía ser de otro modo, en continuidad con ellas aunque, a nuestro juicio, desarrollando mucho más brillantemente la caridad que la justicia. Señalaremos algunos aspectos utópicos a que debe apuntalar esta virtud.

1. Sin duda, uno de los logros más relevantes ha sido el explícito reconocimiento del *estatuto estrictamente teologal* que corresponde a la justicia: la justicia forma parte de la evangelización misma y, por tanto, es un elemento nuclear de la identidad cristiana. Además, la fe nos otorga la certeza de la Justicia, porque «un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza (Ef. 2,12). Sólo Dios puede crear justicia. Y la fe nos regala la certeza de que lo hace... Dios es justicia y crea justicia. Este es nuestro consuelo y nuestra esperanza» (*Spe Salvi*, 44). Desde la perspectiva del creyente, lo expresó muy bien el profeta Jeremías cuando señaló que «conocer a Dios es practicar la justicia» (22,16). Simultáneamente, su envés lo constituye que «lo que más esconde hoy el rostro de Dios es la profunda injusticia que reina en el mundo. Si no luchamos contra ella y no nos ponemos del lado de las víctimas, colaboramos al actual ocultamiento de Dios» (29).

(29) Lois, J.: «El reto de la injusticia» en *Retos a la iglesia al comienzo de un nuevo milenio*, Instituto Superior de Pastoral (Estella-Navarra 2000).

2. Como señalaba la *Evangelii Nuntiandi*, debemos reiterar con firmeza que la promoción de la *Justicia forma parte constitutiva de la Evangelización y consiguientemente de la identidad del ser cristiano*. No es un simple añadido, matizado por el carisma o la peculiar misión. Es un rasgo identitario de quien debe buscar ¡primero! (30) «el Reino de Dios y su justicia». Lo demás se dará por añadidura (cf. Mt 6,33). El Sínodo de Obispos de 1971 había destacado pocos años antes, que «la acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo “son” una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio» (Introd. f). Por ello, «la Iglesia tiene el derecho, más aún el deber, de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre y su misma salvación» (II, 2. Cf. también, *Compendio DSI* 81). De donde se concluye que «no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda y deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad». Entre justicia y evangelización hay por tanto «lazos muy fuertes» (EN 31 y cf. 33, 30).

A ello hay que añadir que una justicia utópica, anhelada, reflexionada y celebrada como parte del sueño de Dios para la humanidad reclama como matriz existen-

(30) El subrayado «primero» ciertamente no es nuestro sino del Evangelista Mateo que de este modo lo enfatiza en la cita aludida.

cial el «desde los que padecen la injusticia». Y ello también para hacer teología y para formular la DSI. Sin escuchar los desafíos de la injusticia y sin optar por una forma de vida que permita realmente tal escucha desde la complicidad efectiva con los excluidos, la DSI puede acabar siendo un hermoso y retórico brindis al sol.

3. Aunque la primacía del valor corresponde a la soteriología, «la urgencia histórica» de la acción es la lucha contra la injusticia que asegure el derecho a la supervivencia en un planeta con 2/3 de la humanidad bajo el umbral de la pobreza (31). «Para un pueblo hambriento lo *primum* será el pan (cf. Mc 6,30-44). Frecuentemente se confunde lo «primero» en el orden de la jerarquía de valores con lo «primero» en el orden del tiempo; o, también, se deja de distinguir lo «primero» en el orden de la intención de lo primero en términos de «ejecución» (32). Lo había dicho San Pablo con entendible rotundidad: «No es lo espiritual lo que va primero, sino lo animal; lo espiritual viene después» (1 Cor 15,46). Esta inaplazable necesidad la pudo constatar en primera persona Pablo VI tras su viaje a América Latina y a la India y la volcó en apremiantes llamamientos a la acción: «Hay que darse prisa» (33), «hay situaciones cuya injusticia clama al

(31) GALINDO, A.: «Hacia una nueva mentalidad: Valoración ética de las relaciones Norte-Sur», *Salmanticensis* 3 (1988) 321-344.

(32) BOFF, C.: «Epistemología y método de la Teología de la Liberación», en ELLACURÍA, I., y SOBRINO, J. (eds.): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. I, Madrid 1994 85.

(33) *Populorum Progressio* 29.

(34) *Ibidem*, 30.

cielo» (34), «la hora de la acción ha sonado ya... los cambios son necesarios, las reformas profundas, indispensables» (35), «invitamos a todos para que respondáis a nuestro grito de angustia, en el nombre del Señor» (36).

4. Una idea (y una práctica) de justicia en clave de utopía reclama dar más pasos para superar una visión excesivamente casuista, contractual, funcional y conmutativa y pasar a una *idea crítica de justicia social*. Para ello tiene trascendencia la introducción de la categoría «estructuras de pecado» (omitida en DCE), profundizada incluso en términos de «pecado estructural» para evitar su reducción a una mera suma de pecados individuales. También resulta relevante la noción de «caridad política», que introduce la mediación sociológica y política como forma de universalizar el dinamismo del amor. Habrá que acentuar igualmente el giro antropológico conciliar; el reconocimiento de la autonomía de lo temporal y de las disciplinas que lo abordan, la categoría «signo de los tiempos» y el fecundo diálogo y contraste con el mundo plural de hoy, contemplado amablemente como el espacio donde Dios se manifiesta y en el que la propia Iglesia participa.
5. La alusión genérica a la justicia utópica, no acompañada de mediaciones para su efectiva promoción, sirve de poco. Sigue siendo verdad aquello que señalaba Bonhoeffer: «*hablar solo en el plano de los principios es mentir*» (37). Para ello hay que articular mediaciones confe-

(35) *Ibidem*, 81.

(36) *Ibidem*, 87.

(37) Cit. en CONGAR, Y.: *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 437.

sionales y participar de organizaciones sociales seculares donde esta dimensión se cultive, coordinándose con ellas. Ciertamente que un medio cualificado es la acción política, pero esta no puede reducirse a la participación en los partidos como única herramienta transformadora. El pluriforme ejercicio de la ciudadanía democrática, la militancia social, el voluntariado y el tercer sector constituyen otros medios igualmente válidos de acción política (no contemplados como tales en DCE que los vincula más a la caridad que a la justicia), en los que el binomio clérigo-laico queda menos resaltado y sustituido por el de comunidad-ministerios (Congar).

6. Un sentido fuerte —y dialogal— de Justicia exige capacidad de encuentro con quienes desde la inmanencia se asoman a la trascendencia desde el apellido de Dios que constituye la Justicia utópica. Por eso, sin renegar de la propia identidad confesante, debemos caminar codo con codo con todos aquellos que se empeñan en humanizar nuestra tierra. Pareciera percibirse en determinados acentos identitarios (38), la tentación de acentuar tanto lo específico que se acabe por diluir lo genérico. Bien puede decirse que una posible ética planetaria tendría la justicia como horizonte, los derechos humanos como contenido material mínimo y la democracia como procedimiento de la formación de la voluntad colectiva innegociable. La «vida justa» se convierte en el *mínimum* innegociable comunitario que posibilite la «vida buena»

(38) Por ejemplo, en la *La caridad de Cristo nos apremia* (LXXXIII Asamblea plenaria de la CEE) que, por otra parte, acertadamente acentúa la dimensión de la denuncia y el riesgo de que un exceso de dependencia económica de las administraciones y de burocratización institucional.

de sus ciudadanos cosmopolitas. Pero ello exige, como decía la *Ecclesiam Suam*, que la Iglesia se haga *diálogo*: para los cristianos es una exigencia teológica y condición indispensable para poder escuchar al Dios que sigue actuando en la historia. No dialogar equivale, en última instancia, a negar o al menos despreciar la acción salvífica universal de Dios en la Iglesia. No impulsar el diálogo sincero intraeclesial es un pecado aún mayor contra la justicia y, sobre todo, contra la caridad.

7. La justicia utópica tiene como requerimiento ineludible la simetría y ésta exige el *cultivo de la igualdad*: igual dignidad, iguales derechos, responsabilidades y oportunidades. Igual libertad, poder de participación y de decisión, de realizar las solidaridades primarias y también las extensivas. Nunca como en nuestra época se han puesto en tela de juicio las tres principales fuentes de desigualdad: la clase social, la raza y el sexo. Ello exige *superar los modelos de dominación*: sobre la naturaleza en aras a un desarrollo sostenible; sobre los pueblos, respetando su cultura; y sobre las personas, reconociendo igualdad de derechos y deberes.
8. La justicia global utópica del siglo XXI, en un mundo de destinos entrecruzados, espacios que se solapan y vecindades insólitas, exige un *auténtico Derecho de ciudadanos del mundo*; un auténtico cosmopolitismo que invita a un nuevo modelo de ciudadanía democrática que rompa los nexos entre ciudadanía y adscripción territorial, que se sustente en el pacto de derechos y deberes universalmente reconocidos y compartidos y en el respeto de las diferencias desde la beligerancia contra las desigualdades. Debe hacerse realidad aquello de Martin Shaw: «there are no others».

9. Finalmente, pero no menos importante, no podemos obviar que la promoción de la justicia debe *recrear la Iglesia*. Por una parte, una mayor preocupación por las grandes tragedias de la humanidad quitaría dramatismo a estériles disputas de sacristía e invitaría a descubrir lo esencial: el seguimiento y proseguimiento de Cristo. Leído en clave de justicia utópica el famoso libro de K. Rahner, *Cambio estructural en la iglesia* (Madrid 1974), sigue siendo un programa pendiente de desarrollo y ejecución. Pretender responder a los retos que la justicia plantea en el mundo sin una renovación profunda de las dimensiones visibles y organizativas de la Iglesia resulta ingenuo y poco creíble.

Desde lo desarrollado hasta este momento, formulamos algunos retos que tienen como vocación hacer más creíble y evangélicamente significativa la actuación de la Iglesia en el campo de lo socio-político. Se trata, en definitiva, de que con hechos y palabras, continúe siendo la mano larga del Buen Dios que se desplegó de manera totalizante en Jesús y que, gracias a su Espíritu, sigue bendiciendo a la humanidad.

- * El binomio justicia-caridad constituye una buena tarjeta de presentación de un *sentido trascendente de la vida*. En ello nos jugamos no sólo la credibilidad y la autoridad moral de la Iglesia sino algo más serio: en cierto modo, la de Dios.
- * Urge devolver a la justicia y a la caridad su *fibra profética*. Hoy ni la una ni la otra están de moda. Han sido sustituidas por una «solidaridad indolora», bien alejada de la nueva virtud fuerte propugnada por Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis*. Los valores *light* posmodernos han olvidado que ser solidario implica necesariamente «jugar

contra los propios intereses» (Zubero) y que ser justo supone asumir una continua reubicación en todos los órdenes. La voz profética de la Iglesia en la cuestión social y la de sus organizaciones confesionales parece haber ido acallándose en los foros públicos. Habría que relanzar su significatividad evangélica y hacerlo de modo creíble.

- * La Iglesia debe cuidar la *puesta en escena* de su mensaje en una sociedad plural. Una mala ubicación por su parte condicionará la recepción del mensaje. Hay que evitar la sospecha de que detrás de determinadas reivindicaciones late el deseo de no perder poder. No cabe duda de que la mejor receta será el presentarse como *insobornable defensora de los derechos ajenos* con más intensidad, si cabe, que de los legítimos intereses propios. La jerarquía de la Iglesia debería exponer y exponerse en temas relativos a la exclusión social, el hambre en el mundo o los derechos de los inmigrantes con la misma pasión y nivel de concreción con que lo hacen en otros de menor calado ético. Su papel *frente al poder* (fruto de su complicidad con los impotentes y excluidos) habrá de ser necesariamente crítico, lo ostente quien lo ostente.
- * *La coherencia entre lo que se dice y lo que se hace* es siempre el mejor validador. Ya lo dijo Pablo VI: «nuestro mundo escucha con más atención a los testigos que a los maestros». Sin duda ayudará no poco manifestar el rostro de una Iglesia que “sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando” (Plegaria Eucarística V b).
- * Un auténtico «banco de prueba» en el que se va a acrisolar la justicia utópica y la verdad del «primado de la ca-

ridad» y de su vocación universalista va a ser el ámbito de la *extranjería* (39). La legitimación de los derechos de los inmigrantes basada en criterios exclusivamente utilitarios y materialistas («mano de obra que genera crecimiento económico», «vienen porque los necesitamos») se va a tornar insuficiente y va a exigir una argumentación basada en una antropología fuerte y en una noción de justicia y caridad como la que puede proporcionar la filosofía social cristiana y su DSI en su vertiente más profética. A ello coadyuvarán principios como el de la dignidad de la persona, el destino universal de los bienes de la tierra, el bien común de la gran familia humana (ampliado por el magisterio más reciente: antes se ponía sobre todo en relación con el criterio menos universalista de la propia nación-estado) (40), la solidaridad internacional y la reivindicación del previo «derecho a no emigrar».

* Por fin, la utopía reclama hacer una *relectura crítica de la propia DSI* (41) que la ponga en continuo contraste con

(39) En tanto parece languidecer la fibra profética de otras organizaciones confesionales de la Iglesia, una revitalización no pequeña puede apreciarse en la CONFER y en su «Comisión de Justicia y solidaridad». Un buen ejemplo lo constituyen los documentos y acciones relativos a la violación por parte del Gobierno español de los derechos de las personas inmigrantes sin papeles en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIES) y las pretensiones de la Unión Europea con la llamada «Directiva de la vergüenza» que les otorga un trato más restrictivo y vejatorio que el que se aplica a delincuentes multirreincidentes.

(40) Haciendo verdad aquello que denunciaba Häring: que las Iglesias locales se comportaban ante los conflictos más como «sacerdotes de la corte» que como auténticos profetas.

(41) Entre otros, vienen reclamando una Doctrina social de la Iglesia «renovada»: CALLEJA, J. I.: *Moral Samaritana I*, Madrid, 2004, 246; Id., «Cita con la Doctrina social de la Iglesia»: *Lumen* 39 (1990) 20-35; «más crítica»

la realidad para evitar el riesgo de acabe constituyendo lo que con razón crítica: una ideología. No habrá una buena DSI sin una adecuada ortopraxis. Si la Iglesia (toda ella) no cultiva las relaciones de complicidad con los excluidos, no sólo perderá un hilo básico conductor del Evangelio, sino que además se tornará en mera «doctrina» —social, si se quiere—, pero pura doctrina, en el más peyorativo sentido del término. Más bien, «nuestro mundo necesita hoy más testigos que maestros» (EN 41). En efecto, «hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará más creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna» (CA 57).

Las notas de esta renovación bien podrían venir por varios derroteros. En primer lugar, por una ampliación del sujeto productor de la DSI, no tanto en lo que se refiere a quien lo promulga, como al proceso de elaboración dialogada con los actores directamente comprometidos (El documento *Justicia económica para todos*, de los Obispos norteamericanos, sigue siendo modélico en este punto). En segundo lugar, precisaría una mayor descentralización, de modo que desde niveles intermedios (Conferencias Episcopales, Iglesias locales) se diesen respuestas ágiles y concretas a cuestiones que preocupan especialmente en determinados ámbitos geográficos. En tercer lugar, debería tener más fuste profético y ser más crítica y disidente con el modelo económico-social vigente (el neocapitalismo globalizado) hacia el que se efectúan críticas de corte

VIDAL, M.: «Justicia y solidaridad en la ética social actual»: *Moralia* 15 (1993) 35-54; más «concretamente comprometida», CALVEZ, J.Y.: *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad*. (Barcelona 1991); ídem, *Los silencios de la Doctrina Social de la Iglesia*, México, 2003.

más culturalista que antropológico y económico (42). Para ello, habría que rescatar el método inductivo y el diálogo con

(42) MARTÍNEZ GORDO, J. señala, con respecto al actual pontificado, que las legítimas prevenciones que manifiesta tener ante el marxismo dificultan la apertura a la autocrítica eclesial y tienen un peso desmedido para impedir percibir el fundamentalismo económico y la ideología neoliberal del sistema. Desde luego, son atinados y muy pertinentes los análisis de RATZINGER, J.: de la democracia formal burguesa (desarrollados incluso en diálogo con no creyentes como Jürgen Habermas) pero resultan bastante menos precisos los relativos a la dimensión económico-financiera del neoliberalismo que supone que más de 4/5 de los movimientos de capital mundiales no tengan respaldo en operaciones de comercio que impliquen incremento de tejido industrial o aumento del empleo. Como señala irónicamente autor citado, «el documento religioso más difundido por el globo terráqueo no es, como frecuentemente se dice, la Biblia, sino el billete de dólar con su *In God we trust*» («Teología y mediaciones sociales»: *Lumen* 56/2 (2008) 128-129). Más concreto y crítico es el *Compendio* DSI al hablar de la globalización y como la movilidad de capitales implican «el riesgo de seguir una lógica cada vez más autorreferencial» (368). Llega a aterrizar bien concretamente indicando que «en algunos países es indispensable una redistribución de la tierra» y la «reforma agraria es, por tanto, además de una necesidad política, una obligación moral» (300). Tampoco obvia que aunque «la globalización alimenta nuevas esperanzas», también «origina también grandes interrogantes» y «riesgos ligados a las nuevas dimensiones de las relaciones comerciales y financieras» (362) como «la tendencia al aumento de las desigualdades», «el crecimiento de la pobreza relativa» (362), o reparto injusto de los progresos tecnológicos y conocimientos técnico-científicos (363). Todo ello provoca que «el proceso de globalización termina por dilatar más que reducir las desigualdades entre los países» (ib.) y que «los pueblos pobres permanecen siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos» (364). De ahí la necesidad de un «replanteamiento de la economía» (564), «la centralidad de los actores estatales» y de una «decidida función de dirección económica y financiera» (370), siendo cada vez «más prioritaria la tarea de regular dichos procesos, orientándolos a la consecución del bien común de la familia humana» desde la comunidad internacional «con instrumentos políticos y jurídicos adecuados y eficaces». En síntesis: «Es necesaria una globalización de la tutela,

las ciencias sociales (como supo explicitar *Mater et Magistra* y mantiene la Teología Pastoral). En último término, debería utilizar un lenguaje y categorías que pudiesen ser entendidas con facilidad por los destinatarios (incluyendo el lenguaje personalista y las categorías estructurales sin reservas) que deberían serlo tanto los cristianos como «los hombres y mujeres de buena voluntad».

Concluyendo. La utopía cristiana es en último término la participación plena del sueño de Dios para esta tierra nuestra. Descolgada de su fuente, puede deshumanizarse. La desesperada espera de lo que no acaba de llegar puede agotar, hundir y decepcionar. Esperar contra toda esperanza sólo tiene una receta: beber en el único pozo inagotable. Por eso, insistirá el Papa en que «quien reza no desperdicia su tiempo» (DCE 36). Por encima de planteamientos utilitaristas, «la familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad» (DCE 37) son la única forma de permanecer fieles a la utopía. «Ante el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable que hay en el mundo» sólo salva «permanecer firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros» (Ib.). En definitiva que, ante la crudeza inapelable de los hechos, siguen teniendo vigor las palabras abiertas a la utopía del escéptico de Pedro, cansado de bregar inútilmente sin coger un solo pescado: «En tu nombre y por tu palabra, volveré a echar las redes».

de los derechos mínimos esenciales y de la equidad» (310). Sin duda, un excelente proyecto de utopía para la justicia y caridad que reclama coherencia intra y extra eclesial.

LA IDENTIDAD CRISTIANA DE CÁRITAS DESDE LA *DEUS CARITAS EST*

ANTONI ESTEVE I SEVA

Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana
de Orihuela-Alicante

I. INTRODUCCIÓN

Las identidades se construyen con materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Los individuos y los grupos procesan estos materiales y los reordenan dándoles sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial y temporal.

En los pueblos aún es fácil observar cómo las personas mayores preguntan a los niños de una forma determinada para saber su identidad, para saber quiénes son: *Xiquet, tú de qui ets?, quí es ton pare i ta mare?* La pregunta por la identidad tiene esta dirección porque saben que conociendo a los padres, y a la familia se podrá saber quién es el niño en cuestión, obtendrán una respuesta satisfactoria porque intuyen que su identidad ha sido construida por él mismo, pero con los materiales que su herencia genética y su entorno social le hayan proporcionado.

Esta referencia nos puede servir para considerar que a Caritas le sucede algo semejante. También a ella le podemos preguntar por el nido familiar en el que ha nacido y ha ido construyendo su identidad específica y peculiar: ¿Caritas, tú de quién eres? ¿Quién es tu familia? Esa familia que le ha transmitido su herencia genética y le ha ofrecido un entorno específico con el que ir construyendo su propia identidad.

Ese nido familiar en el que caritas construye su identidad es la misma Iglesia que se constituye como comunidad en la que nace Caritas y como comunidad a la que pertenece Caritas. De la misma forma que el niño aprende que él «es» lo que su entorno le denomina, Caritas no puede olvidar que «es» lo que la Iglesia le denomina en el sentido preformativo del lenguaje. Caritas tiene que ser capaz de «internalizar» los significantes específicos de naturaleza eclesial, apropiándose de los roles y actitudes generales de la comunidad-madre eclesial.

En esta relación de maternidad-filiación que existe entre la Iglesia y Caritas la podemos expresar con la categoría eclesiológica de la «Eclesia Mater» que tan magníficamente caracterizó H. de Lubac en su obra «Las Iglesias particulares en la Iglesia Universal». (Págs. 143 y ss. Ed. Sígueme 1974.) Con esta expresión el cristiano no expresa una experiencia sentimental o espiritual sino que refiere una realidad efectiva, concreta e histórica.

Algún teólogo ha dicho que «esta maternidad es tan real como es real la presencia de Cristo en la eucaristía o como la vida sobrenatural existe realmente en los hijos de Dios». El evangelista san Mateo nos muestra esta maternidad eclesial cuando escribe: *Jerusalén, Jerusalén que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la clueca reúne a sus pollitos bajo las alas,*

pero no habéis querido! (Mt 23,37). Jesús mismo se compara a una madre, y la Jerusalén antigua, la ciudad madre del viejo Israel, pasa a convertirse en la Iglesia escatológica de Jesús que en tiempo presente y en perspectiva de futura es como la «clueca» mencionada que bajo sus alas acoge y convoca maternalmente a todos los hijos, aunque estos se resistan.

A esta Jerusalén escatológica y liberada de la antigua ley se refiere san Pablo en su carta a los Gálatas (4,27): En cambio la Jerusalén de arriba es libre y ésta es nuestra madre, pues dice la Escritura: «*Alégrate, la estéril que no das a luz, rompe a gritar, tú que no conocías los dolores, porque la abandonada tiene muchos hijos, más que la que vive con el marido*» (Is 64,1). La Iglesia, esposa de Cristo, a la vez estéril y fecunda, es la madre de todos los que nacen (renacen) en el Espíritu a la nueva de vida de gracia y virtud.

En la tradición de Juan podemos observar cómo la función de maternidad se atribuye a la Iglesia cuando en su segunda carta se dirige a una de sus comunidades con el título personalizador de «elegida» o «distinguida señora» y en estos términos concretos de maternidad: *El anciano a la «señora elegida» y a «sus hijos», a los que yo amo de verdad* (1Jn, 1,1). El autor de esta carta expresa su amor a la comunidad-madre a sus miembros-hijos a pesar de las tendencias secesionista internas que se están produciendo y con el interés de que se recupere la fraternidad y la comunión

Esta importante veta neotestamentaria que proclama la función de maternidad de la iglesia se prolonga con profusión en los escritos de los Santos Padre de los primeros siglos de la historia cristiana. En el Pastor de Hermas, la Iglesia «en persona» se dirige en estos términos a los cristianos de Roma: *Es-*

cuchadme, hijos míos. Soy yo la que os ha educado en toda simplicidad, inocencia y santidad por la misericordia del Señor; soy yo quien ha hecho deslizar gota a gota la justicia sobre vosotros ... Escuchadme, haced la paz entre vosotros... a fin de que manteniéndome alegre ante el Padre, yo pueda darle un informe favorable de vosotros (Visión 3, c. 17).

Orígenes se expresará a estos efectos de una forma muy contundente y precisa: *Aquel que dice, que sale de la Iglesia se hace responsable de su propia muerte... No puede tener a Dios por Padre el que no tiene por madre a la Iglesia (In leuiticum, Hom. 11, c. 3) y san Agustín lo repetirá: La Iglesia es para nosotros una madre... Espiritualmente, de ella es de quien hemos nacido. Nadie podrá encontrar un acogimiento paternal junto a Dios, si acepta a su madre la Iglesia (Sermo 94, c.1)*

Pero no estamos hablando de una maternidad «espiritual» en correspondencia con una Iglesia «espiritual», sino que de quien se habla de la Iglesia real que ejerce su maternidad por medio de todo el proceso de evangelización, es decir, por la escucha y la proclamación de la Palabra, por la celebración del misterio sacramental y por el servicio de caridad a los más pobres. La evangelización es la acción por la que la «Eclesia Mater» va enviando mensajes educativos coherentes que la «Caritas-Filia» debe internalizar y asumir para construir su identidad cristiana específica.

Benedicto XVI conducirá su reflexión hasta la conclusión final en la que definirá de esta forma a la la Iglesia Mater: *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) (22). Y es que con el paso de los años y la difusión progresiva de*

la Iglesia, el ejercicio de la caridad se confirmó como uno de sus ámbitos esenciales, junto con la administración de los Sacramentos y el anuncio de la Palabra: practicar el amor hacia las viudas y los huérfanos, los presos, los enfermos y los necesitados de todo tipo, **pertenece a su esencia** tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio (DCE 22).

Tras esta argumentación el Papa aporta diversos testimonios de la historia cristiana de la práctica eclesial de la caridad: a) El mártir Justino nos cuenta que en la eucaristía dominical los que poseían entregaban ofrendas al obispo para sustentar a los pobres de la comunidad; b) Tertuliano nos cuenta que la solicitud de los cristianos causaba asombro entre los paganos. c) Ignacio de Antioquía llamaba a la Iglesia de Roma «la que preside en la caridad (agapé)» porque habría algún tipo de actividad caritativa; d) Hacia la mitad del siglo IV, se va formando en Egipto la llamada «diaconía», es decir, la estructura que en cada monasterio tenía la responsabilidad sobre el conjunto de las actividades asistenciales. No sólo cada monasterio, sino también cada diócesis llegó a tener su *diaconía*, una institución que se desarrolla sucesivamente, tanto en Oriente como en Occidente. ... (ibídem 23); e) un punto determinante para el nuevo paganismo del emperador apóstata Juliano (363), fue dotar a la nueva religión de un sistema paralelo y semejante al de la caridad de la Iglesia (ibídem 24).

Desde esta maternidad eclesial podemos entender a una Iglesia que ama con amor de madre de tal forma que el Papa empezará la segunda parte de su encíclica afirmando que el amor es el **servicio** que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y necesidades, incluso materiales, de los hombres (19). La Iglesia-madre que ama es la globalidad de la misma, desde el nivel personal de cada uno de sus miembros

hasta la totalidad universal de la entidad: *El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia en su totalidad* (ibídem 20).

Esta maternidad amorosa no es solamente energía afectiva espiritual, sino energía encarnada en un soporte orgánico material que visibiliza tal amor inmaterial: *También la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor. En consecuencia, el amor necesita también una **organización**, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado*. El paso decisivo en la difícil búsqueda de soluciones para el ejercicio de la «koinonía» eclesial se puede ver en *la elección de los siete varones, que fue el principio del ministerio diaconal* (cf. Hch 6, 5-6), ... Este grupo no debía limitarse a ser un servicio meramente técnico de distribución, sino ... un verdadero oficio espiritual. ... *Con la formación de este grupo de los Siete, la «diaconía» —el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico— quedaba ya **instaurada** en la estructura fundamental de la Iglesia misma* (ibídem 21). Caritas debe sentir que su herencia genética cristiana ha llegado hasta ella misma, desde la diaconía de la primitiva comunidad, gracias a la maternidad eclesial y, en consecuencia, si desea mantener su «carácter bautismal» indeleble no puede dejar de seguir siendo hija de su madre eclesial. Cuanto más se distancia de la madre, cuanto más se aleja de su propia red, más se debilita su identidad y más ciertas son las palabras citadas de Orígenes: *No puede tener a Dios por Padre el que no tiene por madre a la Iglesia*. La identidad cristiana le viene a Caritas de la pertenencia eclesial.

El Papa preocupado por la explosión de las Ongs y de la sociedad civil, por la pervivencia de prácticas no subsidiarias

del Estado de Bienestar y por la entrada del ánimo de lucro en la gestión de la pobreza y la exclusión, propone a la Iglesia los rasgos cristianos que le deben dar perfil de identidad a toda la acción caritativa de la Iglesia. La cual debe de favorecer la socialización de sus instituciones de caridad en estos rasgos para que no se disuelvan en este inmenso mar del complejo sistema social perdiendo capacidad de comunicación original con la sociedad, es decir, no disponiendo de un lenguaje propio con el que evangelizar que es su misión primordial: *Ella (la Iglesia) existe para evangelizar...* (EN 14). Con esta brevedad y claridad lo declaraba Pablo VI.

Benedicto XVI lo expresa así: *Por tanto, es muy importante 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. Pero cuáles son los elementos que constituyen la esencia de la caridad cristiana y eclesial?* (DCE 31).

2. LA PRÁCTICA SAMARITANA

El primer elemento que constituye la esencia de la caridad cristiana y eclesial es la práctica samaritana. En efecto el Papa recurre a esta parábola clásica de la acción diaconal cristiana para darle identidad a la caridad que se ejercita desde lo íntimo de la comunidad eclesial, porque lo samaritano forma parte de su consistencia maternal. Sus palabras exactas son las siguientes: *Según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano, la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc.* (DCE 31a).

Todo miembro de caritas que lea estas palabras del Papa se encontrará con una excelente definición de lo que en la jerga pastoral hemos denominado «atención primaria» para referirnos a la práctica diaconal más básica de la acción diaconal de la comunidad cristiana. Desde los préstamos de la cultura social, quizá demasiado «sanitaria», se la considera como primaria porque es el encuentro más inmediato del ministro de la caridad con las necesidades y los problemas más elementales de las personas pobres del entorno más inmediato del excluido.

Sobre la práctica samaritana de la atención primaria recae la tradicional sospecha de paternalismo en el sentido que estas prestaciones asistenciales crean dependencia en los empobrecidos y, en consecuencia, refuerzan su marginación social. La mejor forma de resolver esta sospecha es con una cita de un autor marxista, que ve con claridad que «si alguien encuentra a un niño herido en una calle solitaria, sólo un monstruo moral puede plantearse la cuestión de las clases o, bien, pensar en los deberes del Estado: Al corazón de una religiosa desconocida que cuida a un niño enfermo e incurable, sólo un necio puede empequeñecerlo o sustituirlo» (Machovec, A., *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 113.)

Las prácticas samaritanas más tradicionales y habituales de las caritas parroquiales son las ayudas en ropa, alimentos, alquileres de viviendas, pagos de recibos de electricidad, medicinas, etc. Forman una parte muy consistente y esplendorosa de la historia de la caridad de la Iglesia al servicio de los pobres y a las que no podemos renunciar porque hunden sus raíces en la misma sensibilidad evangélica del samaritano que se *acercó a él, le vendó las heridas echándoles aceite y vino; luego lo montó*

en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó, Al día siguiente sacó cuarenta duros y, dándoselos al posadero, le dijo «Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta» (Lc 10,33-35). La descripción detallada de todas las operaciones concretas que hace el samaritano no es otra cosa que efectuar «la respuesta (asistencia operacional) a una necesidad inmediata (la situación precaria y frágil de un herido) en una determinada situación (el asalto de unos bandidos)».

La segunda parte de la descripción de la seña de identidad no se puede separar de la primera en la que se define la naturaleza de la acción diaconal ya que dirige nuestra atención a la peculiar identidad del «destinatario». Se trata del pobre, pero desde la cualificación teológica y evangélica pertinente: *los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc.* Es una alusión directa a Mateo 25 donde se narra el juicio de las naciones. Pero en la misma encíclica el Papa nos refiere esta parábola en el marco más global del amor: *Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados. Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis (Mt 25,40) Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios (DCE 15).* La cultura social les pone nombre a todos ellos por medio de términos como «usurarios», «beneficiarios», incluso «clientes» que por mucho rigor técnico y científico que posean, en realidad esconden y no nos muestran el auténtico rostro humano de Dios manifestado en Jesucristo.

Ahora bien, la práctica samaritana no se queda sólo en esta atención primaria. Sabemos desde la experiencia y desde

las indicaciones del evangelio, de la tradición y del magisterio que la acción diaconal samaritana es más compleja y rica. Esta complejidad y riqueza la podemos explicar de una forma sencilla por medio del famoso proverbio oriental que nos dice que «si le das un pez a uno que tiene hambre, le has quitado el hambre de ese día; pero si le enseñas a pescar, le has quitado el hambre de toda la vida». En la primera parte de este binomio tenemos expresada de una forma muy sugerente la perspectiva de la atención primaria: dar un pez quita el hambre de ese día. En la segunda parte, se enfoca perfectamente la perspectiva promocional: enseñar a pescar puede quitar el hambre para toda la vida.

Uno de los textos evangélicos más significativos, a este respecto, es el presentado por Marcos (2,1-12), en el que el joven minusválido, traído por sus amigos, vuelve a su casa curado y llevando él mismo su propia camilla. «... le dijo al parálítico: "Escúchame tú; ponte en pie, carga con tu camilla y vete a tu casa". Se puso en pie, cargó enseguida con la camilla y salió a la vista de todos...». Jesús le dio el impulso promocional inicial y no se puso a andar sustituyendo al parálítico. Lo tuvo que hacer el mismo parálítico.

En la Didajé se nos dice con respecto al valor promocional del trabajo: *Si alguno no tuviere oficio, preparadlo para que pueda trabajar, de modo que no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso* (12,4). Se valora la ociosidad como algo pernicioso para la comunidad y la preparación para tener un oficio como algo esencial en la dignificación personal y en la inclusión social.

El papa Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio*, que es el documento en el que se asume con rotundidad la noción

de desarrollo integral tan esencial para la acción socio-caritativa en su dimensión promocional, afirma que *«la tarea podría parecer imposible en regiones donde la preocupación por la subsistencia cotidiana acapara toda la existencia de familias incapaces de concebir un trabajo que les prepare para un porvenir menos miserable. Y, sin embargo, es precisamente a estos hombres y mujeres a quienes haya que ayudar, a quienes hay que convencer que realicen ellos mismos su propio desarrollo y que adquieran progresivamente los medios para ello. Esta obra común no irá adelante, claro está, sin un esfuerzo concertado, constante y animoso. Pero que cada uno se persuada profundamente: está en juego la vida de los pueblos pobres, la paz civil de los países en vía de desarrollo y la paz del mundo»* (PP., 55).

La acción social promocional, en primer lugar, libera de la sospecha que se ejerce sobre las ayudas que el Estado de Bienestar proporciona a los excluidos, en el sentido de que con ellas se fomenta la irresponsabilidad y pasividad del excluido, ya que en la práctica de promoción el propio excluido tiene que asumir el compromiso de aportar sus capacidades al proceso de rehabilitación e integración. La promoción, en segundo lugar, evita el peligro del asistencialismo porque nunca se debe y se puede actuar en lugar del otro, sustituyéndolo en lo que debe de ser su participación, por mínima que sea, al proceso de reconstrucción personal y social. La promoción es, en tercer lugar, una perspectiva fundamental en la acción socio-pastoral que se levanta sobre la práctica de la atención primaria, le da sentido, la complementa y la legitima. Al tiempo que sienta las bases de próximas prácticas emancipadoras y de transformación.

Recreando al proverbio oriental mencionado podríamos añadir que para conseguir un acción diaconal integral sería ne-

cesario hablar de una tercera modalidad samaritana ya que no basta dar peces, ni enseñar a pescar; hace falta, además, transformar las condiciones estructurales para que todo el mundo pueda acceder a la pesca con justicia y libertad. Esta labor samaritana de «transformación estructural» la ha visto con claridad Benedicto XVI recomendando y efectuando la práctica fuerte de la denuncia de injusticias: *No podemos permanecer pasivos ante ciertos procesos de globalización que con frecuencia hacen crecer desmesuradamente en todo el mundo la diferencia entre ricos y pobres. Debemos denunciar a quien derrocha las riquezas de la tierra, provocando desigualdades que claman al cielo (St 5,4). Por ejemplo, es imposible permanecer callados ante «las imágenes sobrecogedoras de los grandes campos de prófugos o de refugiados —en muchas partes del mundo— concentrados en precarias condiciones para librarse de una suerte peor, pero necesitados de todo. Estos seres humanos, no son nuestros hermanos y hermanas? Acaso sus hijos no vienen al mundo con las mismas esperanzas legítimas de felicidad que los demás? ». El Señor Jesús, Pan de vida eterna, nos apremia y nos hace estar atentos a las situaciones de pobreza en que se halla todavía gran parte de la humanidad: son situaciones cuya causa implica a menudo una clara e inquietante responsabilidad por parte de los hombres. En efecto, « sobre la base de datos estadísticos disponibles, se puede afirmar que menos de la mitad de las ingentes sumas destinadas globalmente a armamento sería más que suficiente para sacar de manera estable de la indigencia al inmenso ejército de los pobres. Esto interpela a la conciencia humana. Nuestro común compromiso por la verdad puede y tiene que dar nueva esperanza a estas poblaciones que viven bajo el umbral de la pobreza, mucho más a causa de situaciones que dependen de las relaciones internacionales políticas, comerciales y culturales, que a causa de circunstancias incontroladas».*

El alimento de la verdad nos impulsa a denunciar las situaciones indignas del hombre, en las que a causa de la injusticia y la explotación se muere por falta de comida, y nos da nueva fuerza y ánimo para trabajar sin descanso en la construcción de la civilización del amor. Los cristianos han procurado desde el principio compartir sus bienes (Hech 4,32) y ayudar a los pobres (Rom 15,26). La colecta en las asambleas litúrgicas no sólo nos lo recuerda expresamente, sino que es también una necesidad muy actual. Las instituciones eclesiales de beneficencia, en particular Caritas en sus diversos ámbitos, prestan el precioso servicio de ayudar a las personas necesitadas, sobre todo a los más pobres. Estas instituciones, inspirándose en la Eucaristía, que es el sacramento de la caridad, se convierten en su expresión concreta; por ello merecen todo encomio y estímulo por su compromiso solidario en el mundo (SC 90).

He querido reproducir íntegramente este número de la «Sacramentum Caritatis» porque en él podemos ver integrados una serie de elementos teológicos y pastorales y que le dan el sentido integral mencionado a la práctica samaritana: se hace referencia crítica al «kairos» actual de la globalización, percibiéndola en lo que tiene de injusta y , por tanto, ejerciendo con valentía la práctica profética de la denuncia de las injusticias de la globalización mercantilista y invitando a los pobres a no perder la esperanza en la justicia y en la paz del reino de Dios. El segundo párrafo es una invitación a que la Iglesia sea capaz de practicar la comunicación cristiana de bienes y de alimentarse del sacrificio eucarístico como fuentes de energía espiritual para las instituciones eclesiales de beneficencia, haciendo mención expresa de Caritas.

Esta primera seña de identidad el Papa la concluye recomendando que los ministros de la caridad estén debidamente

formados en coherencia con la identidad cristiana y eclesial pertinente: *Las organizaciones caritativas de la Iglesia, comenzando por Caritas (diocesana, nacional, internacional), han de hacer lo posible para poner a disposición los medios necesarios y, sobre todo, los hombres y mujeres que desempeñan estos cometidos.* Dos son los referentes esenciales que puede garantizar tal formación con identidad: La competencia profesional y la formación del corazón.

El primer referente supone una evidente confianza del Papa en las aportaciones científicas y técnicas profanas que deben incautarse en una acertada síntesis pastoral: *Por lo que se refiere al servicio que se ofrece a los que sufren, es preciso que sean competentes profesionalmente: quienes prestan ayuda han de ser formados de manera que sepan hacer lo más apropiado y de la manera más adecuada, asumiendo el compromiso de que se continúe después las atenciones necesarias (DCE 31a).* Estas palabras del Papa nos recuerdan al Concilio Vaticano II que nos decía en el cuidado pastoral *hay que conocer y aplicar suficientemente no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas de la psicología y de la sociología, de modo que también se lleve a los fieles a una vida de fe más pura y más madura (GS, 62).*

El segundo referente para la formación del ministro de la caridad se corresponde con la indudable consistencia sobrenatural de la práctica samaritana: *Un primer requisito fundamental es la competencia profesional, pero por sí sola no basta. En efecto, se trata de seres humanos, y los seres humanos necesitan siempre algo más que una atención sólo técnicamente correcta. Necesitan humanidad. Necesitan atención cordial. Cuantos trabajan en las instituciones caritativas de la Iglesia deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento,*

sino por su dedicación al otro con una atención que sale del corazón, para que el otro experimente su riqueza de humanidad. Por eso, dichos agentes, además de la preparación profesional, necesitan también y sobre todo una « formación del corazón »: se les ha de guiar hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad (Gál 5,6) (DCE 31a).

Esta capacitación pastoral de los ministros de la caridad en la que se deben unir la competencia profesional y la formación del corazón recibe una orientación en la misma encíclica cuando el Papa describe las actitudes internas que deben motivar el servicio de la caridad: 1. La apertura interior a la dimensión católica de la Iglesia ha de predisponer al colaborador a *sintonizar con las otras organizaciones* en el servicio a las diversas formas de necesidad; pero esto debe hacerse respetando la fisonomía específica del servicio que Cristo pidió a sus discípulos (34). 2. Éste es un modo de servir que *hace humilde al que sirve*. No adopta una posición de superioridad ante el otro, por miserable que sea momentáneamente su situación. Cristo ocupó el último puesto en el mundo —la cruz—, y precisamente con esta humildad radical nos ha redimido y nos ayuda constantemente (36). 3. 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 (37). 4. 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*. ... A menudo no se nos da a conocer el motivo por el que Dios frena su brazo en vez de intervenir. Por otra parte, Él tampoco nos impide gritar como Jesús en la cruz: « Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? » (Mt 27, 46). Deberíamos permanecer con esta pregunta ante su rostro, en diálogo orante: « ¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar sin hacer justicia, tú que eres santo y veraz? » (Ap 6, 10) (38). 5. *Fe, esperanza y caridad* están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor... 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 (39).

Indicadores de que una comunidad realiza la práctica samaritana de una forma integral podrían ser las siguientes:

- a) se crea la caritas parroquial como instrumento esencial para ejercer la diaconía samaritana al servicio concreto de los pobres del propio entorno social,
- b) se va siendo capaz en la comunidad cristiana de iniciar programas, proyectos y talleres de clara consistencia promocional reeducativa y social,
- c) el grupo de caritas madura y es capaz de analizar la realidad, enjuiciar críticamente los hechos, denunciar las injusticias y propinar alternativas eficaces,
- d) la atención a los pobres deja de ser sectorial, pasa a ser transversal y acaba siendo nuclear en la familia, la comunidad y la conciencia individual.

3. LA INDEPENDENCIA POLÍTICA

Caritas como hija efectiva de la Iglesia debe asumir la realidad de ser autónoma e independiente de cualquier entidad que no sea la misma Iglesia. En términos sencillos podríamos decir que el grupo de caritas parroquial no desea otra cosa que ser como el grupo de catequesis de una parroquia, hasta el punto de que así como no se entiende que la catequesis esté en manos de un grupo de pedagogos adscritos a una escuela determinada con sus compromisos ideológicos y políticos, tampoco se puede entender que la diaconía cristiana esté en manos de trabajadores sociales pertenecientes a una corriente social determinada con sus compromisos políticos e ideológicos.

El Papa desde este sentido de pertenencia eclesial de la acción de caritas, como segunda señal de identidad nos propone que *La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías. No es un medio para transformar el mundo de manera ideológica y no está al servicio de estrategias mundanas, sino que es la actualización aquí y ahora del amor que el hombre siempre necesita* (DCE 31b).

La posición de Benedicto XVI respecto de la independencia de la Iglesia en relación con las ideologías y partidos viene precedida por la actitud de Juan Pablo II en la «Centessimus Annus» en referencia al socialismo marxista y el capitalismo liberal. Es importante observar cómo el Papa polaco defendía la autonomía del Iglesia ante ambas alternativas y, sobre todo, ver cómo se distanciaba de cualquier posibilidad de identificación del Reinado de Dios con el rampante capitalismo liberal que está en la base de la globalización del mercado, frente a la que proponía una globalización de la solidaridad, atribuyéndolo-

le a Europa un papel importante y decisivo, ya que *debe convertirse en parte activa en la promoción y realización de una globalización «en la» solidaridad. A ésta, como una condición, se debe añadir una especie de globalización «de la» solidaridad y de sus correspondientes valores de equidad, justicia y libertad, con la firme convicción de que el mercado tiene que ser «controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad»* (EE 112).

En vísperas del tercer milenio se hizo famoso el posicionamiento intelectual de Francis Fukuyama, intelectual al servicio del Departamento de Estado en Estados Unidos, que proclamó el «fin de la historia» indicando que, tras el colapso del socialismo histórico, con la caída emblemática e histórica del muro de Berlín y la emergencia arrolladora del capitalismo mercantilista, se acababa cualquier novedad para la historia y se estaba produciendo la victoria definitiva y gloriosa de este modo de producción social mercantilista, que está en la base de la globalización vigente y se vive como el mejor de los mundos posibles. Estamos ante el fin de la historia. No nos está permitido esperar nada nuevo.

«Nada de lo que ha sucedido en la política o la economía mundiales en los últimos diez años contradice, en mi opinión (Fukuyama), la conclusión de que la democracia liberal y la economía de mercado son las únicas alternativas viables para la sociedad actual».

Nuestro intelectual creía que «la historia se dirige desde dos fuerzas básicas: la evolución de las ciencias naturales y la tecnología, como base de la modernización económica, por una parte, y por otra, la lucha porque el sistema político reconozca

los derechos humanos universales. La evolución histórica, en este sentido, no ha culminado en el socialismo (pretensión marxista), sino en la democracia y la economía de mercado».

Por lo que respecta a la fe cristiana, el reinado de Dios es el referente teológico que impide a los cristianos creer que el sistema capitalista es el fin de la historia y que no podemos esperar novedad alguna para el llamado orden mundial.

El Papa enfría los ardores y triunfalismos del sistema de mercado libre cuando responde a la pregunta esencial: *el fracaso del comunismo significa la victoria del capitalismo?*

- a) *Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva.*
- b) *Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa. La Iglesia no tiene modelos para proponer pero ofrece orientación ideal indispensable, la propia doctrina social (CA 30-43).*

Los cristianos hemos de aceptar que los sistemas y modelos económicos, con su complejidad, son necesarios e imprescindibles para resolver los importantes problemas de una humanidad en la que somos 6 mil millones de personas que he-

mos de comer y convivir todos los días y, en consecuencia, asumir el modo de producción, distribución y consumo que atiende nuestras necesidades más básicas y vivirlo como una sistema estructural que puede ser de gracia y salvación.

Pero no podemos «*idolatrar el mercado*» (CA 40). Cuando esto sucede es que hemos creado un ídolo alternativo al Dios de Jesús que no admite competidores, hasta el punto de que no se puede estar de acuerdo en que con el triunfo del capitalismo ya no nos esté permitido, a los seres humanos, esperar nada nuevo bajo el sol. La reserva escatológica es una invitación permanente a considerar que la única soberanía definitiva es la de un Dios que, en Jesús, la constituye no sobre el poder absoluto, sino sobre el amor universal a todos, preferencial hacia los pobres e ilimitado hasta a los enemigos. «*He aquí que todo lo hago nuevo*» (Ap 21). Por todo lo cual, aun reconociendo el valor mediador de los sistemas socio-económicos, ni la Iglesia con sus «*opus proprium*» (DCE 29) se puede identificar con sus estructuras orgánicas (empresas y partidos), ni el reinado de Dios puede identificar con el Estado del Bienestar ni con el Mercado Libre por mucho que nos los quieran ofrecer como la «paz y la justicia» realizadas en plenitud. *La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor* (ibídem 29).

Con este trasfondo previo, el Papa argumenta y justifica su exigencia de independencia de la caridad cristiana comparando lo que él mismo llama «la teoría marxista el empobrecimiento», con el programa cristiano del buen Samaritano («un corazón que ve»).

La teoría del empobrecimiento hace una interpretación valorativa de la caridad en la que esta práctica pastoral cristiana es considerada en como «perversa» para los intereses de los pobres: *quien en una situación de poder injusto ayuda al hombre con iniciativas de caridad —afirma— se pone de hecho al servicio de ese sistema injusto, haciéndolo aparecer soportable, al menos hasta cierto punto. El Papa pasa inmediatamente a dar la razón de tal afirmación tan tremenda para la tradición cristiana de la caridad: Se frena así el potencial revolucionario y, por tanto, se paraliza la insurrección hacia un mundo mejor. Tras dar esta razón, pasa a anunciar la consecuencia lógica: De aquí el rechazo y el ataque a la caridad como un sistema conservador del statu quo.*

Tras la exposición de la teoría le hace la réplica consiguiendo calificarla de inhumana, ya que la estrategia política histórica marxista no es otra cosa que maquiavelismo operacional por el que *el hombre que vive en el presente es sacrificado al Moloc del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa. La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana. A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido.* El cristiano en virtud del principio persona humana no puede convertir al hombre concreto e histórico en fuerza de producción o en agresivo depredador.

Tras este discernimiento crítico el Papa expone positivamente el programa del buen Samaritano definido, en primer lugar, como «un corazón que ve», es decir, un amor que es capaz de ver en el pobre al mismo Jesús para quererle y servirle desde el amor trinitario: *... se ha de recordar de modo par-*

ricular la gran parábola del Juicio final (Mt 25,31-46) ... Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados. « Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis » (Mt 25,40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios (DCE 15).

A su vez el Papa nos hace dos aclaraciones importantes al trata la parábola del buen Samaritano (Lc 10,25-37) . Por una parte, mientras el concepto de « prójimo » hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en la tierra de Israel, y por tanto a la comunidad compacta de un país o de un pueblo, ahora este límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Por otra parte, se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora (ibídem, 15).

El Papa acaba esta reflexión como queriendo equilibrar las cosas por si el programa del buen samaritano pudiese ser entendido de una forma idealista o excesivamente cordial y poco operativa desde un punto de vista pastoral, haciendo referencia a factores de organización técnica y estructural: Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares (ibídem, 31).

De esta conclusión se deriva lo que en otro lugar de la encíclica recomendará el Papa como elemento decisivo de todo

proceso de formación de los que asumen el ministerio de la caridad dentro de la Iglesia con el fin de que tengan identidad y no se diluya ésta en el marco de la ideología política o cultural: ... *no han de inspirarse en los esquemas que pretenden mejorar el mundo siguiendo una ideología, sino dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (Gál 5,6). Han de ser, pues, personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos el amor al prójimo. El criterio inspirador de su actuación debería ser lo que se dice en la Segunda carta a los Corintios: « Nos apremia el amor de Cristo » (5,14). La conciencia de que, en Él, Dios mismo se ha entregado por nosotros hasta la muerte, tiene que llevarnos a vivir no ya para nosotros mismos, sino para Él y, con Él, para los demás (ibídem, 33).* De aquí nace la fuerza de la referida formación del corazón que debe animar a todo ministro de la caridad.

El Papa prosigue en este punto sacando a colación a la comunidad eclesial, ya que quienes «sienten» a la Iglesia y confían en el que el camino eclesial es la gran oportunidad de los pobres, sin excluir otras plataformas de lucha contra la exclusión, deben sentirse muy confortados por las siguientes palabras del Papa: *Quien ama a Cristo ama a la Iglesia y quiere que ésta sea cada vez más expresión e instrumento del amor que proviene de Él. El colaborador de toda organización caritativa católica quiere trabajar con la Iglesia y, por tanto, con el Obispo, con el fin de que el amor de Dios se difunda en el mundo. Por su participación en el servicio de amor de la Iglesia, desea ser testigo de Dios y de Cristo y, precisamente por eso, hacer el bien a los hombres gratuitamente (ibídem 33).* Algunos para afirmar la libertad de compromisos ideológicos y de obediencias disciplinarias a partidos afirman que Caritas es la «ONG del obispo» propio

que es quien nos integra eclesialmente en la unidad de la Iglesia local y le da apostolicidad y autenticidad cristiana. Yendo más allá de lo afortunado de la expresión lo que se quiere poner de manifiesto que la referencia a lo episcopal de la caridad es garantía de autonomía y libertad respecto a empresas, partidos institucionales que cuando «cosen» dan todas sus puntadas con hilo.

Indicios de que realmente disponemos de la libertad de la independencia ideológica y política podrían ser los siguientes:

- a) por lo menos el 51% de los fondos económicos con los financiamos los gastos del servicio diaconal de caridad son claramente eclesiales;
- b) no nos prestamos a competir; pagando salarios de hambre, con otras ongs o entidades con ánimo de lucro en el proceso privatizador de los servicios en los que estamos todos envueltos;
- c) somos capaces de ser críticos con aquellos sistemas sociales que pretenden «comprar» con subvenciones la legitimación injustificada de políticas sociales;
- d) nos abrimos a trabajar en red con todas las agencias de bienestar social que hay en el sistema social: el estado, el mercado y la sociedad civil;

4. LA GRATUIDAD PASTORAL

Caritas debe internalizar la oferta de la Iglesia Mater de que su acción pastoral esté caracterizada por la gratuidad con el fin de construir su identidad con este material que le ofrece la comunidad madre. Cuando los cristianos que habitan la red eclesial de Caritas comprueban que las comunidades son

capaces de vivir y de transmitir unas relaciones internas de gratuidad y generosidad, se verán en la necesidad de asumir en su intimidad grupal este valor cristiano decisivo. Ahora bien, si la comunidad eclesial se deja llevar por los valores dominantes de la sociedad de consumo, identificados con el interés, al ánimo de lucro, la competitividad, el egoísmo, será este bagaje ético el que asumirán en su interior. Hace falta una referencia permanente a la comunidad madre para mantenerse en la identidad.

El papa en su encíclica indicará, en consecuencia, como tercera señal de identidad específica de Caritas que **la caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica.** *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 cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor (1 Jn 4, 8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar. Y, sabe —volviendo a las preguntas de antes— que el desprecio del amor es vilipendio de Dios y del hombre, es el intento de prescindir de Dios. En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor. Las organizaciones caritativas de la Iglesia tienen el cometido de reforzar esta conciencia en sus propios miembros, de modo que a través de su actuación —así como por su hablar, su silencio, su ejemplo— sean testigos crebles de Cristo (DCE 31c).*

Aquí tenemos el tercer rasgo que la da perfil específica a la caridad cristiana: la gratuidad y que tiene una seria base evangélica ya que es la propia Palabra de Dios la que se encarga de mostrar con claridad meridiana esta forma de hacer *Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios. Gratis lo recibisteis; dadlo gratis. No os procuréis oro, ni plata, ni calderilla en vuestras fajas; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero merece su sustento* (Mt 10, 8-10).

Podríamos pensar que el amor de Dios por ser gratuito y desinteresado no debería tener la consideración de ser una exigencia ética seria, sino que se trataría de una recomendación piadosa para iniciados en el camino de perfección. Es la misma encíclica la que se encarga de hacernos ver que desde el amor no sólo es una exigencia moral sino que pasa a ser, en consecuencia una práctica eclesial y evangelizadora esencial. El Papa se pregunta: ¿Se puede imponer exigítivamente la práctica el amor? Reconoce que existe la creencia de que el amor no se puede exigir moralmente porque a fin de cuentas es un sentimiento que puede tenerse o no, pero que no puede ser creado por la voluntad (ibídem, 16). Sin embargo, en el desarrollo de este encuentro con Jesús se muestra también claramente que el amor no es solamente un sentimiento. ... dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor (ibídem, 17).

Por tanto, en Dios y con Dios se puede amar también a la persona que no es de nuestro agrado o a quien ni siquiera se le conoce. Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido

en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Si en la vida falta completamente el contacto con Dios, se podrá ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en la vida se omite del todo la atención al otro, queriendo ser sólo «piadoso» y cumplir con los «deberes religiosos», se marchita también la relación con Dios.

Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero. Así, pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros (ibídem, 18). Así nos lo hace ver Juan en su primera carta: *Por este existe el amor: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque el nos amó a nosotros y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados. Amigos míos, si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros* (4,10-11). Un talante esencialmente religioso «sabe» muy que la iniciativa de vida y amor siempre viene de Dios.

Esta propuesta de gratuidad de Jesús nos lleva a considerar que frente al interés por los resultados, los cálculos de efectos, estamos necesitados de la generosidad y la entrega desinteresada que le conceda el mayor espacio posible al Espíritu, liberador de ansiedades y dador de calma y sosiego. «Dios ... nos invita a utilizar todos los recursos de nuestra inteligencia y capacidad operativa en nuestro servicio a la causa del Reino. Pero no se ha olvidar que, sin Cristo, "no podemos hacer nada» (Jn 15,5). *Las técnicas de evangelización son bue-*

nas, pero ni las más perfeccionadas podrían reemplazar la acción del Espíritu. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin él. Sin él, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin él, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas se revelan pronto desprovistas de todo valor... ...el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización... y de la acción diaconal (EN 75).

Se trata de evitar la dinámica bancaria de invertir en caridad para que se produzcan beneficios en la evangelización y sacramentalización. No podemos comprar prosélitos con bolsas de alimentos. Dios Padre nos ha dado lo mejor que tenía, su propio Hijo, sin tener en cuenta nuestros pecados y deméritos, a cambio de nada; porque nos quiere desinteresadamente, sin condiciones, por ser sus mismas criaturas. Sería lamentable que nos sucediese algo parecido a esta «oportunidad catequética laica»: «Un nutrido grupo de inmigrantes ha denunciado a una de las ONG que colaboran con la Subdelegación del Gobierno en el proceso de regulación aprobado el pasado 25 de abril que en el sindicato... de ... les exigen la afiliación a cambio de tramitarles los permisos de residencia y trabajo en aplicación de reciente acuerdo». El máximo responsable «negó de forma rotunda este extremo si bien admitió que a los inmigrantes que llegan a la sede ... se les explica ... qué papel juega socialmente el sindicato y que ... es una organización que se sustenta con los afiliados ... en estos casos no está de más que se les sugiera que se afilien ... entregamos un libretto de divulgación del sindicato...» (diario *La Verdad*, miércoles 9 de mayo de 2001, p. 10).

Frente a la cultura prometeica actual en la que todo es el resultado de las «ilimitadas» capacidades del hombre, la gracia

nos invita a vivir la lógica del don: la vida y la muerte, la historia y la tradición, nacer y estar en el Norte o en el Sur, los valores y derechos objetivos, la familia y los vecinos y, sobre todo, la salvación por efecto de la Pascua de Jesús.. No todo es objeto de conquista. Es verdad que hay que ofrecer más que pedir, pero es muy importante saber «recibir» y hacerlo crítica pero agradecidamente y con creatividad. «No fue, pues, casualidad que en plena revolución francesa, un año después de la destitución de Dios en Notre Dame de París (1793) el revolucionario Antoine de Condorcet, en su “Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano” (1793), proclamase la superación de la muerte o —cuando menos— su dilación como objetivo último de la medicina. El propio Condorcet murió ese mismo año, precisamente en una de las cárceles de la revolución». (Küng, H., *Vida eterna? Cristiandad*. Madrid. 1983, p. 26.

Lo esencial de la gratuidad es la acción del Espíritu que es el que anima y dirige discretamente la práctica y la acción de caridad. La diaconía debe tener una consistencia pneumatológica evidente porque podemos considerar el proceso de rehabilitación personal y de reinserción social del pobre y del excluido como integrantes de la acción de santificación de la gracia sobrenatural. La acción caritativa cuando condiciona, de alguna manera, la prestación y el apoyo asistencial a la respuesta del destinatario, no encuentra su motivación en la satisfacción narcisista del sujeto agente por los resultados obtenidos, sino en la evitación de que la ayuda que se presta genere dependencia y consolide la situación de pobreza y exclusión. Así como el Espíritu Santo sigue animando la vitalidad de la Iglesia, independientemente de que haya respuesta, la acción caritativa tiene que experimentar en sí misma y, por tanto, ma-

nifestar que lo que se ofrece y presta, es también independiente de la respuesta interesada, a no ser el interés salvífico y promocional de que la persona vulnerable reconstruya su autonomía personal y se reintegre en la sociedad. La impronta pentecostalista en Caritas se tiene que verificar en el talante providencialista de su acción: *No andéis agobiados por la vida, pensando qué vais a comer, ni por el cuerpo, pensando qué os vais a vestir; porque la vida vale más que el alimento y el cuerpo más que el vestido. Fijaos en los cuervos: ni siembran ni siegan, no tienen despensa ni granero y, sin embargo, Dios los alimenta. Y cuánto más valéis vosotros que los pájaros!* (Lc 12,22-24).

La gratuidad se materializa en esa supuesta «inútil» actividad que desde siempre en la tradición cristiana hemos llamado oración, que se tiene que concretar en:

La práctica frecuente de la oración la construcción y adquisición del hábito de esta práctica que garantiza la gratuidad y, por tanto la identidad: *Nuestras comunidades cristianas tienen que llegar a ser auténticas «escuelas de oración», donde en encuentro con Cristo no se exprese solamente en petición de ayuda, sino también en acción de gracias, alabanza, adoración, contemplación, escucha y viveza de afecto hasta el arrebató del corazón. «Una oración intensa, pues, que sin embargo no aparta del compromiso en la historia: abriendo el corazón al amor de Dios, lo abre también al amor de los hermanos, y nos hace capaces de construir la historia según el designio de Dios»* (NMI 33).

Para los creyentes la oración es también una actividad compartida y celebrada comunitariamente en la que se recibe la alimentación sacramental de la gracia: *El sacramento de la Eucaristía no se puede separar de la caridad. No se puede recibir el Cuerpo de Cristo y sentirse alejado de los que tienen ham-*

bre y sed, son explotados o extranjeros, están encarcelados o se encuentran enfermos (cf. Mt 25,41-44) (Secretaría Gral. del XLV Congreso Eucarístico Internacional. Textos y Documentos. Sevilla 1994. pp. 213-214).

Señales de que la acción caritativa es gratuita e incondicionada la podemos observar cuando:

- a) la prestación que se hace a los pobres de una caritas parroquial no conlleva la condición de que se asista a la catequesis o a la celebración de la misa;
- b) la ayuda que se hace no se tiene que usar para tener unos «clientes» fijos a los que se atiende y, a cambio, sirven para calmar el malestar de la conciencia burguesa;
- c) no se «juega» a aquel marketing solidario que convierte el servicio samaritano en estrategias y técnicas mercantilistas;
- d) se tiene la conciencia lúcida de que quien cambia las cosas en la acción de caridad es la voluntad pastoral, la técnica pastoral, pero sobre todo el Espíritu Santo.

5. CONCLUSIÓN

Cuando se establece un perfil de identidad se hace con la finalidad de que las personas y las instituciones se sientan serenamente en posesión de una referentes que le den seguridad y fortaleza en un mundo pluralizado en el que permanentemente está acechando la duda respecto de la propia identidad y las propias convicciones porque puede ser más cierto que el otro, vecino y contiguo, tenga parte o sencillamente más verdad que la de un mismo. «Lo dado por supuesto» en

el depósito de sentido propio permanentemente está expuesto a la sospecha. Por todo lo cual se necesita una confianza importante en la propia identidad para no estar permanentemente «mariposeando» en el gran mercado global de los depósitos de sentido que dan identidad.

Tampoco podemos caer en la obsesión identitaria que en realidad es una respuesta desproporcionada a la debilidad de las propias convicciones y a la fragilidad de la propia identidad. Normalmente esta actitud acaba en el fundamentalismo y en el encastillamiento desde la convicción y el miedo de sentirse acosado constantemente por el pluralismo y su evidente capacidad de relativización y frivolidad de todo depósito de sentido e identidad.

Los ministros de la caridad han de sentirse serenamente acogidos y acompañados por la certeza de una fe que se fía de que *Cristo fue enviado por el Padre a «evangelizar a los pobres, a levantar a los oprimidos» (Lc 4,18), «para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10); así también, la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza por remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo (LG 8c).*

LOS AGENTES DE LA CARIDAD

SANTIAGO SORO ROCA

Instituto Superior de Ciencias Religiosas
Sant Fructuós de Tarragona

I. LOS ACTORES DE LA PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO

Cuando pensamos en los agentes de la caridad, solemos pensar en aquellas personas dedicadas a acciones concretas en instituciones eclesiales; sin embargo, la encíclica *Deus caritas est* nos dice:

A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido. El programa del cristiano —el programa del buen samaritano, el programa de Jesús— es un «corazón que ve». Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares (1).

Estas palabras del papa Benedicto XVI, nos remiten a la parábola del buen samaritano (2). En ella encontramos dife-

(1) BENEDICTO XVI: *Deus caritas est*, 31b.

(2) Lc 10,29-37.

rentes personajes: en primer lugar, el hombre herido, en segundo lugar, un grupo formado por tres personas: el sacerdote, el levita y el samaritano, y en tercer lugar, el posadero.

El hombre herido es alguien anónimo: ni nombre, ni raza, ni religión; no sabemos nada de él, porque de eso se trata: lo único que importa es que está herido y que necesita ayuda.

El grupo formado por el sacerdote, el levita y el samaritano presentan dos actitudes diferentes: el «pasar de largo» del sacerdote y del levita y la «compasión» del samaritano. Tampoco sabemos las razones de unos y del otro; lectura muy común es la de atribuir la actitud de aquellos que evitan al herido a los prejuicios religiosos, pero me gustaría hacer una aproximación al texto desde otra perspectiva: la compasión no es una característica de las personas religiosas, ni mucho menos de una determinada religión, lo es de cualquier persona humana, y como tal, un deber moral; si Jesús hubiera incorporado en la parábola otro personaje, por ejemplo un romano, que tuviera la misma actitud del sacerdote y del levita, la condena hubiera sido la misma; sólo necesitamos recordar la escena evangélica del juicio final (3) en la que se juzgan los actos de caridad.

Finalmente está el posadero que representa la institución preparada para acoger. El samaritano ha llegado hasta donde sus posibilidades le permitían: ni más ni menos; pasar de largo hubiera sido desatender al herido y éste hubiera muerto sin que la institución —la posada— hubiera podido hacer nada; pero seguramente hubiera sido una temeridad hacerse cargo de aquel hombre él solo; y lo acompaña hasta un lugar donde

(3) Mt 25,31-46.

le puedan atender adecuadamente. Fijémonos que el texto nos habla de la posada, pero también del posadero, dando así un rostro humano y cercano a la institución.

Hay algo de la parábola que solemos olvidar: el samaritano promete volver y contribuir con el resto del coste de la atención. De aquel hombre continua sin saber el nombre, pero ya no es un extraño, es su prójimo, ha tenido compasión de él, ha vivido «en primera persona y con pasión», como dice el texto antes citado, aquella experiencia, y aquel hombre ya no le puede ser indiferente, ya forma parte de su historia.

El texto de Benedicto XVI, inspirándose en ese relato evangélico, presenta como agentes de la acción caritativa la persona individual y la institución (4).

2. LA CARIDAD COMO TAREA DEL CRISTIANO

La encíclica, en el párrafo antes citado, recuerda algo que quizás hemos olvidado: la caridad no es algo que podamos delegar, ni en otros ni en ninguna institución, la caridad es parte constitutiva del cristiano y tanto el conocimiento de Dios —y en consecuencia de nosotros mismos— como el fundamento ético de

(4) Este tema lo abordó también la Comisión Episcopal de pastoral Social de la C.E.E. en el Documento de reflexión «La Iglesia y los pobres», (ed. C.E.E. 17, p. 26), en el que dice: «De aquí que el encuentro con el pobre no pueda ser para la Iglesia y el cristiano meramente una anécdota intrascendente, ya que en su reacción y en su actitud se define su ser y también su futuro, como advierten tajantemente las palabras de Jesús. Por lo mismo, en esa coyuntura quedamos todos, individuos e instituciones, implicados y comprometidos de un modo decisivo».

nuestra modo de ser, tiene su base en el amor: Si no amo, no puedo conocer a Dios, si no vivo en caridad, no vivo en cristiano.

Y no hay nada más alejado de lo abstracto que la caridad; el amor se vive en lo concreto: se ama amando. Por eso la parábola del buen samaritano -y la encíclica- nos hablan de inmediatez y de pasión. Sólo el que tiene amor, ama, y lo demuestra en cualquier ocasión que se le presenta; aquel que pasa de largo ante la demanda de caridad está mostrando que por encima de su capacidad de amor, hay otras cosas que pesan más: las normas religiosas, quizás los prejuicios y seguramente, y por encima de todo, la comodidad, que se vería trastocada por ese herido inoportuno, y también la desesperanza ante unas necesidades que parecen no tener fin y unas injusticias que no cesan.

Lo que mueve al buen samaritano no es un acto caprichoso; no creo que fuera esa la intención de Jesús al mostrarnos la acción de ese hombre y tampoco lo ve así el Papa en su encíclica, cuando, utilizando al samaritano como imagen del cristiano, nos define su acción como fruto de «un corazón que ve». Un corazón que está entrenado para «ver», para descubrir y discernir las necesidades de los hombres, de sus hermanos y obrar en consecuencia.

El programa del cristiano es el programa del buen samaritano, que es el programa de Jesús. El mandamiento del cristiano es el del amor y, consecuentemente, la tarea del cristiano es la de amar, compartiendo con todos los hombres, pero especialmente con los más próximos, «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» (5).

(5) *Gaudium et spes* I.

Por eso el «hacer» surge del «ser». Aquello que hace toda persona, si se trata de una acción significativa, surge de lo que es. La acción del cristiano surge de su fe y se concreta en el amor recibido de Dios y que, consecuentemente, ha de ser dado; sólo así es creador de esperanza, esa esperanza que el texto apunta, al hablarnos del mundo mejor al que somos llamados a contribuir. Por eso una acción que no surja de la caridad, no sirve de nada (6).

Hay, pues, una tensión entre el no hacer nada ante la necesidad —el pasar de largo del sacerdote y del levita en la parábola del buen samaritano— y la acción sin corazón que describe la primera carta a los Corintios. La encíclica recoge esa tensión entre la resignación y la soberbia, y propone la oración para recibir el sentido, la inspiración y la fuerza de Cristo (7).

Todo cristiano, si se considera tal, es agente de caridad, en el sentido de alguien que «hace amor», «haciendo el bien y en primera persona», pero sólo lo es si lo hace desde el amor de Dios (8).

(6) «Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha» (1Co 13,3).

(7) «...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 más 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» (DCE 36).

(8) La Iglesia y los pobres, I 4: «Hay diversidad de carismas, otorgados por Dios para el bien común, y no todos podemos ejercerlos todos, como tantas veces comenta San Pablo en sus cartas, sino que cada uno debe actuar el suyo para el bien de todos. Pero debe ser común a todos los cristianos vivir y manifestar el amor entrañable, las entrañas de misericordia —según dice María en el Magnificat— que Dios tiene hacia los pobres, tal como Jesús de Nazaret tan especialmente nos encomendó».

3. LA CARIDAD COMO TAREA DEL GÉNERO HUMANO

Pero también la caridad es la tarea de todo el género humano, lo que convierte a cualquier persona humana en agente potencial de la caridad. Esta afirmación la podemos hacer desde la misma parábola del buen samaritano en la que Jesús lo reconoce como «agente de caridad»: alguien que ha actuado a favor del necesitado y que lo ha hecho motivado por la compasión. No hay que olvidar que esta parábola es una respuesta a la pregunta del legista sobre quién es el prójimo, después del diálogo sobre el mandamiento del amor; recordemos la pregunta: ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?, y la sentencia de Jesús es: «Haz esto y vivirás» (9).

La promesa de la herencia de vida eterna la recibe aquel que «practicó la misericordia» (10), sea quién sea, en este caso el samaritano. En la parábola no es gratuito ni banal el hecho de que aquel que actúa de manera ejemplar sea alguien considerado, por el hecho de ser samaritano, como alguien heterodoxo con la fe de Israel.

La afición de Jesús para tomar como ejemplo a personas que no comparten la ortodoxia de la fe, es proverbial: recordemos la curación del criado del centurión (11); recordemos también al publicano Zaqueo (12); el primero, seguramente un prosélito, pero no propiamente un judío, el segundo, alguien considerado pecador; ambos se aproximan a Jesús y éste proclama la sanación y la salvación, a partir de un acto de caridad:

-
- (9) Lc 10,25-28.
 - (10) Lc 10,37.
 - (11) Mt 8,5-13 // Lc 7,1-10.
 - (12) Lc 19,1-10.

la solicitud por el criado, por parte del centurión y el reparto de bienes por parte de Zaqueo. Los «justos», aquellos que son llamados a recibir «la herencia del Reino», son los que tienen misericordia (13).

4. «LA POSADA»: LAS ESTRUCTURAS DE SERVICIO CARITATIVO

Las organizaciones socio-caritativas de la Iglesia son diversas, muchas de ellas fruto de iniciativas de comunidades religiosas e incluso de laicos; son el fruto de la voluntad de ejercer la caridad de manera más organizada y comunitaria. A su lado tenemos aquellas que surgen como expresión del ser de la Iglesia misma; «Deus caritas est» habla de las «estructuras de servicio caritativo», expresión que nos remite a considerar realmente ciertas organizaciones como parte inseparable de la misma Iglesia. En ese sentido el caso más claro es el de Cáritas.

La encíclica define que el responsable de la acción caritativa es «la Iglesia misma, y eso a todos los niveles, empezando por las parroquias, a través de las Iglesias particulares, hasta llegar a la Iglesia universal» (14); y añade que «el ejercicio de la caridad es una actividad de la Iglesia como tal y que forma parte esencial de su misión originaria, al igual que el servicio de la Palabra y los sacramentos» (15).

La encíclica describe la Iglesia como una familia, la familia de Dios, «lugar de ayuda recíproca y al mismo tiempo de dis-

(13) Mt 25,34.37.

(14) DCE n. 32.

(15) *Ibidem*, n.º 32.

ponibilidad para servir también a cuantos fuera de ella necesitan ayuda» (16). Podemos hablar, pues, de dos actividades que forman parte de un todo: la ayuda recíproca entre hermanos: el compartir fraterno, y el servicio a cuantos fuera de ella necesitan ayuda.

Las motivaciones son las mismas: el amor de Dios a todo el género humano que nos impulsa a amar como Él nos ama; el trato tampoco difiere ya que no discriminamos entre «los nuestros» y «los que no lo son». Pero hay algo diferente: con unos estamos viviendo la fraternidad de fe, de esperanza y de caridad compartida, en la que cada uno da de lo que tiene y todos recibimos y compartimos el pan de vida, el don del Señor. De los otros somos servidores en la caridad de Cristo, aunque no estemos en comunión plena; en ellos nuestra acción es evangelizadora ya que con nuestra actitud les hacemos partícipes de aquellas palabras de Jesús: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la buena nueva» (17).

Este tema, la encíclica lo aborda con delicadeza pero también con claridad: «Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios», y concluirá diciendo: «Las organizaciones caritativas de la Iglesia tienen el cometido de reforzar esta conciencia en sus miembros, de modo que a través de su actuación —así como por su hablar, su silencio, su ejemplo— sean testigos crebles de Cristo» (18). Se pide, pues, a estas organizaciones, que son las «Diaconías de la Caridad de la Iglesia», una actitud evangeliza-

(16) DCE 32.

(17) Mt 11,22.

(18) DCE 31c.

dora, no sólo a través de las obras que hacen sino también con cualquier otro medio oportuno, eso sí, evitando todo proselitismo, pero conscientes de que el deseo de la Iglesia es el deseo de Jesucristo: que la «buena nueva» llegue a todos los hombres, especialmente a los pobres; una buena nueva que ha de ser, al mismo tiempo, sanadora y salvadora.

Y esta acción, la Iglesia no la hace sola. En la encíclica hay una llamada —que enlaza con una ya larga tradición— a la colaboración con «otras organizaciones en el servicio a las diversas formas de necesidad» (19). Esta colaboración es un importante aporte en el campo ecuménico ya que las iniciativas comunes que seamos capaces de implementar, serán pasos seguros hacia la unidad de los cristianos.

5. «EL POSADERO»: LOS AGENTES DE CARIDAD

Cuando hablamos de los agentes de caridad en un sentido más estricto, nos referimos normalmente a aquellos que tienen encomendado el servicio concreto y especializado de la caridad como ayuda a los pobres. Empleamos distintas palabras para nombrar los diferentes agentes socio-caritativos, en una mezcla que es necesario aclarar: voluntario, trabajador, contratado, técnico, profesional, directivo...

De entrada hemos de reconocer que contratado y voluntario son dos condiciones laborales: el primero recibe una retribución monetaria por su trabajo y el segundo no. Pero ambos son trabajadores ya que realizan un trabajo específico; hay

(19) CDE 34.

que decir que este trabajo es —o así debería ser—, tanto en un caso como en el otro, concreto, programado y encargado por la institución y en coordinación con los demás trabajadores, según un horario previamente establecido. Un voluntario que no cumpliera esas condiciones podría ser un buen cristiano caritativo a título individual, pero no sería propiamente un voluntario de Caritas o de cualquier otra institución eclesial.

En cuanto a la expresión: profesional, tendemos a considerarla de una manera reductora; la utilizamos casi exclusivamente para nombrar a los técnicos en acción social. Profesional lo es también el contable, la señora de la limpieza y la periodista voluntaria que colabora en la redacción de nuestra revista. Es más, uno de los retos de nuestras instituciones es precisamente que todos nuestros agentes sean profesionales, en el sentido de competentes, ya que de eso se trata. Por eso el gran esfuerzo que hacen Caritas y las demás instituciones para formar a sus miembros.

«Deus caritas est» es clara en ese sentido: «Según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano, la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación» (20), complementando esa afirmación, con la llamada a las organizaciones caritativas de la Iglesia para que aporten el número necesario de personas, «competentes profesionalmente» y con la formación adecuada (21). Pero, a la «competencia profesional»

(20) DCE 31a.

(21) Las organizaciones caritativas de la Iglesia, comenzando por *Caritas* (diocesana, nacional, internacional), han de hacer lo posible para poner a disposición los medios necesarios y, sobretudo, los hombres y mujeres que desempeñan estos cometidos. Por lo que se refiere al servicio que se ofrece a los que sufren, es preciso que sean competentes profesionalmen-

añade la «formación del corazón» (22) que consiste en «guiar [a los agentes de caridad] hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro» (23). En ese sentido también se manifestó la LXXXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, al recoger las palabras de Joan Pablo II: «Es la hora de una nueva imaginación de la caridad», en la que ya plantea el binomio eficacia y cercanía, para que «el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como compartir fraterno» (24).

Competencia profesional y atención cordial son las dos expresiones que utiliza para definir al agente de caridad, sin que se pueda renunciar a ninguna de ellas y sin que una u otra sea propia de una parte de los agentes y la otra de otra parte; de hecho, a menudo, hemos tendido a atribuir la competencia profesional al personal contratado y la atención cordial al voluntariado. La propuesta de la encíclica nos remite a un perfil diferente, asumido por la mayoría de las instituciones eclesiales: todos los agentes de caridad han de ser profesionales y cordiales.

te: quienes prestan ayuda han de ser formados de manera que sepan hacer lo más apropiado y de la manera adecuada, asumiendo el compromiso de que se continúe después las atenciones necesarias. DCE 31a.

(22) Cuantos trabajan en las instituciones caritativas de la Iglesia deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento, sino por su dedicación al otro con una atención que sale del corazón, para que el otro experimente la riqueza de humanidad. Por eso dichos agentes, además de la preparación profesional, necesitan también y sobre todo una «formación de corazón». DCE 31a.

(23) DCE 31a.

(24) Conferencia Episcopal Española, *La caridad de Cristo nos apremia*, n.º 10 (25 noviembre 2004), citando a Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, n.º 50 (6 enero 2001).

Cuando hablamos de competentes profesionalmente, entendemos que han de ser expertos en el trabajo a ellos encomendado. Esto, que es obvio en el caso de los contratados, no lo ha sido tanto entre los voluntarios; se ha partido muchas veces de la buena voluntad de las personas pero sin preparación para la tarea a ellas encomendadas aunque esa situación ha cambiando en los últimos años (25).

Cuando hablamos de «atención cordial», hemos tendido a dar por supuesto que es algo propio de los voluntarios, contraponiendo ese concepto al de «competencia profesional», más propio de los contratados (26); quizás en algún momento de la historia de nuestras instituciones hubo una cierta tendencia a vivirlo así, aunque siempre y en la mayoría de los casos, ha habido voluntarios competentes y contratados cordiales.

El esfuerzo de formación de la mayoría de las instituciones eclesiales de caridad es importante y loable (27), y tiene en cuenta esa doble dimensión de la caridad en sus programas formativos, de manera que pueda dar la respuesta adecuada a la situación cambiante de nuestra sociedad y, por tanto, de las realidades de la pobreza. La encíclica nos resume esa doble di-

(25) El documento de la CEE: *La caridad de Cristo nos apremia*, recoge ese tema al hablar de «un voluntariado poco formado y orientado».

(26) La caridad de Cristo nos apremia, presenta la cuestión al hablar de la «excesiva tecnificación de las acciones» (n.º 38) y de «una primacía de los contratados sobre los voluntarios» (n.º 39).

(27) En todas las instituciones eclesiales, aparecen programas de formación bien articulados. Para recoger algún ejemplo, Cáritas, en el documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (ed. Cáritas Española, Madrid 1998) tiene un apartado sobre la formación.; y el «Plan estratégico de Cáritas Española 2003-2009 es un esfuerzo para un trabajo cada vez más competente».

mención al recordarnos que «el amor al prójimo ya no (es) un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad» (28).

6. EL LUGAR DE LOS NO CREYENTES

Dicho esto, se nos presenta una cuestión: ¿hay un lugar para las personas no creyentes en nuestras organizaciones eclesiales?, más aún, ¿podemos llamarles «agentes de caridad»? El documento «La caridad de Cristo nos apremia» hace una reflexión al respecto (29) y tiene razón en el sentido de que si no hay, como mínimo, no sólo respeto sino comprensión y «simpatía» hacia la institución, no puede haber una adecuada colaboración con los demás agentes, ya que no se entiende su motivación; pero tampoco se puede entender la acción en sí ya que de lo que trata no es de la transformación del mundo según una ideología concreta (30) sino del compartir fraterno (31).

La acción caritativa tiene su expresión más completa cuando es respuesta al amor de Cristo; pero hay un lugar para aquellos que sin compartir la fe ni la esperanza, comparten con nosotros la caridad. De hecho, Jesús pone las bases de esa colaboración al afirmar que «el que no está contra nosotros,

(28) DCE 31a (cf. Ga 5,6).

(29) «Existen personas que, aún no estando abiertamente en contra de la identidad de las instituciones caritativo-sociales de la Iglesia, consideran que esta identidad tiene poca importancia para el trabajo social con los pobres. Algunos consideran su trabajo como autónomo respecto a todo tipo de motivación» (n.º 39).

(30) DCE 31a.

(31) NMI 50.

está con nosotros», refiriéndose a aquel que hacía milagros en su nombre (32).

Ésta ha sido una actitud recurrente de la Iglesia a lo largo de su historia: cuantos artistas han embellecido nuestros templos y aportado música sacra desde el agnosticismo o el ateísmo; la misma teología se ha servido de la filosofía griega pagana para armar su discurso.

El pensamiento actual de la Iglesia continúa en esa línea: recordemos la encíclica de Juan XXIII: *Mater et Magistra*, en la que invita a la colaboración leal con «hombres que tengan de la vida una concepción distinta» (33); en esa línea se han manifestado otros documentos pontificios. Esta colaboración la acota el documento episcopal «La caridad de Cristo nos apremia» al condicionar dicha colaboración a la lealtad, honestidad y eclesialidad (34); estas notas pueden ser consideradas imprescindibles y exigibles a cualquier agente de pastoral, sea creyente o no.

También Cáritas aborda esta cuestión en su documento programático (35) cuando dice que una de sus misiones es la coordinación socio-caritativa, y que para ello debe, entre otras acciones, «facilitar el encuentro, intercambio y colaboración de comunidades, instituciones, grupos y personas que actúan en el ámbito de la pobreza y la exclusión». Y hemos de reconocer, que esa colaboración ha permitido la aproximación a per-

(32) Mc 9,38-41 // Lc 9, 49-50.

(33) Juan XXIII: *Mater et Magistra*, 239.

(34) En el documento estas notas se refieren a los trabajadores profesionales, pero creo que pueden ser perfectamente aplicable a los voluntarios.

(35) Cáritas Española, *Reflexión sobre la identidad de Cáritas*, Madrid 1998, pp. 52-54.

sonas que no se hubiesen acercado a la Iglesia desde otro ámbito; esto nos ha de hacer pensar que las instituciones socio-caritativas de la Iglesia son «lugares de encuentro» con los no cristianos, y también posibles «plataformas de evangelización» donde se percibe la «buena nueva» en acto, posibilitándose también el anuncio explícito.

Sin embargo, no podemos olvidar que estas instituciones son Iglesia, por lo que nunca pueden perder su identidad eclesial, por tanto es imprescindible que los espacios de responsabilidad y los que sean más significativos estén a cargo de personas en plena comunión eclesial.

7. LOS RESPONSABLES DE LA ACCIÓN CARITATIVA DE LA IGLESIA

Ya hemos hablado de que el sujeto de la acción caritativa es la Iglesia toda. La encíclica concreta quién es el responsable personal y máximo de esa acción: el obispo (36); a él se le encarga expresamente el cumplimiento del programa expuesto en los Hechos de los Apóstoles: junto a la enseñanza, la comunión, la oración y la presidencia de la fracción del pan, él es el encargado de la distribución de los bienes a los pobres (37). El encargo de ser acogedor y misericordioso con los pobres, forma parte del rito de consagración, convirtiéndole, desde ese momento en «padre de los pobres».

El obispo, como «pater familias» de la Iglesia particular, es el responsable de todos y cada uno de los hijos de la Iglesia

(36) DCE 32.

(37) Hech 42-44.

particular a la que ha sido consagrado; el bien espiritual, pero también el material, de todos y cada uno de sus miembros forma parte de su cometido; pero no se acaba aquí: la encíclica amplía el campo de actuación del obispo, que no la de limitarse a los fieles de la Iglesia sino que ha de ampliarse «a cuantos fuera de ella necesitan ayuda» (38). Se aplica el principio del «bien común», que nos urge a buscar el bien de toda la persona, en todas sus dimensiones, sean cuales sean, y el de todas las personas ya que todos somos hijos de Dios, y hermanos en Cristo, y para que se haga realidad el anuncio de la buena nueva de Jesucristo.

A continuación la encíclica nos habla de «los colaboradores que desempeñan en la práctica el servicio de la caridad en la Iglesia» (39); así pues, el esquema eclesial que nos presenta es el del obispo, como máximo responsable de la caridad de la Iglesia, ayudado por un grupo de colaboradores especializados, pero de la que participan activamente todos los cristianos.

Las características de esos colaboradores ha de ser la de personas movidas por el amor de Cristo; de hecho, el deseo de la Iglesia, y por tanto del obispo y de sus colaboradores, es el de la transformación del mundo, un mundo en el que reine la verdad, la justicia, el amor y la paz (40), un mundo que se aproxima cada vez más al «Reino».

Cuando la encíclica nos habla de estos colaboradores nos recuerda la actitud básica de la gratuidad, como intrínseca de la caridad. No hay amor si no hay libertad; tampoco hay amor

(38) DCE 32.

(39) DCE 33

(40) Cf. Joan XXXIII: *Pacem in terris*, 35.

si no hay gratuidad. El amor lo hemos recibido gratuitamente y así lo hemos de dar:

Tendemos a pensar en la gratuidad como sinónimo de voluntariado y no es exacto. Puede existir un voluntario que realice su trabajo de manera no gratuita ya que espere y —reciba— compensaciones, desde luego no monetarias pero si de otra manera: prestigio, relaciones, necesidades afectivas... y el contratado, si no vive la «gratuidad», no contribuirá de manera plena a la atención a los pobres (41). El trabajo puede ser remunerado, el amor no; y de lo que se trata es de actuar con competencia profesional, pero, también, con un corazón que ve; estamos hablando de «dar» profesionalmente y de «darse» cordialmente; uno puede dar esperando una compensación, pero el darse entra en el terreno de la gratuidad; y ya hemos visto que no se trata de alternativas: hay que dar y darse.

8. EL POBRE, AGENTE DE CARIDAD

Hoy en día, la palabra pobre la tenemos como desterrada de nuestro vocabulario socio-caritativo. Le llamamos «usuario», y nada más alejado del sentido de nuestra acción que considerar al pobre como tal. Un usuario es alguien que utiliza algo, que usa de algo remitiéndonos a una relación impersonal. Uso las cosas; y si uso las personas las degrado; y de lo que estamos hablando no es de utilidades sino de relaciones.

Des de Cáritas, uno de los vocablos que se utiliza últimamente es el de «los últimos»; con él se quiere indicar que aquellos a los que nos acercamos son especialmente los que

(41) Cf. DCE 33c.

no atiende nadie. De hecho, una de las reflexiones permanentes que se hace Cáritas es la de valorar si nuestros proyectos atienden a aquellos que no atiende nadie, y en caso de que la atención ya exista, plantearse si ha de continuarse ese servicio concreto. Pero la acción socio-caritativa de la Iglesia es más amplia, y cuando la encíclica habla de pobres, lo hace también en un sentido más amplio.

Hemos de reivindicar de nuevo desde la Iglesia la nobleza de la palabra pobre, en primer lugar porque Jesús se hizo pobre: recordemos el himno de la carta a los Filipenses (42) y la llamada a configurarnos en Cristo; recordemos también las bienaventuranzas (43) y la promesa del Reino para los pobres. Y si Jesús se hizo pobre, esto nos compromete a nosotros, sus seguidores que queremos vivir como Él; pero no se trata sólo del argumento de la imitación, sino de la coherencia y de la misma eficacia (44). Las reflexiones sobre la ecología, nos pueden ayudar a comprender el porqué de la necesidad de la austeridad: yo quizás puedo pero para que la humanidad pueda es necesario que yo sacrifique aquello que puedo para que otros puedan: una solidaridad eficaz será posible si realmente

(42) Flp 2,5-11.

(43) Lc 6,20-23.

(44) Es incompatible con el Evangelio vivir en la abundancia mientras que a otros les falta lo necesario. Más aún, el amor a los pobres lleva consigo la opción por la pobreza evangélica, como forma de vida sencilla y modesta, que libera la existencia de pautas de comportamiento que llevan al acaparamiento de riquezas, a la ansiedad por consumir o a gastar inútilmente lo que otros seres humanos necesitan para no morir o para vivir con un mínimo de dignidad. Se trata de caminar progresivamente hacia la conversión a un modelo alternativo de vida, en medio de una sociedad fuertemente marcada por el egoísmo y el individualismo, por el hedonismo y el consumismo (Reflexión sobre la identidad de Cáritas, 5.4.1.).

nos comprometemos en la búsqueda y en la asunción de un modelo alternativo de vida.

De lo que se trata también es de un ejercicio empático; difícilmente comprenderemos la situación y encontraremos soluciones a los problemas de los pobres, si vivimos excesivamente alejados de su situación; la proximidad es imprescindible para una buena intervención y, sobretodo, para una aproximación cordial.

Pero, los pobres, ¿pueden ser agentes de caridad? Hemos tendido a considerar a los pobres, al igual que a los enfermos, como «pacientes», miembros pasivos, que reciben, sin dar nada y sin hacer nada. Si nos remitimos a la sanidad, ésta habla cada vez más de la colaboración del enfermo en su curación. Por nuestra parte, sólo hemos de recordar a Jesús en actitudes parecidas, en la que la colaboración del enfermo es condición para la sanación: «si quieres, puedes curarte» (45). Esto mismo hemos de aplicar a la acción socio-caritativa: la voluntad de sanación, de salida de la postración en la que se encuentran muchas personas, es condición necesaria para que la ayuda pueda ser efectiva; y sin la colaboración a lo largo del proceso, éste tampoco llegará a buen término; partiendo de estas consideraciones, hemos de hablar, ya no de pacientes, sino de agentes de su recuperación; en ese sentido nos habla el documento de identidad de Cáritas, cuando hace una llamada a trabajar para que «los empobrecidos lleguen a ser sujetos agentes de su propia historia» (46).

Pero no se trata sólo de la contribución activa en su recuperación sino la de ser «agentes de caridad». Se trata de

(45) Mt 9,20-31.

(46) Reflexión sobre la identidad de Cáritas, 3.2.

profundizar en el sentido de la comunidad eclesial como lugar del compartir fraterno; así lo entiende Cáritas cuando dice: «En el horizonte de la Comunión, el compartir fraterno exige poner a los pobres en el centro de la comunidad; y por ello es necesaria una mirada de fe tanto sobre ellos como sobre la propia comunidad eclesial» (47); y más adelante dice: «Los débiles en la fe, los indigentes, los alejados y más insignificantes han de ocupar el centro de las preocupaciones de la comunidad: es la condición para desarrollar un verdadero compartir fraterno, que vaya más allá de la limosna». En ese enunciado vemos como se mezclan las carencias materiales y espirituales, y de eso se trata; en el mismo texto citado se recuerda el intercambio de bienes espirituales y materiales entre judíos y gentiles como argumento para la colecta de Jerusalén propiciada por San Pablo (48), concluyendo que «el compartir se presenta como una verdadera liturgia fraterna. Las comunidades aprenden a dar y recibir en Cristo» (49).

En nuestras comunidades ha de nacer la preocupación de los pobres, en todos los sentidos e incorporarlos a ella. No somos una comunidad de puros sino de pecadores, aunque, a veces discriminemos según los pecados que tenemos; no somos, o no deberíamos ser una comunidad de ricos; y el camino es el compartir fraterno. Todos somos pobres en Cristo y hemos de continuar aprendiendo y, sobretodo experimentando, que todos tenemos algo que dar y mucho que recibir de Dios y de los hermanos también de los indigentes. La samari-

(47) 61 Asamblea General de Cáritas, *Cáritas y el compartir fraterno de la Comunidad eclesial*, p. 18.

(48) Rm 15,25-27.

(49) *Cáritas y el compartir fraterno*, p. 18.

tana (50), la cananea (51) y la viuda pobre (52) son algunos ejemplos del dar y recibir desde la pobreza, y del lugar que da Jesús a los pobres, que son evangelizados, pero que también se convierten en evangelizadores. Los «pobres», en realidad son «personas» con carencias y de lo que se trata es de abrir procesos de personalización, de transformación, de humanización (53). Pero, sobretodo, «los pobres son los primeros destinatarios del Reino» (54) y, por tanto, anunciadores de la buena nueva de Jesucristo para todos nosotros.

(50) Jn 4,1-42.

(51) Mc 7,24-30 // Mt 15,21-28.

(52) Mc 12,41-44 // Lc 21,1-4.

(53) Cf. 60 Asamblea General de Cáritas, Cáritas en el proceso evangelizador de la Iglesia, p. 3.

(54) *Ibidem*, p. 5.

CARITAS ES NOMBRE DE IGLESIA: LECTURA ECLESIOLOGICA DE LA PRIMERA ENCÍCLICA DE BENEDICTO XVI

SANTIAGO MADRIGAL, S. J.
Universidad Pontificia de Comillas

El largo título de este estudio podría dar a entender que estas reflexiones se orientan exclusivamente a la segunda parte de la encíclica *Deus caritas est* (=DCE), que trata del ejercicio del amor por parte de la Iglesia como «comunidad de amor», de manera que quedara al margen y fuera de nuestra consideración la primera parte, sobre la esencia del amor. No es así, y otra cosa sería tergiversar la intención de su autor que ha insistido expresamente en la unidad de las dos partes que la componen. Bastará en este sentido evocar las palabras de la Introducción: «En mi primera encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. Quedan así delineadas las dos grandes partes de esta Carta, íntimamente relacionadas entre sí. La primera tendrá un carácter más especulativo, puesto que en ella quisiera precisar —al comienzo de mi pontificado— algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano. La segunda parte tendrá una índole más concreta, pues tratará de cómo

cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo» (DCE 1). He aquí, por tanto, un presupuesto básico para la lectura: «la unidad de los dos temas, que sólo se comprenden bien si se ven como una unidad» (1).

I. PRESUPUESTOS Y CLAVE DE LECTURA: «LA CARIDAD DE LA IGLESIA COMO MANIFESTACIÓN DEL AMOR TRINITARIO»

Junto a este primer criterio de interpretación, esta lectura de la carta encíclica está guiada por otra convicción que ya ha sido puesta de relieve por otros comentaristas: al asumir el tema del amor de Dios manifestado en Jesucristo hunde sus raíces en lo más profundo de la teología de J. Ratzinger (2). Dando un paso en esta misma dirección, mi comentario arrancará de una concretización de este segundo presupuesto básico expresado en algunas declaraciones personales e intelectuales. A la altura de 1996, interrogado acerca del aspecto más específico de su teología, afirmaba el entonces cardenal Prefecto de la Doctrina de la Fe: «Tal vez, que desde un principio me fijé en el tema de la Iglesia, que he seguido a lo largo de toda mi vida. Para mí siempre ha sido importante —y ahora más aún— que la Iglesia no fuera un fin en sí misma, sino que la razón de su existir es que nosotros

(1) Cf. DEL CURA, S.: *La unidad de creación y salvación en la encíclica «Deus caritas est» de Benedicto XVI: Corintios XIII 120 (2006) 133-160; aquí: 134 (nota 4).*

(2) MARTÍNEZ CAMINO, J. A.: *El Dios visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger*, Madrid 2006. En nota 2 ofrece un elenco bibliográfico de comentarios a la encíclica. FLECHA, J. R. (ed.): *Dios es amor. Comentarios a la encíclica «Deus caritas est»*, Salamanca 2007.

podamos conocer y llegar a Dios. Así que, yo diría que trato el tema de la Iglesia porque de este modo nace la mirada hacia Dios, y en ese sentido Dios es el tema central de todos mis esfuerzos» (3). Puestos a perfilar teológicamente esta confesión, podemos recurrir a una apreciación hecha sobre la constitución *Lumen gentium*: «El Concilio Vaticano II quiso a todo trance subordinar e incluir el tema de la Iglesia en el tema de Dios, quiso mostrar propiamente una eclesiológica teológica, pero, hasta ahora, la recepción del concilio ha omitido este presupuesto determinante de las afirmaciones eclesiológicas particulares, se ha precipitado sobre claves particulares, y, con ello, se ha quedado detrás de las grandes perspectivas de los padres conciliares» (4).

Este segundo criterio de interpretación orienta de manera muy específica esta lectura, cuyo objetivo no será hacer un comentario completo de la encíclica, sino que se ciñe al horizonte preciso que dibuja esta pregunta: ¿de qué manera ese objetivo de buscar una «eclesiológica teológica» ha quedado plasmado en ella? El entrecruzamiento de estos dos criterios de interpretación nos sitúa ante un interrogante específico que se

(3) SEEWALD, P.: *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid 2005, 72.

(4) Cf. «La eclesiológica de la Constitución *Lumen gentium*», en: RATZINGER, J.: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 131. Véase: WEILER, T. H.: *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997. GACZYNSKI, Z.: *L'ecclésiologie eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*. Roma 1998. MARTUCCELLI, P.: *Origine e natura della chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt/M 2001. HEIM, M. H.: *Joseph Ratzinger. Kirchliche Existenz und existentielle Theologie unter dem Anspruch von «Lumen gentium»*. Ekklesiologische Grundlinien, Frankfurt 2004. MADRIGAL, S.: *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 107-136.

convierte en la cuestión fundamental de este trabajo: ¿cómo se relacionan íntimamente las dos partes de la encíclica? Para dar una respuesta a esta pregunta hemos de bucear en la teología de Joseph Ratzinger en la línea que nos marca expresamente una sección del texto, en el que se ofrece una primera respuesta, densa, en su gran sencillez y concisión. Me refiero exactamente al párrafo inaugural de la segunda parte de la encíclica que obedece al título siguiente: «La caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario» (n.º 19). Veamos su contenido, pues de ahí vamos a tomar nuestro punto de partida y nuestro punto de referencia; desde él se desplegará nuestra «lectura eclesiológica» que, a la postre, no será sino una glosa de este fragmento:

«Ves la Trinidad si ves el amor», escribió San Agustín. En las reflexiones precedentes hemos podido fijar nuestra mirada sobre el Traspasado (cf. Jn 19,37; Zac 12,10), reconociendo el designio del Padre que, movido por el amor (cf. Jn 3,16), ha enviado el Hijo unigénito al mundo para redimir al hombre. Al morir en la cruz —como narra el evangelista—, Jesús «entregó el espíritu» (cf. Jn 19,30), preludio del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección (cf. Jn 20,22). Se cumpliría así la promesa de los «torrentes de agua viva» que, por la efusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes (Jn 7,38-39). En efecto, el Espíritu es esa potencia interior que armoniza su corazón con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado, cuando se ha puesto a lavar los pies de sus discípulos (cf. Jn 13,1-13) y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos (cf. Jn 13,1; 15,13).

El Espíritu es también fuerza que transforma el corazón de la comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su

Hijo, una sola familia. Toda la actividad de la Iglesia es una 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. Es este aspecto, este *servicio de la caridad*, al que deseo referirme en esta parte de la encíclica» (DCE 19).

Subrayemos, en primer término, que en este párrafo de la encíclica van anudados sus dos temas fundamentales: la reflexión sobre el amor de Dios manifestado en Cristo, «el Traspasado», que al morir hace entrega del don de su Espíritu, por un lado, y el Espíritu que imprime la dimensión de servicio en el corazón de la Iglesia para que sea «comunidad de amor», por otro. Conforme a la pauta de lectura ya indicada, pasemos a comprobar cómo se hunden estos temas en el pensamiento de J. Ratzinger:

En 1961 firmaba la parte correspondiente a la historia de la teología de la voz «amor» (*Liebe*) en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (5). En la brevedad exigida a un artículo de diccionario dedicaba parte de su exposición a S. Agustín. Ahí resaltaba la línea de pensamiento eclesiológico-sacramental del Obispo de Hipona, que situaba el concepto de «amor» (*agapé*) en la conexión entre el concepto cuerpo de Cristo y la realidad de la eucaristía. Añadía, además, estos otros dos aspectos a su teología del amor: en primer lugar, la *caritas*, que constituye la entraña de la entrega de Cristo y el Espíritu mis-

(5) RATZINGER, J.: «Liebe. Geschichte der Theologie», en: LThK VI (1961) 1032-1036; aquí: 1033.

mo del cuerpo de Cristo, no es otra cosa que la misericordia hacia el prójimo (*Civ. Dei* X, 5s); en segundo término, hay que recordar que S. Agustín había profundizado en la idea del amor a través de su especulación trinitaria, que nos enseña a entender al Espíritu Santo como el amor; de la misma manera que el Hijo, siguiendo la teología joánica del Logos, se entiende como el conocimiento del Padre. Es la misma reflexión trinitaria que hemos encontrado en el frontispicio de la segunda parte de la encíclica. El artículo concluye con la referencia fundamental a la fe en un Dios que es amor (1 Jn 4,8), y Jesucristo, el amor encarnado, es «el punto de partida de la encíclica» (cf. DCE, 12) (6).

Por otra parte, hay que resaltar la relevancia que J. Ratzinger ha dado siempre a esa imagen del evangelio joánico que habla del Traspasado. Esta imagen, que aparece hasta cinco veces a lo largo de la encíclica (DCE 7.12.17.19.39), ha dado título a uno de sus libros de cristología espiritual publicado (1984) con el título «Mirar al Traspasado» (7). Ahora bien, podemos constatar al mismo tiempo que esta reflexión cristológica, puesta en relación con el pasaje de Zac 12, 10s, está a la base de un artículo sobre el tema “sustitución/representación” (*Stellvertretung*), que nos retrotrae al año 1963, y donde establece el modelo inspirador del Siervo de Yahveh para entender la obra salvífica de Cristo, su entrega por «los muchos», es decir, por la humanidad entera (Is 53,8-12), así como la condi-

(6) LThKVI (1961) 1036. Entre la bibliografía citada aparecen algunas de las obras más significativas dedicadas al tema del eros y del agapé. Entre otras: HARNACK, A.V.: *Der Eros in der alten christlichen Literatur*; NYGREN, A.: *Eros und Agapé*. Sobre esta última, véase: DEL CURA, S.: l. c., 151-152.

(7) RATZINGER, J.: *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984. Hay traducción al castellano: *Miremos al Traspasado*, Santa Fe (Argentina) 2007.

ción existencial de «servicio» que pasa a ser la característica típica de los seguidores de Jesús (8). La cristología del Siervo, bosquejada por el Deuteronomio-Isaías se prolonga en el Nuevo Testamento con la teología de la sustitución que emerge en las palabras de la última Cena, cuando Jesús ha puesto toda su vida bajo el lema isaiano del servicio por «los muchos» (Mc 14,23; cf. Mc 10,45). Así las cosas, también la comunidad cristiana queda enrolada en ese misterio de sustitución: debe asumir enteramente el servicio de sustitución de su Señor y recibe este servicio como ley fundamental de su propio ser. “En esto hemos conocido el amor: en que él entregó su vida por nosotros; también nosotros debemos entregar la vida por los hermanos” (1 Jn 3,16). El servicio de Cristo encuentra su prolongación en la comunidad de creyentes, sin cuya diacónía la humanidad no podría vivir: «ser cristiano es ser-para-los-demás» (9). En esta tesis, que glosa el texto joánico, se condensa nuestra «lectura eclesiológica» de la primera encíclica de Benedicto XVI.

De esta forma ya nos hemos adentrado en el comentario de la primera encíclica de Benedicto XVI y de la manera precisa según la cual quisiéramos proceder; a saber: buscando el arraigo más profundo de las ideas en el mismo pensamiento de su autor. Así lo seguiremos haciendo. Antes de ir adelante, digamos una palabra acerca del género literario de este comentario. No será la nuestra una lectura literal, de gramática superficial; trataremos de buscar la gramática profunda, que no es otra que la lógica de la encarnación, y la lógica de relación entre Cristo y la Iglesia, entre el Espíritu y la Iglesia. Las hojas

(8) Puede verse: RATZINGER, J.: «Sustitución / representación», en: FRIES, H.: *Conceptos fundamentales de Teología*, II, Madrid 1979, 726-735.

(9) *Ibidem*, 733.

en las que está escrita la encíclica pueden ser consideradas como un palimpsesto, en el cual, si se raspa, aparecen nuevas letras aún más densas. Que esta imagen de la vieja escritura en tablillas no es caprichosa se pone de manifiesto una vez más sin salir del texto de la encíclica que acabamos de citar. Leemos en su *Introducción al cristianismo* (de 1968), su primer gran éxito editorial: «El detalle del costado traspasado por la lanza para Juan no es sólo una escena de la cruz, sino toda la historia de Jesús. Ahora, cuando la lanzada ha terminado con su vida, su existencia es totalmente apertura; es completamente “para”; en verdad, ya no es individuo, sino el “Adán” de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad (...) El futuro del hombre cuelga de la cruz; la cruz es su salvación. El hombre no vuelve en sí sino cuando rompe las paredes de su existencia, cuando mira al traspasado por la lanza (Jn 19,37), cuando sigue al que, en cuanto traspasado, en cuanto abierto, abre el camino que conduce al futuro» (10).

Un poco más adelante, en el marco de una reflexión sobre la profesión de fe en Jesucristo, hablaba de los principios constitutivos de lo cristiano (la corporeidad o carácter histórico, el principio «para-los-demás», la ley del incógnito y de lo abundante, lo definitivo y la esperanza, el primado de la recepción, el positivismo cristiano). Y comenta: “En los seis principios anteriores hemos visto las partículas elementales de lo cristiano; ¿no hay detrás de ellas un centro de lo cristiano, único y sencillo? Claro que lo hay. Los seis principios se condensan en el principio del amor: (...) En verdad el principio del amor; si es verdadero, incluye la fe. El amor se eleva y se transforma en justicia de sí mismo; la fe y el amor se condicionan y se exigen mutuamente. En el principio del amor está también el princi-

(10) RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 207-208.

pio de la esperanza que, superando el instante y su aislamiento, corre en busca del todo. Nuestras reflexiones nos llevan como de la mano a las palabras con las que Pablo describe los pilares de lo cristiano: «Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, las tres; pero la mayor de todas es la caridad (1 Cor 13,13)» (11). Desde estas reflexiones y presupuestos, y desde la pregunta acerca de la conexión última entre las dos secciones de la encíclica, a saber, «La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación» y «Caritas, el ejercicio del amor por parte de la Iglesia como «comunidad de amor», emprendemos la lectura del texto. Se trata de seguir desentrañando la fórmula breve que, propuesta como punto de partida, será punto de llegada: «La caridad de la Iglesia es manifestación del amor trinitario».

2. LA UNIDAD DEL AMOR EN LA CREACIÓN Y EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La primera parte de encíclica habla del amor, del cual Dios nos colma y que nosotros debemos comunicar a los demás. Dicha sección tiene un carácter especulativo y se refiere tanto al amor que Dios ofrece al hombre como a la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano. De ahí que comience precisamente con una aclaración terminológica de la palabra «amor» que tiene a la vista los términos griegos *eros*, *philia*, *agapé*. De esta problemática se ocupan otros trabajos en las mismas páginas de esta revista. Por lo que ya hemos dicho se entenderá que nuestra lectura comience con la primera referencia a la imagen metafórica del Traspasado, que

(11) *Ibidem*, 234.

ocurre en el párrafo 7, y se abre de la siguiente manera: «Nuestras reflexiones sobre la esencia del amor, inicialmente bastante filosóficas, nos han llevado por su propio dinamismo a la fe bíblica (...)». Aquí nos situamos. De ese pasaje hemos de retomar una cuestión muy precisa que inmediatamente traduciremos a nuestra clave de lectura. Se trata de la pregunta acerca de «si el mensaje sobre el amor que nos ha transmitido la Biblia y la Tradición de la Iglesia tiene algo que ver con la común experiencia humana del amor; o más bien se opone a ella. A este propósito, nos hemos encontrado con las dos palabras fundamentales: *eros* como término para el amor “mundano” y *agapé* como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella» (DCE 7).

Aunque a J. Ratzinger no le gusta ni le convence la expresión «cristianos anónimos», sí ha dejado escrito que «quien ama es cristiano» (12). En este momento nuestra lectura ecle-siológica quisiera plantear un doble interrogante: en primer lugar, la cuestión «¿por qué ser cristiano?», que se deja prolongar en una pregunta ulterior que es, por así decirlo, *articulus stantis cadentis* de la segunda parte de la encíclica, el interrogante acerca de la «necesidad de la Iglesia». Si «la unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación» se puede formular en la cláusula «quien ama es cristiano», la pregunta cae por su peso: ¿para qué la Iglesia? Ello equivale a confrontarse con la esencia del cristianismo: ¿qué debe tener alguien propiamente para ser cristiano? Desde estas preguntas podemos actualizar reflexiones ya lejanas en el tiempo de J. Ratzinger, de su época de profesor en Münster, en las que había intentado mostrar que el amor es la razón más profunda del cristianismo y la razón de ser de la Iglesia. En esta longitud de onda se sitúan tres

(12) RATZINGER, J.: *Ser cristiano*, Bilbao 2007, 64.

sermones, pronunciados en diciembre de 1964 en la catedral de Münster, que versan sobre el sentido del ser cristiano en el mundo de hoy (13); muy próxima a esta reflexión es el replanteamiento del adagio clásico «fuera de la Iglesia no hay salvación» (14). Nuestros interrogantes se resuelven a favor de la unidad del misterio de la creación y la historia de la salvación en el amor. Ahí entran en acción el amor y la pregunta por la salvación, el amor y la fe, el amor y la realidad eclesial.

2.1. La universalidad del amor y su potencialidad salvadora: «El que tiene la caridad, lo tiene todo»

Y bien, ¿qué debe tener alguien para ser cristiano? En el Nuevo Testamento se encuentran dos respuestas complementarias a esta pregunta compleja. La primera respuesta suena así: «El que tiene la caridad, lo tiene todo». Esto basta de manera completa y absoluta, a juzgar por el coloquio que Jesús sostiene con el doctor de la ley (Mt 22,35-40 par.): si tienes el doble amor a Dios y al prójimo, lo tienes todo. Esta misma enseñanza se encuentra en otros pasajes de Pablo, que califica la caridad como la plenitud de la ley (Rom 13,9s). Pero de forma insuperable esta idea aparece en la parábola del juicio final, en la que el juez del mundo no pregunta lo que cada cual ha pensado, creído y conocido, sino que juzga únicamente conforme al criterio de la caridad (Mt 25,31-46): el que ha

(13) RATZINGER, J.: *Vom Sinn des Christseins*. Drei Predigten, Munich 1965; existe edición castellana con el título *Ser cristiano*, Bilbao 2007.

(14) RATZINGER, J.: «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», en: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 372-399; esp. 391-394.

ayudado a su hermano más pequeño, ha ayudado a Cristo y pasa a formar parte de los suyos. El «sacramento del hermano» aparece aquí como el camino suficiente de salvación, y el prójimo como «la incógnita de Dios» en la que se decide el destino de cada uno. La encíclica de Benedicto XVI resalta el mensaje de esta parábola para establecer la unidad del amor a Dios y al prójimo: «Cada vez que lo hicisteis como uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis» (DCE 15). Dicho de otra manera: lo que se exige es tratar humanamente al Dios que se esconde en cada hombre.

Podemos, por consiguiente, retener esta primera respuesta del NT: quien tiene el amor, lo tiene todo y está salvado. Ahora bien, es importante no encapsular esta información sobre la salvación que viene de Dios, de Cristo, sin condición y sin «pero» alguno. Por parte de Dios no hay ninguna condición; por parte del ser humano hay un «pero» radical, tan fuerte que parece poner en peligro todo lo dicho. Este «pero» suena así: Nadie tiene realmente la caridad. Todos están en pecado (cf. Rom 3,23), es decir, en el egoísmo, que es lo contrario del amor. La información absoluta que nos dice «quien tiene amor está salvado», se confronta con las impresionantes realidades de la historia de la humanidad, con la experiencia constante de que nadie tiene verdaderamente esa caridad, con la constatación de que nuestro amor está corroído y deformado por el egoísmo, hasta el punto de que pasamos de largo junto a nuestro prójimo, en quien de verdad nos sale al encuentro la incógnita de Dios. Todos somos egoístas, nadie tiene realmente la caridad. Sin embargo, esto no significa la condenación sin remedio. Hay que tomar en consideración la segunda respuesta del NT. Por derecho, todos estaríamos condenados; sin embargo, Cristo cubre con el superávit

de su amor representativo (*stellvertretende Liebe*) el déficit de nuestra vida egoísta. Sólo una cosa es necesaria: que nos dejemos acoger; que abramos las manos y aceptemos el regalo de su misericordia. A este movimiento de abrirse para recibir el regalo del amor representativo del Señor, Pablo lo llama «fe». Es claro que esta fe, en sentido pleno, incluye la realidad atestiguada en la Biblia. Ahora bien, en esa misma descripción de la fe puede caber también algo que se puede denominar «fe antes de la fe» (Congar), que podemos describir como esa actitud radicalmente opuesta a eso que los antiguos llamaban *hybris*, es decir, la negación de la autocomplacencia y de la autojustificación. Se trata de la sencillez del corazón, actitud que podemos encontrar en la Biblia con el nombre de «pobreza de espíritu». Aquí encuentra su razón de ser el hecho de que el Evangelio de Jesús sólo fuera aceptado en Israel por los llamados *anawim*, los pobres de espíritu. Este gesto fundamental se expresa en aquello que el hombre hace, pero que es la fe antes de la fe. La fe bíblica-cristiana desarrollada o explícita será la prolongación de esa actitud que se encuentra en los pobres de espíritu, que está muy lejos de la *hybris* de la autocomplacencia y de la autosuficiencia.

En resumen: el NT ofrece aparentemente dos respuestas contrarias, que sin embargo en su oposición o antítesis conforman una respuesta unitaria. Afirma por un lado: «la caridad por sí sola basta»; y, por otro: «sólo la fe salva». Dicho de otra manera: el NT formula a la par el principio de la *sola caritate* y el principio de la *sola fide*. Estas aparentes proposiciones de signo contrario expresan conjuntamente una actitud de salir de sí mismo, en las que el hombre comienza a dejar su egoísmo y avanzar hacia el otro. Este es no sólo el sentido de la *caritas*, del *agapé*, sino al mismo tiempo el sentido de la *fides*, en

la que el hombre abandona la *hybris*, bajo cuyos auspicios cree que su *caritas* puede conseguirlo todo, de modo que en ese híbrido sentido niega la *caritas*. Vivir conforme a la conciencia significa seguir ese llamamiento que se dirige a todo hombre: el llamamiento a la fe y a la caridad. «Sólo estas dos disposiciones de espíritu, que constituyen la ley fundamental del cristianismo, pueden hacer de un hombre algo así como un «cristiano anónimo» —si es lícito mentar aquí, con toda reserva, este problemático concepto» (15).

Estas reflexiones pueden servir al esclarecimiento de esa unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación hacia la que apunta la encíclica: «La fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor; sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones. Esta novedad de la fe bíblica se manifiesta sobre todo en dos puntos que merecen la pena ser subrayados: la imagen de Dios y la imagen del hombre» (DCE 8). El Dios de la Biblia es la fuente originaria de cada ser, es el principio creador; pero este *Logos* o razón primordial es al mismo tiempo «un amante con toda la pasión de un verdadero amor». Dios, según Pseudo-Dionisio, es *eros* y *agapé* al mismo tiempo (DCE 9).

2.2. El servicio representativo de Jesucristo y la necesidad de la Iglesia para la salvación

Al presentar el *agapé* o caridad como lo que verdaderamente salva, también decíamos que en el amor humano hay

(15) *Ibidem*, 395.

un terreno abonado para el egoísmo, que agosta y acaba haciendo impotente a esa caridad. Sin embargo, también en todo hombre anida una cierta llamada al *agapé*, a ser profunda y verdaderamente humano respecto a los otros, en medio de un sistema que tantas veces lo impide. Porque el amor o *agapé* siempre es y será un intento del *agapé*, de ahí que es necesario «el *servicio representativo* de Jesucristo, el único que da sentido al gesto de salir de sí mismo de la fe, del declarar la propia insuficiencia. Sin el servicio de Cristo este gesto cae en el vacío. Pero en este punto comienza —decía el profesor Ratzinger— lo que podemos llamar *la necesidad de la Iglesia para la salvación*» (16).

La encíclica de Benedicto XVI presenta esta idea cuando habla del «realismo inaudito» de la revelación que acaece en la persona de «Jesucristo, el amor de Dios encarnado»: “Este actuar de Dios adquiere ahora su forma dramática, puesto que, en Jesucristo, el propio Dios va tras la «oveja perdida», la humanidad doliente y extraviada. Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar» (DCE 12). Para una adecuada valoración de estas afirmaciones habría que acudir al capítulo sobre las parábolas que Benedicto XVI dedica en su libro *Jesús de Nazaret* (17). Además, hay varios indicios que hablan del peso que en su mente goza la parábola del pastor que va tras la «oveja perdida», esa figura del

(16) RATZINGER, J.: «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», 395ss.

(17) RATZINGER, J. - BENEDICTO XVI: *Jesús de Nazaret. I. Desde el bautismo a la transfiguración*, Madrid 2007, capítulo 7: «El mensaje de las parábolas», 223-260.

pastor; que aparece con fuerza en el cuarto evangelio y que, según la interpretación patrística, se convirtió también en una imagen característica del cristianismo primitivo. Ahí leemos: «A los cristianos les recordaba la parábola tanto el pastor que sale en busca de la oveja perdida, la carga sobre sus hombros y la trae de vuelta a casa, como el sermón sobre el pastor del Evangelio de Juan. Para los Padres, estos dos elementos confluyen el uno en el otro: el pastor que sale a buscar la oveja perdida es el mismo Verbo eterno, y la oveja que carga sobre sus hombros y lleva de vuelta a casa con todo su amor es la humanidad, la naturaleza humana que él ha asumido. En su encarnación y en su cruz conduce a la oveja perdida —la humanidad— a casa, y me lleva también a mí» (18).

Podemos añadir este otro indicio: la imagen de la «oveja perdida», como figura de la humanidad doliente que el *Logos* eterno de Dios ha cargado sobre sus hombros, según la interpretación patrística de la escuela alejandrina, está a la base de ese trabajo ya citado sobre la «sustitución-representación» (de 1963), que se concentra en el hecho de que Jesús de Nazaret ha dado su vida «por muchos», una entrega que J. Ratzinger prolongaba en una dirección eclesiológica, para hablar del servicio a la humanidad que realiza la comunidad de los creyentes. Por aquí confería un nuevo sentido a la tesis del carácter absoluto del cristianismo y a la doctrina de la necesidad de la Iglesia para la salvación. El sentido del ser cristiano es prolongar el servicio de Jesucristo, y este servicio se continúa en la *diaconía* de la Iglesia a la humanidad (19). Desde ahí se

(18) *Ibidem*, 334-335. Véase capítulo 8: «Las grandes imágenes del Evangelio de Juan», 261-335; especialmente, para la imagen del «pastor», 320-335.

(19) Cf. «Sustitución / Representación», l.c., 732-733; y «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», 395-399.

podrá entender el carácter absoluto y la necesidad de estricta de la Iglesia para la salvación. Repasemos un poco más despacio estas ideas en las que queda de manifiesto el lazo más íntimo entre la primera y la segunda parte de la encíclica: el amor de Dios encarnado en Jesús y el significado profundo del ser cristiano y la razón de ser de una Iglesia, cuya tarea no es otra que tomar, como Simón de Cirene, la cruz de Jesucristo, el peso de la historia, servir a la humanidad toda entera.

Toda la humanidad vive del servicio representativo de Jesucristo, del acto de amor de Jesucristo. La entera humanidad vive de ese «por muchos» en el que ha entregado su vida (cf. Mc 10, 45; 14, 23 con referencia a Is 53, 10-12). La vocación de la Iglesia consiste en entrar en este servicio representativo de Cristo, que Él quiso realizar como «el Cristo total, cabeza y miembros (*Christus totus, caput et membra*)», según las palabras de S. Agustín. En la salvación de cada hombre actúa Cristo. Ahora bien, allí donde actúa Cristo, allí toma también parte la Iglesia, porque Cristo no quiso estar solo, sino que acontece, en cierto sentido, un doble derroche al tomarnos también a nosotros y hacernos partícipes en su servicio. Con ello se hace comprensible el sentido histórico de la Iglesia, que no es otro que el de ser la presencia del servicio representativo de Cristo. Esto puede sonar muy abstracto, pero llevado al terreno individual es algo sumamente concreto. «Sustitución-representación» (*Stellvertretung*) significa no existir para sí mismo, sino querer estar ahí para los otros; significa salir del propio amor, querer e interés. Este es en el fondo el sentido del gesto que representa entrar en la Iglesia. Es evidente que el servicio representativo y el *agapé* marcan el único y el mismo camino de la pascua cristiana, el abandono del viejo hombre para revestirse del nuevo. En este sentido puede decirse que

la tarea cristiana se asemeja a la llamada hecha a Simón de Cirene, para ayudar a llevar la cruz salvadora del Señor a través de la historia. Ser cristiano y hacerse cristiano significa *entrar en el ser para los demás*. «El que ama su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mc 8, 35).

La Iglesia es la expresión de que Dios edifica la historia en la recíproca referencia a los hombres partiendo de Cristo. La Iglesia no es un círculo de salvados subsistente en sí mismo, en torno al cual existieran los condenados. Antes bien, por esencia, existe para los otros y es una realidad abierta a los otros. Como signo del amor (*agapé*) divino, esa referencia a los otros, por la que se salva la historia y se produce el retorno a Dios, le impide a la Iglesia cerrarse en un círculo esotérico. La Iglesia es esencialmente un espacio abierto, conforme a ese hondo pensamiento del Pseudo-Dionisio: *Bonum est diffusivum sui*. El bien tiene que derramarse necesariamente fuera de sí. El deseo de comunicarse forma parte del bien como tal. Esta es la esencia misma de Dios, que es apertura esencial: siendo la bondad en persona, Dios es comunicación, efusión, salida de sí mismo, regalo de sí mismo. Este axioma vale asimismo para la Iglesia; la Iglesia no puede realizarse si no es por el difundirse, por el comunicarse y por el salir misionero de sí misma. La Iglesia es una realidad dinámica, que sólo será fiel a su sentido y a la realización de su tarea en la medida en que no guarde para sí el mensaje que le ha sido regalado, sino que lo transmita a la humanidad. Dicho en forma de tesis: «Uno es cristiano no porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia» (20).

(20) RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, 215.

A la luz de las grandes parábolas evangélicas, arraigadas en el pensamiento de Benedicto XVI y que afloran en la encíclica (el rico Epulón, el buen samaritano, el juicio final, (cf. DCE 15), se colige que el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en el aquí y ahora históricos. Más bien, el criterio suena así de rotundo: «Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados. “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis” (Mt 25,40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios».

3. DEL CORAZÓN TRASPASADO DE CRISTO BROTA EL AMOR DE DIOS: INTERLUDIO CRISTOLÓGICO Y EUCARÍSTICO

Quedamos así a las puertas de la segunda parte de la encíclica que, como se dice en la introducción, tiene una índole más concreta, pues trata de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo. La primera parte de la encíclica alcanza su paroxismo en la afirmación de la unidad indisoluble del amor a Dios y del amor al prójimo. Todavía hemos de recurrir a esa sección para establecer desde sus últimas premisas la conexión con la segunda parte, de contenido netamente eclesial; en este sentido, la eucaristía ofrece un notable punto de intersección. Así las cosas, el interés que guía nuestro comentario a la encíclica, esto es, la unidad de sus dos partes, se traduce ahora en los términos de la relación entre Cristo y la Iglesia, una relación que, a ojos del actual Papa, se ha hecho sumamente problemática: «Porque detrás de esa di-

fundida contraposición entre Jesús y la Iglesia late un problema cristológico. (...). La separación entre Jesús y Cristo es, a la vez, separación entre Jesús y la Iglesia» (21). Podremos insistir ahora en el recorrido que va de la eucaristía a la cristología, y desde el centro cristológico a la eclesiología. La inseparabilidad de Iglesia y eucaristía, de la *comunión* sacramental y de la comunio de la comunidad cristiana se encuentran recogidas en las palabras de Pablo: «Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 16-17) (22). Por aquí se continúan de forma natural las cuestiones que ya hemos abordado. La pregunta por qué soy cristiano y la necesidad de la Iglesia para la salvación da curso a otras nuevas: cómo se relaciona la eucaristía y la misión de la Iglesia, cuál es la esencia íntima de la Iglesia, cómo se inscribe en ella su *servicio de la caridad*; veremos, finalmente, que la superación de esa equívoca separación entre Jesús y Cristo, entre Cristo y la Iglesia, se produce desde la pneumatología.

3.1. El indicativo soberano del amor de Dios como fundamento del mandato del amor

La celebración del misterio eucarístico nos sirve de transición: «Una Eucaristía que no comporte el ejercicio práctico del amor es fragmentaria en sí misma. Viceversa, el “mandato”

(21) RATZINGER, J.: «Cristo y la Iglesia. Problemas actuales de la teología. Consecuencias para la catequesis», en: *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy*, Salamanca 2005, 41.

(22) RATZINGER, J.: «Communio. Eucaristía - Comunidad - Misión», en: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 63-93; aquí: 80-82.

del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser “mandado” porque antes es dado» (DCE 14). El amor es don y el amor es tarea. El comentario que el teólogo evangélico E. Jüngel ha hecho a la primera encíclica de Benedicto XVI subraya como hilo conductor de lectura «el indicativo soberano del amor divino»: *Dios es amor* (1 Jn 4,8.16). En ese indicativo se funda el imperativo de nuestro deber de amar a los demás. Ahora bien, un amor por obligación es la negación estricta del amor (23).

La clave explicativa de esta paradoja hay que buscarla, a mi modo de ver, en la secuencia de textos sobre la imagen del Traspasado tan arraigada en la mente del Papa y que jalona el despliegue lógico de la encíclica. Aparece en los párrafos 7-12-17, de la primera parte, y en el número primero (párrafo 19) y en el último (párrafo 39) de la segunda sección. Dejémoslos marcar la pauta por el primero de ellos, donde se anticipa una respuesta a esa paradójica cuestión: «Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don. Es cierto —como nos dice el Señor— que el hombre puede convertirse en fuente de la que manan ríos de agua viva (cf. Jn 7,37-38). No obstante, para llegar a ser una fuente así, él mismo ha de 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). Este pasaje se completa, literariamente, un poco más adelante: «En las reflexiones precedentes hemos intentado fijar nuestra mirada sobre el Traspasado (cf. Jn 19,37; Zac 12,10), reconociendo el designio del Padre que, movido por el amor (cf. Jn 3,16), ha enviado el Hijo unigénito al

(23) JÜNGEL, E.: Caritas fide formata. *Die erste Enzyklika Benedikt XVI. - gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen*: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»: 35 (2006), 595-614; ep.: 599-600.

mundo para redimir al hombre. Al morir en la cruz —como narra el evangelista—, Jesús “entregó el espíritu” (cf. Jn 19,30), preludio del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección (cf. Jn 20,22). Se cumpliría así la promesa de los “torrentes de agua viva” que, por la efusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes (Jn 7, 38-39)» (DCE 19).

Esta combinación de Jn 19, 37 y Jn 7,37-38, con las resonancias de la palabra del profeta Zacarías (12,10) recogida por el evangelista Juan: «mirarán al que traspasaron», se halla bajo la inspiración de Hugo Rahner, que ha sustanciado la interpretación patrística del pasaje «ríos de agua viva manarán de sus entrañas», al hilo de la fórmula «Flumina de ventre Christi» (24). Al teólogo jesuita recurría J. Ratzinger en una charla cuaresmal pronunciada en Munich, en 1978, y que responde al título «Fuente de vida surgida del costado abierto del Señor en su entrega amorosa. La Eucaristía: centro de la Iglesia» (25). Las palabras iniciales de aquel sermón ofrecen un sabroso comentario: «Juan nos dice de esta manera que Jesús es el nuevo Adán, que se sumerge en la noche del sueño de la muerte y en ella inaugura una nueva humanidad. De su costado, de ese costado abierto, dispuesto a una entrega amorosa, surge una fuente que fecunda la historia entera. Su entrega a la muerte hace brotar sangre y agua, Eucaristía y Bautismo como fuentes de una nueva sociedad» (26). Así, ese costado abierto es el origen de la Iglesia y sus sacramentos. Al final, invitaba a

(24) RAHNER, H.: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo 1964, 177-205.

(25) Cf. RATZINGER, J.: *Eucharistie - Mitte der Kirche*, Munich 1978, 21-32. Edición castellana, en: *La eucaristía, centro de la vida*, 45-60; esp. nota 34, p. 46).

(26) *Ibidem*, 46.

poner los ojos en ese signo de salvación, no de juicio, que es el Traspasado. *Mirarán al que traspasaron*: ésta es la dirección íntima de la vida cristiana.

3.2. La teología de la cruz como presupuesto de la teología eucarística

Con estas observaciones quedamos situados ante esa sección de la encíclica que habla de Jesucristo, «el amor de Dios encarnado», amor manifestado en la cruz y amor perpetuado como acto de entrega en la Eucaristía (DCE 12-15). El punto de arranque ya nos es conocido: «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 qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amor» (DCE 12). Puede decirse que este pasaje constituye el centro cristológico de la encíclica, que se prolonga inmediatamente en esta dirección: «Jesús ha perpetuado este acto de entrega mediante la institución de la eucaristía durante la última cena. Ya en aquella hora, Él anticipa su muerte y resurrección, dándose a sí mismo a sus discípulos en el pan y en el vino, su cuerpo y su sangre como nuevo maná (cf. Jn 6,31-33)» (DCE 13).

El hilo de la argumentación sigue esta secuencia narrativa: la teología de la cruz aparece como el presupuesto de la teología eucarística (27), y la eucaristía nos introducirá en el cora-

(27) Cf. RATZINGER, J.: «Eucaristía y misión», en: *Convocados en el camino de la fe*, 95-127; esp. 99-104.

zón de la Iglesia misma. En la última Cena Jesús había asumido previamente su muerte, transformándola en un acontecimiento de entrega y de amor. La encíclica habla de la dimensión «mística» del sacramento, ese misterio del abajamiento de Dios hacia nosotros, la dinámica de entrega a la que se somete el *Logos* encarnado, para que nosotros participemos de su cuerpo y de su sangre: «La eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el *Logos* encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega» (DCE 13). Por la participación en el pan y en el vino, nos unimos a Dios. Junto a esta elevación «mística» del sacramento, hay que colocar la dimensión social, «porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan». Ésta es la entraña del texto paulino antes citado (1 Cor 10,16-17). La unión con Cristo es unión con los otros a los que Él también se entrega. «Nos hacemos un cuerpo, aunados 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 *agapé* se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el *agapé* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Sólo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor» (DCE 14). El alcance eclesiológico de estas afirmaciones no puede pasar desapercibido, porque entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo místico del Señor existe una unión indisoluble; no pueden pensarse el uno sin el otro. Como ha dejado escrito en otro lugar (28), «la eucaristía es por esencia *sacramen-*

(28) RATZINGER, J.: «Implicaciones pastorales de la colegialidad», en: *El nuevo pueblo de Dios*, 243.

tum Ecclesiae», pues «comer el cuerpo de Cristo no significa otra cosa que hacerse cuerpo de Cristo». Es importante recordar que en la Iglesia antigua casi todas las denominaciones de la eucaristía son a la vez denominaciones de la Iglesia misma: *koinonia*, *sinfonía*, *eirene*, *agapé*, *pax*, *communio*. «Todas ellas son expresiones que predicán inseparablemente el misterio indivisible de la eucaristía y de la Iglesia».

Entre las leves pinceladas de teología eucarística que nos ofrece la encíclica conviene anotar un dato que será recogido en la segunda parte, a la hora de la reflexión estrictamente eclesiológica. Me refiero a la vinculación que establece entre «fe, culto y *ethos*», de modo que supera expresamente la contraposición falaz entre culto y ética (DCE 14). Es éste otro tema de hondas raíces en el pensamiento del actual Papa. Como botón de muestra podemos recuperar algunos fragmentos de su reflexión sobre el origen y la naturaleza de la Iglesia, que se remontan a mediados de los años cincuenta del siglo pasado. Escribía entonces J. Ratzinger: «Si la esencia de la eucaristía es unírnos realmente con Cristo y unos con otros, quiere ello decir que la eucaristía no puede ser mero rito y liturgia; no puede en absoluto celebrarse por completo en el ámbito del templo, sino que la caridad diaria y práctica de unos con otros es parte esencial de la eucaristía y esa diaria bondad es verdaderamente “liturgia” y culto de Dios. Más aún, sólo celebra la eucaristía quien la completa con el culto diario de la caridad fraterna» (29). Volviendo al texto de la encíclica. El mandamiento del amor fraterno impregna toda la vida cristiana, toda la existencia; por tanto, no es sólo un precepto moral. En el *agapé* de Dios, se unifi-

(29) RATZINGER, J.: «Origen y naturaleza de la Iglesia», en: *El nuevo pueblo de Dios*, 99.

can en una sola realidad esas dimensiones del sacramento: fe, culto, ética. La encíclica lo dice bellamente: «En el “culto” mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amado y el amar a los otros» (DCE 14). Podría decirse incluso que en esta tripleta está enunciada la estructura misma de la exhortación apostólica postsinodal «Sacramentum caritatis»: la eucaristía, misterio que se ha de creer (fe); la eucaristía, misterio que se ha de celebrar (culto); la eucaristía, misterio que se ha de vivir (ética).

3.3. *Caritas fide formata*

Desde el punto de vista literario, la encíclica tiene un carácter circular, de modo que vuelve una y otra vez sobre algunos temas. Antes de concluir la primera parte de la encíclica, al hablar de la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo, volvemos a encontrarnos la cuestión paradójica con la que abríamos este interludio cristológico y eucarístico, formulada ahora de forma interrogativa: «Después de haber reflexionado sobre la esencia del amor y su significado en la fe bíblica, queda aún una doble cuestión sobre cómo podemos vivirlo: ¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea? Y, por otro lado: ¿Se puede mandar el amor? En estas preguntas se manifiestan dos objeciones contra el doble mandamiento del amor. Nadie ha visto a Dios jamás, ¿cómo podremos amarlo? Y además, el amor no se puede mandar; a fin de cuentas es un sentimiento que no puede ser creado por la voluntad» (DCE 16).

Esta sección, que subraya la imposibilidad de separar el amor a Dios y el amor al prójimo conforme a los textos de

la primera carta de Juan (1 Jn 4,20), sustenta su respuesta sobre el hecho *visible* de que Dios ha amado primero (1 Jn 4,9-10), que es un amor *visible* en Jesucristo: «En la historia de amor que nos narra la Biblia, Él sale a nuestro encuentro, trata de atraernos, llegando hasta la Última cena, hasta el Corazón traspasado en la cruz, hasta las apariciones del Resucitado y las grandes obras mediante las que Él, por la acción de los Apóstoles ha guiado el caminar de la Iglesia naciente» (DCE 17). En la primera encíclica de Benedicto XVI juega un papel fundamental la idea de la *visibilidad* de Dios. Así lo ha puesto de manifiesto J. A. Martínez Camino, quien observa atinadamente que Ratzinger ha dado un paso más sobre la exégesis que acerca del Traspasado puede leerse en la H. Rahner, ya que habla del «corazón» traspasado, prolongando así la teología del corazón de Cristo (30). Ahora bien, otro importante aspecto de la conexión entre amor a Dios y amor al prójimo, que esclarece el sentido de ese «beber siempre de la primaria fuente de amor», radica en una observación que suena a manera de doble advertencia: «Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo “piadoso” y cumplir con mis “deberes religiosos”, se marchita también la relación con Dios» (DCE 18).

¿Se puede mandar el amor? El amor, como se dice al comienzo de la segunda parte de la encíclica, es un efecto del Espíritu del Resucitado, «esa potencia interior que armoniza su corazón con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los

(30) MARTÍNEZ CAMINO, J. A.: o. cit., 19-25.

hermanos como Él los ha amado» (DCE 19). Antes de concluir, hemos de volver sobre este pasaje que también invita a fijar nuestra mirada sobre el Traspasado. Por ahora, podemos cerrar este recorrido con la última alusión al Traspasado que ocurre precisamente en el último párrafo de la segunda sección. Habla de la fe, de la esperanza y de la caridad. Establece una relación entre ellas, que bien puede iluminar, por un lado, el sentido de la secuencia de las dos primeras encíclicas de Benedicto XVI (*Deus caritas est – Spe salvi*), y, por otro, el horizonte último de la relación entre la fe y el amor que se sustancia en la fórmula, *caritas fide formata*, de grandes repercusiones ecuménicas, tal y como ha puesto de relieve E. Jünger (31). El texto dice así: «Fe, esperanza y caridad están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante, las oscuridades, al final vencerá Él. La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor. El amor es una luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta encíclica» (DCE 39).

(31) JÜNGER, E.: o. cit., 600.

4. CARITAS, EL EJERCICIO DEL AMOR POR PARTE DE LA IGLESIA COMO «COMUNIDAD DE AMOR»

Nos adentramos en la segunda sección de la encíclica. Los resultados hasta ahora alcanzados, tras ese interludio cristológico y eucarístico, quedan bien resumidos en estas palabras: «El Señor tampoco ha estado ausente en la historia sucesiva de la Iglesia: siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se refleja; mediante su Palabra, en los sacramentos, especialmente la eucaristía. En la liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana. Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor: Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este “antes” de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta» (DCE 17). Ahora nos interesa, finalmente, ver cómo se establece la relación entre Cristo y la Iglesia, esa “comunidad de amor” que es continuadora del servicio a la caridad de su Fundador.

Desde un punto de vista eclesiológico, la segunda parte de la encíclica hace dos afirmaciones fundamentales que extraigo literalmente del texto y voy a hacer objeto de comentario: 1) «La Iglesia no puede descuidar el servicio de la caridad, como no puede omitir los Sacramentos y la Palabra» (DCE 22). 2) «La Iglesia es la familia de Dios en el mundo» (DCE 25).

4.1. Las realizaciones fundamentales de la Iglesia: *martyria-liturgia-diakonia*

El tema específico de la segunda parte de la encíclica es el *servicio de la caridad* como tarea de la Iglesia. Lo más notable es que Benedicto XVI sitúa esta tarea de la comunidad eclesial en el marco de una reflexión eclesiológica de conjunto que corresponde a los párrafos 20-25 de la encíclica. La Iglesia en cuanto comunidad (a nivel local, particular, universal) ha de poner en práctica el amor. Es interesante notar que esta sección comienza del dato bíblico, tomando en consideración la Iglesia que describe el libro de los Hechos de los Apóstoles. Hay un pasaje privilegiado, que es el sumario de Hech 2, 42, donde Lucas ofrece una especie de definición de Iglesia, a base de estos elementos constitutivos: «la adhesión a la “enseñanza de los apóstoles”, a la “comunión” (*koinonia*), a la “fracción del pan” y a la “oración”» (DCE 20). A renglón seguido, alude a esa «comunión» (*koinonia*) que «consiste en que los creyentes tienen todo en común y en que, entre ellos, no hay diferencias entre ricos y pobres». En otros trabajos de Joseph Ratzinger, centrados en la noción de *communio*, y que tratan de la conexión entre eucaristía, comunidad eclesial y misión, el versículo 42 del segundo capítulo del libro de los Hechos de los Apóstoles juega un papel primordial, como figura ejemplar de la Iglesia de todos los tiempos (32). Hay que dejar constancia, aunque sólo sea de pasada, del bello análisis de la noción de *koinonia-communio* que establece la conexión eucarística entre

(32) RATZINGER, J.: «Communio. Eucaristía - Comunidad - Misión», en: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 63-93; esp. 66-73. También: «Eucaristía - Comunión - Solidaridad: Cristo presente y operante en el sacramento», en: RATZINGER, J.: *Caminos de Jesucristo*, Madrid 2004, 103-123.

la cristología y la eclesiología, unas reflexiones que se prolongan también en el tema de la solidaridad interhumana y de la misión eclesial. Si el Hijo encarnado es la «comunidad» entre Dios y los hombres, ser cristiano es tomar parte en el misterio de la encarnación, en la Iglesia, que es cuerpo de Cristo, de modo que la comunión sacramental y la comunión de la comunidad cristiana resultan inseparables (33). Como ya tuvimos ocasión de indicar anteriormente, el término *koinonia* significa eucaristía y comunidad, y la Iglesia se construye en la eucaristía (I Cor 10,16-17).

Sin embargo, en la lectura del libro de los Hechos de los Apóstoles que hace la encíclica interesa más mostrar cómo en ese modelo ejemplar de la Iglesia de todos los tiempos se generan los principios de la «diaconía» eclesial. A la luz de la elección de los siete varones, narrada en el capítulo 6 de Hechos, se inicia el ministerio diaconal. Se perfilan, muy pronto, en la vida de la Iglesia, junto con el «servicio de la Palabra», y a la «oración», encomendados a los Apóstoles un «servicio a las mesas». «Con la formación de este grupo de los siete, la “diaconía” —el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico— quedaba ya instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma» (DCE 21). En otras palabras: la práctica de la caridad en la atención a las viudas y a los huérfanos, los presos, los enfermos y los necesitados de todo tipo, pertenece a la esencia de la Iglesia, de la misma forma que el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio. La encíclica aduce argumentos históricos que hablan del desarrollo de esta tarea, así como de la gestación de estructu-

(33) «Communio. Eucaristía - Comunidad - Misión», en: *Convocados en el camino de la fe*, 81.

ras de la caridad, empezando por las palabras de Ignacio de Antioquia que decía de la Iglesia de Roma que era la que «preside en la caridad» (*agapé*).

Merece la pena reproducir la conclusión de esta sección de la encíclica, que recoge estos datos angulares: «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 podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia» (DCE 25). El texto añade un segundo dato esencial, «La iglesia es la familia de Dios en el mundo», que es el objeto de nuestras próximas reflexiones. En ese marco teológico situará el perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia.

4.2. La actividad caritativa de la Iglesia, «familia de Dios», en el mundo

En esta parte de la encíclica la imagen eclesiológica predominante es la noción de la «familia de Dios en el mundo». Dice el texto: «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 del comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado “casualmente” (cf. Lc 10,31), quienquiera que sea. No obstante, quedando a salvo la universalidad del amor, tam-

bién se da la exigencia específicamente eclesial de que, precisamente en la Iglesia misma como familia, ninguno de sus miembros sufra por encontrarse en necesidad (cf. Gál 6,10)» (DCE 25).

Esta insistencia en la idea de la Iglesia como familia de Dios, lugar privilegiado para el ejercicio de la caridad, que bien puede producir la impresión de un ensimismamiento eclesial, se entiende a la luz de las famosas reflexiones del joven Ratzinger, allá por los años sesenta del siglo pasado, sobre el concepto cristiano de «hermano». Allí distinguía entre la actitud de *agapé* (amor), que ha de ser para con todos los hombres, y la actitud de *philadelphia* (amor de fraternidad) que es para con el hermano cristiano (34). Los límites que existen en la fraternidad cristiana no tienen como objetivo la creación de un círculo esotérico, introvertido, sino favorecer el servicio a todos. El verdadero universalismo de la fraternidad cristiana se alcanza a través de la misión, el *agapé* y la compasión. La misma encíclica asume la dirección marcada por la enseñanza evangélica de la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37). Ahí se formula el criterio de comportamiento que fundamenta la universalidad del amor: Ya en la primera parte se alude a esa parábola para declarar el concepto de «prójimo»: «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). En la segunda parte de la encíclica, la parábola del buen samaritano es el modelo para el ejercicio de la caridad cristiana, por ser el programa de Jesús, el programa del cristiano, y de esta manera precisa: «es un

(34) Cf. RATZINGER, J.: *La fraternidad de los cristianos*, (original de 1960), Salamanca 2004, 54.

“corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia» (DCE 31). En suma: «La Iglesia, como familia de Dios, debe ser, hoy como ayer, un lugar de ayuda recíproca y al mismo tiempo de disponibilidad para servir también a cuantos fuera de ella necesitan ayuda» (DCE 32).

Estas últimas afirmaciones nos hablan ya de la Iglesia, «familia de Dios», inserta en el mundo. Interesa destacar que es una imagen que el concilio Vaticano II ha utilizado expresamente en la constitución pastoral *Gaudium et spes* para hablar de la misión de la Iglesia en el mundo (cf. GS 40-45). El horizonte teológico en el que se contempla a la Iglesia es de clara inspiración trinitaria y escatológica. Se dice textualmente en la constitución pastoral: «La Iglesia, que procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo Redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica, que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro» (GS 40). El esquema trinitario, que habla del misterio de la Iglesia en sí misma, incorpora la perspectiva escatológica para expresar la característica propia de su modo de estar en esta tierra, cuando ofrece a renglón seguido esta definición de Iglesia: «miembros de la ciudad terrena llamados a formar en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor». Es una bella descripción de la Iglesia de raíz bíblica (35). Bajo sus auspicios, la encíclica sitúa las consideraciones acerca de la relación entre el compromiso por la

(35) G. LOHFINK, y PESCH, R.: «Volk Gottes als >Neue Familie=>», en: ERNST, J., y LEIMGRUBER, S. (eds.): *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche* (FS J. Degenhardt), Paderborn 1995, 227-242. Cf. MADRIGAL, S.: *Los fundamentos teológicos de la relación Iglesia-sociedad: CORINTIOS XIII*, 116 (2005) 45-82.

justicia y el servicio de la caridad, un tema de fondo que ocupa una importante sección (nn. 26-29), a partir uno de los principios fundamentales de la constitución pastoral, como es el de la autonomía de las realidades temporales (GS, 36). También éste es el marco que acoge las importantes aportaciones de la doctrina social de la Iglesia al desarrollo de la justicia en el mundo. En el contexto social actual, el servicio caritativo y la solicitud por el prójimo, el sentido inexcusable de la solidaridad entre todos los pueblos, han entrado a formar parte de lo que el Vaticano II llama «los signos de los tiempos». Ahí se ubican las organizaciones caritativas de la Iglesia, comenzando por *Cáritas* (diocesana, nacional, internacional) (36). No insistiré en estos temas de los que se ocupan otros artículos de esta revista. Bastará con recordar este corolario: «El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa» (DCE 28).

Debemos a H. de Lubac, un teólogo muy apreciado por J. Ratzinger, unas atinadas reflexiones sobre la Iglesia como familia de Dios, que anticipan bien nuestra conclusión: Dios «nos ha creado para introducirnos juntos en el seno de su vida trinitaria... Jesucristo se ofreció en sacrificio para que seamos uno en esta unidad de las personas divinas. Ahora bien, existe un lugar en el cual, ya desde la tierra, empieza a realizarse esta reunión de todos en la Trinidad. Hay una “familia de Dios”, extensión misteriosa de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos la garantiza plenamente, sino que nos hace partícipes ya de ella. Es la única sociedad completamente “abierta” y es ella la única que se ajusta a nuestra íntima aspiración y en la que nosotros podemos

(36) MADRIGAL, S.: *Diaconía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia: el lugar de Cáritas en la misión eclesial*@ CORINTIOS XIII, 95 (2000) 115-143.

alcanzar por fin todas nuestras dimensiones... *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*: tal es la Iglesia. Ella está "llena de la Trinidad"» (37).

5. CONCLUSIÓN EN CLAVE PNEUMATOLÓGICA: «CARITAS ES NOMBRE DE IGLESIA»

Al referirnos a la conexión Iglesia y eucaristía dijimos que en la Iglesia antigua los nombres de la eucaristía también se predicaban de la Iglesia misma. Por eso, parafraseando a Crisóstomo, que acuñó la fórmula «Sínodo es nombre de Iglesia», también podemos decir «*Caritas* es nombre de Iglesia». Ahora bien, también podemos hacer esta afirmación desde la perspectiva pneumatológica, que acabamos de dejar apuntada con ayuda de H. de Lubac. Se trata de recordar, al final de este recorrido, el punto de partida y de llegada de este comentario, que no ha sido sino una glosa de aquella afirmación primera de la encíclica: «La caridad de la Iglesia es manifestación del amor trinitario». El texto arrancaba de la afirmación de S. Agustín: «Ves la Trinidad si ves el amor». En la teología trinitaria del Doctor Africano, el «amor» es también un nombre cifrado para hablar del Espíritu Santo. Nuestro comentario ha de cerrar ese ciclo trinitario y, por ello, hemos de volver a las afirmaciones pneumatológicas del texto de partida.

El párrafo 19 de la encíclica, tras la invitación a mirar al Traspasado, añade: «Al morir en la cruz —como narra el

(37) *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 190. MADRIGAL, S.: *Arraigados y cimentados en la caridad: Fundamentos eclesiológicos de la caridad política*. CORINTIOS XIII, 110 (2004) 47-77.

evangelista—, Jesús “entregó el espíritu” (cf. Jn 19,30), preludio del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección (cf. Jn 20,22). Se cumpliría así la promesa de los “torrentes de agua viva” que, por la efusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes (Jn 7,38-39). En efecto, el Espíritu es esa potencia interior que armoniza su corazón con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado, cuando se ha puesto a lavar los pies de sus discípulos (cf. Jn 13,1-13) y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos (cf. Jn 13,1; 15,13)».

Del Traspasado reciben los cristianos el Espíritu que hace de ellos un nuevo organismo de amor; la Iglesia, la comunidad de creyentes vivificada por su *pneuma*. Se cumple la promesa de los torrentes de agua viva por la efusión del Espíritu del Señor resucitado. Es el momento de recordar la interpretación patrística de Jn 7, 37-38: de su costado surge una nueva fuente de vida que fecunda la historia e inaugura una nueva humanidad, que es familia de Dios. Hay unas palabras de Pablo que dicen esto mismo: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el espíritu que se nos ha dado» (Rom 5,5). Se entiende bien lo que sigue diciendo el texto de la encíclica: «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. 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).

Este pasaje puede ser leído a la luz de un trabajo que J. Ratzinger dedica a la pneumatología y a la espiritualidad en S. Agustín, a la vida según el Espíritu, que no puede ser sino una vida en comunión, porque el Espíritu es amor y la Iglesia, en lo que le es propio como Iglesia, es creación del Espíritu (38). Si, como dice Juan, «Dios es espíritu» (Jn 4, 24), la pneumatología «inaugura la conversión de la eclesiología en teo-logía: ser cristiano significa ser *communio*, y, con ello, entrar en la forma esencial del Espíritu Santo» (39). También hay que tomar en consideración los otros nombres que el Doctor de Hipona da al Espíritu Santo: «don» y «amor»; es el «don» del Resucitado, que brota de su costado herido; aquí podemos apreciar la conexión íntima entre el principio pneumatológico y el principio cristológico a la hora de hacer eclesiología. Pero sigamos espigando algunos datos más de esa «eclesiología pneumatológica» de S. Agustín. El Espíritu es también «amor». Este último título nos lo suministra el pasaje joánico que ha servido de hilo directriz a la primera encíclica de Benedicto XVI: *Dios es amor* (I Jn 4, 16), de modo que puede se puede decir con el Santo africano que «la Iglesia es la *caritas*» (40).

Estas reflexiones de índole trinitaria nos han permitido, finalmente, comprobar en qué medida la encíclica *Deus caritas est* está transida por ese impulso íntimo y último de la refle-

(38) RATZINGER, J.: «El Espíritu Santo como comunión. Sobre la relación entre pneumatología y espiritualidad en S. Agustín», en: ID., *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 39-61.

(39) «El Espíritu Santo como comunión», en: *Convocados en el camino de la fe*, 43.

(40) *Ibidem*, 45.53.

xión de Benedicto XVI que aspira a una «eclesiología teológica». Ahí se establece una conexión profunda entre el Señor crucificado, el Traspasado, y la comunidad de sus seguidores, por la recepción de su Espíritu. La primera encíclica de Benedicto XVI asume esa pregunta radical que constituye el último aliento de toda eclesiología: ¿cómo puede ser la Iglesia, la esposa del Señor, el *medium* intrínseco del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar? ¿De qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual, cuando éste, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él? (41). Su respuesta suena así: si la Iglesia es *caritas*, es decir, manifestación del amor trinitario.

(41) SCOLA, A.: *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Brescia 2005, 9.

DINAMISMO DE LA CARIDAD. TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DE LA CARIDAD ECLESIAL

GONZALO TEJERINA ARIAS
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

I. LA CARIDAD, TEMA DE LA PRIMERA ENCÍCLICA DE UN PONTIFICADO

Como primera encíclica, no puede ignorarse, como tantos comentaristas han señalado, el carácter programático que pueda tener o al menos su condición indicativa de los intereses fundamentales del pontificado de Benedicto XVI. Si es obvio que cualquier encíclica aborda siempre un tema notable, en ésta, como texto primero del más alto magisterio personal del Papa, al comienzo de su pontificado, como expresamente se menciona en la Introducción del documento, la elección del tema ha debido ser una cuestión muy sopesada y en obediencia a convicciones de especial profundidad del Papa Benedicto. De hecho, al final de la *Introducción*, él mismo declara su deseo de insistir en algunos elementos fundamentales del cristianismo (n.º 1) y además, el tema en sí no puede ser más sustancial o constitutivo: Dios como amor, que es la palabra final sobre el Dios de Jesucristo a la que llega el Nuevo Testamento y que queda como sello de todo el discurso cristiano sobre Dios en los libros de la revelación. La Encíclica aborda la

calificación conclusiva, la palabra definitiva y por tanto la más propia de la revelación cristiana. Apenas se podría hacer un discurso más fundamental. Quizá no fuera carente de sentido contrastar los temas y el desarrollo correspondiente de las primeras encíclicas de los últimos Papas: la Iglesia, Pablo VI; Jesucristo, Juan Pablo II; Dios Padre, Benedicto XVI. Cada vez un discurso más radical, en un camino hacia atrás, a las raíces últimas del cristianismo como quizá sea la exigencia del tiempo.

A este objetivo central de recordar el misterio más nuclear del cristianismo se corresponde otro ulterior pero correlativo a él que el Pontífice señala al final de la *Introducción* como el término de sus reflexiones: suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino. Hacia el final de la Encíclica, en las palabras anteriores a la *Conclusión*, aparece una formulación distinta del objetivo último del documento: «vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica» (n.º 39). Creo que este enunciado segundo completa o explicita el primero de la *Introducción*, toda vez que el amor del que se habla es el amor cristiano, y vivirlo como respuesta al amor de Dios que nos precede porque hemos sido creados a imagen suya, a imagen de un Dios Amor que se nos ha revelado en el Hijo, vivir este amor es iluminar el mundo con la luz de Dios. De esta guisa, la renovación del amor humano que responde al divino derramará sobre el mundo el esplendor del Dios caridad.

El texto de la encíclica, en efecto, se centra en la figura de Dios Padre a quien revela el Hijo y a quien hace presente el Espíritu Santo. Esta dedicación a la figura de Dios como Dios Padre se pone en conexión con el grave problema religioso de nuestro tiempo que es el fundamentalismo violento que

sacude a muchas religiones. Creo, en efecto, que aunque el desarrollo posterior del texto no lo explicita, la Encíclica sugiere un marco de diálogo interreligioso y una perspectiva de desarrollo ulterior de su enseñanza sería justamente ese. Aunque el estudio de estas páginas se dirige a la práctica eclesial de la caridad, no quiero dejar de señalar este marco que traza el Pontífice, para quien en un mundo en el que se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio o la violencia, el mensaje de que Dios es amor con todo lo que conlleva, es de suma actualidad (n.º 1).

Si así se hace evidente que el documento papal quiere contrarrestar desde el cristianismo el nexo, en sí mismo violento, que se establece entre el nombre de Dios y la violencia, la imagen de Dios que la Encíclica dibuja constituye un desafío a las religiones. El empeño de ilegitimar toda violencia religiosa no deja de sugerir una vía de diálogo interreligioso y la enseñanza que seguirá en el documento sobre la imagen verdadera de Dios es una interpelación poderosa del cristianismo a ese respecto. Frente al deber de practicar en nombre de Dios odios o venganzas, el Papa entiende que la imagen genuina del Dios cristiano que pasa a describir es un antídoto de especial eficacia, lo cual deja planteado qué rostro de la divinidad está en grado de acabar con la lamentable vinculación entre el nombre de Dios y la violencia. Si queda incoado un diálogo entre religiones sobre el objetivo de eliminar toda violencia de motivación religiosa, cabe que dentro de ese empeño el cristiano formule la pregunta si puede haber otro Dios —y otro hombre según ese Dios— capaz de superar las gravísimas tensiones, contradicciones y violencias que roturan profundamente nuestra historia, y sobre todo capaz de superar el escándalo teológico de la violencia en nombre de Dios y que en

un sentido positivo estimule más hondamente la caridad y la justicia.

2. HAY UN AMOR DIVINO QUE PROCEDE

Hechas estas consideraciones, centraremos el comentario y la reflexión de este estudio en la segunda parte del Documento, la correlativa experiencia de amor por parte de los creyentes como comunidad de fe, o sea, la práctica de la caridad de la Iglesia en correspondencia con la antropología y la teología del amor que ha ofrecido la parte primera. Sin que falten referencias a la experiencia más personal de la caridad, la modulación eclesial es el objetivo más propio de la Encíclica, como se declara en la Introducción: «tratará de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo» (n.º 1). Es obvia, a tenor ya del mismo orden del documento, la prioridad que detenta el amor de Dios, en virtud de la cual la parte segunda de la Encíclica, en el segundo momento que le es propio, aborda la respuesta de quien ha experimentado ese amor primordial y fundante (1). Dios nos ha amado primero y quien siente este don gratuito, perfectamente inmerecido, no puede no responder con su amor humano que incluye tanto al mismo Dios como al prójimo.

(1) El Cardenal Lehmann ha señalado de modo muy expresivo la referencia mutua de ambas partes del documento: La Encíclica habla para sí misma («Die Enzyklika spricht für sich selbst»). Las dos partes están, en medio de todas las diversidades, unidas estrechamente entre sí: K. LEHMANN, «Im Zentrum der christlichen Botschaft. Die erste Enzyklika "Deus caritas est" von Papst Benedikt XVI», en W. HUBER–A. LABARDAKIS–K. LEHMANN, *Got ist die Liebe. Die Enzyklika «Deus caritas est»*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 136.

Esta prioridad o precedencia del amor divino, su gratuidad misteriosa, la iniciativa amorosa e inmerecida de Dios, es una de las enseñanzas fundamentales de la Encíclica que plantea a la iglesia y al mundo de nuestro tiempo esta gozosa novedad, verdaderamente evangélica, de un Dios que es amor incondicionado. Aquí hay una posición fundamental que debe ser realzada con toda la fuerza e insistencia con que aparece en la misma Encíclica. El sentido del evangelio como noticia gozosa sobre una presencia salvadora que adviene gratuitamente aparece con inmediatez como lo que caracteriza toda la reflexión del Pontífice sobre el misterio cristiano del amor: Dios ha amado primero y esta es la verdad, mejor dicho, el hecho determinante bajo el que puede desarrollarse la vida del hombre como gozosa celebración y en la respuesta correspondiente a Dios mismo y a los hombres porque el amor le precede, le capacita para amar y le pide responder amorosamente (2).

La finalidad ya citada de esta Encíclica de suscitar en el mundo un nuevo dinamismo de compromiso que el hombre puede dar como repuesta al amor de Dios ha de tener lugar como acto responsivo del hombre al amor divino que le precede y le capacita para ello. No se insistirá ni se agradecerá nunca demasiado este recordatorio persuasivo del núcleo vivo del misterio y del Dios cristiano. En la primera parte de la Encíclica, Benedicto XVI realiza un asalto al centro, a la entraña más íntima del misterio cristiano, el amor divino y su correspondiente respuesta del hombre. Este tiempo, encrucijada de muchos desengaños, desamores y orfandades, no necesita menos que esta oferta cálida de retorno al seno eterno del amor divino del que todo

(2) Hemos puesto de relieve este carácter de gozosa noticia de la enseñanza de la Encíclica en el escrito de presentación «El evangelio del amor cristiano», en *Ecclesia*, n.º 3.296, 11 de febrero 2006.

viene y en el que todo es. Se puede terminar la lectura de la primera parte con el deseo de que ojalá la Iglesia, cada creyente en ella, esté a la altura de esta persuasiva invitación a testimoniar la verdad de Dios amando con la misma gratitud con que se es amado por Él. Todo anuncio de la fe desde la primera catequesis hasta la reflexión teológica más elaborada está llamado a revisar sus planteamientos, sus medios y su lenguaje a fin de que sirva con eficacia a esta sustancia más propia del misterio cristiano que anuncian o presentan a la luz de esta iluminación que lleva a cabo el documento pontificio.

3. EL DESPLIEGUE DE LA RESPUESTA ECLESIAL AL AMOR DE DIOS

En consonancia con esta verdad originaria, en la parte segunda se dirá de quienes están comprometidos en la obra de caridad de la Iglesia que han de ser personas movidas ante todo por el amor de Cristo, personas «cuyo corazón ha sido conquistado por Cristo con su amor, despertando en ellos su amor al prójimo» (33). Toda esta segunda parte llama a la Iglesia en su conjunto a tomar conciencia de la lógica respuesta al amor divino que, revelado sobre todo en Cristo, nos precede y nos sustenta. Cada creyente y la Iglesia en su conjunto están llamados (nº 19) a responder, en el Espíritu, al amor divino. Se describe esta acción del Espíritu Santo en relación al individuo concreto y en relación a la comunidad cristiana.

Respecto del creyente, el Espíritu es la «potencia interior» que armoniza su corazón con el de Cristo y le hace amar como éste ha amado en el servicio más humilde (Jn 13,1-13) y en la entrega de la vida. Se trata, pues, de una presencia o actuación

interna que incide sobre el corazón del hombre llevándolo al de Cristo y conformándolo con él, ahormándolo en las medidas de su amor a los hombres y en concreto a sus discípulos. Si el Padre nos ha amado en el Hijo, con el corazón amoroso de Cristo, el Espíritu Santo que le sucede en la historia de la salvación conduce el corazón del hombre al del Hijo y lo une y lo asemeja a él. Hay aquí un apunte breve pero importante sobre la espiritualidad del Sagrado Corazón planteado con la adecuada radicalidad bajo la acción del Espíritu Santo.

También el corazón de la Iglesia es transformado por el Espíritu para ser testigo ante el mundo del amor del Padre que quiere hacer de la humanidad una sola familia. Lo que sigue en la Encíclica va a considerar sobre todo lo que corresponde a la comunidad eclesial más que al creyente individual, tal como se declara en la Introducción según ya apuntamos. Todo el hacer de la Iglesia es y tiene que ser expresión de un amor, posibilitado por el Espíritu, que la lleva al amor del Señor Jesús. La acción de la Iglesia busca el bien integral del hombre y por eso se realiza a través del anuncio del evangelio mediante la Palabra y los Sacramentos y a través de la promoción o desarrollo en los distintos ámbitos de actividad humana. Hay, pues, un amor al hombre radical, una raíz de amor a semejanza del de Jesús, que despliega todo el quehacer eclesial y que se describe en términos de anuncio y servicio. El servicio que promueve el bien del hombre mediante distintas actividades es expresión de ese amor de Dios, y a este servicio de la caridad, dice el final de este número 19, se quiere dedicar todo lo que sigue en esta segunda parte de la Encíclica.

En efecto, sobre todo los números 20 a 25 contienen una eclesiología de la caridad entendida como servicio a las nece-

sidades concretas, también materiales, de los hombres, pero antes de dar paso a ella consideremos lo dicho en el mismo n.º 19 sobre el servicio al hombre a través de la evangelización. La evangelización es un acto de amor propio de la Iglesia a quien importa el bien integral del hombre, y se describe realizado a través del anuncio de la Palabra y de la celebración sacramental. Con esas dos componentes, la evangelización, con el servicio de la caridad, constituye el quehacer eclesial: «Todo la actividad de la Iglesia». Hemos de entender la actividad de la Iglesia sobre todo como aquello que hace hacia fuera, hacia el mundo, la sociedad o la historia, no olvidando, empero, que la caridad será descrita enseguida también como práctica interna en la comunidad cristiana en la cual, en virtud de la comunión fraterna, debe existir la correspondiente solidaridad material entre sus miembros (20). Poco más adelante, en el n.º 22, hablando ya del primer desarrollo histórico de la Iglesia, se afirma esa tríada que formó su actividad: 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. Luego, el n.º 25 vuelve, de manera más extensa, a esta descripción sumaria del quehacer constitutivo de la Iglesia cuya naturaleza íntima se expresa en la triple tarea. Ahora se parte del ser eclesial, de lo intrínseco de la Iglesia, que se expresa en esas tres actividades: el anuncio de la Palabra divina, la celebración sacramental y el servicio de la caridad. La *diakonía*, por tanto, el servicio caritativo, junto con el *kerygma* y la *leiturgia* componen la praxis que expresa la sustancia de la Iglesia que ésta no podría delegar en manos de alguna asistencia social.

Aquí, como se observa, se ofrece una propuesta de definición del quehacer eclesial. En el procedimiento frecuente en la

presentación de lo esencial del misterio cristiano, el paso de definir, tipificar y agrupar los elementos esenciales en busca de la sinopsis o el sistema, aquí se ofrece una propuesta: el hacer en el que la Iglesia se autorrealiza consta de esos tres elementos. Con la observación importante que cabía esperar y que se cita enseguida relativa a la interdependencia de los tres elementos, el anuncio, la celebración, el servicio: «Tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra» (n.º 25). Esto abona la idea de que el cristianismo es proyecto, es conjunción de elementos, nunca un sumatorio de unidades o experiencias sueltas, que hay una lógica interna, y hay que hacerla ver, entre sus miembros. Quizá se pueda vivir en algún momento cierta tensión entre esos elementos afirmados simultáneamente o en conjunción, pero seguramente en esa tensión esté dada la fidelidad a todo el complejo cristiano. Por tanto, a cualquier explicación sobre la fe que quiera usar esta tríada o este trípode le queda el poner de relieve los concretos vínculos internos de la implicación mutua de esos elementos y cómo la falla en cualquiera de ellos, dada su inseparabilidad de principio, afectaría negativamente a los otros dos. Y en esa conjugación se tiene que dar la fidelidad y la creatividad. Precisamente porque hay que mantener el cultivo de los tres, se abre un margen de creatividad porque el modo y los acentos correspondientes pueden ser propios. La relación en tensión, porque no es ajuste mecánico, unidireccional, es siempre creativa.

4. LA OPCIÓN DE LA ENCÍCLICA POR LA CARIDAD

Pero además, la mención de estos tres miembros constitutivos e interrelacionados de la praxis eclesial lleva a otra toma

de conciencia. Esta afirmación de la Encíclica del n.º 25, ya anticipada en el 19 y el 22, constituye un observatorio que permite una contemplación significativa del documento. De los tres elementos que reflejan y realizan la naturaleza de la Iglesia, la Encíclica ha optado por abordar el compromiso eclesial de la caridad. Hay que apreciar el significado práxico, ético, histórico, de la elección que lleva a cabo el texto pontificio. Si la Encíclica menciona tres praxis realizadoras de la Iglesia, la que ha querido abordar es la de la caridad, y caridad organizada como veremos enseguida, es decir, bien encarnada, establecida con rigor y concreción en busca de una eficacia necesaria desde sí misma. Dentro de la interdependencia de las tres componentes que se enseña, se ha optado por la concreta praxis histórica mediante la caridad organizada que llevará, lógicamente, en su momento, en los nn. 26 a 29, a abordar la contribución de la Iglesia a la construcción de la justicia social.

En cuanto el compromiso de caridad eclesial aparece en la Encíclica como derivado del amor divino, no se trata de una opción directa por esa praxis de amor porque ésta aparece como consecuente desde la reflexión anterior sobre el amor primero de Dios que es la raíz de todo el misterio cristiano. Y por otro lado, tratando la caridad cristiana con la que se responde a la iniciativa primera del amor divino, no dejan de hacer la necesaria comparecencia las otras dos componentes del quehacer eclesial, el anuncio de la Palabra y la celebración sacramental, en razón de las naturales conexiones internas del misterio cristiano, desde la reflexión central que versa sobre la praxis eclesial del amor. Con estas acotaciones queda en pie que en la segunda parte de la Encíclica hay una opción, porque el misterio del amor divino que nos precede bien podría llevar a considerar cualquiera de los otros dos elementos de

la praxis cristiana o incluso los tres juntos o sucesivamente como provenientes del amor primero de Dios y constitutivos de la respuesta humana a él. Pero la elección de Papa se mueve abiertamente a favor de la praxis del servicio caritativo: «Es este aspecto, este servicio de la caridad, al que deseo referirme en esta parte de la Encíclica» (n.º 19).

Es obvio que no cabe interpretar que la Encíclica abone algún orden o jerarquización entre los tres elementos del quehacer eclesial dentro de la posición básica de que los tres son interimplicativos. Cabe pensar, sin duda, que la caridad fraterna es una respuesta muy directa al amor de Dios, que el amar corresponde con inmediatez al ser amado, pero quizá sencillamente se deba constatar que el Pontífice ha querido asumir el servicio de la caridad y esta es una elección propia en pro de la praxis del amor y del servicio. No obstante, es cierto que la caridad se ha de considerar como un empeño originario o de la mayor radicalidad cuando en el n.º 31 se dice que el imperativo del amor al prójimo ha sido grabado por el Creador en la naturaleza misma del hombre. De esta suerte, la opción por la caridad significa asumir una realidad humana que no es exclusiva de la fe como lo son su anuncio y la celebración sacramental. La Encíclica quiere o puede arrojar una luz al hombre que esté fuera del ámbito cristiano en cuanto habla de una infraestructura antropológica, del sentido de fraternidad que es propio de todo ser humano. De esta suerte, la opción por la caridad confiere universalidad a la enseñanza de la Encíclica en la medida en que viene a encajarse en un dinamismo constitutivo del hombre.

Ese movimiento de radicación del amor cristiano en la naturaleza humana no es desarrollado en detalle por la Encíclica, queda a la correspondiente reflexión ilustrar este supuesto

antropológico de la caridad, iluminando esta figura de lo humano que lleva un coeficiente de natural filantropía, así como su plenitud en la caridad cristiana nacida bajo la experiencia nueva de quien ha conocido el amor de Dios. No obstante, la Encíclica sí señala, en un plano más empírico, que el aumento de organizaciones que trabajan en favor del hombre, además de deberse a esa tendencia creacional a servir al prójimo, es obra histórica del cristianismo que reaviva continuamente y hace efectivo ese imperativo natural que a menudo se empaña. Se apunta así la función sostenedora del cristianismo del natural empeño ético del ser humano, tan real como limitado, seguramente insuficiente en su propio dinamismo natural. En este punto es casi inevitable pensar que en realidad aquí se está perfilando toda la identidad cristiana en torno al elemento nuclear de la caridad, fragmento que contiene el todo.

Antes de abordar los aspectos más concretos de lo que podemos considerar teología y espiritualidad de la caridad de la Iglesia, conviene resaltar que, según lo dicho hasta ahora, toda realidad eclesial, de la índole que sea, está llamada a tomar conciencia de que en su naturaleza y su acción el servicio de la caridad es fundamental y constitutivo. La Encíclica deja a cualquier comunidad o institución eclesial el recordatorio de sus deberes de atención amorosa a las necesidades humanas que le es consustancial en cuanto parcela de la Iglesia. Y esto no es sólo una deducción que hagamos en el comentario del documento, éste mismo, llegado el momento, afirma abierta y directamente que el sujeto de las organizaciones de la caridad es la Iglesia en todos sus niveles (n.º 32). Nos permitimos invertir el enunciado, convencidos de que la formulación resultante es fiel a la intención de la Encíclica: la Iglesia en todos o en cualquiera de sus niveles o conformaciones ha de ser sujeto de la organización de

la caridad o de la caridad organizada. Creo que aquí se halla una de las llamadas más serias del documento, al menos en esta segunda parte, dirigida a cada porción de la Iglesia y la verdadera *receptio* de la Encíclica no tendrá lugar sin un serio examen de los reales compromisos que cualquier comunidad cristiana desempeña en el orden de la caridad, que siendo constitutivo suyo, no podrá faltar; según hemos visto, sin que el anuncio de la fe y la celebración sacramental se resientan seriamente.

Dicho esto, el documento insiste, como hemos dicho, en describir la caridad eclesial como caridad organizada (n.º 20) y esta acentuación de la organización necesaria y en la eficacia de la caridad hace pensar que así debe ser para ser auténtica, lo que siempre será un referente a cuidar para todos los creyentes e instituciones eclesiales que ofrecen su servicio caritativo.

Del desarrollo que ofrece el documento pontificio sobre la dinámica más concreta de la caridad eclesial, en lo que sigue abordaremos solamente dos cuestiones, la identidad teológica y espiritual de esa actividad caritativa y lo que distinguimos al final del documento como los modos de este servicio eclesial en medio del mal y el sufrimiento del mundo que la caridad quiere combatir: Quedan así fuera de nuestro estudio las otras cuestiones de esta segunda parte de la Encíclica como las relaciones entre caridad y justicia (nn. 26-29), las estructuras del servicio caritativo (n.º 30) o sus responsables en la Iglesia (nn. 32-34). Creo, sin embargo, que en estos dos pasos de la Encíclica que vamos a abordar está lo más determinante de su enseñanza sobre la identidad teológico-espiritual de la caridad cristiana y sus modos de ejercitarla. Son aspectos, además, que en el elenco ya significativo de comentarios sobre la Encíclica se han puesto de relieve mucho menos que otros temas abordados por el mismo documento.

5. TRES CARACTERES. PARA DEFINIR LA CARIDAD CRISTIANA

Tras abordar la cuestión seria en el horizonte moderno y contemporáneo de las relaciones entre caridad y justicia, el n.º 31 quiere describir el perfil propio del servicio del amor cristiano con tres caracteres: inmediatez, independencia, gratuidad. Creemos que es lo más sustancial del texto pontificio sobre la identidad teológica de la caridad cristiana. En su inmediatez, la caridad es la respuesta directa ante una situación de necesidad del otro, mencionándose aquí las organizaciones caritativas de la Iglesia, de modo que en la inmediatez de su respuesta la caridad eclesial sigue siendo acción organizada y con toda la competencia profesional. El carácter de respuesta inmediata no hace de la caridad un movimiento espontaneista, voluntarista o emocional.

En segundo lugar, su independencia respecto a partidos e ideologías. No se pretende incomunicar a la caridad cristiana, el texto no sugiere ningún aislamiento respecto a ideologías o instituciones políticas, señala que la caridad no obra en función de esas instancias, no es un medio de transformación social según el diseño y el modo de una ideología o una estrategia de poder político. La Encíclica reclama con claridad la trascendencia del cristianismo respecto a ideologías, instituciones, estrategias. Reclama la libertad y soberanía salvadora del amor cristiano que no tiene porque excluir cualquier colaboración que deje a salvo su independencia, como se viene a afirmar el final de este 31 b y como más adelante, en el n.º 34, se afirmará con mayor amplitud. En plena consonancia con esta posición, cuando el n.º 33 aborde la figura de los colaboradores de la caridad de la Iglesia afirmará que no se inspirarán en ideología alguna sino en la fe que actúa por el amor de que habla S. Pablo en Gál 5,5. La caridad eclesial actua-

liza de manera propia el amor que el hombre necesita y esta independencia, su actuación directa ante necesidades concretas, no es contraria en nada al cambio estructural como le reprochara el marxismo. Frente a la crítica de éste al socorro que la fe presta al hombre en sus necesidades concretas que apuntalaría la estructura social injusta, la Encíclica sostiene que se alumbra justicia haciendo el bien aquí y ahora ante el hombre necesitado.

Por último, la caridad de la Iglesia es gratuita. Probablemente sea éste el rasgo más de mayor significado teológico y que por lo mismo resulta más sugerente. Gratuita ha de ser la caridad eclesial en justa simetría con lo gracioso del amor divino que se ha presentado en la primera parte como su fuente. El creyente y la comunidad eclesial que viven y aman desde ese amor, han de hacerlo gratuitamente (3). A mi entender este punto, que reviste la mayor seriedad y que quizá sea un recordatorio importante para la vida eclesial española en el momento presente, ofrece un juego de consideraciones verdaderamente valiosas y merecedoras de consideración detenida sobre la relación que la caridad gratuita debe mantener en su ejercicio con el testimonio de fe. En un primer momento, la afirmación de que en su gratuidad, la caridad de la Iglesia no busca objetivos ulteriores que tengan que ver con el fenómeno del proselitismo. La soberanía y trascendencia de la caridad

(3) Tal como glosa el director de Caritas diocesana de Roma, «L'enciclica propone una Chiesa che non impone ma propone, che non si fa reggente della società né percorre la via della lobby di pressione, una Chiesa che stà in mezzo agli uomini nutrendo per loro simpatia, una Chiesa libera da partiti e ideologie; che assume il proprio impegno di carità nella gratuità, senza mirare ad altri scopi, nell'umiltà di un servizio concreto mai disgiunto dal pensare, dal meditare, dal contemplare e dal pregare», «Come tenere insieme terra e cielo», en R. FISICHELLA (Ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus caritas est*, Roma 2006, 97.

cristiana frente a partidos o ideologías políticas descritas en el punto anterior se extienden ahora al interior de la misma Iglesia, donde la caridad no puede ser puesta como medio en función de otra cosa, ni del propio anuncio cristiano. Como acertadamente se ha escrito, la caridad eclesial no puede ser entendida en términos de pre-evangelización, de preparación de un terreno humano favorable a la recepción posterior de la Palabra divina (4).

Ciertamente, la problemática presenta cierta hondura y una actualidad notable cuando se piensa en los ensayos del momento presente por legitimar y otorgar relevancia pública a la fe cristiana justamente a partir del servicio de la caridad. Si la cultura laica lleva a una marginalidad creciente a la fe o a la Iglesia dentro de la vida civil y a la postre en la vida de los individuos, la práctica de la caridad aparece como el medio que puede liberar de esa marginalidad. La apología de la caridad se perfila como la expresión más alta del testimonio cristiano que ha conferir a la fe y a la Iglesia el favor público (5). Poco hay que discutir sobre la credibilidad que ha de alumbrar la práctica de la caridad cristiana, caridad en la que siempre la fe y la Iglesia vieron el testimonio supremo que podían dar ante el mundo de la verdad de Dios. Sólo es preciso recordar, al hilo de estas observaciones de la Encíclica, que para que la caridad tenga su efecto ha de ser de perfectamente gratuita, y

(4) TORRE, G. dalla, «Giustizia e carità. Un binomio necessario», en E. DAL COVOLO–M. TOSO (a cura di), *Atratti dall'amore. Riflessioni sull'Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Roma 2006, p. 72.

(5) Léanse al respecto las observaciones de G. ANGELINI, *Eros e ága-pe. Oltre l'alternativa*, Milano 2006, 141 ss. con la referencia a la búsqueda de Lévinas y Girard de una apología del amor unida a su crítica radical a la cultura moderna; véase más adelante, en pp.160-162, la descripción de las apologías postmodernas del amor.

no buscar, por tanto, más que el bien de los hombres a quienes se debe servir. Sólo ese amor desinteresado, que no mira al propio prestigio, hará creíble a la Iglesia. Surgirá y tendrá la mayor eficacia una apología de la caridad cuando no se busque, cuando no se use el servicio amoroso a beneficio del propio crédito, cuando sólo se mire a servir limpia y desinteresadamente.

Sin embargo, y aquí se abre la tensión hacia el testimonio, esto no significa que se deba dejar a un lado a Dios o a Cristo porque esta caridad está al servicio del bien integral del hombre y en esta perspectiva no se pueden ignorar los trastornos que causa la ausencia de Dios. Hemos de entender que no es posible escindir de la caridad cristiana a Cristo, no puede hacer abstracción de él porque ese servicio amoroso de él proviene e ignorar o poner en paréntesis esa su raíz comporta necesariamente alguna desnaturalización, ha de ser una operación desfiguradota de la caridad misma. Con esto se está afirmando que un cierto testimonio explícito puede y quizá deba acompañar a la caridad y en lo que sigue se hacen acotaciones importantes en orden a clarificar más las relaciones entre el par caridad–testimonio. La primera, que quien practique la caridad de la Iglesia nunca querrá imponer a través de ella la fe. Descartado, por tanto, todo proselitismo o toda imposición religiosa que se quiera valer del servicio material. Con estos modos, hay que pensar que la caridad misma quedaría desvirtuada y se trataría ya de otro fenómeno. Por otro lado, la afirmación del mayor valor de que el amor puro y gratuito es el mejor testimonio de Dios. Yo creo que si esta afirmación se tomara en un sentido muy absoluto, excluiría todo testimonio explícito que sería ya innecesario y se eliminaría el problema que se está tratando.

Pero se añade que quien practica la verdadera caridad de la Iglesia, ha de saber cuándo debe hablar de Dios y cuando callar, dejando que hable sólo el amor que es la mejor defensa de la causa de Dios y del hombre. Esto significa que se mantiene esa tensión entre caridad y testimonio: hay momentos en que no obstante la fuerza de convicción del amor en su pureza y gratuidad, convendrá el anuncio explícito de Jesucristo. Dedicado personalmente al cultivo de la Teología Fundamental, el firmante de estas páginas no puede no celebrar este planteamiento. Hay veces, muchas veces, en que es preciso el testimonio explícito porque la razón del hombre necesita conocer la verdad de la caridad que se vive, la formulación clara del principio de vida, en este caso de la caridad practicada u ofrecida. Creo que todo testimonio creyente y todo estudio que se haga de cualquier forma de testificación de la fe, debe estar en esta persuasión. La Encíclica confía a la madurez y sabiduría del cristiano comprometido en el servicio del amor determinar cuándo hay que servir en silencio y cuándo cabe o es preciso un testimonio verbal. Estas convicciones deben ser reforzadas, concluye el número 31, en los creyentes que trabajan en las organizaciones caritativas de la Iglesia para que sean testigos creíbles de Cristo.

6. LA PRÁCTICA CREYENTE DE LA CARIDAD EN MEDIO DEL DOLOR DEL MUNDO. LA CARIDAD ANTE EL MISTERIO DE DIOS

Llegamos al paso último de la enseñanza de la Encíclica sobre la práctica eclesial de la caridad con el que se entra en la problemática de los modos más concretos de ejercerla. En

efecto, muy dependientes de los caracteres de la caridad que acabamos de examinar son las observaciones que tras hablar de los responsables (nn. 32-34) traen los números que siguen, del 35 al 39 y en los que vemos efectivamente los modos más concretos en que se ha desarrollado el servicio amoroso de la Iglesia. Aunque no se refleje así en el texto del documento con un titular propio, en esos números se pasa a considerar este asunto bien diferenciable de las formas más particulares y específicas de ejercer el ministerio de la caridad eclesial.

Según vemos, se describen tres modos sobre el fondo de la problemática de la teodicea, esto es la justificación de Dios ante el problema del sufrimiento y del mal. La Encíclica se muestra aquí consciente —aunque esta relación no alcance una explicitación abierta— de que el servicio de la caridad, en efecto, es prestado con frecuencia en situaciones humanas de dolor que no dejan de causar algún impacto en el mismo creyente. Teniendo presente esta circunstancia, la Encíclica describe esos tres modos de ejercer la caridad teniendo a la vista, sucesivamente, tres tentaciones graves que puede padecer quien se halla comprometido en la tarea y que son descritas con realismo.

El primero es la humildad. No se dice que el que sirve caritativamente ha de ser humilde, sino que ese servicio le hace así. Sin superioridad alguna ante aquel a quien ayuda, el que presta el servicio reconoce que así es justamente ayudado él y que el poder hacerlo no es capacidad o mérito suyo, sino pura gracia de Dios que le ha concedido esta posibilidad. El abajamiento de Cristo ocupando en la cruz el último puesto posible es el signo de una humildad radical que sostiene al cristiano. En cuanto injertado en este Cristo, el cristiano participa en su misterio de caridad radicalmente humilde que pro-

mueve al otro (6). Esta conciencia humilde de que hacer caridad es un don, liberará de una doble tentación, la del desaliento ante lo ingente de la obra a realizar al saberse en manos de Dios, y la de la presunción de querer salvar el mundo personalmente. En medio de ambas tentaciones contrapuestas, el cristiano ha de hacer su aportación y luego confiar tanto que queda por hacer al Señor (35). Frente a la tentación segunda, la Encíclica propone una línea de actuación definida por un acto de confianza que deja con humildad en manos de Dios la redención del dolor del mundo.

La humildad de la que se está hablando recibe en este momento un sesgo nuevo, no es ya modestia ante aquel a quien se ayuda, es humildad ante Dios, estricta humildad religiosa que se articula en la forma de una confianza depurada porque significa confesar el misterio del amor divino en medio de mal ante el que nuestra lucha y sus resultados son tan limitados. Es confesar con una fe purificada en esa humildad el providente gobierno divino del mundo en medio de un mal que coloca al creyente en la situación tensa de sentirse al mismo tiempo desafiado y desbordado por él, siendo imposible abandonar e imposible asimismo cambiar humanamente la realidad. Está apuntando la Encíclica en este final del n.º 35 lo que quizá sea la experiencia cristiana más esencial, confesar la providencia divina en medio del mal indefectible que ni puede

(6) «Nel dono del Signore, nella sua dinamica viene reso capace di dare se stesso nella sua azione caritativa... Vediamo come Benedetto XVI dia un fondamento cristologico all'abbinamento umiltà-carità... solo entrando nell'amore umile di Cristo manifestato sulla croce possiamo realizzare le condizioni dell'azione caritativa perfetta», A. M. JERUMANIS, «"Deus caritas est": ubi humilitas, ibi caritas», en R. TREMBLAY, *Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, Città del Vaticano 2007, I 14.

siquiera aspirar a eliminar; para así dejar a Dios ser Dios y él, creyente, el que cree y confía humildemente, en medio del dolor por el dolor del mundo, apoyado en el misterio del amor de Dios cuya fuerza y dulzura ha experimentado a través de Jesucristo.

En segundo lugar, la oración, abordada en los nn. 36 y 37 y también frente a las dos tentaciones ya descritas. Si la necesidad inmensa puede llevar a querer realizar nosotros aquí y ahora lo que el misterioso gobierno de Dios al parecer no hace, también puede abonar la tentación de pensar que nada se puede hacer; de lo cual, como de la soberbia, ha de liberar el contacto vivo con Cristo mediante la oración. En medio de todas las urgencias, la oración nunca es un tiempo perdido; es, por el contrario, la fuente del servicio más comprometido. El orante no pretende cambiar o corregir los planes de Dios, pide los consuelos del Espíritu Santo en la tarea que se realiza. Sin añadirse más explicaciones, se dice que la familiaridad con Dios en la oración impide «la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud del fanatismo y el terrorismo» (37).

Es este un apunte breve que merece alguna consideración: Ante el mal y la injusticia, la experiencia de Dios, el abandono religioso a su voluntad, evitan caer en la exasperación y en la solución errada de la violencia. Y en lo que hace a la relación con Dios, la actitud religiosa que se cultiva en la oración evita que el hombre se erija en juez suyo ante el misterio del mal. Con brevedad pero con firmeza, queda perfilada en interrogante la posición contraria que no lleva sino a la consagración de la impotencia en la lucha contra el mal. Quien por mor del servicio del hombre, quien herido por el dolor del inocente se revuelve contra Dios, quien ante el mal en el mundo se siente llamado a negarlo, ¿en quien buscará ayuda cuando falle o

sea ineficaz el impulso de su altruismo?, «¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?» (n. 37). Negar a Dios ante el misterio del mal no es, en definitiva, sino votar a favor del mal mismo. Todo humanismo prometeico se condena a luchar contra el mal con la medida de una impotencia insoslayable, la que es consustancial al hombre. Mientras, el creyente, en medio de las oscuridades del creer, puede servir al hombre con la energía nueva, trascendente que puede provenir de Dios y sólo de Dios.

El n.º 38 prosigue con la temática grave que es la perplejidad religiosa de quien combate el mal del mundo ante la inmensidad de éste. Estas consideraciones, empero, se hacen dentro de la referencia a la oración en la que se sigue. Job se ha quejado ante Dios por un sufrimiento que parece injustificable. Es decir, el clamor, la pregunta dolida, son legítimos en el creyente. Pero la posición de Job, tal como expresa el texto que se cita, no es de rechazo de Dios sino la confesión del ansia más intensa por llegar a Dios y discutir con Él, saber de sus razones, conocer la respuesta que diera a la pregunta por el mal injustamente padecido. Efectivamente, se dice, no sabemos muchas veces por qué Dios no interviene, pero Él no nos impide preguntarle porqué parece abandonarnos (7). Este clamor humano, como el de Jesús en la cruz —«¿por qué me has abandonado?», Mt 27,46— es una oración. La enseñanza de

(7) Resulta casi inevitable recordar en este momento las preguntas graves que en su visita al campo de concentración de Auschwitz del 28 de mayo de 2006 el mismo Benedicto XVI citaba como surgidas ante los acontecimientos terribles desarrollados allí: «¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué se calló? ¿Cómo pudo tolerar este exceso de destrucción, este triunfo del mal?». Puede verse el discurso en *Ecclesia*, n.º 3.313 (2006), p. 858.

Benedicto XVI alcanza aquí una especial hondura cuando invita a transformar en plegaria la interrogación legítima por el dolor del mundo: permanecer con la pregunta ante el rostro de Dios, en lo que denomina un diálogo orante, preguntando con el coro de las almas de los degollados hasta cuándo estará sin hacer justicia, Él, el santo y el veraz (Ap 6, 10).

Si es un diálogo orante, si se puede preguntar con los inocentes perseguidos cuándo Dios hará justicia, ¿es posible pensar en alguna respuesta de parte Dios? La expresión de S. Agustín que se cita a continuación, «si lo comprendes no es Dios», que en el escrito del Hiponense (*Sermón* 52, 16) no se refiere específicamente al misterio del mal, es citada por la Encíclica como la respuesta de la fe a la pregunta por el sufrimiento, lo que lleva a entender que en el diálogo orante que se prescribe el creyente tiene por respuesta una ausencia de razones, un silencio sobre la permisión divina del mal que es lo propio de incomprendibilidad de Dios que es así ratificada, como ratificado es en esa experiencia el creyente como tal creyente. Si la protesta propia del cristiano no es desafiar a Dios o sugerir error, impotencia o indiferencia en Él —sugerir algo similar equivale a la negación de Dios porque esos caracteres son imposibles en el Ser Absoluto— constituye el modo más extremo y hondo de confesar nuestra fe en su divinidad y esta postura tiene el aval del grito de Jesús en la cruz. Esta es la posición última a la que llega la Encíclica con toda coherencia. La queja ante Dios se hace en reconocimiento de Él, en actitud religiosa, como acto de oración. En realidad, la protesta sólo se hace ante alguien, por tanto en un reconocimiento inequívoco de su existencia y de sus atributos de poder y de amor en los que se cree y que se invocan, sobre los que estriba el creyente para pedir razones o soluciones. Esta queja es *confessio fidei*.

De esta guisa, inmersos como todos en el drama del mundo, los cristianos permanecen fieles en el amor del Padre aunque su silencio sea para nosotros un misterio (n.º 38). Se describe aquí la situación del creyente en su estado más puro, cuando sigue siendo creyente en medio del que seguramente sea el mayor desafío a su fe que es el mal del mundo, cuando en medio de todas las incomprensiones y confusiones que le rodean, sigue creyendo y confiando en la «bondad de Dios y su amor al hombre» (*Tt* 3, 4). Naturalmente, el cristiano podrá ser fiel a su fe sobre la base inmovible del amor providente de Dios que haya podido experimentar en tantos otros momentos. Estas reflexiones últimas requieren, por tanto, volver al comienzo de la Encíclica y a su enseñanza inicial sobre la primacía del amor divino.

Finalmente, el sostén de la fe y la esperanza sobre la caridad. Desarrollada con tal radicalidad, inmersa en el espesor del dolor y el mal, la práctica de la caridad necesita del auxilio de la fe y la esperanza. La interdependencia de las virtudes teologales se hace aquí exigencia viva en la práctica creyente de la caridad que se ha descrito situada frente al misterio del mal. La esperanza aporta la paciencia que no desfallece ante el fracaso aparente y aporta la humildad que se inclina, sin comprender suficientemente, ante el misterio de Dios, volviendo así a aparecer como clave religiosa fundamental del servicio caritativo en las estrecheces del vivir y por tanto de toda la identidad cristiana. La fe hace ver la gracia del Hijo que nos revela que Dios es amor y confiere la seguridad de que el mundo está en las manos de Dios de cuyo amor es la victoria final. Esta fe que descubre en el Crucificado el amor divino es la fuente del amor cristiano, fuente de luz que ilumina un mundo oscuro.

La meditación de estos números 35, 36 y 37, hasta el puntos culminantes del 38 y el 39, afrontan con decisión la experiencia cristiana del mal en la historia de los hombres, y trazan con firmeza la actitud del creyente que en el compromiso por la caridad y la justicia experimenta esa triple tentación: la soberbia, el derrotismo, el rechazo de Dios. Creo que estas reflexiones, de singular hondura, pueden sugerir la necesidad de formar a los agentes de la caridad cristiana en la experiencia teológicamente razonada de la trascendencia de Dios, de su misterio y su silencio ante el espesor del mal en el mundo, como también la necesidad de ayudar a vivir el compromiso de la caridad en su relación viva con la fe y la esperanza sin las cuales, dadas sus arduas exigencias, no subsistirá.

Es necesario formar y acompañar con reflexiones y actitudes como las que aquí se describen a los cristianos que se asoman al pozo oscuro y sin fondo del dolor de la historia. Si en su momento, n.º 31 a, la Encíclica reclama competencia profesional en aquellos que sirven a los que sufren y una «formación del corazón», una cordialidad derivada del encuentro con Jesucristo, las tentaciones posibles del cristiano que se describen ahora y la densidad del sufrimiento humano que no puede dejar de combatirse, hacen ver la conveniencia de explicaciones de la autenticidad de las aquí dadas sobre Dios y el mal. Quien trabaja en la trinchera, en la primera línea del compromiso eclesial de la caridad, asomado a la herida abierta del mal que aflige a la humanidad, experimenta como nadie el impacto racional y religioso del dolor y la injusticia, y necesita de todas las consideraciones que aquí se presentan y necesita de la experiencia personal de Dios en la fe y la esperanza que sostienen todo compromiso de caridad cristiana.

PEDRO ARRUPE: LA JUSTICIA QUE BROTA DE LA FE

NORBERTO ALCOVER, S. J.
Profesor de Comunicación
Universidad Pontificia Comillas

ÍNDICE

- Ese momento deslumbrante
 1. «Sensus caritatis» y «sensus devotionis»: Bilbao y Lourdes.
 2. La «clarividencia creyente» de Oña.
 3. La plenitud intelectual de Pedro Arrupe: Alemania y USA.
 4. El Oriente como epifanía: años en Japón.
 5. La elaboración del binomio Fe-Justicia: primeros años romanos.
 6. La justicia que brota de la fe: la plenitud arrupista.
- Elogio de una aventura de fe y de justicia.

ESE MOMENTO DESLUMBRANTE

Todos los hombres y mujeres con una vida medianamente intensa, somos sacudidos por algún instante existencia que nos determina y consigue cambiarnos por completo. Es el «kairós esencial», cuando el misterio de Dios se nos desvela sin veladuras y comprendemos cuál es el sentido definitivo de nuestra sencilla y pobre vida. Una especie de transformación radical del ánimo, que

nunca ya nos permitirá ser como antes. Muy probablemente, si volvemos la vista atrás, descubriremos con facilidad ese momento en que pudimos contemplarnos a nosotros mismos como transfigurados, como intuidotes de lo que podíamos llegar a ser si aceptábamos esta llamada utópica como seres humanos y como bautizados. Biografía alguna, en fin, puede escribirse sin penetrar con serenidad pero también con intensidad en tal experiencia del protagonista. Tal es el caso de Pedro Arrupe.

6 de agosto de 1945. Cerca de los ocho de la mañana. Hiroshima. Tras cuatro años de guerra del ejército japonés contra las potencias aliadas y muy en especial Estados Unidos, un B-52 descarga su bomba atómica sobre la ciudad completamente desprevenida. De suyo se trata de un ensayo semejante al efectuado por los alemanes en Gernika, además de aterrorizar al enemigo, sin tener para nada en cuenta las consecuencias para la población civil, o quizás, en el colmo de la impiedad, teniéndola muy en cuenta. Pero Arrupe tiene 38 años y desempeña el cargo de Maestro de Novicios en la ciudad y se convierte en testigo y paciente de la explosión bélica. Sobre Hiroshima, se alza el hongo lumínico que esparce destrucción e inaugura, junto a la otra ciudad mártir de Nagashaki, la desgraciada época atómica en las relaciones internacionales. Muertos en cadena, gritos de desesperación y, sobre todo, una gran impotencia ante lo desconocido.

Arrupe, en principio sobrepasado por la situación, reaccionará de una forma típica en él y en la que pocas veces se insiste: marcha a la capilla comunitaria, una de cuyas paredes está destrozada por la explosión, y le dice al Señor que «*solamente en Él está la esperanza*». Inmediata después, decide «*convertir la casa en un hospital*». Éste es el Arrupe que, a lo largo de su vida, recorrerá siempre el mismo camino de intervención histórica, tan-

tas veces comentado y siempre desconcertante: sumergido en una determinada realidad, la que sea, es capaz de contemplarla desde la óptica de Dios, aquí el Sagrario, en un auténtico desarrollo del discernimiento ignaciano que había asumido en los Ejercicios Espirituales, y como consecuencia, interviene con asombrosa radicalidad. Porque ya no procede desde sí mismo antes bien desde la potencia y misericordia de Dios. Y su reacción la especifica una y otra vez con aquella frase de la conclusiva «Contemplación para alcanzar Amor» de los mismos Ejercicios: *«En todo amar y servir»*. Sin miedo alguno. Con absoluta determinación. Porque se siente llamado a enfrentarse con la realidad sobrevenida como «enviado», como apóstol personalizado.

Es preciso insistir en que esta experiencia de la explosión de Hiroshima para nada tiene visos de compromiso con la justicia en cuanto tal. En este instante de su vida, Pedro Arrupe vive con intensidad la urgencia de la evangelización japonesa, siguiendo la línea trazada por Francisco Javier siglos antes. Lo que le mueve a intervenir en el caos atómico, es la terribilidad de lo acontecido en un mundo infiel a Jesucristo, según las categorías más tradicionales de la teología del momento. Por eso escribirá: *«Cómo se siente a Dios en el fragor de la tormenta! Y cómo se acentúa este sentimiento cuando se vive rodeado de millones y millones de infieles que jamás le imploran porque no le conocen»*. Aunque parezca mentira, la íntima raíz de la actuación arrupista es de naturaleza evangelizadora, y en último término salvífica. Pero la consecuencia es ya premonitoria: actuar, actuar, **actuar para solucionar el problema.**

En cualquier caso, la destructora explosión de Hiroshima, supuso para nuestro personaje un momento de iluminación donde se mezclaron tres elementos definitivos para su futuro en el terreno de la acción social mediante la conjunción fe-just-

ticia, a la que llegará más tarde por obra y gracia de su peculiar evolución: **inculturación radical** (estar donde es necesario estar para vivir las situaciones), **referencia creyente en estado puro y duro** (el discernimiento como superior instrumental para una sana inculturación), y **toma de decisiones concretas para alcanzar fines también concretos** (acción prefijada y lo más meditada posible). Éste es el tríptico de Pedro Arrupe, tal y como aparece en el momento deslumbrante de la explosión nuclear de Hiroshima, todavía dominado por la exigencia evangelizadora y mucho menos por la urgencia de una fe que produce justicia. Un momento que habrá determinado su evolución posterior, entre otras razones porque, a partir de entonces, Arrupe comienza a viajar por el mundo pronunciando conferencias sin cuento para ayudar al Japón, y en la experiencia de tales conferencias y estancias mundiales, argüirá desde el compromiso que las demás naciones han adquirido con la injusticia cometida con los japoneses por los países accidentales. Un detalle del todo relevante. En este compromiso proclamado, late ya cuanto más tarde proclamará en materia de justicia, si bien siempre como una justicia que brota de la fe. El esquema permanece sólido.

I. «SENSUS CARITATIS» Y «SENSUS DEVOTIONIS»: BILBAO Y LOURDES

Antes de vivir la experiencia japonesa descrita, Arrupe desarrolla una vida en la que se mezclan permanentemente dos factores que conforman una personalidad tan pragmática como reciamente creyente, que acabará por configurar al futuro superior general de la Compañía en su toma de decisiones. De una parte, una permanente preocupación por el mundo de la ciencia, y de otra, una intensa vibración teológica, en muchas

ocasiones semejantes a la personalidad de Teilhard en su apreciación del **fenómeno humano** y del **medio divino**, que acaban por conformarse como una sola realidad existencial, que será capaz de recoger Karl Rahner en su visión antropológica.

Cuando Pedro Arrupe comienza la carrera de Medicina en Madrid y en 1923, lleva sobre sus espaldas una imagen que nunca le abandonará: la imagen de los barrios marginales del Bilbao de los años primeros del siglo XX, que visitaba como congregante de «Los Kotska» ya relacionándose con los jesuitas, puesto que estudiaba el bachillerato con los salesianos. La pobreza intensa en que vivían los chicos a los que explicaba el catecismo, su altísimo nivel de penuria sanitaria y la indefensión que mostraban, fue una de las razones por las que se inclinó por la medicina, esa época en que se encontró con Severo Ochoa, excelente amigo en una profunda discrepancia ideológica. Más tarde, esa vocación se refundó en uno de sus viajes a Lourdes, donde el siempre emocional Pedro Arrupe se sintió profundamente alcanzado por un hecho que pareció milagroso y que le perturbó tanto que llegó a escribir: *«Sentí a Dios tan cercano en sus milagros que me arrastró violentamente tras de sí»*. En el Bilbao marginal y en la constatación de la misericordia de Dios en Lourdes, Arrupe comienza a gestar en su interior el «sensus caritatis», en el sentido más intenso de la palabra, pero también el «sensus devotionis», argumento que permanecerá incólume a lo largo y ancho de su vida.

2. LA «CLARIVIDENCIA CREYENTE» DE OÑA

Pero avancemos algo más en el tiempo de gestación arrupista como instrumento de Dios para la gran tarea japonesa y,

en fin, para su definitiva labor al frente de la Compañía de Jesús. La casa de formación de Oña, un sólido monasterio burgalés en el que los jóvenes jesuitas cursaban sus estudios de Filosofía, permite al joven Arrupe sumergirse en una dimensión intelectual apenas abordada en sus previos estudios científicos, si bien solamente permanecerá unos meses entre aquellos muros venerables porque muy pronto, tras el decreto de disolución de la Compañía de Jesús en 1932, tendrá que marchar a la localidad belga de Marneffe, para acabar en la holandesa Valkenburg, donde estudiará Teología, será ordenado sacerdote el 30 de julio del paradigmático 1936, junto con el destino de especializarse en Bioética y por lo tanto recoger, de nuevo, sus intereses médicos. Pero lo relevante es una experiencia espiritual tenida en Oña, que le relaciona muy de cerca con el mismo Ignacio en semejante proceso de preparación para sus actividades posteriores.

Un día en Oña, cuando Arrupe no ha cumplido tan siquiera los 24 años, siente en su interior que es transportado a otra dimensión indiscifrabre, y escribe él mismo que en ese estado de conciencia: «*lo vi todo claro*». En absoluto conocemos qué es lo que vio con tanta claridad, pero llama la atención que se trate, en palabras suyas, de «*todo*», como si hubiera sido invadido por una totalización existencial en la dinámica ya comentada de Teilhard. Pues bien, precisamente el mismo Ignacio de Loyola y en 1522, mientras está contemplando el discurrir del río Cardoner, cercano a Manresa, experimenta una moción interior semejante, que expresa de esta manera: «*tuvo una ilustración tan grande, que le parecieron las cosas nuevas*», según consta en sus memorias dictadas a González de Cámara mucho más tarde. Es decir, Pedro Arrupe, en un momento en que está construyendo su nervadura espiritual e intelectual el comienzo

de sus estudios de Filosofía, sufre una presencia del Espíritu tan intensa que renueva por completo su interior y le abre a desconocidos y determinantes horizontes. En la misma línea que Ignacio, si bien en circunstancias muy diferentes. Y de hecho, el hombre de Loyola cambió por completo la orientación de su vida desde entonces al haber adquirido un «espíritu de discernimiento» que le permitiría someter cualquier coyuntura futura al misterio de la misteriosa voluntad de su Dios.

Es importante insistir en este acontecimiento que acabamos de comentar y que, en general, es muy poco conocido en la biografía de Pedro Arrupe. Cuando nuestro personaje discorra por una vida de una complejidad tan vasta como la suya, llevado y traído de una parte a otra del planeta y sometido a vivencias del todo radicales, destacará siempre en él una facilidad portentosa para discernir lo que es la voluntad de Dios en cada instante de su vida, pero además para llevar tal capacidad de discernimiento a sus tareas como superior japonés y, más tarde, como Preósito general de la Compañía. Consultaba, como tantas veces han comentado los padres Iglesias y O'Keefe, dos de sus colaboradores más cercanos, pero después, se lanzaba a realizar cuanto fuere necesario con una determinación absoluta, como si lo viera todo absolutamente claro, como si careciera de la menor duda, es decir, como si la experiencia de Oña le hubiera marcado a fuego para un futuro de tantísimas decisiones.

Insistimos en esta característica de Arrupe, que muy bien podríamos llamar **clarividencia creyente**, porque las grandes cuestiones relacionadas con el binomio Fe-Justicia que nos ocupa, encuentran en tal característica, que de suyo es don, un referente sustancial. El estudiante de Oña, cuando ya rige los destinos de los jesuitas, vivirá el Vaticano II, sus visitas como su-

perior general a las diferentes comunidades y obras de la Compañía de Jesús y, ya mucho más tarde, la contemplación de los refugiados asiáticos, desde esa misma clarividencia creyente que hemos enunciado más arriba. Hasta el punto de que será capaz de intuir la potencialidad del binomio que nos ocupa con una decisión y determinación absolutamente sorpresiva, en un hombre que, de suyo, no ha tenido una preparación directamente especializada en las cuestiones denominadas «sociales». Arrupe, que lo captaba todo como una cámara digital desde una infinita curiosidad, acertó a constatar la proyección de la fe sobre la justicia y de la justicia sobre la fe en virtud de su clarividencia creyente, acuñada en Oña. Como Ignacio la acuñara junto al río Cardoner, en Manresa, cinco siglos antes.

Por esta razón, Ignacio Iglesias, probablemente el mejor conocedor de Arrupe como amigo, compañero y colaborador; nunca ha dudado en hablar de él como un **místico de la acción**, que no en vano, llegaría a emitir un «voto de perfección» extrañísima circunstancia entre los jesuitas, que le llevaría a una auténtica obsesión por hacerlo todo y en cualquier momento según creía en conciencia que le pedía Dios, sin tensión especial antes bien con una predisposición extraordinaria. Desconocer esta dimensión arrupista, que más tarde completará con sus estudios teológicos holandeses y su especialidad bioética en Norteamérica (siempre el extraño retorno a lo científico), hace imposible penetrar en sus grandes decisiones en materia de Fe y Justicia como Superior General: nunca tuvieron tales decisiones una causalidad meramente sociológica, porque la fuente de donde manaba era estrictamente experiencial y cristiana en base a la «clarividencia creyente» antes comentada.

3. LA PLENITUD INTELECTUAL DE PEDRO ARRUPE: ALEMANIA Y USA

Entre 1933 y 1938, Pedro Arrupe da un salto cualitativo en su vida personal pero sobre todo intelectual, primero en Alemania como estudiante de Teología en la Facultad de Valkenburg, y más tarde en Estados Unidos en varias ciudades, entregado al estudio de la Bioética, pero también a su definitiva ultimación del proceso jesuítico de formación, que concluiría con la Tercera Probación, en la ciudad de Cleveland. Se trata de un período no muy largo, tan sólo de cinco años, pero de rara intensidad para el joven religioso que solamente sueña con un horizonte evangelizador: la misión del Japón, a la que se siente llamado por Dios con una fuerza irresistible, pero sin una respuesta en firme de quienes le gobernaban en aquel momento. Estos años los vivirá Arrupe como *«periodo de preparación para lo que Dios me tenga preparado»*, en palabras más tarde dirigidas a uno de sus mejores amigos personales, el P. Iturrioz. Y ciertamente, acertó nuestro personaje: aprendió alemán e inglés, además de una serie de dimensiones vitales y morales que más tarde le servirían para su tarea como Superior General de la Compañía y como potenciador de la relación del diálogo entre Fe y Justicia.

Es en Valkenburg, donde se viven las presiones de un nazismo en permanente progresión mientras llegan inquietantes noticias sobre España, donde Arrupe se pone en manos del mejor especialista en Moral Médica del momento, el P. Hürt, quien le anima a conectar con los grandes profesores eclesiales y civiles del momento. Tanto es así que, por mediación del mismo P. Hürt, llega a participar en el Congreso Internacional de Eugénica, celebrado en Viena, donde imparte dos

ponencias y obtiene un éxito llamativo. Más tarde, ya en Estados Unidos, a donde es enviado para intensificar su especialización bioética, conecta con otra gran figura, el P. Moore, quien le lleva de la mano para conocer los puntos de vista anglosajones al respecto. Arrupe, por los testimonios siempre valiosos del P. Iturrioz, estudiará con pasión una materia que le permite profundizar más y más en la realidad del ser humano, obsesión que naciera en él, de forma objetiva y específica, tras la experiencia de Hiroshima. Pero, de improviso, le sobreviene un cansancio intelectual intenso, y es enviado a Cleveland, como ya escribimos, para realizar su Tercera Probación jesuítica.

Y mientras tanto, habían sucedido dos acontecimientos del todo significativos para comprender todavía más y mejor el proceso interior de Pedro Arrupe. De una parte, el 18 de marzo de 1933, todavía en Valkenburg, escribirá un texto que hará llegar a su íntimo Iturrioz, titulado *«Grande para esperar en Cristo»*, y que comienza con estas significativas palabras: *«Aquí vengo, Señor, para decirte desde lo más íntimo de mi corazón y con la mayor sinceridad y cariño de que soy capaz, que no hay nada en el mundo que me atraiga, sino Tú sólo, Jesucristo mío...»*. Años más tarde, en Marneffe, era ordenado sacerdote un 30 de julio de 1936, cuando la guerra de España acaba de comenzar. Todo un signo que cada quien interpretará como mejor le parezca, pero inevitablemente llamativo en la peripecia personal de Arrupe. Esa irremediable fuerza que llamamos **vida**, le tenía marginalizado del gran trauma de su patria, mientras acumulaba un tipo de experiencias que, de haber permanecido en España, hubieran sido otras muy diferentes. Aquellos hombres expulsados de su geografía natural, seguían los acontecimientos españoles, pero mientras tanto, tenían la oportunidad de preparar toda una generación que años más tarde se convertiría

en fundamental para la Iglesia española y, por supuesto, para la Compañía de Jesús. Entre ellos, nuestro Pedro Arrupe.

Y de nuevo insistimos en la naturaleza interior/teológica de la personalidad de este bilbaíno exiliado. Hasta este momento, nuestro personaje no deja percibir en su trayectoria detalles significativos de su preocupación por una fe que engendra justicia, en absoluto. Ha tenido experiencias concretas, como ya hemos explicado, pero en momento alguno percibimos una teorización, tan siquiera espiritual, de lo que más tarde será su distintivo como Superior General de la Compañía. Eso sí, mantiene un «tono vital» excelente, y en cada instante se toma cuanto le sobreviene como si fuera lo último y definitivo: estudia Filosofía a tope, profundiza en Teología sin descanso, se sumerge en la Bioética hasta convertirse en un auténtico especialista, apura las características en cada uno de sus detalles, hasta el punto de que, hasta ese momento, lo único que percibimos de él de gran relevancia para el futuro es un **espíritu de inculturación** del todo vinculado a **la voluntad de Dios**, que descubre precisamente en cada una de las situaciones que le es dado vivir a lo largo y ancho de los días. Y esta reflexión nos conduce a otra todavía más intensa.

Pedro Arrupe cultiva sin descanso su relación con Dios, desde la experiencia de Oña, que proponemos como el instante decisivo en la vida interior de nuestro protagonista, hasta el texto citado de Valkenburg, punto de llegada de un proceso largo y dilatado en el tiempo y en el espíritu. Por esta razón, incluso quienes critican la gestión de Pedro Arrupe como Superior General de la Compañía, jamás se han atrevido a poner en tela de juicio su santidad personal. Cuando precisamente es la santidad personal la que le condujo a gobernar como gobernó, trasladando a los jesuitas la presunción de que

estaban en posesión de una experiencia de Dios semejante a la suya. Lo que seguramente no se produjo, como es lógico. Para Pedro Arrupe, resultaba inconcebible que uno de sus religiosos no mantuviera respecto de la voluntad divina y no menos de la persona de Jesucristo, una transparencia y un entusiasmo como los suyos. Y desde esta óptica, se comprende que siempre los defendiera, incluso cuando no había gran cosa que defender: ni podía imaginar que alguien obrara por motivos diferentes a la entrega absoluta al misterio de Dios y al misterio del Hijo Bendito.

Comprenderá el lector avisado que cuando, más tarde, como veremos, se despierte en él la conciencia concreta de la relación Fe-Justicia, se vuelque en ella con todas sus fuerzas y lance a sus jesuitas a tal terreno de evangelización, incluso como criterio de discernimiento de todo otro apostolado, con una decisión que llamaba poderosamente la atención y que marcaría un antes y un después en la dinámica histórica de la Compañía. Estos años, por lo tanto, aumentan aquella «clarividencia creyente» o «singular espíritu de discernimiento», y los solidifican mediante el estudio, los viajes, el conocimiento humano (con fundamentos científicos, detalle sumamente relevante y que no suele comentarse), el contacto humano y profesional con eminencias internacionales y, sobre todo, con una cada vez más intensa «vida interior» que lo convierte todo en «materia de revelación» hasta límites imponderables.

Así, el hombre que un 15 de octubre de 1938 llega a Japón, en un destino inesperado pero del todo deseado, está maduro para comenzar una vida institucional diversa y ya proyectada en sus tareas apostólicas y evangelizadoras en la tierra durante tanto tiempo soñada: la tierra de Francisco Javier, donde tantos

y tantos hombres y mujeres no conocen a Jesucristo, su definitiva motivación a la hora de insistir para ser enviado a tierras niponas. Decidido a inculturarse, sí. Entregado a la causa de la Fe y de la Justicia, todavía no. Dios estaba preparando su instrumento para que explotara en su momento oportuno.

4. EL ORIENTE COMO EPIFANÍA: AÑOS EN JAPÓN

Lo había deseado durante largos años, pero, como ya hemos indicado en varias ocasiones, el destino a Japón le llegó inesperadamente en una carta del Superior General, P. Ledokowsky, un 7 de junio de 1938. Como escribe el mismo Arrupe: «... y Dios sabía que iba a hacer lo que Él me tenía previsto desde toda la Eternidad de su Providencia inefable... El R. P. General me envió a Japón sin más aparato que una carta en la que lo anunciaba y una firma con la que lo avalaba», con un estilo típico de aquel polaco que llevaba a la Compañía en un puño. Hasta su llegada a Japón, Arrupe pasa un tiempo en Nueva York, para preparar sus documentos legales, y el 30 de septiembre deja Occidente para emprender su aventura japonesa desde el puerto de Seattle, junto al Pacífico. Días más tarde, el 15 de octubre, desembarca en Yokohama, el puerto de Tokio. Pedro Arrupe ya está en tierra japonesa. Su permanente sueño se ha cumplido. La aventura oriental está comenzada.

No nos extendemos más en cuestiones cronológicas ni exageradamente coyunturales sobre los 27 años de Pedro Arrupe en tierra nipona, pero resulta interesante comprobar que, de cara a sus años como Superior General de la Compañía, recorrió una serie de lugares y actividades pastorales que le servirían de forma eminente para sus tareas posteriores. De-

dicó unos 18 meses a integrarse en la lengua y costumbres japonesas, más tarde trabajó en una parroquia de Yamagouchi, dominado por el recuerdo Francisco Javier; después de manera inesperada, dedicaría doce años a ser Maestro de Novicios, y en fin, llegaría al provincialato de la nueva Provincia de Japón. Es decir, estuvo en todos los cargos representativos de la Compañía de Jesús en Japón, hasta el punto de que el conjunto de los historiadores aceptan que la Compañía moderna japonesa es una creación del Arrupe que llegara a tal extraño país en plena contienda mundial, que fue capaz de encarar una derrota militar sin precedentes para el alma japonesa, que soportó el impacto de la bomba atómica, que organizó un modelo de Noviciado y que, en fin, recorrió el mundo para conseguir vocaciones entusiasmadas con la misión de evangelizar el Japón. Fue capaz, por lo tanto, de estructurar casi desde cero algo tan complejo como un ámbito jesuítico poblado en su mayoría por extranjeros de 18 nacionalidades, insistiendo en que la inculturación era el instrumento decisivo para alcanzar el éxito deseado: *«No vale escudarse en el modo de pensar y actuar en vuestros países de origen. El único punto de referencia para todos vosotros y para la comunidad a la que pertenecéis, no es América, España o Alemania, es Japón y los japoneses: la lengua, las costumbres, la cortesía, el modo de pensar y de sentir de los japoneses. Si alguno no puede aceptar esto, su sitio no está en el Japón»*. Una rotundidad de principios que más tarde reverberaría en sus decisiones romanas: intuiciones rotundas para un cuerpo, sin tan siquiera ocurrírsele imaginar que pudiera equivocarse. Personalísimo en todo, ese personalismo le condujo a moverse en el filo de la navaja hasta el fin de sus días.

¿Y la relación Fe-Justicia? Pues exactamente igual que hasta ahora, salvo la fractura que supuso el crack de la explosión

atómica, tal y como hemos escrito al comienzo. El Arrupe japonés todavía no está invadido por este binomio sustancial de su futuro generalato, y que revolucionó la acción de la Compañía pero, de reflujo, el conjunto de la Vida Religiosa contemporánea y, no menos, muchas de las decisiones del cuerpo eclesial. Ahora bien, este Arrupe que inmediatamente llegará a Roma para participar en la Congregación General XXXI, almacena las siguientes cualidades y capacitaciones como resultado de cuanto llevamos analizado:

- Ha vivido situaciones del todo alternativas en lugares muy diferentes del mundo: tiene sentido de la universalidad en la diferencia.
- Ha podido confrontar la cultura/civilización occidental y oriental hasta límites muy hondos: ha salido de su burbuja.
- Ha experimentado la explosión de Hiroshima, con la que se abría una época diferente en las relaciones entre pueblos: conoce la injusticia de la guerra en cuanto tal y la suerte de los pobres ciudadanos indefensos.
- Ha ejercitado el gobierno de la Compañía de Jesús, organizando una Provincia extraña desde cero hasta la plenitud: sabe lo que es mandar, temprar y encajar.
- Ha cuajado como líder en Japón, con un fuerte dominio de los medios de comunicación social, que utiliza con una facilidad asombrosa: tiene carisma.
- Ha mantenido fresca y entusiasta su relación con Jesucristo y con el mandato de evangelizar como clave del Evangelio: goza de un referente interior que le cambiará la vida, la experiencia de Oña.

- Ha puesto al descubierto sus limitaciones que sus mejores amigos conocen perfectamente: deja traslucir sus «talones de Aquiles» que siempre serán los mismos.
- Domina (a su manera) el español, alemán, inglés, francés, japonés y un italiano absolutamente *sui generis*, pero hable donde hable, dejará fascinada a la audiencia y todo aquello que desea comunicar lo conseguirá: tiene magnetismo y bases lingüísticas para su acción gubernativa y pastoral.
- Pero sobre todo, y como consecuencia de todo lo vivido, carece del menor miedo a enfrentarse con lo que se le venga encima: posee la parrusía de los profetas utópicos.

Tal y como hemos dicho, con tal bagaje viaja a Roma en 1965, para representar al Japón en la Congregación General XXXI, en cuanto provincial conocido y respetado en toda la Compañía, que había recorrido en búsqueda de candidatos y de dinero para su acción nipona.

5. LA ELABORACIÓN DEL BINOMIO FE-JUSTICIA: PRIMEROS AÑOS ROMANOS

Elegido nuevo Superior General de la Compañía de Jesús un 22 de mayo de 1965, en medio de los vaivenes producidos por el desarrollo del Vaticano II, a la tercera votación (no era, pues, un candidato del todo predeterminado por la mayoría de los congregados), Pedro Arrupe se pone al frente de la Congregación General XXXI, mucho más relevante de cuanto muchos hayan podido pensar; al compararla con la XXXII, momento del magisterio arrupista en estado óptimo y referente

decisivo para el futuro de los jesuitas. Colofón de la XXXI, será la Reunión de Procuradores, uno elegido libremente por todos los miembros de cada Provincia, en 1970, donde comienza a abrirse camino la urgencia que tiene Arrupe por una nueva Congregación General que lleve hasta el límite todos los planteamientos de la XXXI, cinco años atrás. Nuestro protagonista sintió desde que asumiera el cargo de Superior General, que era su tarea prioritaria transformar el cuerpo de la Compañía de Jesús en la línea adoptada por el Vaticano II, en el que participó una vez que fuera investido de su nuevo cargo jesuítico. Y allí comenzarán a conocerlo en los ambientes eclesiales como representante de una línea aperturista y para algunos, ya, progresista. Pero veamos la evolución de su pensamiento sobre Fe-Justicia en el tiempo que transcurre desde su elección hasta la Congregación General XXII, en 1974, punto de referencia decisivo para nuestro análisis.

La Congregación General XXXI había sido convocada porque se percibía la urgencia de renovar el cuerpo espiritual y apostólico de la Compañía precisamente en el momento de su mayor espectacularidad cuantitativa (36.500 miembros) y hasta de su influencia apostólica en la Iglesia universal. En definitiva, la reunión romana de los jesuitas consistió en recabar el concepto de «aggiornamento/renovación/puesta al día/conversión» que el Vaticano II había lanzado sobre el cuerpo total de la Iglesia. Pablo VI, muy vinculado a la Compañía y a su modo de entender el servicio a la Iglesia según el Cuarto Voto, tuvo enorme interés en que la reunión tuviera lugar y, más tarde, en seguirle la pista muy de cerca. Tanto es así que su mandato explícito a los congregados, y desde ellos al conjunto de los jesuitas, fue «la lucha contra el ateísmo», que entonces estaba explotando en las sociedades desarrolladas, además de preocu-

pantes síntomas de secularización en la misma Iglesia. Era Pablo VI una personalidad que deseaba que la Compañía diera un sustancial paso al frente, a manera de modelo post-vaticano segundo, pero a su vez tenía grandes reservas respecto de las consecuencias de tal decisión. De ahí los numerosos discursos enviados a los congregados en los que se entrecruzaban «palabras de evidente aliento» con «admoniciones magistrales expectantes». Arrupe, consciente del mandato recibido en materia referente al ateísmo, probablemente no insistió tanto en esas palabras admonitorias del Papa hamletiano. Y tal vez, ahí comenzarían sus problemas. En cualquier caso, Pedro Arrupe señalaba como las tareas apostólicas preferentes para la Compañía del futuro estas cuatro: **reflexión teológica, el apostolado social, el ministerio de la educación y el uso de los medios de comunicación**. Como formas privilegiadas para enfrentarse al mandato papal sobre el ateísmo.

De esta manera, la Congregación General XXXI y su correspondiente Reunión de Procuradores, más tarde, habían impulsado una profunda renovación de la Compañía, sobre todo en el urgente «tono espiritual» para la vida de los jesuitas individual y comunitariamente, en su búsqueda de nuevos caminos para llevar a cabo/actualizar el propio carisma, y en el hecho de una vinculación al Santo Padre mucho más honda, por lo menos en su formato histórico. Existía también un mandato muy concreto del Papa (luchar contra el ateísmo) y Pedro Arrupe salía de las dos reuniones del todo asentado en su carismático protagonismo al frente de los jesuitas. Y sin embargo, quedaba pendiente la tarea más difícil y delicada: reorganizar la Compañía de verdad en torno a una «idea movilizada» que la aglutinara en profundidad y le otorgara una fisonomía propia del momento histórico. Se había trabajado mucho

y se habían puesto los cimientos para «algo futuro», pero en realidad muchas determinaciones no se habían tomado. Fueron **reuniones de transición** desde una tipología de Compañía de Jesús a otra de verdad en consonancia con el siglo XX, que vería la luz años más tarde, pocos en realidad, cuando se celebrara la Congregación General XXXII.

Mientras tanto, desde 1965 a 1974, Pedro Arrupe vivirá una serie de experiencias iluminadoras en su descubrimiento de la justicia como valor axial de la Compañía de Jesús. De una parte, su participación en el Vaticano II cuando las discusiones que determinarían los textos de la *Gaudium et Spes* y *Perfectae Caritatis*, insistiendo una y otra vez en la urgencia de la inculturación como condición de evangelización. Más tarde, dirigirá una carta a los jesuitas de América Latina, titulada *La crisis racial en Estados Unidos* (1967). En 1970, participa en la célebre Asamblea de Medellín, para muchos el instante de su verdadera mentalización en la dimensión de una fe que lleva consigo trabajar por la instauración de la justicia, en un ambiente (el de América Latina) que, ya antes, había fascinado al Arrupe Superior General. Entre tanto, y también en América Latina, se daba a luz uno de los mejores ejercicios educativos de la Compañía de Jesús moderna: las **Escuelas de Fe y Alegría**, donde se formaba para la transformación de la juventud latinoamericana más pobre, ya en un clima de tremenda mentalización Justicia-Fe de los implicados en la acción comentada. Insistimos en el orden de los factores, que más tarde será modulado por intervención del propio Arrupe. En España, y entre enormes dificultades entre los mismos jesuitas, se abre camino **el compromiso temporal cristiano**, en plena efervescencia eclesial, sociopolítica y cultural. La **Teología de la Liberación** irrumpe en la Iglesia con una fuerza tremenda, con especial relevancia en la

Compañía Centroamericana. Es decir, Arrupe va tomando conciencia de un dinamismo que se abre paso y de una manera cada vez más auténtica en la sociedad que le contextualiza pero también en los sectores más en punta de los jesuitas.

Pero los dos momentos más significativos de este proceso de mentalización arrupista y que, como es obvio, acaba por trasladarse al entero cuerpo de la Compañía, son dos acontecimientos ahora ya un tanto olvidados pero que, en su instante histórico, fueron decisivos como inspiradores de un «cambio de época»: el Sínodo de los Obispos de 1971 y la alocución a los Antiguos Alumnos de la Compañía en Valencia, en 1973. En el primero, Arrupe tuvo una comunicación titulada ***Contribución de la Iglesia a la instauración de la justicia*** donde propuso por vez primer su profunda convicción de que era preciso contribuir al **nacimiento de un hombre nuevo** mediante una transformación de la escala de valores convencional y la creación de una mentalidad universal. Más tarde, en la capital del Turia y cuando su presencia llamaba ya poderosamente la atención sobre todo en España, dictó un texto sobre ***La promoción de la justicia y la formación en la Asociaciones de Antiguos Alumnos de los jesuitas***, lanzando la célebre figura de «**un hombre para los demás**» como «**agentes promotores del cambio**». En este contexto, cuando el auditorio estaba completamente dividido de forma manifiesta, propuso la formación jesuítica como «**una acción a favor de la justicia y de la liberación de toda situación opresiva**», momento en el que mucho de los asistentes abandonaron la sala entre gritos de repulsa y aplausos fervientes. Este proceso de Arrupe, se encontró con una carta del mismo Pablo VI en que le conminaba a que la Compañía estuviera atenta a posibles desviaciones en sus palabras y en sus obras como fruto de sus relaciones con el marxismo. Comenzaba, como ya

insinuamos, el drama suscitado por los teólogos de la liberación, que tantas preocupaciones procuraría a la Compañía y al mismo Arrupe hasta resultar decisivo en los acontecimientos tan dolorosos de los años ochenta.

Pero, a estas alturas, arropado por el dinamismo de una sociedad en plena convulsión porque se planteaba el rol de la injusticia como fundamento de la indignidad humana, Pedro Arrupe había adquirido una de esas clarividencias que le convertirían en piedra de toque para el conjunto de la Vida Religiosa y no menos para un sector relevante de la Iglesia Católica y otras confesiones cristianas: por medio del Superior General, los jesuitas optaban por una «salvación liberadora» como santo y señal del verdadero Reino de Dios en este mundo dominado por el pecado del egoísmo. En este contexto, con la Santa Sede ya prevenida y muchos obispos quejosos del ritmo que adquiría la corriente desatada, Arrupe convocaba la Congregación General XXXII, punto de convergencia de todos los movimientos estratégicos y tácticos anteriores. Era el 8 de septiembre de 1973. La Compañía, decía Arrupe, en el texto de la convocatoria, debía *«buscar, precisar y concretar todavía más, y de manera más efectiva el modo de servicio que debía de prestar a la Iglesia en un mundo que está cambiando tan rápidamente...»*.

6. LA JUSTICIA QUE BROTA DE LA FE: LA PLENITUD ARRUPISTA

Desde el 3 de septiembre de 1974 hasta el 7 de marzo de 1975, con una interrupción de varios meses por razones de gobierno y del propio dinamismo de la reunión, tuvo lugar en Roma la Congregación General XXXII, la más relevante asam-

blea jesuítica del siglo xx y uno de los referentes para la Compañía universal futura. En ella, el arrupismo fraguó por completo y el *aggionamento* conciliar se desarrolló hasta límites inesperados en una Iglesia que comenzaba a dar signos de preocupación por cuanto estaba sucediendo, sobre todo en los países de misión. Pablo VI intervino en varias ocasiones con palabras cada vez más admonitorias, y el cardenal Villot, entonces omnipotente Secretario de Estado, se manifestó como un declarado antiarrupista una y otra vez. La inteligencia de ambos, las presiones de gobiernos poderosos en el ámbito internacional, sobre todo el de Estados Unidos, y una sensación de culpabilidad que, casi en todos los órdenes, sentía el Santo Padre por haber animado años atrás la «vía arrupista» de la Compañía, fueron presionando cada vez más el espíritu de Pedro Arrupe, durante y sobre todo después de la magna reunión, hasta que esta presión desembocaría, ya con Juan Pablo II, en el crack hemipléjico del líder y de rebote en la normalidad del proceso jesuítico. Lo que sucedió en 1981, fue el punto de llegada de una aventura que nació como una primavera para la Compañía y tantos creyentes en Jesucristo resucitado. ¿Pudo evitarse? Tal vez. Pero antes, se vivieron días de vino y de rosas.

El resultado de la Congregación General XXXII se resume en dos Decretos ya antológicos (el 2.º y el 4.º), y que contienen con absoluta luminosidad la opción por **la justicia que brota de la fe**, en palabras ya clásicas. Pero este detalle, que ha modificado la andadura de la Compañía contemporánea, se movió en tres niveles del todo complementarios, de tal manera que los jesuitas experimentaron cómo esta intuición de los congregados les invadía por completo:

- **A nivel persona/individual:** «*Qué significa ser jesuita? Reconocer que uno es pecador y sin embargo llamado a*

ser compañero de Jesús, como lo fue San Ignacio». Estas primeras líneas del Decreto 2.º; encuentras inmediata sucesión en esta otra pregunta: «*Qué significa hoy ser compañero de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige*».

- **A nivel corporativo/apostólico:** «... el servicio de la fe y la promoción de la justicia no puede ser para nosotros un simple ministerio más entre otros muchos. Debe de ser el factor integrador de todos nuestros ministerios; y no solamente éstos, sino de nuestra vida interior, como individuos, como comunidades, como fraternidad extendida por todo el mundo. Esto es lo que la Congregación quiere significar por una “opción decisiva”». También en el Decreto 2.º.
- **A nivel misional actual:** «Dicho brevemente: la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta... Ciertamente ésta ha sido siempre, bajo modalidades diversas, la misión de la Compañía: esta misión adquiere, sin embargo, un sentido nuevo y una urgencia especial en razón de las necesidades y de las aspiraciones del mundo actual y de los hombres de nuestro tiempo, y bajo esta luz queremos considerarla una mirada nueva. Nos encontramos efectivamente en presencia de nuevos desafíos». Para acabar con estas palabras realmente admonitorias de las cosas que iban a sucederles a tantos jesuitas en el futuro al vivir según tales decisiones: **«No trabajaremos, en efecto, en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio. Pero este trabajo hará más significativo nuestro anuncio del Evangelio y más fácil su acogida».** Unas palabras que pueden leerse en un rótulo que pre-

side las tumbas de los jesuitas asesinados en San Salvador, en la capilla universitaria. Tal vez, objeto de una devota peregrinación en estos momentos de claroscuro y posible escepticismo, tras tantas ilusiones venidas a menos. Pero nunca extinguidas en el corazón creyente.

Si relacionamos estos tres niveles, en los que la relación Fe-Justicia cristalizan por completo desde el mismísimo corazón de la Compañía liderada por Pedro Arrupe, llegamos a las siguientes conclusiones del todo iluminadoras de cuanto sucediera en los años finales de Arrupe como Superior General, pero también en los protagonizados por Paolo Dezza y Peter-Hans Kolvenbach, sucesores de nuestro protagonista hasta este momento, con Adolfo Nicolás ya al frente de la Compañía:

- **La cuestión sobre el ateísmo**, cada vez más profundo en nuestras sociedades, se ha desarrollado por la senda de una lucha a favor de la justicia, porque es la injusticia del hombre la que distancia al hombre de Dios. El mandato de Pablo VI, nunca desautorizado por sus sucesores, sigue en pie de forma espléndida con resultados perfectamente verificables: los jesuitas son perseguidos en muchos lugares desde el poder económico y político. Todo un signo.
- **La fe ha adquirido para los jesuitas rostro humano**, porque éstos comprobarán, en la línea joanista, que son verdaderos creyentes en la medida en que trabajan por los marginales de la historia. Así, se ha verificado una auténtica transformación de muchos de sus trabajos apostólicos, especialmente en el terreno educativo, donde el elitismo tradicional ha cedido ante el mandato arrupista.

- **El conjunto de la Compañía tiene un referente donde examinarse de sus opciones apostólicas**, sin que razón alguna exima a los jesuitas de esta referencia obligada, porque es el signo de una Compañía nueva en un mundo también nuevo. Más tarde, el compromiso con la Iglesia en cuanto tal discurrirá por ahí. Y esta visión de las cosas ha impregnado el conjunto de la sociedad y de la fe de muchos creyentes.
- Y, en fin, lo que solemos llamar «vida interior» o «vida espiritual», tanto individual como comunitaria, se ha visto invadida por **una relación con Dios que pasa por la relación con los hermanos**, según el discernimiento ignaciano, otra adquisición arrupista. Y en este sentido, la Compañía se ha hecho mucho más católica por universal.

El conjunto de consecuencias de la Congregación General XXXII; se vio transfigurado cuando a comienzos de los ochenta y tras sus repetidos viajes por el mundo asiático, donde descubrió la existencia de los refugiados, cada vez en aumento por los conflictos zonales, Pedro Arrupe funda el Servicio Jesuita al Refugiado (SJR), puede que la verificación más eminente de un nuevo modo de ver las cosas. Y el SJR se funda como una acción internacional del conjunto de la Compañía, en la estela de aquella provincia japonesa donde Arrupe trabajara intensivamente en los instantes de sueños misioneros irredentos. Nunca le abandonó esta visión internacional de la Compañía porque sabía perfectamente que los grandes problemas de nuestra sociedad exigían un replanteamiento del sistema tradicional de «trabajo según provincias concretas». Pero la vida se le echó encima con una dureza extraordinaria y le impidió realizar todo lo que soñara durante tantos años.

Tras una serie de admoniciones del mismo Pablo VI pero sobre todo de Juan Pablo II, su más eminente contradictor, nuestro personaje se encerraba en una pequeña habitación de la curia romana para pasar, cada vez más en silencio, los últimos diez años de su vida. Perdido el poder, perdida la notoriedad, perdida la influencia práxica. Pero manteniéndose como referente máximo para tantos creyentes que siguen teniéndolo como «adquisición propia» y referente eximio en su servicio a la Iglesia. Un 5 de febrero de 1991 morirá en Roma, junto a la sede de Pedro, hijo fiel de la Iglesia y servidor infatigable de la humanidad.

7. ELOGIO DE UNA AVENTURA DE FE Y DE JUSTICIA

Éste es el periplo aventurero de un hombre creyente que desde los suburbios bilbaínos acabó en la contemplación de los refugiados mundiales, tras una aventura personal e institucional tan llena de acontecimientos que nunca pudo imaginar cuando estudiaba medicina en el Madrid prebélico. Un hombre creyente que, tras el exilio como jesuita en su juventud, se dejaría fascinar por este otro exilio mucho más cruel de los camboyanos y filipinos de años más tarde. El mismo hombre creyente que acumularía preparación providencial años y años para desembarcar en una revolucionaria transformación de la Compañía de Jesús como ámbito eclesial de una justicia que brota de la fe. El mismo hombre creyente que un día, en el monasterio de Oña, sintió a Dios tan fuerte en su espíritu que lo vio todo claro. El hombre creyente de sus intervenciones rompedoras de esquemas prefabricados, pero

también el hombre creyente que, al final de sus días, completamente acabado, solamente deseaba una visita del Papa que tanto le había hecho sufrir; para demostrarle su fervoroso amor a la Iglesia.

Porque la vida es así, misteriosa e imprevisible desde los claroscuros divinos mediante los avatares de la historia humana. Dios nos conduce sin darnos cuenta hasta aquel lugar y momento en que somos ceñidos para los demás, y entonces, sólo entonces, demostramos que nuestras teorías no constituirían un monumento a la vacuidad de la autosuficiencia. Por esta razón, deseamos cerrar esta aproximación a «la justicia que brota de la fe» arrupista, con esta sencilla reflexión no menos inspirada en el ignacianismo más hondo y menos practicado: **una acción que no surja de una mística objetiva, es una tremenda trampa cristiana y religiosa.** Porque el bautismo nos hace místicos y solamente podemos desarrollar más tarde la transformación bautismal en una praxis transformadora de la sociedad en la ejecución de la justicia... que ahora brota de la fe. Así de sencillo. Así de complejo. Así de crucificado. Tras las huellas de Aquél que, por amor al Padre, justificó a la humanidad en una identificación clamorosa con su voluntad.

Passarán los años, puede que le olvidemos, quién sabe. Pero en el corazón de muchos hombres y de muchas mujeres creyentes, nunca desaparecerá la intuición arrupista tan largamente elaborada y que fue capaz de modificar el rumbo y el signo de la Iglesia contemporánea: la fe en un Dios que es Amor, se traduce y se sopesa desde el compromiso con nuestros hermanos y hermanas en la defensa de sus derechos, como obra histórica de la justicia divina. Lo demás, palabras.

8. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Arrupe, testigo del siglo XX, profeta del XXI, de Pedro Miguel Lamet. Editorial Temas de Hoy. Madrid, 2007. Actualización de la primera biografía de Pedro Arrupe, escrita por el mismo Lamet en 1989. Un a feliz conjunción de objetividad y de penetración biográfica, que ha abierto al público la persona y personalidad del jesuita vasco y español. De necesaria lectura para ulteriores profundizaciones.

Pedro Arrupe, memoria siempre viva, una obra de una treintena de autores coordinada por Norberto Alcover. Editorial Mensajero. Bilbao 2001. Primer intento de reunir en un solo volumen las opiniones personales, en textos ensayísticos y en testimonios, de quienes tuvieron algún tipo de relación con Pedro Arrupe. Con textos del mismo Arrupe. Asequible en todos sus aspectos y excelente recurso para una primera aproximación.

Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús, la reunión de unos quince textos de enorme profundidad, a cargo de expertos jesuitas, coordinados por Gianni la Bella, profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Módena. Lo mejor que se ha publicado en vistas a comprender la persona, la vida y la obra de Pedro Arrupe, destacando utopías, adquisiciones y limitaciones. Una obra muy densa que nos lleva más allá de cualquier otra anterior. Editado por Sal-Terrae/Mensajero en 2007.

Memorias del Padre Arrupe, escrito por el mismo Arrupe y ya en su 7.^a edición en la Editorial Mensajero. Los años jóvenes de Arrupe, que nos permiten profundizar indirectamente en su visión del mundo, de la Compañía y de la Iglesia. Un texto muy sencillo y ya clásico, pero de enorme

transparencia personal. Accesible a todas las edades y niveles culturales.

Testigo creíble de la justicia, de Eduardo Martín Clemens. Editorial Paulinas. Madrid, 1989. Breve compendio de la temática estudiada en nuestro ensayo, de gran facilidad de lectura y utilidad para añadir datos relevantes al texto aquí publicado.

Orar con el Padre Arrupe, textos varios del mismo Pedro Arrupe, de naturaleza oracional, coordinados por José Antonio García S.J. Editorial Mensajero. Bilbao 2007. Una obra tan breve como necesaria para penetrar en ese «espíritu de devoción» tan desconocido y que explica la ultimidad de nuestro protagonista. **El místico activo** que fue Arrupe completamente al descubierto.

Textos de la **Congregación General XXXII** de la Compañía de Jesús, celebrada desde 1974 a 1975.

Selección de escritos del Padre Peter-Hans Kolvenbach, sucesor de Pedro Arrupe como Superior General de los jesuitas tras el trienio excepcional del Padre Paolo Dezza. Editado por la Curia Provincial de España de la Compañía de Jesús. Páginas necesarias para comprender hasta qué punto el arrupismo como visión del mundo, de la Iglesia y de la Compañía, ha permanecido presente en los años posteriores al mismo Arrupe.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
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 Peniten- ciaria..... (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 proble- mática 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 experien- cias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.º 103-104 Migraciones, pluralismo social e intercul- turalidad. 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 carita- tiva y social en la diócesis (Enero-marzo 2003)	10,82
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad (Abril-junio 2003)	10,82
N.º 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-diciembre 2003)	14,40

	<u>EUROS</u>
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)	11,50
N.º 119 El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006)	11,50
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)	11,50
N.º 121 Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-marzo 2007)	11,50
N.º 122 La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-junio 2007)	11,50
N.º 123 La caridad crece por el amor (Julio-septiembre 2007)	11,50

CORINTIOS
revista de ecología y pastoral de la caridad
XIII

Apellidos
Nombre
Dirección
Población
C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **29 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.**

