Dios es Amor, y la fe, un encuentro con Él y con su don, que provoca en nosotros la necesidad de darnos a los necesitados.

Dios es amor y nuestro amor, antes que un mandamiento o ley, es una respuesta a ese don del amor de Dios, experimentado por cada uno y todos juntos. Sin esta experiencia de encuentro con una Persona, Cristo, con el acontecimiento de su Persona y de su Vida, con una Persona como Amor que se nos da, no hay camino cristiano, no hay respuesta cristiana, aunque haya “cumplimiento" legal. Ser cristiano es, así, comunicar el amor que se nos da, el que nos colma gratuitamente, y como tal nos desborda (n 1). Dios nos colma de su amor y de este “antes” pende y debe nacer en nosotros el amor como respuesta (n 17).

PRIMERA PARTE (nn 1-18): La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación.

Hay una relación intrínseca entre la realidad del amor humano y el amor gratuito de Dios. El fenómeno humano del amor está, ahí, como una realidad central en nuestras vidas. Sus diversas manifestaciones, visibles ya en los distintos usos de la palabra “amor”, se unifican siempre en una relación inseparable de eros y ágape. Estos dos conceptos no son antagónicos, ni el cristianismo los ha hecho tales. Ambos se refieren a dos dimensiones presentes, con acento mayor de una u otra, en todos los significados del concepto amor y, por supuesto, en la asunción cristiana de la realidad humana del amor. Eros representa aquella dimensión del amor caracterizada por la pasión espontánea, posesiva, irrefrenable, enamorada, ensimismada, fascinada por la promesa de felicidad (n 7). Es connatural con nosotros, nos pertenece, pero vivida de forma “ebria y ensimismada”, está condenada al exceso, a la desviación destructiva, a una divinización que la deshumaniza (n 4). Ágape, por su parte, representa aquella dimensión del amor caracterizada por el reconocimiento y respeto del otro, por la entrega y preocupación por el otro, por el bien del amado; conlleva, por tanto, la alegría de la donación, la renuncia, la entrega, la generosidad y hasta el sacrificio. El ágape, momento o dimensión, se inserta en el eros inicial, para, así, nos desvirtuarse y perder su propia naturaleza. Dar y recibir, amar y ser amado. Y en el inicio de todo,

ser amado por Dios. Somos eros que busca a Dios y ágape que transmite el don recibido.

En la relación de ambas dimensiones, con su peculiar proporción en cada clase de amor, el amor sale purificado y acomodado a la condición integral del ser humano (n 8), la de una criatura unitaria (n 5), cuerpo y alma, alma y cuerpo en la unidad íntima de la persona única (n 8). Si se separan alma y cuerpo, y con ellos eros y ágape, “la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana” (n 7)[1]. En realidad, concluye, “eros y ágape... nunca llegan a separarse completamente. 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 7).

La fe bíblica asume el fenómeno humano del amor, porque asume a todo el hombre (n 8), purificando su búsqueda y abriéndolo a nuevas dimensiones. El propio amor de Dios a Israel es eros y, a la vez, totalmente ágape, amor apasionado, y amor gratuito y que perdona.

El amor del ser humano y su matrimonio es el icono más logrado de la relación de Dios con su pueblo, y medida del amor humano.

Jesucristo hace realidad el amor de Dios en su forma más radical (n 12), hasta encarnarla en su persona y vida. A la vez, perpetúa su entrega de amor mediante la institución de la Eucaristía, que nos incorpora realmente a la dinámica de su entrega. Este sacramento implica una “mística” de abajamiento de Dios y de asociación del ser humano a su obra salvífica, pero con un sentido social, es decir, “quedo unido al Señor con todos los demás que comulgan”; los que comemos del mismo pan, somos un solo cuerpo (1Cor 10, 17). Todos los cristianos, a partir de la Eucaristía, somos un Nosotros. En ella, el amor de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Así, fe, culto y ethos componen una sola realidad.

Las parábolas aclaran y amplían el sentido cristiano de la “projimidad”, es decir, universal y concreta, aquí y ahora, hacia cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar, como fusión del amor a Dios y al prójimo, viendo y sintiendo al otro con los ojos y el corazón de Dios, de Jesucristo (n 18), y, por ende, haciéndolo desde el corazón y llegando a su corazón. Esta experiencia de proximidad total abre mis ojos a lo que Dios me está dando, “me hace sensible también ante Dios” (n 18), por encima de una relación sólo “correcta”, pero sin amor: “Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento... ambos vienen del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero” (n 18). La acogida de este amor de Dios, su profundidad y realismo, puede decirse, se corresponde con la hondura de nuestro amor o servicio a los demás.

SEGUNDA PARTE (nn 19-41): Cáritas, el ejercicio del amor por parte de la Iglesia como "comunidad de amor".

La pregunta que la encíclica va a responder queda formulada así (n 1): ¿Cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo?

Pero, ¿tan importante es la caridad en la vida de la Iglesia? Toda la actividad de la Iglesia es expresión de un amor, recibido y dado, que busca el bien integral del ser humano. Ese amor se expresa como servicio de caridad a los hombres en todas sus necesidades. Hablamos ya del amor al prójimo, enraizado en el amor de Dios, como tarea de cada fiel y de toda la comunidad eclesial (n 20), local, particular y universal. De ahí que la caridad necesite de una organización para un servicio comunitario ordenado. La Iglesia lo sabe y ha sido siempre consciente (Hch 2, 44-45) de que la tarea de la caridad tiene importancia constitutiva, es parte de la definición de la Iglesia ((Hch 2, 42; 4, 32-37). Por más que hayan cambiado las circunstancias históricas, ha permanecido la conciencia de que "en la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa" (n 21). Es un principio eclesial fundamental (n 21), como se verifica en la aparición histórica del ministerio diaconal (Hch 6, 5-6).

Con el paso del tiempo, el ejercicio de la caridad (n 22) se confirmó como uno de los tres ámbitos esenciales de la vida eclesial, "pertenece a su esencia tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio" (n 22), dando lugar a estructuras jurídicas precisas, desde el siglo IV de nuestra era [2], hasta nuestros días.

Insistamos en esto, dice. La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea (Anuncio, Liturgia y Diaconía). Son inseparables y se implican mutuamente (n 25): "Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar en manos de otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia (n 25).

Esto es válido en la Iglesia, "familia de Dios en el mundo", y supera sus confines, hasta cualquiera que sea el necesitado, como lo muestra la parábola del Buen Samaritano; pero en la Iglesia, "familia", es especialmente válido.

Caridad y Justicia

Tenía que surgir la pregunta por esta relación. Y, ¿cómo la resuelve? La caridad ha sido cuestionada, dice, no sin razón, como una realidad amenazada de manipulación cuando se presenta y realiza como sustitutivo de la justicia. Tiene su parte de verdad. 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 Iglesia en la nueva situación. 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 18), la “doctrina social de la Iglesia” “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 27).

Hoy, la relación intrínseca entre “el compromiso necesario por la justicia” y “el servicio de la caridad” (n 28), exige tener en cuenta dos hechos. Uno, la justicia tiene que regir la vida social y el Estado, pero su concreción en estructuras sociales y estatales es competencia de la política. La Iglesia, expresión social de la fe, y el Estado, encarnación institucional de la política, “son dos esferas distinta”; eso sí, “siempre en relación recíproca” (n 28). ¿Por qué esa relación? Veamos.

La política es un procedimiento para determinar “los ordenamientos públicos”, pero su objeto y su medida intrínseca es la justicia, que tiene naturaleza ética (n 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 28). Atender a ambas dimensiones a la vez, cómo y qué, es una cuestión central que concierne, dice, “a la razón práctica”[3]. Esta “razón práctica”, es decir, la razón política relativamente autónoma (nn 28 y 29) está amenazada de ceguera por el interés y el poder. Y aquí, “política y fe se encuentran” (n 28), porque 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 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” argumenta “desde la razón y el derecho natural”[4], pero no es tarea de la Iglesia hacer valer políticamente ella misma esta doctrina, sino servir a la formación de las conciencias en 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”, que es su contribución específica (n 28).

La empresa política de realizar la sociedad más justa posible no es inmediatamente tarea de la Iglesia, sino del Estado y de la sociedad, pero la Iglesia en ningún caso “debe quedarse al margen en la lucha por la justicia” (n 28). Se inserta en ella, debe hacerlo, por la “argumentación racional”[5] y “despertando fuerzas espirituales” que allanen el camino de la justicia.

Esto en cuanto a la Iglesia en su conjunto. Y ¿los laicos?

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 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 29), viviéndolo todo como expresión de su fe y, por tanto, como “caridad social” (n 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.

Y, ¿dónde queda entonces la caridad? “La caridad siempre será necesaria, incluso en la sociedad más justa” (n 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 28). Además, 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 28) y pretende una ayuda integral, cuya negación sólo puede proceder del más craso materialismo.

Y en la vida de la Iglesia, ¿qué relación hay entre “el compromiso por el orden justo del Estado y la sociedad” y “la actividad caritativa organizada?

Ya conocemos lo dicho sobre los laicos y su presencia autónoma y propia en la política, y ahora nos sale al paso la cuestión de la caridad como obra de “las organizaciones caritativas de la Iglesia”. Ésta son “obra propia” de la Iglesia (n 29). Es decir, en ellas la Iglesia es “sujeto directamente responsable” y “actúa conforme a su naturaleza” de Iglesia de Jesucristo. Hablamos de esta “organización caritativa de la Iglesia” que, por cierto, no anula la acción caritativa individual.

El contexto de esta “organización caritativa de la Iglesia” es el de un mundo globalizado en muchos sentidos y, en particular, en el de las comunicaciones. Este fenómeno hace que el mundo sea más pequeño para conocer las necesidades y disponga, a la vez, de medios más abundantes y rápidos para la ayuda humanitaria. El mundo entero, además, tiende a constituir el horizonte de la acción solidaria. Y la sociedad civil entera, por su parte, aparece y es el sujeto, más que los individuos, de los modos actuales de la solidaridad nacional e internacional (n 30). En tal contexto, surgen formas nuevas de colaboración entre entidades estatales, civiles y eclesiales, un voluntariado social con diversas formas y para diversos servicios. Este fenómeno del voluntariado civil solidario se une al crecimiento de nuevas formas de actividad caritativa en las Iglesias, fecunda unión de caridad y evangelización. El ecumenismo de la caridad social cristiana es muy

estimado por los católicos, pues todas las iglesias cristianas quieren la realización del ser humano conforme a su dignidad de imagen de Dios. Una voz común de los cristianos al respecto ha de ser muy eficaz.

La actividad caritativa de la Iglesia, sin embargo, tiene un perfil característico. Con sus luces y sombras en la historia, es factor de gran peso en la evangelización. Es necesario, así, que no se diluya la caridad (y las Cáritas) en “una organización asistencial genérica” (n 31), una más. Hay rasgos, para evitarlo, que constituyen su esencia, la de la “caridad cristiana y eclesial”.

Así, el primero, como en la Parábola del Buen Samaritano, la caridad es ante todo “respuesta a una necesidad inmediata, en una determinada situación”, hecha, “ya”, con profesionales competentes, técnicamente, pero, sobre todo, convertidos al amor de Dios y mediadores de esa experiencia.

En segundo lugar, “independiente de partidos e ideologías”, y, sobre todo, de la concepción marxista de la revolución y el progreso, la que decía que toda caridad inmediata y personal es alienante y justificación del statu quo y, al cabo, contrarrevolucionaria. No hay que temer una caridad inmediata y urgente(n 31)[6].

En tercer lugar, la caridad no ha de ser un medio con función proselitista (n 31). Es amor gratuito, no intenta imponer la fe; pero tampoco calla. La caridad como testimonio ya habla por sí misma de Dios, pero el cristiano sabe “cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor” (n 31). Todos en la Iglesia, las organizaciones caritativas en especial, tienen este cometido de reforzar la conciencia creyente de sus miembros, para ser testigos creíbles de Cristo, ora de palabra, ora con su silencio, siempre con su ejemplo.

¿Quiénes son responsables de la acción caritativa de la Iglesia?

El sujeto de las organizaciones de caridad de la Iglesia es la Iglesia misma, y lo es en todos sus niveles de expresión. En particular, los Obispos tienen la primera responsabilidad en las Iglesias Particulares de cumplir, hoy, el Programa de Hechos de los Apóstoles (2, 42-44) (n 32). La Iglesia, familia de Dios (en el mundo), tiene que ser hoy ejemplo de ayuda, dentro, y hacia fuera. El ejercicio de la caridad, no lo olvidemos, es “una actividad de la Iglesia como tal” (n 32), y “forma parte esencial de su misión originaria, al igual que el servicio de la Palabra y los Sacramentos” (n 32).

Los colaboradores que en la práctica hacen este servicio de la caridad en la Iglesia, no han de interpretar la acción caritativa desde una ideología, sino desde la fe que actúa por amor (n 33). Estos colaboradores han de ser prontos a sintonizar con otras organizaciones de solidaridad, respetando la “fisonomía” específica del servicio de caridad (1 Cor 13), como amor por el hombre, alimentado en Cristo.

Darse como persona, par no humillar al ayudado, darse como un don de amor, desde la humildad, “abajándose”, sin mérito propio, como instrumento de la “gracia”, instrumento en manos del Señor, confiando en Él[7]. ¡Cuidado!, les tentará la ideología revolucionaria, la que quiere todo y ya (¿el marxismo?) y su contraria, la inercia del nada se puede hacer (“¿el neoliberalismo hecho dogma?). Ni soberbia ni resignación. La oración tiene aquí un lugar vital, como fuente inagotable de eficacia, frente al activismo y el secularismo (n 37). Rezamos no para corregir los planes de Dios (¿oración de petición?), sino para encontrarnos con Dios, cobrar esperanza y sentir su gracia. Pasaremos por dificultades de confianza, al no entender el mal en el mundo, el motivo del silencio y aparente ausencia de Dios (JOB); llegaremos al grito de Jesús en la cruz (Mt 27, 46). “Nuestra protesta” (n 38), “no quiere desafiar a Dios”, sino afirmar nuestra fe en su bondad radical y última, incluso “aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros” (n 38). En fin, “vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica” (n 39).

Conclusión

Para concluir, una mirada a los Santos, es decir, “a quienes han ejercido de manera ejemplar la caridad, y, entre los Santos, sobresale María, espejo de toda santidad (n 41). En los Santos es claro “que, quien va a Dios, no se aleja de los hombres” (n 42); a ella confiamos la Iglesia, “su misión al servicio del amor”.

(Guía de lectura, por José Ignacio Calleja, de la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz)

- Carta encíclica «Deus caritas est»

- **Consultorios en línea.** Dudas personales, asesoría doctrinal y espiritual, vocacional, problemas familiares...

- **Foros de Catholic.net**

- Notas

  [1] Parece estar hablando de la Ley de la Encarnación en la Historia de la Salvación, sin citarla.

  [2] Cfr., datos históricos en nn 23-24.

  [3] El uso de este concepto “razón práctica” no lo veo claro en la Encíclica. Quiero creer que se reconoce la política como realidad autónoma, relativamente desde luego, que dispone de recursos morales propios antes de su encuentro con la moral de la fe religiosa. Pienso en la política laica inspirada en los derechos humanos. El texto, sin embargo, no deja claro cómo se purifica la razón política no sólo por la fe, sino también por recursos propios de la razón. Hago, por ello, la interpretación más conforme con la democracia laica.

  [4] Llama la atención esta referencia a la argumentación de la doctrina social de la Iglesia, “desde la razón y el derecho natural”, sin añadir expresamente “a la luz de la fe”. Precisamente, la doctrina social de la Iglesia en Juan Pablo II venía reclamando su estatuto de teología moral social, lo cual requiere siempre, entre sus fuentes de argumentación, la Revelación. Si argumenta sólo desde “la razón y el derecho natural”, estamos ante un conocimiento filosófico con hondas raíces en la historia del cristianismo, una especie de “filosofía social cristiana” o, con más pretensión, de “ética social cristiana” que tiene que aclarar su relación con la ética social de los derechos humanos o, en otro lenguaje, la moral civil de las democracias en cuanto tal.

  [5] Entiendo, ahora sí, que apela a la aportación ética de la Iglesia, hecha en términos de razón moral natural. Y, de nuevo, la duda de si la razón política es capaz de tener acceso propio a la razón moral natural.

  [6] Llama la atención aquí la falta de un comentario sobre la denuncia política que debe acompañar, a mi juicio, a toda acción caritativa por más concreta y urgente que sea. En realidad, toda la Encíclica, genial en tantos aspectos, padece el olvido de los condicionamientos y consecuencias políticas de la caridad, más allá de las mejores intenciones de los cristianos. Una crítica más severa de la gestión neoliberal de la globalización, un aprecio más nítido del significado cristiano del cambio de estructuras y el reconocimiento de que nadie se libra enteramente de alguna ideología, hubiera enriquecido mucho esta teología y pastoral de la caridad.

[7] Notemos aquí una “espiritualidad o mística” del voluntariado de la caridad eclesial, muy digna de ser profundizada.