

Una iglesia para los demás

Juan Pablo García Maestro, O.S.S.J.*

La Iglesia que vive para los demás¹, especialmente para los excluidos, es un tema que pone en el centro la vida de Jesús de Nazaret. Equivale a afirmar que es en realidad la Iglesia que Jesús quería, incluso la humanidad que Dios quiere. Una humanidad que sea sensible ante tanto sufrimiento humano. Una Iglesia que viva una «mística de ojos abiertos» (Metz). Esto es lo que la convertirá en verdadero signo de credibilidad.

Lo central en la eclesiología no es la Iglesia, sino el Dios de Jesucristo, e incluso el Reino. La Iglesia que está supeditada y al servicio del Reino.

El Concilio Vaticano II, el acontecimiento más importante de la Iglesia del siglo XX, fue un Concilio de la Iglesia y sobre la Iglesia (Rahner). Hoy necesitamos que en la Iglesia el tema central sea Dios. Y que nuestra Iglesia hable y sea lugar de experiencia del Dios de la Vida. Cuanto más dejemos que Dios sea Dios y el centro de la Iglesia, más se convertirá en una Iglesia para los otros.

* Instituto Superior de Pastoral (Madrid).

¹ Si el teólogo alemán Dietrich Bonhöffer define a Jesucristo como *un hombre para los demás*, yo quisiera definir también a la Iglesia como un Pueblo que vive para los otros.

Aunque muchos se empeñan en afirmar que estamos viviendo una crisis eclesial, creo que actualmente estamos viviendo una crisis de Dios. Ya no vivimos bajo el lema: «Cristo sí, Iglesia no»; sino más bien «Religión sí, Dios no». Vivimos en una religión sin Dios. La religión en esta sociedad postmoderna vuelve, pero ¿qué dios se esconde detrás de esta religión? ¿Es el Dios de Abrahán, Isaac, Jacob, el Dios de Jesús?²

En primer lugar vamos a tomar conciencia, partiendo siempre de la vida de Jesús de Nazaret, desde qué ángulo nos ponemos para ver la realidad de nuestra sociedad. Desde el lugar que nos pongamos así podremos servir mejor.

En el segundo apartado pretendo hacer una lectura creyente de esa realidad, a partir del Dios que se nos revela; cómo Dios está en esta historia, y cómo tiene que ser nuestra respuesta.

A continuación analizaremos la parábola del Buen Samaritano y las consecuencias que tiene para cada cristiano y para la Iglesia. Una Iglesia verdadera es, ante todo, una Iglesia que se parece a Jesús. Parecerse a Jesús es reproducir su vida. Y el principio que nos parece más estructurante de la vida de Jesús es la misericordia. Por ello, debe serlo también de la Iglesia.

En la tercera parte afrontaremos a qué nos compromete esa lectura creyente de la realidad. Por eso queremos recuperar la herencia que nos dejó el Concilio Vaticano II, que a pesar de ser el hecho más importante de la Iglesia del siglo XX es, para unos, *desconocido*, para otros, *olvidado*, y para una notable mayoría, *incomprendido*³. Queremos centrarnos en tres aspectos de la Iglesia que señaló el Concilio: *una Iglesia pobre, misionera y pascual*.

² Cf. J. B. Metz, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, pp. 22-24

³ J. M. Castillo, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Ed. PPC., Madrid 2001, p. 7.

Por último, no queríamos olvidar que, dado el contexto plural religioso en el que estamos viviendo, creemos que la Iglesia tiene que compartir su ser para los excluidos también con las demás religiones. La colaboración de los cristianos con las demás religiones en el compromiso por la paz, la justicia y el estar al lado de las víctimas es uno de los signos más grandes de los tiempos.

¿DESDE QUÉ ÁNGULO DE LA SOCIEDAD NOS PONEMOS PARA «VER LA REALIDAD»?

Partimos del hecho de que todo creyente, también el teólogo, si desea abordar los problemas reales de la sociedad y si no quiere que su forma de creer o de hacer teología caiga en pura especulación o evasión, ha de aprender a ver. Esta convicción puede ilustrarse con el pasaje del óbolo de la viuda: *«Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro»* (Mc 12, 41; Lc 21, 1-4)⁴.

No nos detendremos en el sentido claro y hermoso de la limosna pequeña que el Señor valora tanto. Más bien subrayamos el dato de que Jesús se sentó frente al arca del Tesoro. Se sienta y, simplemente, comienza a ver. Algo capital: si queremos servir, lo primero que hay que hacer es saber ver. El texto atestigua que había muchas puertas en el templo, y Jesús se pudo haber colocado en otra, pero escogió precisamente ésta: le pareció importante para comprender la actitud de fondo de las personas que se acercaban a dar limosnas.

Jesús nos enseña a saber ver y para ello hay que saber escoger los sitios apropiados. Lo que vemos depende de dónde nos coloquemos. ¿Creemos

⁴ Cf. J. Beutler, «Die Gabe der armen Kitwe», en J. Hainz, H. Winfried Jünglig y R. Sebote (Eds.), *Den Armen eine frohe Botschaft. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65 Gaburtstag*, Verlag Josef Knecht, Fráncfort 1977 pp. 125-136.

que los pobres están presentes entre nosotros, simplemente porque algunas personas intentan –o intentamos– hablar de ellos, o es porque son una realidad masiva e impostergable? Pero sabemos también que es posible escoger un ángulo de mira que no deja ver la realidad de la pobreza. «Saber ver es una condición para servir con autenticidad»⁵.

¿Qué contemplamos a nuestro alrededor a poco que abramos los ojos? ¿Dónde está el nuevo Víctor Hugo que describa la situación cada vez más agobiante de los nuevos miserables de la Tierra?

Sin pretender un análisis detallado, se puede decir, por ejemplo, que hoy en día por la adquisición de un jugador de fútbol, se desembolsa la cuarta parte del presupuesto nacional de Chad, y que tres personas –los más ricos– disponen de los mismos recursos que 600 millones de seres humanos. Más de 1000 millones de personas son pobres absolutos, con menos de un dólar al día.

Actualmente 200 millones de habitantes del planeta son reducidos a la esclavitud, a pesar de que ya desde el 10 de diciembre de 1948 se declararon los derechos humanos, y de que se la prohibiese en todas sus formas. La mayoría de los nuevos esclavos son niños y mujeres.

Además, 860 millones de niños y niñas viven en permanente pesadilla y marginación en el mundo, y su futuro es una incógnita. Estos millones de niños son víctimas del hambre, del sida, del abandono, de la ignorancia y de la soledad.

¿Cómo es posible que en el mundo haya tantos conocimientos acumulados y mucha gente no sepa que al año mueren de hambre alrededor de 40 millones de personas?

⁵ Cf. G. Gutiérrez, «Para servir a las necesidades de la Iglesia y de cada uno, en amor», en S. P. Arnold, J. A. Calderón y otros, *Somos Iglesia para servir. Congreso Teológico de Sicuani* (25 al 29 de agosto de 1993), CEP, Lima 1993, pp. 91-106.

En Europa hay 70 millones de pobres (año 2006). Más de un 20 % de la población de la Unión Europea (UE) (de sus 450 millones de habitantes) vive por debajo del umbral de la pobreza.

Y en cuanto a nuestro país, España, llegamos a la conclusión de que el crecimiento económico de los últimos años no ha reducido las desigualdades económicas⁶. Según la Encuesta de Condiciones de Vida (ECV), en 2005 el porcentaje de pobres en España ascendió al 20 %, varios puntos por encima de la tasa correspondiente a la UE-15. España se sitúa en el grupo de cabeza (junto a Portugal, Grecia e Irlanda) de los países con mayor tasa de pobreza.

Las tasas de pobreza en España son más altas en las mujeres (20,9 %) y los mayores de 65 años (29,4 %), y el 31,6 % es la tasa de pobreza de las *mujeres mayores de 65 años*.

En España hay 8,5 millones de pobres. El 44 % de estos pobres tienen menos de 25 años. Dos millones viven por debajo del umbral de la pobreza severa, según denuncia Cáritas.

Cáritas destaca también cómo en Madrid se alquilan habitaciones y sofás por ocho horas, tres veces al día, a los inmigrantes procedentes de Sudamérica, Centroamérica y África. Una mujer llamada Mara, angoleña, disfruta por la mañana de un sofá por el que paga 200 euros al mes.

Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, la teología no acertará en sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales.

⁶ Cf. J. R. de Espínola, «La desigualdad económica en España», en *Razón y Fe* n.º 1299 (enero 2007), pp. 23-36.

LECTURA CREYENTE DE LA REALIDAD

El Dios que se nos revela y la exigencia de justicia y derecho

Con Gerhard von Rad sostenemos que la historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona. De ahí que la lectura de la Biblia aparte de ser *crisológica*, sea también histórica, pues Dios se revela en la historia del pueblo que creyó y esperó en él. *Pero se trata de una historia real, atravesada por conflictos y enfrentamientos.*

Siguiendo los estudios del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg añadiremos que la revelación de Dios mismo, según los testimonios bíblicos, no se hizo directamente como una *teofanía*, sino indirectamente por actos históricos de Dios.

Pero no es suficiente con afirmar que Dios se manifiesta en la historia, sino también que la orienta en el sentido del establecimiento de la *«justicia y del derecho»*. Un Dios providente es un Dios que toma partido por el pobre y que lo libera de la esclavitud y de la opresión⁷.

Si esta es la forma como Dios se revela a la humanidad: ¿Cómo ha de ser la respuesta por parte de los seres humanos?

La respuesta, a la que llamamos fe, no será sólo teórica, sino que el conocer al Dios de Jesucristo es obrar la justicia. El verbo *conocer* en la Biblia significa amar. Ya en el Primer Testamento existe una estrecha relación entre Dios y el prójimo. Despreciar al prójimo, explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a tiempo, es ofender a Dios (cf. Prov 14, 21; Dt 24, 14-15; Éx 22, 21-23). *«Quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor»* (Prov 17, 5). Donde hay justicia y dere-

⁷ Envío a mis trabajos: «¿Qué queda de la teología de la liberación? Balance y perspectivas», en *Trinitarium*, 15 (2006), pp. 77-79; *Pensar a Dios desde el reverso de la historia. El legado teológico de Gustavo Gutiérrez*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2005.

cho, hay encuentro de Dios; cuando esto falta está ausente (cf. Jer 22, 13-16; Os 4, 1-2).

En síntesis sostenemos que *la relación Dios y el pobre es el corazón de la fe bíblica*. En ella se hallan irremediabilmente enlazadas las *dos dimensiones* permanentes de la fe: la contemplativa y la acción histórica, la mística y la política.

La *dimensión mística y la contemplativa* apuntan al abandono y a la entrega a Dios, que en el lenguaje de la espiritualidad cristiana se denominan pobreza o infancia espiritual. Es en definitiva la respuesta más auténticamente cristiana a la revelación del Dios de Jesucristo. Lo contrario a esto sería la *idolatría*, es decir el abandono en falsos dioses. El mayor problema en la Biblia no es el ateísmo, sino la idolatría. En esta línea afirmaba con agudeza un campesino boliviano en *la III Asamblea Episcopal celebrada en Puebla (México)* que «un ateo, es el que no practica la justicia para con el pobre»⁸.

La dimensión mística apunta también al concepto de gratuidad, pues esta atraviesa toda la Biblia. Esto es lo que experimentó Job al final de su experiencia, que no son nuestros méritos lo que nos hace queridos ante Dios, sino que Él nos ama gratuitamente.

Pero hay que advertir que la dimensión histórica y política (la acción) no se puede aislar de las exigencias de la gratuidad. Si Dios se revela en la historia y la orienta estableciendo la justicia y el derecho, liberando a su pueblo de la esclavitud y de la opresión, la respuesta incondicional del hombre a Dios (por la fe) ha de ser también establecer el derecho y la justicia. Con José María Ruiz diremos que «*Dios es gratuito, pero no superfluo*». Y con el teólogo Gustavo Gutiérrez diremos que no hay nada más exigente que la gratuidad. La fe entonces es esta apertura a las exigencias de la gratuidad, y no sólo una mera adhesión intelectual o teórica.

⁸ Citado por Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 186.

De todo lo dicho llegamos a esta importante conclusión acerca de la teología de la revelación y de la fe: *«todo aquel que ha captado la gratuidad de Dios, le llevará a un compromiso y solidaridad con los más pobres de nuestro mundo».*

En esta línea señala con acierto Gustavo Gutiérrez que existen dos lenguajes en nuestro creer y hablar de Dios: uno el contemplativo y el otro el profético. El contemplativo nos lleva a comprender y proclamar que la gratuidad está por encima de la justicia, y que todo viene de Dios (es lo que *experimentó* Job). Y el lenguaje profético nos lleva a comprometernos con los más pobres y a no callar ante las injusticias. *«Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el peligro de no tener mordiente sobre una historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de Aquel que todo lo hace nuevo».*

¿Cómo vivió Jesús esas dos dimensiones?

Para comprender a Jesús hay que centrarse en lo que fue lo último para él. Jesús no se presenta predicándose a sí mismo, pero ni siquiera tan sólo a Dios, sino anunciando el «reino de Dios». Así aparece en los sumarios programáticos de Mc y Mt al comienzo de su vida pública: «Marchó a Galilea y proclamaba la buena noticia de Dios: “*El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca*”» (Mc 1, 14s; Mt 14, 17).

Los evangelios dan muestra de una relación de Jesús con Dios mencionando su *oración*. Toda su vida va acompañada de la oración a Dios Padre. En el bautismo, momento en que toma conciencia de su misión, Jesús ora (Lc 3, 21); Jesús muere en la cruz con una oración (Lc 23, 46), diversamente interpretada como oración de angustia o de esperanza. A lo largo de su vida se dice que Jesús se retiraba a orar, a veces en situaciones importantes. Esto nos lleva a comprender la entrega incondicional de Jesús al proyecto del Padre.

Esta entrega le llevó a un proyecto de vida que consistía en *vivir* para los demás. Con su vida demostró que, para Dios, el ser humano es más importante que todas las cosas (Mt 6, 26), que la persona es más decisiva que el culto (Lc 10, 30-37) y el sacrificio (Mt 5, 23); superior al sábado (Mc 2, 23-26).

Debido a esta forma de actuar a favor de la vida, por su defensa en favor de los pobres y por su visión de Dios, entró pronto en conflicto con los detentadores de cualquier tipo de poder. Al final, su forma de relacionarse con Dios, el proyecto del Reino y su estar a favor de la vida y de los pobres le costaron la cruz. En este sentido Jesús muere porque lo matan, porque Dios acepta hasta el final la encarnación como lugar del amor y de su credibilidad. Pero la dimensión profética llega a su pleno sentido en la resurrección del Hijo, que viene a significar que la última palabra de la historia es la vida.

Desde la vida de Jesús y de tantos otros mártires podemos afirmar que la gratuidad de Dios exige un clima de eficacia. Ya afirmaba el mártir monseñor Romero: *«El mundo de los pobres nos enseña cómo ha de ser el amor cristiano que debe ser ciertamente gratuito pero debe buscar la eficacia histórica»*.

El Buen Samaritano (Lc 10, 25-37)

Este pasaje exclusivo de la teología lucana se plantea a partir de una conversación entre un jurista, un especialista en la ley, y Jesús de Nazaret. Es un debate entre alguien que se pierde en lo teórico y otro que realiza una práctica que va más allá de lo esperado para un judío. Así ocurre en el mundo de la teología: nos pasamos la vida discutiendo si la opción por los pobres es preferencial pero no exclusiva o si basta hablar de amor a los pobres. Ahora se habla de víctimas y excluidos, y no sabemos qué expresión será la próxima. Jesús no se pierde en definiciones acerca de lo que es el amor, sino que muestra cómo hay que amar. En Jesús aprendemos que la verdad, ante todo, se hace.

El pasaje ha sido presentado en forma de conversación. Y hay una pregunta central: ¿Qué he de hacer para heredar la vida eterna? Esa misma pregunta se la hace el joven rico a Jesús (Marcos). El jurista sabe que el amor a Dios y al prójimo son lo esencial en la religión judía (cf. Dt 6, 5; Lv 19, 18). El exegeta Wirm Weren distingue dos partes: 10, 25-28 y 10, 29-37. Las dos partes comienzan con una pregunta del maestro de ley. Y las dos veces quiere probar a Jesús; quiere justificarse a sí mismo. El maestro de la ley a su vez responde rectamente a la pregunta de Jesús. Las dos partes terminan con una indicación de Jesús que indica al maestro de la ley que ponga en práctica su respuesta⁹.

La palabra clave «prójimo» viene definida por el contexto. El término aparece tres veces (10, 27.29.36). La primera vez, lo encontramos en 10, 27, donde se presenta en una cita del libro del Levítico 19, 18.

El amor al prójimo no es exclusivo del cristianismo, pues ya aparece en el Antiguo Testamento. Sin embargo, hay que señalar que Jesús de Nazaret no le ha preguntado sólo «qué dice la ley», sino «cómo la lees»¹⁰.

Veamos primero el sentido que tiene el término prójimo en Levítico 19: ¿El prójimo es alguien que pertenece a tu propio pueblo o que tiene la misma religión? Allí se señala que se debe amar al extranjero/a como a uno mismo y mirarlo como si fueran israelitas de nacimiento. Pero la novedad con respecto al Levítico es la forma de formular la pregunta. El maestro de ley pregunta «¿quién es mi prójimo?»¹¹. Jesús, por el contrario, matiza: «¿Cuál de estos tres te parece que se hizo prójimo?».

⁹ Cf. W. Weren, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 117.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ La pregunta estaba justificada, pero la respuesta era discutida. En todo caso, prójimos eran los compatriotas, incluidos los prosélitos; pero no se estaba de acuerdo en quiénes no lo eran. Los fariseos se inclinaban a excluir a los no fariseos; para lo esenios había que odiar a «todos los hijos de las tinieblas; una declaración rabínica enseñaba que a los heréticos, delatores y renegados «se los arroje (en una fosa) y no se los saque; una máxima popular excluía del amor al enemigo personal: «Se ha dicho: debes amar a tu compatriota;

En Lc 10, 29 el prójimo aparece como *objeto* al que debe tender el amor. El maestro de la ley está preguntando a quién debe dirigirse su amor. En Lc 10, 36, prójimo es el sujeto del amor: no es el hombre medio muerto, a quien se debe ayudar, sino aquel que le ayuda. El prójimo viene a convertirse en un concepto extremadamente dinámico: «tú no eres prójimo de alguien, sino que debes esforzarte por llegar a ser prójimo de alguien; prójimo no es aquel que recibe amor, sino aquel que lo ofrece»¹².

A la luz de la parábola, la exigencia de actuación cobra un giro muy específico: hacerse prójimo de alguien significa compadecerse y ayudar a quien está en necesidad; cumplir con el que sufre la tarea de ser prójimo. ¡Tú mismo eres el prójimo!¹³.

La conversación no termina en una reflexión teórica. El maestro de la ley había comenzado preguntando qué tenía que hacer. Su pregunta ha recibido una doble respuesta: ha de procurar que los textos centrales de la Torá constituyan la orientación que guía su existencia (10, 28); pero debe de atender también al contenido sorprendente que Jesús ha concedido al término de prójimo, tomándolo como nuevo punto de partida para actuar (10, 37). Mientras el jurista pregunta por el objeto del amor (¿quién es mi

solamente a tu enemigo no tienes necesidad de amar». Lo que se pide a Jesús no es tanto una definición del concepto de «prójimo», sino que diga dónde se encuentran los límites del deber del amor dentro de la comunidad del pueblo: Véase J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1970, p. 247.

¹² *Ibidem*, p. 118.

¹³ Gustavo Gutiérrez afirma: «Prójimo fue el samaritano que se aproximó al herido y lo hizo su prójimo. Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente. El filósofo E. Levinas matiza que lo que vale para toda persona se hace aun más radical tratándose del pobre, «en el otro –dice Levinas– yo veo siempre a la viuda y al huérfano. Siempre el otro pasa antes que yo». Teológicamente diríamos que si el otro y, de modo muy exigente, el pobre debe pasar antes es por pura gratuidad, porque es necesario amar como Dios ama. Dar no porque se ha recibido sino porque se ama (cf. 1Jn 4, 19). Ser cristiano es responder a esa iniciativa: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971, 245; *Id.* «¿Dónde van a dormir los pobres?», en J. Iñiguez, J. Zegarra, F. Díaz Mateos y otros, *El rostro de Dios en la historia*, CEP, Lima, 1996, pp. 9-69, aquí 19.

prójimo?), Jesús pregunta por el sujeto. ¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?

En la parábola Jesús hace dos invitaciones: en el v. 28 le dice: «haz eso y vivirás». Y en el v. 29: «pues anda, haz tú lo mismo». La primera hace referencia a los términos de la ley; la segunda, al comportamiento del samaritano que debe ser imitado por el jurista. Jesús dice por dos veces que lo importante es la práctica, o que la teoría sin la práctica no conduce a la vida definitiva. Y para Jesús, «el amor al prójimo como a uno mismo debe llegar hasta el máximo, hasta lo excesivo, no tiene límites: hasta el enemigo»¹⁴.

Además, si al principio se preguntaba por el mandamiento principal y se respondía que había dos (*amarás al Señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo*) que se situaban al mismo nivel, sorprende que la parábola no trate nada más que del segundo. Para Jesús, la religión judía (sacerdote/levita) disociaba el culto en exceso a Dios del amor al prójimo. Mensaje central de la parábola es que el amor al prójimo, incluso si se trata de un enemigo, es condición y prueba del amor a Dios. En el samaritano, hereje o heterodoxo¹⁵, se revela el comportamiento de un Dios que ama más allá de lo soñado y que siempre se comporta como «prójimo» de todos los hombres: un Dios de vida que salva de la muerte y asegura el futuro.

¿Qué consecuencias prácticas deducimos de esta parábola?

En primer lugar, que la actuación del samaritano traspasa los límites de lo razonable. Hubiese sido bastante con atender al malherido, pero no sólo se cuida del momento presente, *sino también del futuro*: «Al día siguiente sacó dos denarios de plata y, dándoselos al posadero, le dijo: “Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta”».

¹⁴ J. Peláez, *La propuesta de solidaridad de Jesús de Nazaret: El Buen Samaritano*, en www.servicioskoionia.com, 10.

¹⁵ Todos sabemos de la enemistad tradicional entre judíos y samaritanos. «Quien come pan con un samaritano es como quien come carne de cerdo», dice la Misná.

Lo sorprendente es que la parábola representa el mundo al revés: un samaritano que cuida y se preocupa de un judío, medio muerto. Esto resulta inaceptable para un oyente judío, que no tiene más remedio que identificarse con el malherido y aceptar que sea precisamente un enemigo tradicional quien lo salva, o rechazar la historia por irreal. La parábola no solamente no confirma la jerarquía «sacerdote», levita y laico, ni que la salvación viene de Israel, sino que hace saltar los esquemas: la salvación viene de fuera de las fronteras de la ortodoxia; más aún, acaba con las fronteras. En el reino de Dios no se separan los de dentro y los de fuera por su categoría religiosa.

En la parábola, lo «milagroso» se hace posible. Lo que hace el samaritano lo pueden hacer los oyentes: que el amor solidario triunfe en la vida cotidiana.

La Iglesia samaritana y el principio de misericordia

De la parábola del Buen Samaritano aprendemos que, cuando uno vive desde la compasión de Dios, toma con toda seriedad a todo ser humano que sufre, cualquiera que sean su raza, su pueblo o su ideología. No se pregunta a quién tengo que amar sino quién me necesita cerca. «Sólo desde esta compasión se construye el Reino de Dios»¹⁶.

Recordábamos en la introducción que una Iglesia verdadera es, ante todo, una Iglesia que se parece a Jesús. Y parecerse a él es reproducir la estructura de su vida. Según los evangelios, esto significa ser carne real en la historia real. Significa llevar a cabo una misión, anunciar la buena noticia del reino de Dios, iniciarlo con signos de todo tipo y denunciar la espantosa realidad del anti-reino. Y una Iglesia verdadera es aquella que asume el principio más estructurante de la vida y el modo de actuar de Jesús: el de la misericordia¹⁷. Jesús, cuando quiere definir quién es el hombre

¹⁶ J. A. Pagola, *Jesús y la misericordia*, Editorial Diocesana Idatz, San Sebastián 2005, p. 25.

¹⁷ Cf. J. Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, pp. 31-32.

auténtico, cabal y verdadero, pone como ejemplo al samaritano, porque ha sabido estar al lado del que sufre. El «*homo verus*» es el que obra con misericordia.

Jon Sobrino habla de este principio, que va más allá de cualquier sentimiento y compasión sentimental que puede tener efectos negativos a la hora de comprometernos con eficacia a favor de los más pobres. El principio-misericordia exige cuestionarnos las estructuras que originan daños irreparables que mantienen en la extrema pobreza a muchos seres humanos.

Si el principio-misericordia es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, también debe serlo de la Iglesia. La Iglesia debe comprender que por ser misericordioso –no por ser liberal– Jesús antepone la curación de la mano seca a la observancia del sábado. El principio-misericordia apunta por una apuesta por el valor de la persona, y no tanto de las normas y leyes religiosas que acaban asfixiando el verdadero sentido de la religión.

La Iglesia, si se deja inspirar por el principio de misericordia, ha de estar en un lugar muy preciso: allí donde se produce sufrimiento, allí donde están las víctimas, los empobrecidos, los maltratados por la vida o por la injusticia, las mujeres golpeadas y atemorizadas por sus compañeros, los extranjeros sin papeles, lo que no encuentran sitio ni en la sociedad ni en el corazón de las personas. Por decirlo brevemente, ha de estar en la cuneta, junto a los heridos¹⁸.

No cabe duda de que es inmensa la actividad de los cristianos tanto en tierras de misión como entre nosotros, en instituciones eclesiales o en orga-

¹⁸ Cf. L. Boff, «La misión de la Iglesia en América Latina: ser el “buen samaritano”, en *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 45-62. Para Boff, la parábola del Buen Samaritano nos enseña desde dónde debemos pensar la misión. No desde la Iglesia misma, sino desde el otro, desde el más distante; es decir, según la terminología de la parábola, desde el despojado (Lc 10, 30). La Iglesia debe hacer del más distante un prójimo, de éste, un hermano, y del hermano, un hijo de Dios, p. 46.

nismos y plataformas de otra naturaleza. Ellos constituyen el rostro compasivo y lo mejor de la Iglesia.

Pero no es suficiente. Hay que trabajar para que la Iglesia como tal esté configurada en su totalidad por el principio-misericordia. La Iglesia tendría que hacerse notar por ser el lugar donde se pudiera observar la reacción más libre, más audaz y más intensa ante el sufrimiento que hay en el mundo: «La compasión es lo único que puede hacer a la Iglesia de hoy más humana y más creíble»¹⁹.

En nuestra sociedad se aplauden o se toleran «obras de misericordia», pero no se tolera a una Iglesia configurada por el principio-misericordia, que denuncie a los salteadores que producen víctimas, que desenmascare la mentira con que encubren la opresión y que anime a las víctimas a liberarse de ellas. En otras palabras: los salteadores del mundo antimisericordioso toleran que se curen heridas, pero no que se sane de verdad al herido, ni que se luche para que éste no vuelva a caer en sus manos²⁰.

Hay que distinguir entre obras de misericordia y principio-misericordia. Regirse por el principio-misericordia le costaría a la Iglesia persecuciones, ataques y amenazas.

¿Qué puede significar hoy una palabra magistral sobre el sexo, la familia, o los diferentes problemas de la vida, dicha sin compasión hacia los que sufren? ¿Para qué una teología, si no despierta de la indiferencia y no introduce en la Iglesia y en la cultura moderna más compasión? ¿Para qué una liturgia si el incienso y los cánticos dificultan ver el sufrimiento? La Iglesia será más creíble si actúa movida por la compasión hacia el ser humano, pues esto es precisamente lo más significativamente evangélico en el mundo actual.

¹⁹ J. A. Pagola, o.c., 33.

²⁰ J. Sobrino, o.c., 42.

Vivir de la compasión no es nada fácil ni para la Iglesia institucional ni para las comunidades de nuestras parroquias. No es fácil ni para los que se sienten «progresistas», ni para los que se encierran en el pasado. De ahí la urgencia de escuchar juntos una y otra vez la llamada de Jesús: «*Sed compasivos como lo es vuestro Padre*»²¹.

Señala Sobrino, con acierto, que la misericordia no es lo único que ejercita Jesús, pero sí es lo que está en su origen y lo que se configura toda su vida, su misión y su destino²². También deberá configurar la vida, misión y destino de todo cristiano y de la Iglesia entera.

HACERSE CARGO DE LA REALIDAD

Hacia una Iglesia pobre, misionera y pascual

Decimos que el Concilio Vaticano II representa, sin lugar a dudas, el acontecimiento mayor de la Iglesia católica en el siglo XX. Nos referimos a los textos, pero también al espíritu que los anima, y el impulso que dieron a la Iglesia Juan XXIII y Pablo VI. Todo ese conjunto constituye el hecho conciliar²³.

Juan XXIII había destacado tres temas claves: el primero, *la apertura de la Iglesia al mundo* y a la sociedad, escrutando los signos de los tiempos, con objeto de hacer inteligible el anuncio del Evangelio; el segundo, *la unidad de los cristianos* o presencia activa de la Iglesia en el ecumenismo; finalmente, *la opción no exclusiva, pero sí preferencial por los pobres*.

²¹ J. A. Pagola, o.c., pp. 33-34

²² J. Sobrino, o.c., p. 37.

²³ Véase el excelente análisis de Ramón Sala, *El mundo por los pobres. El legado de la constitución Gaudium et Spes*, en I. González Marcos (Ed.), *Concilio Vaticano II, 40 años después*, IX Jornadas agustonianas, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2006, pp. 155-189.

Con relación a la apertura al mundo, Juan XXIII decía: «Abrir las ventanas de la Iglesia para que salga “el polvo imperial” acumulado durante siglos». Esta es una de las más expresivas imágenes del papa Juan XXIII para referirse a la actitud que el Concilio debía tener. También Pablo VI, con palabras solemnes, expresaría la misma idea: «Que lo sepa todo el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con verdadera admiración, sinceramente dispuesta no a conquistarlo sino a servirlo; no a despreciarlo, sino a valorizarlo; no a condenarlo, sino a confortarlo y salvarlo».

Y conviene recordar la figura del cardenal Lercaro, que insistió en el tema de la Iglesia de los pobres. Con lucidez y visión de futuro afirmaba: «Esta es la hora de los pobres, de los millones de pobres que están sobre la tierra, esta la hora del misterio de la Iglesia madre de los pobres, es el misterio de Cristo sobre todo en el pobre. Por consiguiente, la más profunda exigencia de nuestro tiempo, incluyendo nuestra esperanza de promover la unidad de los cristianos, no sería satisfecha, sería eludida más bien, si el problema de la evangelización de los pobres de nuestro tiempo fuese tratado en el Concilio como un tema que se añade a otros. En efecto, no se trata de un tema cualquiera, sino, en cierto sentido, del único tema de todo el Vaticano II»²⁴.

Esta sensibilidad hacia el mundo de los marginados respondía a una dimensión cristocéntrica y por eso también geocéntrica: «El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, y particularmente hoy, el misterio de Cristo en los pobres, en tanto que la Iglesia es de todos, pero especialmente la Iglesia de los pobres»²⁵.

Hoy, 40 años después, habría que cuestionarse: ¿Qué recepción han tenido estos ejes centrales en la renovación de nuestra Iglesia a nivel universal y desde el ámbito particular de la comunidad parroquial?

²⁴ G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, Ed. Dehoniane, Bologna 1984, pp. 109-110. Lercaro llegó a insistir en que la ausencia de este aspecto (la iglesia y su opción preferencial por los pobres) era la laguna de los esquemas preparatorios del Concilio.

²⁵ *Ibidem*, p. 111.

Una Iglesia pobre

La realidad de pobreza es una realidad sangrante en la que es necesario anunciar el Reino de vida. Esto supone andar «por el camino de la pobreza» (*Ad gentes*, n. 15). Es lo que Medellín llama una «Iglesia pobre», una Iglesia que para ser precisamente sacramento de salvación debe comprometerse con los pobres y con la pobreza; «la pobreza de la Iglesia es, en efecto, una constante de la historia de la salvación» (*Pobreza*, n. 5). Esto implicará la denuncia de «la carencia injusta de los bienes de este mundo y del pecado que la engendra; y poder predicar y vivir «la pobreza espiritual como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor».

Este enfoque ha dado lugar a múltiples compromisos y experiencias de las iglesias locales, comunidades cristianas, familias religiosas, que buscaban dar testimonio de la liberación en Cristo en medio del mundo pobre²⁶. No es tarea nada fácil; por eso se habla de la necesidad de una «conversión» de los cristianos y de toda la Iglesia. En esta línea se pronuncian los documentos de Puebla: «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» (n. 1134).

La preferencia por el pobre debe expresarse en una auténtica «solidaridad con ellos... esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos» (Medellín, *Pobreza*, n. 10). Esta temática será, además, retomada con gran fuerza por Juan Pablo II, que considerará la solidaridad de la Iglesia con los pobres «como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo».

Ahora bien, desde el inicio se percibe también que la preferencia no hace olvidar ese otro dato evangélico fundamental: la universalidad del amor

²⁶ Cf. A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la Teología de la Liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983.

cristiano. Medellín, después de hablar de solidaridad con los pobres, señala que la Iglesia quiere ser «humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos» (*Pobreza*, n. 8).

El tema de la Iglesia de los pobres tiene una perspectiva netamente cristológica. La exigencia fundamental y lo que confiere pleno sentido a todo viene de la fe en Cristo. «La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica de Cristo» (Medellín, n. 7). La salvación en Cristo, de la que la Iglesia es un sacramento en la historia, es lo que da significado a la cuestión de la Iglesia de los pobres.

Esta óptica cristológica se inspira también en otra afirmación del Concilio Vaticano II. En la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* se dice que la Iglesia «reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente... y procura servir en ellos a Cristo» (n. 8).

Por tanto, no se asume esta opción sólo como «problema social», como muchos han creído y todavía siguen pensando: la pobreza para la Iglesia no se atiende con un secretariado sobre temas sociales.

Una Iglesia misionera

Además de *pobre*, la Iglesia debe ser *misionera*. Ésta fue una amplia perspectiva del Vaticano II; se puede incluso decir que ella constituye el gran aliento de sus textos. Se trata de una Iglesia volcada hacia fuera de ella misma al servicio del mundo y en última instancia al Señor de la historia, como se repite en *Gaudium et spes*.

Como pórtico, quiero recordar aquella anécdota de Juan XXIII: «Yo salté de la barca y camino entre las olas al encuentro de Cristo que nos llama. La Iglesia debe abandonar la seguridad de la barca y caminar entre las

olas. Llegarán la noche, la tempestad, el miedo, pero no hay que retroceder. La Iglesia está llamada a ir al encuentro del mundo»²⁷.

Este soplo misionero se expresa muy bien en *Ad gentes*, uno de los documentos de mayor densidad teológica del Concilio. En él, la misión es presentada –desde su fundamento trinitario– no como una actividad particular de la Iglesia, sino como un rasgo central del conjunto de la comunidad cristiana.

El requerimiento misionero implica siempre la salida de su propio universo y la entrada en un mundo distinto²⁸. Eso es lo que experimentaron sectores de la iglesia latinoamericana al lanzarse por los caminos de la evangelización de los pobres y oprimidos: comenzaron a descubrir el mundo del pobre. Y allí aprendieron que ser pobre es sobrevivir más que vivir, es estar sujeto a la explotación y a la injusticia; pero es también tener un modo de sentir, de pensar, de amar, de creer, de sufrir y de orar. Anunciar el evangelio a los pobres significa entrar en su mundo de miseria y esperanzas²⁹.

Pero años de compromisos en defensa de los derechos de los pobres y de creación de comunidades cristianas de base, «han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres» (Puebla, 1147).

Destinatarios privilegiados (no exclusivos) del mensaje del Reino, los pobres son también sus portadores. Una expresión de esta posibilidad son las comunidades eclesiales de base que Puebla saluda como uno de los hechos más importantes de la vida de la iglesia latinoamericana y como

²⁷ Citado por N. Castellanos Franco, *De la parroquia «de cristiandad» a la parroquia misionera*, p. 6.

²⁸ J. Sánchez Sánchez, *La Teología subyacente a la experiencia pastoral de la Iglesia particular de CD Guzmán, Jalisco, México*, en www.servicioskoinonia.org

²⁹ Cf. G. Gutiérrez, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico la Iglesia y los pobres», en G. Alberigo, -J. P., Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, pp. 213-237.

expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo» (n 643). Además, en ellas el pueblo pobre encuentra la «posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo» (Ibídem).

Una Iglesia pascual

Anunciar el evangelio en el corazón del mundo de la pobreza y en un contexto plural religioso significa también dar testimonio de la vida en una realidad de muerte. Esto no se puede hacer sin costos. Medellín hablaba de una «Iglesia pascual»; Puebla se refiere a «una Iglesia servidora que prolonga a través de los tiempos al Cristo-Siervo de Yahvé por los diversos ministerios y censuras (n 1303).

La situación en la que viven muchos de nuestros hermanos emigrantes, su llegada en pateras, supone para muchos la muerte prematura e injusta. Es en esa realidad de muerte donde corresponde proclamar la vida: anunciar el Reino de vida como expresión del amor de Dios por toda persona. Y en esta tarea se deberán comprometer nuestras parroquias. Sabemos bien que el compromiso por las «no personas» puede traer persecuciones hasta la muerte. No olvidemos que el resucitado es el crucificado, y que Jesús pasó por la cruz por haber vivido un proyecto de vida muy concreto³⁰. Este proyecto de vida, en palabras de Dietrich Bonhöffer, consistió en haber vivido para los demás³¹. Ese es el proyecto de vida de muchos hermanos cristianos que por ponerse de parte de los más pequeños, pagaron el precio del martirio. Pero sabemos también que la sangre de los mártires es siempre fuente de vida para la Iglesia.

³⁰ Cf. J. Sobrino, «Ante la resurrección de un crucificado. Una esperanza y un modo de vivir», en *Concilium*, 318 (noviembre 2006), pp. 107-117.

³¹ D. Bonhöffer, «¿Quién es y quién fue Jesucristo», en *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2001, pp. 65-71.

Una iglesia que dialoga

Nos gustaría añadir, en la línea que señalaba Juan XXIII, que una Iglesia llamada a ir al encuentro del mundo tiene que partir de un contexto plural en el ámbito religioso. No podemos cerrarnos en un gueto y vivir a espaldas del diálogo interreligioso³². Ya no sólo el sujeto de la evangelización será el pobre, sino también el otro, el que cree de otro modo al que hasta ahora hemos vivido como si no existiera. La Iglesia, sacramento universal de salvación, no sólo evangelizará, sino que sus miembros deberán dejarse evangelizar por el otro. Y no solamente será importante el diálogo oficial con las otras religiones, sino salir al encuentro de los que viven al lado de nuestras comunidades. ¿Seremos capaces de organizar nuestros programas pastorales en diálogo y colaboración con los miembros de otras confesiones y religiones que viven alrededor? ¿En qué consistirá esta colaboración?

El documento *Diálogo y anuncio*³³ de 1991 señala cuatro formas en todo diálogo interreligioso:

- *El diálogo de la vida*, en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas.
- *El diálogo de las obras*, en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y a la libertad de la gente.
- *El diálogo de los intercambios teológicos*, en el que los expertos buscan profundizar en la comprensión de sus herencias religiosas y apreciar recíprocamente sus propios valores espirituales.

³² Esto ha sido objeto de estudio en mi obra *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro entre las religiones*, Ed. Acción cultural cristiana, Salamanca 2005.

³³ Pontificio Consejo para el Diálogo y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Diálogo y anuncio. Instrucción sobre el anuncio del evangelio y el diálogo interreligioso*, 19 de mayo de 1991, en AAS (1992), pp.414-446.

- *El diálogo de la experiencia religiosa*, en el que las personas, enraizadas en sus propias tradiciones religiosas, comparten sus riquezas espirituales; por ejemplo, en lo que se refiere a la oración y a la contemplación, a la fe y a las vías de búsqueda de Dios y del Absoluto.

Quisiera advertir que este diálogo y colaboración será eficaz en la medida que asumamos con seriedad la tarea ecuménica. Importa preguntarse: ¿Qué cristianismo es el que desea entrar en el diálogo con las demás religiones? ¿Será un cristianismo dividido, como ha sido habitual en la historia? ¿Qué confusiones pueden proceder de escuchar las distintas versiones de su doctrina?

A este propósito escribía el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint*:

«La división de la Iglesia contradice clara y abiertamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y perjudica la causa santísima de predicar el Evangelio a toda criatura»³⁴.

Por eso creemos que el diálogo interreligioso está planteando una serie de retos al cristianismo y a la tarea pastoral y evangelizadora.

En primer lugar, el esfuerzo por la renovación del concepto de misión. Es decir, de dar el salto de ir hacia el otro que cree distinto no sólo para que se convierta, sino también para conocer y aprender de él.

En segundo lugar, la reconciliación para un testimonio común. La clara vocación evangelizadora choca con la escucha del mensaje que deseamos transmitir, que es Jesucristo. La segunda Asamblea ecuménica de Graz (Austria), en 1997, que tuvo como lema «Reconciliación: don de Dios y fuente de nueva vida», decía así:

«Confesamos juntos ante Dios que hemos oscurecido la unidad por la que oró Cristo. Hemos presentado al mundo el espectáculo

³⁴ Juan Pablo II, *Carta Encíclica Ut unum sint*, San Pablo, Madrid 1995, n.º6.

indigno de una cristiandad desgarrada por las divisiones. Ésta es una fatal consecuencia del hecho de que a través de la historia se han sacado diferentes conclusiones para la vida de nuestras iglesias. Esto ha llevado con frecuencia a mutuas acusaciones, condenas y persecuciones. De esta manera la credibilidad de nuestro testimonio común se ha debilitado».

La Iglesia y las otras religiones. De la separación a un compromiso por las víctimas

El Concilio Vaticano II no solamente supuso un avance en el ámbito del ecumenismo sino también en la consideración de otras religiones. El Decreto *Nostra aetate* (NE)³⁵ ha sido el primer documento de la Iglesia acerca de cómo ven el cristianismo las demás religiones. Si durante muchos siglos la Iglesia sostuvo el axioma de Cipriano de Cartago, «fuera de la Iglesia no hay salvación» (*extra ecclesiam nulla salus*), a partir del Concilio se afirmará con espíritu evangélico que «*La Iglesia Católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres. Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que en ellos existen*» (NE, 2).

Este texto refleja, como podemos ver, una mentalidad muy diferente a la de Fulgencio de Ruspe (468-533), quien a la hora de hablar sobre la salvación de los herejes, cismáticos, paganos y judíos señalaba: «*Mantén con fe solidísima y no dudes en modo alguno que no sólo todos los paga-*

³⁵ Este Decreto se aprobó el 28 de octubre de 1965.

nos, sino también los judíos y todos los herejes y los cismáticos que mueren fuera de la Iglesia Católica irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25, 41).

Siglos más tarde, el Concilio de Florencia (1442), tomando literalmente lo que decía Fulgencio de Ruspe en su *Tratado sobre la fe*, vuelve a reiterar:

«La sacrosanta Iglesia romana firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos y herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está aparejado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25, 41).

En este inicio del nuevo milenio hemos de tomar conciencia de que los hombres esperan de las religiones: «la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven profundamente su corazón. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es camino para conseguir la felicidad? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?» (NE, 1).

Y en la línea de la parábola del Buen Samaritano, se puede sostener que lo que constituye la base y meta del diálogo interreligioso, lo que hace posible el entendimiento entre las religiones no es cómo estas se relacionan con Cristo, ni siquiera cómo responden y conciben a Dios, sino más bien hasta dónde están promoviendo el bienestar humano, la felicidad de las personas, la liberación del sufrimiento, la integración de los pobres y las no-personas «en una sociedad que sea más humana y más habitable»³⁶.

³⁶ Es la tesis central de mi obra *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro*, Ed. Acción cultural cristiana, Salamanca 2005, p. 27.

CONCLUSIÓN

El teólogo mártir Ignacio Ellacuría, en una conferencia pronunciada en Valladolid en 1982 y cuyo título era «Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España», decía así: «*Las Iglesias de Latinoamérica interpelan a la Iglesia española en este cuádruple dirección: ¿Hay en su Iglesia una opción preferencial por los pobres? ¿Hay en su Iglesia un acompañamiento real en las luchas que realmente sean de liberación de las mayorías populares? ¿Hay un esfuerzo para que la teología y la pastoral se metan dentro de esos movimientos y traten de cristianizarlos? ¿Hay un factor profundo, importante, de persecución?*»

Lo único que quisiera –porque eso de interpelación suena muy fuerte– son dos cosas: que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto –unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión– y después (ya que soy jesuita), que ante ese pueblo crucificado hicieran el Coloquio de San Ignacio en la primera semana de los ejercicios, preguntándose: ¿Qué he hecho yo para crucificarlo? ¿Qué hago para que lo descrucifiquen? ¿Qué debo hacer para que ese pueblo resucite?»³⁷.

Por último, deseo resaltar lo que nos recordaba el papa Benedicto XVI en la segunda parte de su encíclica *Deus caritas est*:

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

³⁷ I. Ellacuría, en *Sal Terrae* 826 (1982), pp. 219-230, aquí 230.