

DIMENSIÓN POLÍTICA DE NUESTRA FE

a propósito de la encíclica “Lumen fidei”
del Papa Francisco

Juan Pablo García Maestro¹

El 29 de junio de 2013, en la Solemnidad de los Apóstoles Pedro y Pablo, se publicaba la primera encíclica del primer Papa argentino –y a su vez el primer jesuita que accede la Cátedra de Pedro– en la historia de la Iglesia, Jorge Bergoglio, que ha querido darse el nombre de Francisco, recordando al poverello de Asís, san Francisco. La encíclica lleva como título “Lumen fidei” (La luz de la fe)².

Un día después de su publicación hubo algunos comentarios críticos acerca de la encíclica, en la que se señalaba que es un escrito que representa la teología de la fe típicamente universitaria y culta, pero idealista y desencarnada. Las líneas que siguen quieren ayudar a profundizar en la dimensión más encarnada de la fe y en su dimensión transformadora del mundo. Ello, obviamente, no cuestiona ninguna de las ricas aportaciones de la encíclica pero trata de ayudar a colmar esta omisión.

1 Religioso de la Orden de la Santísima Trinidad. es profesor de Teología Fundamental y de Eclesiología en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid y de Teología y catequesis en el Instituto Superior “San Pío X”. Es vicario parroquial de la Parroquia de San Juan Bautista de la Concepción en el barrio de Aluche (Madrid).

2 Papa Francisco, Carta encíclica Lumen fidei, Ed. EDIBESA, Madrid 2013. La encíclica está dirigida a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre la Fe.

En *Lumen Fidei* (LF) la fe se define desde sí misma y el mundo real no aparece suficientemente visibilizado, sobre todo en la dimensión de la dignidad de las víctimas de la injusticia a manos de otros humanos poderosos. Y así no es posible darle a la fe cristiana todo su significado de Encarnación. Querer llegar al cielo sin apenas pasar por la tierra no es posible más que en la Caverna de Platón.

Llama la atención que la encíclica no utiliza el concepto pobres, víctimas o pecados de injusticia en todo el texto. Falta, a nuestro juicio, una clara alusión a la dimensión política y social de la fe.

El Cardenal Marc Ouelet afirmó en la presentación de la encíclica que es toda ella del Papa Francisco con mucho del Papa Benedicto XVI. Por nuestra parte, pensamos que es toda ella de Ratzinger con algunas aportaciones del Papa Francisco. Así aparece claramente expresado en el n° 7 de LF:

“Estas consideraciones sobre la fe, en línea con todo lo que el Magisterio de la Iglesia ha declarado sobre esta virtud teológica³, pretenden sumarse a lo que el Papa Benedicto XVI ha escrito en las Cartas encíclicas sobre la caridad y la esperanza. Él ya había completado prácticamente una primera redacción de esta Carta encíclica sobre la fe. Se lo agradezco de corazón y, en la fraternidad de Cristo, asumo su precioso trabajo, añadiendo al texto algunas aportaciones. El Sucesor de Pedro, ayer, hoy y siempre, está llamado a “confirmar a sus hermanos” en el inconmensurable tesoro de la fe, que Dios da como luz sobre el camino de todo hombre”.

3 En la nota a pie de página n° 7 la encíclica cita la Constitución dogmática *Dei Filius*, sobre la Fe católica, del Concilio Ecuménico Vaticano I, cap. III; a su vez cita la Constitución dogmática *Dei Verbum* 5 y el Catecismo de la Iglesia Católica, 153-165.

Se ve en LF cierto temor a las consecuencias políticas de la fe y de la teología (cfr. LF, 36). Hay tres rasgos muy propios del Magisterio de Benedicto XVI que bañan esta encíclica:

-El primero es la síntesis greco-judía como armonía definitiva entre razón y fe, entre verdad y fe, entre verdad y amor (cfr. LF, 27; 32-34).

-Otro rasgo es su protesta contra la dictadura del relativismo (cfr. LF, 23-31)⁴.

-El tercero es la defensa frente a la acusación hecha al monoteísmo como intrínsecamente intolerante (cfr. LF, 25).

Nuestro objetivo en este artículo es demostrar que la fe cristiana tiene una dimensión política inevitable, si por tal entendemos el cuidado de la existencia de las personas en su dimensión personal, es decir, individual y social. Pensamos que tenemos que tener claro que la preocupación, la compasión del amor cristiano, para ser tales, tienen que tener una dimensión estructural.

⁴ “Recuperar la conexión de la fe con la verdad es hoy aún más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos. En la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad sólo la verdad tecnológica: es verdad aquello que el hombre consigue construir y medir con su ciencia; es verdad porque funciona y así hace más cómoda y fácil la vida. (...) La verdad grande, la verdad que explica la vida personal y social en su conjunto, es vista con sospecha. ¿No ha sido esa verdad –se preguntan- la que han pretendido los grandes totalitarismos del siglo pasado, una verdad que imponía su propia concepción global para aplastar la historia concreta del individuo? Así, queda sólo un relativismo en el que la cuestión de la verdad completa, que es en el fondo la cuestión de Dios, ya no interesa. En esta perspectiva, es lógico que se pretenda deshacer la conexión de la religión con la verdad, porque este nexo estaría en la raíz del fanatismo, que intenta arrollar a quien no comparte las propias creencias. A este respecto, podemos hablar de gran olvido en nuestro mundo contemporáneo. En efecto, la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro “yo” pequeño y limitado. Es la pregunta por el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común” (LF, 25).

La fe cristiana se sitúa en la línea profética que descubre la estrecha vinculación entre el cuidado del ser humano, especialmente en necesidad, con la voluntad de Dios. Lo primero que Dios pide es que cuidemos del otro, del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero. Este estribillo, que se repite machaconamente, indica que la tradición profética sitúa la preocupación divina en el ser humano desvalido. Por esta razón, el verdadero culto a Dios se realiza en la misericordia con el hermano indigente⁵.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA EXISTENCIA HUMANA

Pertenece a un mundo, el griego, de cuyas raíces vivimos y que es precisamente el que primero reflexionó sobre esta cuestión de la política. Muy pronto, uno de los grandes genios y pensadores de la humanidad, Aristóteles, ya definió al ser humano como “animal político” (*zoon politikon*). Esta forma de entender al ser humano ya presupone toda una visión del hombre. La sintetizo en unas cuantas afirmaciones⁶:

- a) El ser humano es un ser social. Todos sabemos que cada uno de nosotros nos desarrollamos y llegamos a ser humanos en compañía de otros seres humanos. Los llamados “niños lobos”, niños que por diversas circunstancias han crecido durante sus primeros años en compañía de animales, pueden quizá sobrevivir, pero no pasan del umbral animal, no acceden a ser ver-

5 Cf. J. I. CALLEJA, “Una fe que humaniza: la dimensión social de la fe”. Se trata de una conferencia pronunciada por el autor en la ciudad de Burgos, el 17 de Enero de 2013, por encargo de la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos). El artículo se ha publicado recientemente en el último número de la revista *Lumen* 62 (2013), 113-137. “La fe cristiana- afirma Calleja- que es experiencia personal, tiene sus consecuencias en el ámbito social, político, cultural, económico, porque es esencialmente pública. Es privada y pública, y por pública, es social, económica, cultural y política”, 113.

6 En este tema seguimos el análisis siempre lúcidos de José M^a MARDONES, “La dimensión política de la existencia humana y de la fe cristiana”, en *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Sal Terrae, Santander 2005, 85-105. Cf. también J. LOIS, *Identidad cristiana y compromiso socio-político*, Ed. HOAC; Madrid 1989.

daderamente humanos. Esto es lo que queremos decir con la repetida expresión de que somos seres sociales (animal sociale) por naturaleza.

b) La sociedad, espacio de convivencia. El espacio social en el que convivimos con otros seres humanos lo denominamos "sociedad". Es el mundo propio del hombre. Mientras que los animales es un mundo prácticamente cerrado, el del ser humano es, como ha teorizado con sofisticación Plessner y Gehlen, un mundo abierto, un mundo por hacer.

El hombre se ve precisado a convivir, participar y hacer partícipes a los demás de su vida. Para ello tiene que adecuar su comportamiento al de los demás. Tiene que contar con ellos, o contra ellos, para llevar a cabo su proyecto de vida. Por esta vía el ser humano accede a lo que denominamos la organización de la convivencia social, y éste es el sentido más profundo de la "política". Todo individuo se ve necesariamente implicado en la política. No todo es política, pero una parte de la vida personal y social de los individuos se ve abrazada por la política. Ser humano significa, como decía Aristóteles, ser político.

c) La política, ámbito de la vida buena y justa. La vida en sociedad es imprescindible para ser verdaderamente humanos y, vemos fácilmente la importancia de una vida social bien organizada, es decir, que permita vivir y convivir a los seres humanos. En ella se juega el ser verdaderamente humano de las personas.

No nos tiene que extrañar, por tanto, que el genio de Aristóteles situara la política en el ámbito de la vida buena y justa. La política es, así, la práctica y la doctrina de la vida buena y justa de los hombres en sociedad. Si se quiere vivir bien con otros seres humanos y alcanzar una vida realizada humanamente, pacífica, igualitaria, justa, colaboradora, etc., hay que ejercer una buena política. Y, al revés, sólo una sociedad que funcione de acuerdo

con una buena política posibilitará al ciudadano la vida buena.

d) La educación para la práctica del ser humano como ser social. Hanna Arendt, una gran pensadora política de nuestro tiempo, afirma que la política es “cuidado de la existencia”⁷. Siguiendo las reflexiones aristotélicas dirá que la política como praxis de pedagogía, es el modo de ser y comportarse de la persona con sus semejantes. La práctica política para la vida buena y justa requiere, por tanto, una educación. Nos tenemos que educar para la política.

e) La grandeza de la política. Sin libertad no hay política. La política es el ámbito de la libertad, accesible a todos, participable por todos y transparente a todos.

f) La política busca la salida de la dominación. Si la política es el ámbito de la libertad, la realidad niega con frecuencia esta afirmación. Algunos llegan a hacer del uso del poder la esencia de la política. La política es una lucha sin tregua entre dominación y libertad. Por esta razón, hay una estrecha vinculación entre política y teoría crítica de la sociedad, que siempre será impulsada por un afán moral de justicia. Una política emancipatoria va acompañada de una educación de los ojos para ver los rincones oscuros de nuestra sociedad y denunciarlos.

LA FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE NUESTRO COMPROMISO SOCIAL Y POLÍTICO

La historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona⁸. Pero se trata de una historia real, atravesada por conflictos y enfrentamientos. Dios se manifiesta en la historia, pero también la orienta estableciendo la justicia y el derecho. A parte de ser un Dios creador y providente, es un Dios que toma partido por el po-

7 Cf. H. Arendt, *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona 1997, 146.

8 G. von RAD, *Teología del antiguo testamento*, Vol II, Sígueme, Salamanca 1989, 6ed., 436; W. PANNENBERG, *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 117.

bre y que lo libera de la esclavitud y de la opresión⁹.

Si esta es la forma cómo Dios se revela a la humanidad, el interrogante que nos debemos hacer es: ¿cómo ha de ser la respuesta por parte de los hombres al Dios que se revela en la historia? La respuesta, **a la que llamamos fe**, no será sólo teórica, sino que conocer al Dios de la Vida implica obrar la justicia. El verbo conocer en la Biblia significa amar. Ya en el Antiguo Testamento se da 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; Ex 22, 21-23). “Quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor” (Prov 17, 5). Donde hay justicia y derecho, hay encuentro de Dios, cuando esto falta éste está ausente (cfr. Jer 22, 13-16; Os 4, 1-2).

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 histórica, la mística y la política.**

La dimensión mística y contemplativa apuntan al abandono y entrega a Dios, que en el lenguaje de la espiritualidad cristiana se denomina como pobreza o infancia espiritual. Lo contrario a esto sería **la idolatría**, es decir, el abandono en falsos dioses¹⁰. En la Escritura el rechazo de Dios es presentado no como ateísmo, sino como idolatría: fe en un falso dios. La idolatría es sometimiento y confianza en algo distinto a Dios¹¹. Caer en la idolatría es caer en

9 Envío a mi trabajo *El Dios de Jesucristo*, Ed. Claretiana, Buenos Aires 2011.

10 Cf. J. L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas exílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

11 La encíclica LF refiriéndose a la fe de Israel “nos permite ver cómo el pueblo ha caído tantas veces en la tentación de la incredulidad. Aquí lo contrario de la fe se manifiesta como “idolatría”. Mientras Moisés habla con Dios en el Sinaí, el pueblo no soporta el misterio del rostro oculto de Dios, no aguanta el tiempo de espera. La fe, por su propia naturaleza, requiere renunciar a la posesión inmediata que parece ofrecer la visión, es una invitación a abrirse a la fuente de la luz, respetando el misterio de un Rostro, que quiere revelarse

la muerte. El dios de la idolatría es un dios asesino. El ansia de riqueza y poder no se detiene ante nada, atropella el derecho de los demás y pisotea los mandatos de Dios que exigen la defensa del pobre y el oprimido. Optar por la idolatría es optar por la muerte. En el libro del Eclesiástico se resalta que la opresión del pobre es llamada con el nombre de asesinato: "Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, no logran complacencia los presentes de los sin ley. No se complace el Altísimo en ofrenda de impíos, ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes. Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien arrebatata su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero" (Si 34, 18-22).

Sabemos que Jesús sitúa el dinero como un anti-dios, nos pone en la disyuntiva ineludible de seguir al uno o al otro, y lo hace porque el culto a Mamón significa derramar sangre del pobre.

El texto del evangelista Lucas de la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro es también una denuncia a los fariseos por parte de Jesús, por poner éstos su confianza en el dinero (cf. 16, 19-21). También lo que imposibilita el seguimiento de Jesús es el apego a las riquezas (cf. Mc 10, 17-22). Por eso en la carta a los Colosenses se afirma que la codicia es una idolatría (3, 5). Y en la primera

personalmente y en el momento oportuno. Martín BUBER citaba esta definición de idolatría del rabino de Kock: se da idolatría cuando "un rostro se dirige reverentemente a un rostro que no es un rostro. En lugar de tener fe en Dios, se prefiere adorar al ídolo, cuyo rostro se puede mirar, cuyo origen es conocido, porque lo hemos hecho nosotros. Ante el ídolo, no hay riesgo de una llamada que haga salir de las propias seguridades, porque los ídolos "tienen boca y no hablan" (Sal 115, 5). Vemos que el ídolo es un pretexto para ponerse a sí mismo en el centro de la realidad, adorando la obra de las propias manos. Perdida la orientación fundamental que da unidad a su existencia, el hombre se disgrega en la multiplicidad de sus deseos; negándose a esperar el tiempo de la promesa, se desintegra en los múltiples instantes de su historia. Por eso, la idolatría es siempre politeísta, ir sin meta alguna de un señor a otro" (LF, 13).

carta a Timoteo se dice: “La raíz de todos los males es el afán de dinero” (6, 10).

En resumen, diremos que desde la perspectiva bíblica, ateo no es el que niega a Dios teóricamente, sino el que desprecia al pobre y no ama a su hermano. “Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn 4, 20-21).

La dimensión mística apunta también al concepto de gratuidad. Aspecto de la fe que atraviesa toda la Sagrada Escritura. Por poner un ejemplo, es lo que experimentó Job al final de la prueba, es decir, que no son nuestros méritos lo que nos hace queridos ante Dios, sino que Él nos ama gratuitamente.

Sin embargo, la dimensión mística señala que no se puede aislar las exigencias que conlleva la gratuidad. Si Dios se revela en la historia y la orienta estableciendo la justicia y el derecho, la respuesta incondicional a Dios (por la fe) ha de ser también estableciendo el derecho y la justicia. Como reza el título de un libro, diremos que Dios es gratuito pero no superfluo¹². No hay nada más exigente que la gratuidad. La fe entonces es la apertura a las exigencias de la gratuidad, y no sólo una mera adhesión intelectual o teórica.

¿Cómo vivió Jesús estas dos dimensiones?

Para comprender a Jesús hay que acentuar aquello que fue lo último para él. Jesús no se presenta predicándose a sí mismo, sino el **reino de Dios**¹³. Así aparece en los sumarios programáticos de Marcos y Mateo al inicio de su vida pública: “Marchó a Galilea y

12 J. M^a GONZÁLEZ RUIZ, *Dios es gratuito pero no superfluo*, Ed. Marova, Madrid 1970.

13 J. SOBRINO, “La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación”, en: *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1986), 247-281.

proclamaba la buena noticia de Dios: el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca” (Mc 1, 14 s; Mt 14, 17).

A su vez, los evangelios dan muestra de una relación de Jesús con Dios mencionando su **vida de oración**. Toda su vida va acompañada de la oración a Dios Padre. En el momento de su bautismo, Jesús es puesto en oración (Lc 3, 21); Jesús muere en la cruz con una oración (Lc 23, 46). A lo largo de su vida los evangelistas (especialmente Lucas) señalan que Jesús se retiraba a orar en situaciones concretas muy importantes. Esto nos hace comprender la entrega incondicional al proyecto del Padre. Esta entrega le llevó a su vez a un proyecto de vida que consistía en **vivir para los demás**¹⁴. Con su vida demostró que para Dios el ser humano es más importante que todas las cosas (cf Mt 6, 26). La persona es más decisiva que el culto (cf Lc 10, 30-37) y el sacrificio (Mt 5, 23); absolutamente superior al sábado (cf. 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 costó 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 mayor sentido en la resurrección del Hijo, que viene a significar que la última palabra de la historia es la vida y no la muerte.

Para concluir, sostenemos que existen **dos lenguajes** en nuestro hablar de Dios: uno el **contemplativo** y el **otro el profético**. El contemplativo que nos lleva a comprender y proclamar que la gratitud está por encima de la justicia, y que todo viene de Dios (es la experiencia de Job). Y el lenguaje profético que nos lleva a com-

14 D. BONHÖFFER, “¿Quién es y quién fue Jesús?”, en: Escritos esenciales, Sal Terrae, Santander 2001, 65-71.

prometernos con los más pobres y a no callar las injusticias. Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el riesgo de no tener mordiente sobre la historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Pero, sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de Aquel que todo lo hace nuevo (Gustavo Gutiérrez).

FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DEL COMPROMISO POLÍTICO-SOCIAL

La fundamentación teológica de nuestro compromiso político y social hunde sus raíces en el misterio de la **Encarnación**. Dios que se humaniza para divinizar al hombre. Pero acentuando a su vez lo positivo del mundo. En este sentido escribía Albert Camus en "Bodas": "Si hay un pecado contra la vida, tal vez no sea tanto la desesperación, cuanto esperar otra vida y rehuir la implacable grandeza de esta"¹⁵ .

Camus no era creyente, pero nos enseña una verdad: "no hay que pecar contra la vida presente descalificándola, humillándola. Por ello no debemos poner en el centro de nuestra fe en el más allá hasta el punto de hacer que el presente sea insignificante: pecaríamos contra la Encarnación. Se trata de una opción antigua, que se remonta a los Padres de la Iglesia, que llamaban a la Encarnación un *sacrum commercium*, poniendo así de relieve la relación de reciprocidad profunda entre lo humano y lo divino, y sobre todo señalando que el Dios cristiano es un Dios de hombres que viven en la historia y que se interesan, es más, se conmueve por su condición humana. Entonces amar la existencia se convierte en acto de fe y no sólo de gusto personal, abierto a la esperanza, que no se refiere solamente al futuro, sino también al presente, porque necesitamos saber que nuestras obras además de un destino, tienen un significado y un valor también aquí y ahora"¹⁶ .

15 Citado por S. ZAMAGNI, *Por una economía del bien común*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012, 325.

16 *Ibid.*, 326.

Para Juan Pablo II, la DSI es una parte de la teología¹⁷ porque para conocer al hombre de hoy, hay que conocer a Dios; anunciar la salvación enriquece la dignidad del hombre” (Centesimus annus, n. 55).

Si Dios es Padre, los hombres, todos los hombres, somos hijos de Dios. Creer que somos hijos de Dios y no amar al otro como exigencia de esa fe es negar con la vida la fe en Dios Padre. A esa vida plena, con una “ética amiga de la persona” (Caritas in veritate 45), quiere contribuir la DSI, que no deja de ser una compañera de viaje para el compromiso socio-político de los cristianos.

Cuando se hace caridad sin reconocer la dignidad y los derechos fundamentales de la persona, esa caridad es falsa y rechazable. Porque la raíz y fundamento de la verdadera justicia son los derechos de la persona. Por eso, también se puede asfixiar al otro con una caridad espuria: “para que el don no humille al otro” (Deus caritas est 34).

Otro punto central que tiene que insistir la teología a la hora de valorar la DSI es que “nunca los derechos de todos se defienden individualmente. Es necesario crear una situación legal, social, que haga posible la realización de los mismos. La ayuda individual es buena y necesaria, pero por sí sola no es suficiente para que quienes padecen condiciones sociales injustas puedan salir de la injusticia¹⁸. Esto es lo que muchos denominan como caridad política. Pues el campo político no es ajeno a las exigencias del apostolado,

17 La DSI no es una tercera vía entre el capitalismo y el comunismo, tampoco es una nueva ideología; pertenece al ámbito de la teología. Por eso no debemos absolutizar ningún modelo social o político; nosotros creemos que el Reino de Dios se realiza ya en la historia; que es uno solo y no puede quedar limitado a los pequeños espacios (el individuo y la familia) sino que debe llegar a transformar a la sociedad entera. Los obispos latinoamericanos afirmaron claramente en Puebla: “La Iglesia critica a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político” (n. 515).

18 F. EZCURRA, *Educación en la caridad y la justicia*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002.

porque abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la caridad de la sociedad.

Le guste o no, la Iglesia es un grupo de presión. **La pregunta decisiva es a qué intereses servirá.** Y desde luego, en un mundo donde existen estructuras de pecado, la neutralidad es imposible. “O bien la Iglesia hace suya la defensa de los excluidos, o bien se pone del lado de los satisfechos, aunque sea por su silencio”¹⁹.

En esta línea, afirma Mons. Fernando Sebastián: “No podemos ser cómplices de las acciones y estructuras injustas que operan en nuestro mundo. Jesús es el testigo de un Dios que es Padre de todos, que es defensor de los derechos de los pobres. No seríamos discípulos suyos si no nos alienáramos a favor de la justicia y del reconocimiento de los derechos de los pobres”²⁰.

¿Dónde encontramos los principios, los criterios y los valores para llevar a la práctica estas exigencias ineludibles de la fe?

Pienso que la DSI es un instrumento necesario para orientar la conciencia y la vida de los cristianos; en ella puede ayudar a los creyentes en la construcción de una sociedad más justa y comprometida en la liberación de los hombres. En definitiva, la edificación del Reino de Dios, que es la misión de la Iglesia.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA FE, DESDE LA OPCIÓN POR LOS POBRES

El 24 de marzo de 2013 conmemorábamos el XXXIII aniversario del martirio de Monseñor Oscar A. Romero. Deseamos en este

19 L. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, “Las estructuras de pecado y la caridad política”, en: A. AVILA (Dir.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, pp. 341-359, aquí 358-359.

20 F. SEBASTIÁN, *Evangelizar*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, 352.

apartado, destacar lo más importante de su discurso pronunciado en Lovaina, mes y medio antes de su inmolación (el 2 de febrero de 1980), al recibir el doctorado "honoris causa" de aquella universidad. El título del discurso fue: La dimensión política de la fe, desde la opción por los pobres²¹.

La esencia de la Iglesia está en su misión de servicio al mundo, en su misión de salvarlo en totalidad, y de salvarlo en la historia, aquí y ahora. La Iglesia está para solidarizarse con las esperanzas y gozos, con las angustias y tristezas de los hombres. La Iglesia es, como Jesús, para evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos..." (cfr. LG 8). El mundo al que debe servir la Iglesia es para nosotros el mundo de los pobres²².

El Salvador es un mundo que en su inmensa mayoría está formado por hombres y mujeres pobres y oprimidos. Y este mundo de los pobres es la clave para comprender la fe cristiana, la actuación de la Iglesia y la dimensión política de esa fe y de esa actuación eclesial. Los pobres son los que nos dicen qué es la polis, la ciudad, y qué significa para la Iglesia vivir realmente en el mundo.

Este encuentro con los pobres nos ha hecho recobrar la verdad central del Evangelio con que la Palabra de Dios nos urge a conversión.

"La Iglesia no sólo se ha encarnado en el mundo de los pobres y les da una esperanza, sino que se ha comprometido firmemente en su defensa. Las mayorías pobres de nuestro país son oprimidas y reprimidas cotidianamente por las estructuras económicas y políticas de nuestro país. Entre nosotros siguen siendo verdad las terribles palabras de los profetas de Israel. Existen entre nosotros los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de

21 El discurso se puede ver en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Ed. Trotta, Madrid 1991, 333-339.

22 *Ibid.*, 333.

sandalias; los que amontonan violencia y despojo en sus palacios; los que aplastan a los pobres; los que hacen que se acerque un reino de violencia, acostados en camas de marfil; los que juntan casa con casa y anexionan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedarse solos en el país.

Estos textos de los profetas Amós e Isaías no son voces lejanas de hace muchos siglos, no son sólo textos que leemos reverentemente en la liturgia. Son realidades cotidianas, cuya crueldad e intensidad vivimos a diario...²³

Esta defensa de los pobres en un mundo seriamente conflictivo ha ocasionado algo nuevo en la historia reciente de nuestra Iglesia: la persecución.

Pero lo más importante es observar por qué ha sido perseguida la Iglesia. “No se ha perseguido a cualquier sacerdote ni atacado a cualquier institución. Se ha perseguido y atacado a aquella parte de la Iglesia que se ha puesto del lado del pueblo pobre y ha salido en su defensa. Y de nuevo encontramos aquí la clave para comprender la persecución de la Iglesia: los pobres. La persecución ha sido ocasionada por la defensa de los pobres y no es otra cosa que cargar con el destino de los pobres”²⁴.

Esta opción de la Iglesia por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe en sus raíces y rasgos fundamentales. Porque ha optado por los pobres reales y no ficticios, porque ha optado por los realmente oprimidos, la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza como Iglesia también a través de lo político. No puede ser de otra manera si es que, como Jesús, se dirige a los pobres...

Pero por otra parte, también es verdad que precisamente en ese proceso de tomar postura ante la realidad socio-política tal cual es,

23 Ibid., 334-335.

24 Ibid., 335.

la misma fe se ha ido profundizando, el mismo evangelio ha ido mostrando toda su riqueza.

Desde esta realidad de opresión, ahora sabemos mejor lo que es el pecado. Sabemos que el pecado es verdaderamente mortal; pero no sólo por la muerte interna de quien lo comete, sino por la muerte real y objetiva que produce. “Pecado es aquello que dio muerte al Hijo de Dios y pecado sigue siendo aquello que da muerte a los hijos de Dios”²⁵.

El mundo de los pobres, con características sociales y políticas bien concretas, nos enseña dónde debe encarnarse la Iglesia para evitar la falsa universalización que termina siempre en connivencia con los poderosos. El mundo de los pobres nos enseña que la liberación llegará no sólo cuando los pobres sean puros destinatarios de los beneficios de los gobiernos o de la misma Iglesia, sino actores y protagonistas ellos mismos de su lucha y de su liberación, desenmascarando así la raíz última de falsos paternalismos aun eclesiales.

La fe es la que impulsa en un primer momento a encarnarse en el mundo social-político de los pobres y a animar los procesos liberadores, que son también socio-políticos. Y esa encarnación y esa praxis a su vez concretizan los elementos fundamentales de la fe...

“Los antiguos cristianos decían: “Gloria Dei, vivens homo” (la gloria de Dios es el hombre que vive)”. Nosotros podríamos concretar esto diciendo: “Gloria Dei, vivens pauper” (la gloria de Dios es el pobre que vive)”. Creemos que desde la trascendencia del evangelio podemos juzgar en qué consiste en verdad la vida de los pobres; y creemos también que poniéndose del lado del pobre e intentando darle vida sabremos en qué consiste la eterna verdad del evangelio”²⁶.

25 Ibid., 336.

26 Ibid., 337.

ALGUNOS RETOS EN EL PRESENTE Y EN EL FUTURO

- a) En la actualidad debemos reiterar con firmeza que la promoción de la justicia forma parte constitutiva de la nueva evangelización y consiguientemente de la identidad del ser cristiano.

Evangelizar lo social es aceptar la intrínseca relación entre fe y justicia; en ir al centro de la vida de Jesús: “buscar primero el Reino de Dios y su justicia y el resto se os dará por añadidura” (Mt 6, 33). A ello hay que añadir que se trata de una justicia anhelada, reflexionada y celebrada como parte del sueño de Dios para la humanidad “desde los que padecen la injusticia”. Las víctimas y los excluidos son el lugar de la universalización ya que cuando ellos tienen garantizados sus derechos los tienen todos. Con razón decían las comunidades primitivas que el Mesías no volverá hasta que todos estén sentados a la mesa. O como advirtió Theodor Adorno: *“dejar hablar al dolor es la condición de la verdad y percibir el dolor del otro es la condición para toda caridad con pretensión de universalidad”*²⁷.

- b) La alusión genérica a la justicia, no acompañada de mediaciones sirve de poco. Y una de estas mediaciones es el Derecho. Se trata de un intento de pasar del asistencialismo a la promoción de la justicia mediante el ejercicio de los derechos reconocidos en las leyes. El anhelo de justicia no tiene el peso evangélico que debiera en las comunidades cristianas, ni mucho menos en quienes se van incorporando a las tareas de animación comunitaria en los tiempos y se ven poco preparados ante estos retos.
- c) Sin negar nuestra propia identidad, debemos caminar codo

27 Citado por J. GARCÍA ROCA, “Caridad transformadora”, en: Noticias obreras 1526 (agosto 2011), 19-27, aquí 26.

con codo con todos aquellos que se empeñan en humanizar la tierra, con los no creyentes y con los fieles de otras religiones.

- d) La justicia tiene como requerimiento ineludible la simetría y ésta exige el cultivo de la igualdad: igual dignidad, iguales derechos, responsabilidades y oportunidades. Nunca en nuestra época se han puesto en tela de juicio, las tres principales fuentes de desigualdad: la clase social, la raza y el sexo²⁸.

Ello exige superar los modelos de dominación. Sobre todo el machismo patriarcal. Por tanto, la justicia reclama ahondar en los tres grandes esfuerzos a favor de la igualdad del mundo moderno: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley (surge en la Revolución francesa frente a los privilegios estamentales), la igualdad económica relativa (busca mejor distribución de la riqueza), y la igualdad de oportunidades (posibilidad de acceso a todos los cargos, puestos y posibilidades en igualdad de condiciones de partida). Todo ello evidentemente supone un cambio social, inviable sin el cultivo y la educación en el valor de la justicia.

- e) La justicia global del siglo XXI exige que el prójimo es otro “yo” al que hay que reconocer (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 27). Incluso que el enemigo se convierta en amigo y hermano.
- f) El problema de la injusticia no se sitúa solamente en el campo de la ética, sino que adquiere un estatuto rigurosamente teologal. La práctica de la justicia es un requerimien-

28 J. L. SEGOVIA BERNABÉ, “*Evangelii Nuntiandi*: evangelización y promoción de la justicia”, en J. M^a MARDONES, F. ELIZONDO, J. MARTÍN VELASCO y otros, *Evangelizar, esa es la cuestión*. En el XXX aniversario de la *Evangelii Nuntiandi*, PPC, Madrid 2006, pp. 123-157, aquí 151. Del mismo autor su artículo: “Nueva Evangelización, justicia global y caridad política”, en: J. NUÑEZ REGODÓN y F. J. ANDRADES LEDO (Coords.), *Nueva evangelización retos y posibilidades*, Publicaciones Pontificia Salamanca 2012, 131-144.

to para conocer a Dios. Lo que más oculta 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. La cruz y la resurrección son los dos misterios que más nos comprometen para estar en contra de las injusticias del mundo.

- g) La justicia reclama el perdón para ser completa. Aunque lo primero que hay que destacar es el derecho a la verdad; después la justicia; finalmente, perdón. Por eso, el sufrimiento solidario pide hacer justicia sin crear nuevas víctimas. En el fondo, lo más sublime de esta justicia es la posibilidad que afirma al enemigo como futuro hermano²⁹.
- h) Finalmente, no podemos obviar que la promoción de la justicia en la nueva evangelización debe recrear la Iglesia. Por una parte, una mayor preocupación por los grandes dramas de la humanidad quitaría dramatismo a estériles disputas de sacristía e invitaría a descubrir lo esencial: el seguimiento y proseguimiento de Jesús el Cristo.

29 J. H. TUC, "¿Reconciliación entre culpables y víctimas? Ensayo soteriológico a propósito de la Shoah", en: *Selecciones de Teología* 155 (2000), 189-199.

