

SOLIDARIDAD: PRAXIS E IDEOLOGÍA DE UNA IGLESIA SOCIALMENTE SIGNIFICANTE

Caridad, limosna, obras de misericordia, justicia, y modernamente *solidaridad*, resuenan en la predicación del mensaje cristiano como elemento constitutivo del Reino de Dios presentado por Cristo y la Iglesia. De hecho, la Iglesia hizo siempre teoría y praxis de este mensaje, con altibajos y vaivenes más en la práctica que en la ideología, como lo demuestra la historia de su vida interna. Esa constante está significando que forma parte inalienable no sólo de su credo, sino de su vida y ministerio. Hoy lo sigue haciendo, recuperando los mejores tiempos de su mensaje y acción, quizá motivada y espoleada por varias circunstancias, como son las necesidades de los hombres, multiplicadas al ritmo de la explosión demográfica de la humanidad, el mal reparto de las riquezas del planeta, o porque se conocen mejor las necesidades de todos los hombres por el uso masivo de los medios de comunicación. Además, hoy la Iglesia participa de un ambiente más solidario y contribuye a que crezca cuantitativa y cualitativamente haciendo campañas, favoreciendo los grupos comprometidos en la ayuda a los más necesitados, organizando instituciones benéficas para ayudar a pobres, marginados, emigrantes, drogodependientes, enfermos, analfabetos, etc. La presentación del mensaje se ha socializado, la caridad y beneficencia se traducen en praxis más eficaz de justicia social. Todo ello es como la dimensión política de la teología, de la espiritualidad y de las mismas virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Con este telón de fondo nos acercamos a unos hechos históricos, a una teología, en un intento de proyectar el pasado sobre el presente y el futuro, convirtiendo la fe en esperanza mediante el ejercicio de la caridad y la justicia solidarias. El movimiento de *solidaridad*, universalmente promovido y en gran medida ejercido, no es una traducción laicista, secularizada, y

mucho menos desacralizada de la caridad tradicional, sino que es una de sus dimensiones y, ejercida por los creyentes en Cristo, puede ser un término análogo, nunca equívoco.

1. ACTUALIDAD DE UN MENSAJE Y DE UNA PRAXIS

Es el primer punto a desarrollar al hablar de la teoría y praxis de ese ministerio de la Iglesia. El mejor marco histórico para leer la actualidad del mensaje y la praxis de la solidaridad son las cifras, aunque aproximadas y variables, sobre la humanidad necesitada de ayuda. A ellas hacen alusión los especialistas en las ciencias sociales, políticas y religiosas. Hechos humanos, realidades históricas, que se transfiguran en números descarnados y dolientes y pasan a la reflexión y el comentario. También los maestros oficiales de la fe como son el papa, los obispos, los teólogos, espirituales y moralistas, analizan los hechos y las estadísticas, los interpretan y proponen soluciones.

a) *Pobres y ricos en un mundo contemporáneo*

Uno de los estudios más modernos y fiables es el realizado en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York. Según ese documento, se constata no sólo la enorme distancia que separa, desde un punto de vista del crecimiento económico, unas naciones de otras, sino que aumenta cada año por causas no siempre atribuibles a los pueblos subdesarrollados o en vías de desarrollo. Esa desproporción pone en evidencia que gran parte de la humanidad sufre la pobreza radical y todas las secuelas que de ella proceden. Y aunque parece ser verdad que el crecimiento económico es un medio para el desarrollo humano integral, el *Informe sobre desarrollo humano 1996* de la ONU afirma que «en los últimos decenios se ha puesto claramente de manifiesto que *no existe un vínculo automático* entre crecimiento económico y desarrollo humano». Incluso —sigue diciendo— «cuando tal vínculo se establece, puede ir erosionándose gradualmente, a menos que se refuerce en forma constante por medio de una gestión política hábil e inteligente»¹. Pero también es verdad que —como condensa el presentador— a

¹ *Informe sobre desarrollo humano 1996*, Madrid, Ediciones Mundi-Prensa, 1996, p. 1.

largo plazo, «el desarrollo humano contribuye al crecimiento económico y el crecimiento económico contribuye al desarrollo humano»; por eso se debe cuidar la calidad del crecimiento económico para que exista un verdadero desarrollo humano².

Puestas estas premisas, los datos que nos ofrece el *Informe* son altamente preocupantes y dan actualidad a la cada vez más invocada y urgente *solidaridad* planetaria. Por ejemplo, se afirma que «el mundo está cada vez más polarizado, y la distancia que separa a los pobres de los ricos se está agrandando cada vez más. Del PNB (producto nacional bruto) mundial, de 23 billones de dólares en 1993, 18 billones corresponden a los países industrializados y sólo 5 billones a los países en desarrollo, aunque estos últimos representan casi un 80 % de la población mundial. En los últimos treinta años, la participación en el ingreso mundial del 20 % más pobre de la población mundial se redujo del 2,3 % al 1,4 %. Mientras tanto, la participación del 20 % más rico aumentó del 70 % al 85 %. Así se duplicó la relación entre la proporción correspondiente a los más ricos y a los más pobres, de 30:1 a 61:1»³. Para concluir, una cifra altamente significativa y escandalosa a la hora de establecer el desnivel económico entre ricos y pobres, es el que ofrece el *Informe* aludido: «Hay en el mundo 358 personas cuyos activos se estiman en más de mil millones de dólares cada una, con lo cual superan el ingreso anual combinado de países donde vive el 45 % de la población mundial»⁴. Esa desproporción se da, en mayor o menor medida, entre los ricos y pobres de cada país, sobre todo en los países del tercer mundo, y entre los ricos del primer mundo y los marginados suburbanos de las grandes metrópolis que pueden ser el «cuarto mundo»⁵.

2 *Ib.*, p. 1, y *Prólogo*, de James Gustave Speth, p. III.

3 *Ib.*, p. 2.

4 *Ib.*, p. 2. El *Informe* es rico en estadísticas y apreciaciones, por ejemplo, cuando afirma que «los frutos del crecimiento económico benefician principalmente a los ricos, dejando a millones de personas sumidas en una pobreza cada vez más profunda. Entre 1970 y 1985, el PNB mundial aumentó en 40 %, pero el número de pobres aumentó en 17 %. Mientras entre 1965 y 1989 se redujo el ingreso per cápita de 200 millones de personas, entre 1980 y 1993 bajó el de más de 1.000 millones de personas». *Ib.*, p. 4. «Los desequilibrios del crecimiento económico —constata el *Informe*— ocurridos en los últimos quince años son bastante evidentes. Pero si se permite que continúen hasta bien entrado el próximo siglo, el resultado será un mundo con monstruosos excesos y con desigualdades humanas y económicas grotescas». *Ib.*, p. 9. No estaría de más echar un vistazo a los «indicadores del desarrollo humano» comparando los países en vías de desarrollo con los países industrializados, pp. 141-235.

5 En la carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de Juan Pablo II (30-XII-1987), se alude a los cuatro mundos dentro del «único mundo» como «lenguaje

De esta situación de la humanidad viene preocupándose la Iglesia oficial siendo una caja de resonancia del movimiento mundial hacia una nueva *mentalidad más solidaria*, como vamos a recoger en unos apuntes rápidos. Para no complicar demasiado la evidencia sociológica de las diferencias entre ricos y pobres dentro de una misma nación o entre las naciones enmarcadas en la geopolítica Norte-Sur, fijémonos en *dos momentos históricos* y dos análisis hechos por la Iglesia desde su sede central en el Vaticano.

El *primero* es el entorno del concilio Vaticano II (1962-1965), incluyendo el preconcilio y el posconcilio, digamos la década de los 60. En la constitución GS⁶, en la que se habla de la persona humana, de su dignidad⁷ y de la *comunidad humana* fundada en la «igualdad fundamental entre todos los hombres» por su origen divino y su último destino, se reconoce el escándalo de las «excesivas desigualdades económicas y sociales» (GS 29-30). Descendiendo a la realidad de los hechos, se constata que esas desigualdades se concretan en que

«mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras unos pocos disponen de un poder amplísimo de decisión, muchos carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana» (GS 63).

corriente» (14), como si fuesen «nombres convencionales» (17), siendo específicamente el «cuarto mundo» la porción de pobres y marginados dentro de una sociedad opulenta de ricos (ib., n. 16). Creo que fue el sacerdote de origen polaco José Wresinski el primero en usar la expresión «cuarto mundo» en 1957 refiriéndose a un subproletariado como «población privada de cultura, sin cualificar o apenas cualificada, sub-empleada. La menos representada, ya que los sindicatos no llegan hasta ellos, las organizaciones familiares no los conocen más que para acogerlos bajo su tutela, y sus intereses pesan menos que los de los demás en los programas de los partidos». Cf. Père Joseph, *Les pauvres sont l'Église. Entretien entre le Père Joseph Wresinski et Giles Anouil*, París, Centurion, 1983. Citado por P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, Estella, Verbo Divino, 1989, pp. 238-239.

6 Los documentos pontificios o del concilio Vaticano II más usados se citan en siglas, generalmente en el cuerpo del texto, y son las siguientes: MM = *Mater et magistra*. GS = *Gaudium et spes*. AA = *Apostolicam actuositatem*. EN = *Evangeliū nuntiandi*. LE = *Laborem exercens*. PP = *Populorum progressio*. OA = *Octogesima adveniēns*. SRS = *Sollicitudo rei socialis*. CA = *Centesimus annus*.

7 GS, parte I, cap. 1, nn. 12-22.

Dos años después de la clausura del concilio Vaticano II, el papa Pablo VI publicó una de las encíclicas más progresistas, mas novedosas y mejor recibidas por la opinión pública, la *Populorum Progressio* (26-3-1967). *Continuismo y renovación* descubrió en ella Juan Pablo II en otro documento programático para conmemorar el vigésimo aniversario de aquella encíclica, la *Sollicitudo rei socialis* (3 y 5, 30-12-1987). Pues bien, ese sería un *segundo momento* en el que el papa Wojtyła vuelve a insistir en uno de los indicadores negativos de nuestra sociedad como es «la persistencia y a veces el alargamiento del *abismo* entre las áreas del llamado Norte desarrollado y la del Sur en vías de desarrollo», agravándose la injusticia porque en las zonas económicamente deprimidas «vive la mayor parte de la humanidad». Esas desigualdades afectan también a anchas capas de población en los mismos países desarrollados. En conclusión, describía el panorama como «desolador»⁸. Los documentos posteriores, tanto procedentes del centro de la cristiandad como de las periferias, retornan sobre esta especie de maldición apocalíptica que pesa sobre la humanidad irredenta, esfumándose el optimismo que todavía respiraban Juan XXIII en la *Mater et magistra* (1961) y la *Gaudium et Spes*, del concilio Vaticano II (1965), como lo reconoce Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (10)⁹.

8 SRS 14. Seguir leyendo la descripción de ese panorama en la misma encíclica, nn. 14-25, es cierto que también alude el Papa a otros indicadores «positivos», como es la *solidaridad*, objeto de este estudio (cf. n. 26 y *passim*). Los documentos pontificios, que forman ya un ejemplar *corpus documental* sobre la «cuestión social» y que inciden de modo uniforme en destacar ese distanciamiento entre ricos y pobres, personas y naciones, son los siguientes: *Rerum novarum* (León XIII, 1891), *Quadragesimo anno* (Pío XI, 1931), *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 1961), *Pacem in terris* (Juan XXIII, 1963), *Gaudium et spes* (1965, Vaticano II, *passim*), *Populorum progressio* (Pablo VI, 1971), *Octogesima adveniens* (Pablo VI, 1971), *Laborem exercens* (Juan Pablo II, 1981), *Sollicitudo rei socialis* (Juan Pablo II, 1987), *Centesimus annus* (Juan Pablo II, 1991). Después había que recordar los encuentros del CELAM en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (R. D., 1992). Estudio complejo en Ildelfonso Camacho, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulinas, 1991. J. Y. Cálvez, *La enseñanza social de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1991. Alfonso A. Cuadrón (Dir.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993.

9 Cf. I. Camacho, «La intervención del Estado», en A. Cuadrón (Dir.) *Manual de doctrina social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993, pp. 578 ss.

b) *De la caridad-beneficencia
a la justicia social y a la solidaridad*

El enunciado indica el esquema de un proceso ideológico y práctico de la Iglesia cristiana con una historia plurisecular. Durante siglos la acción caritativa fue parte de un ministerio específicamente suyo, ejerciendo en muchos casos un monopolio de la beneficencia al descargar los estados sus responsabilidades de asistencia social en las instituciones eclesiásticas y aceptando esa función mediática de repartir los bienes recibidos de los particulares y de instancias oficiales. Función de estado que la Iglesia ejercía como suplencia a través de instituciones dedicadas a la diaconía como son las órdenes y congregaciones religiosas y otros movimientos parecidos.

Sólo a finales del siglo XIX, la Iglesia oficial entró tardíamente en un debate, iniciado por algunos hombres carismáticos y proféticos que vieron en la «cuestión social», en el movimiento obrero, en la defensa de la justicia social, el futuro de una humanidad fundada hasta ese momento en la insolidaridad y el desamor. Pioneros fueron algunos laicos de base, sacerdotes y a veces altas jerarquías locales, generalmente incomprendidos y tachados de socialistas, liberales o comunistas, defensores de un «catolicismo social» y que impulsaron los primeros documentos pontificios que hablaban no sólo de la caridad, la beneficencias, sino de «la cuestión obrera», «justicia social», «salario justo», «patronos y obreros», iniciando un llamado «movimiento social católico», etc. Entre las voces eclesiásticas que clamaban por la *justicia social* está el obispo de Maguncia W. E. von Ketteler († 1877), verdadero profeta en su tiempo. Criticó a los ricos, calculados en un 10 %, contra el 90 % restante de pobres, y profetizó que esa distancia entre ellos sería cada vez mayor. A. Federico Ozanan († 1853), laico, es otro ejemplo puro de cómo compaginar la caridad (necesaria), y la justicia social, de cómo dignificar al obrero, nuevo pobre. En España Jaime Balmes († 1848), presbítero, fue el único que en su tiempo vislumbró los imperativos de la moral social.

Profetas y carismáticos existieron en varias naciones de Europa, además de los citados, entre ellos, Adolf Kolping, en Alemania; Albert de Munt, René de la Tour du Pin, en Francia; los cardenales Manning, en Inglaterra; Gibbons, en Estados Unidos; Mercier, en Bélgica; monseñor Mermillod, en Suiza; Antonio Vicent, en España, y otros muchos¹⁰. Junto a ellos y en la misma época muchos escri-

¹⁰ Breve biografía de apoyo puede verse en las grandes *Historias de la Iglesia*, por ejemplo, R. Aubert, *Nueva historia de la Iglesia. V: La Iglesia en el*

tores, predicadores, obispos con mentalidad tradicional, resolvían el problema de los pobres, los trabajadores, los marginados, apelando a la Providencia divina que quería la existencia simultánea de ricos y pobres para que aquéllos ejercitasen la caridad y éstos la paciencia ¹¹.

En este contexto vale la pena recordar, al menos, el primer documento «oficial» de la Santa Sede que habla más de trabajadores y obreros, explotados por los patronos de las nuevas industrias en Europa, que de pobres; de justicia social más que de caridad y beneficencia, aunque éstas no se excluyan y convivan pacíficamente. Me estoy refiriendo a la encíclica social de León XIII *Rerum novarum* (1891), punto de referencia obligada para las ulteriores aportaciones de Papas, jerarquías, sociólogos, teólogos y moralistas de la cuestión social. De hecho, sucesores en el pontificado han conmemorado el documento con relativa periodicidad a los cuarenta años (*Quadragesimo anno*, Pío XI, 1931), a los ochenta (*Octogesima adveniens*, Pablo VI, 1971) y en el centenario (*Centesimus annus*, Juan Pablo II, 1991). Todo ello indica la importancia que tiene el citado documento en la evolución de la doctrina social de la Iglesia. Aunque no fuese tan progresista como algunos esperaban, significó un avance en el enfoque tradicional en muchas cuestiones filiadas a la relación del cristiano con los hombres más desfavorecidos, los trabajadores.

La evolución ulterior es ya de nuestro tiempo y en ella han intervenido las leyes sociales fundadas en ideologías tan dispares como el marxismo totalitario y la democracia liberal. En ese escenario de la historia universal también la Iglesia ha propuesto soluciones nuevas para los tiempos que corren acelerados hacia el futuro, pero no hacia la plenitud porque no se ven las soluciones justas al problema sangrante de la pobreza, la marginación y la miseria de gran parte de la humanidad. Este es el reto que los estados democráticos y la Iglesia —«madre y maestra», «maestra en humanidad»— tienen en la construcción de un mundo sin tan-

mundo moderno, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 147-167. Textos de von Ketteler y Ozanan, en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 280-292.

¹¹ Varios ejemplos en Antonio Martínez García, *Los ejercicios espirituales del obispo de Orihuela D. Félix Herrero Valverde (1782-1858)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1995 (tesis doctoral inédita), vol. I, pp. 130, 267 (con nota 26), 103-104 (con nota 71), 332-336 (con nota 106). En José M. Cuenca Toribio, *Iglesia y burguesía en la España liberal*, Madrid 1979, más textos de pastorales de obispos, pp. 45-79, etc.

tas diferencias sociales, con menores desigualdades, en el que nadie se muera de hambre ante la mesa opulenta que ofrecen la madre naturaleza y el ingenio de los hombres. La experiencia de los últimos años ha roto las utopías socializantes y el llamado «estado del bienestar» del capitalismo liberal aplicable a todos los pueblos de la tierra, si es que sigue el ritmo actual de la explosión demográfica, cosa más que probable. Es difícil pensar que, uniendo el actual nivel de consumo de los pueblos del primer mundo aplicable a los habitantes del segundo, tercero y cuarto mundo, y teniendo en cuenta el aumento progresivo de los habitantes del planeta, la tierra pueda subsistir sin ser del todo esquilmada y destruida. Eso significa que los indicadores que están en juego tienen que ser modificados, que los niveles altos tienen que ser rebajados si queremos que la tierra y sus habitantes sobrevivan.

«Ningún desarrollo sostenido y análogo al nuestro sería sostenible para 'todos'. Ese 'todos' impone un enfoque integral del problema para priorizar un desarrollo humano, compatible con los límites que marca la naturaleza y la dignidad de todos». En consecuencia, «la solidaridad exige renunciaciones y sacrificios de los pueblos, grupos sociales y ciudadanos que disfrutamos de una posición privilegiada en el Norte y en el Sur. La solidaridad económicamente no es gratis. La solidaridad, políticamente, no es inocente. La solidaridad, moralmente, no es opcional, sino *justicia debida*»¹².

Para concluir, creo no traicionar el pensamiento y la praxis actuales al decir que la tradicional *caridad-beneficencia*, propuesta por la Iglesia para solucionar el problema de los marginados sociales (pobres, enfermos, analfabetos, ancianos, etc.), primero evolucionó hacia soluciones de la *justicia social*, promovida por los estados civiles, no necesariamente anticlericales y desacralizadores, sino fundándose en la racionalidad del reparto de los bienes producidos y en concepciones economicistas; y que hoy esos dos conceptos clásicos y tradicionales —*caridad* y *justicia social*— sin dejarse de utilizar, se han transformado y se sustituyen por el de *solidaridad*. Es la palabra mágica, la actitud fundamental exigida a los creyentes en Dios o en otros valores trascendentes o inma-

12 J. Ignacio Calleja, «Desarrollo y solidaridad: aportaciones desde la doctrina social de la Iglesia»: *Corintios XIII*, n. 75 (1995) 47-48. Cita la Comisión Pontificia Iustitia et Pax, *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*, Madrid, PPC, 1995, p. 183. En general, las pp. 46-80 de este artículo son aprovechables para iluminar la realidad aludida.

nentes al hombre y está cargada de moralidad cristiana o de ética de compromiso. Sin ella no puede haber un desarrollo integral de los pueblos.

«*Desarrollo y solidaridad* se han constituido en categorías centrales del edificio moral de los cristianos en su consideración teórica y en su consideración práctica»¹³.

La *solidaridad* es una forma de amar al prójimo cercano y lejano en la geografía y en el tiempo. Ser solidarios, en el sentido más pleno, es romper con el individualismo del «ego», del «yo» egoísta y abrirse con profunda empatía al «otro», sobre todo cuando está necesitado de ayuda y no puede desarrollarse como persona sin los otros. La *solidaridad*, como la caridad social o política, significa un excentramiento de la propia persona, relación, compasión, no en el sentido asistencial paternalista tradicional del ejercicio caritativo, sino en el profundo sentido del con-sufrir, con-padecer, con-morir, para que no sufra ni muera ninguno de «nosotros». La *solidaridad* con toda la humanidad —hombres, animales y tierra— no mira sólo al presente, sino al futuro de todos los pueblos y los habitantes del planeta. De ahí que los esfuerzos de los ecologistas por salvar la tierra para los futuros pobladores es un excelente ejercicio de caridad social y política, además de tener serios fundamentos en la teología de la creación. La *solidaridad*, como la *justicia social*, son actitudes fundamentales de la ética universal de la misma matriz cultural y religiosa que la *caridad* cristiana, que, al expresarse como acción en la sociedad, puede definirse «caridad política». La nomenclatura ha pasado ya a los manuales de moral cristiana. «La caridad política es un compromiso activo en favor de un mundo más justo, se traduce en generosidad personal por el compromiso social»¹⁴.

Un breve recorrido por la documentación pontificia desde los años sesenta servirá para refrendar dos evidencias: 1) que la categoría *solidaridad* ha invadido el campo de la reflexión cristiana sin suplantarse a la *caridad* o *justicia social*. Son términos intercambiables en virtud de una evolución conceptual y práctica; y 2), como corolario implícito, que la *solidaridad* ha adquirido una importancia formal que antes no tenía y se convierte en una instancia moral

13 J. Ignacio Calleja, «Desarrollo y solidaridad...», a. c., p. 19.

14 Ángel Galindo, *Moral socioeconómica*, Madrid, BAC, 1996, p. 186. También Marciano Vidal, *Para conocer la ética cristiana*, Estella, EVD, 1989, p. 356.

o ética incuestionable para el futuro de la humanidad, cada vez más aceptada por seguidores de diferentes credos religiosos, políticos o culturales. De la *solidaridad* deberá surgir el nuevo rostro humano del progreso y la verdadera paz. Es curioso el corrimiento de la vinculación de la paz a diversas actitudes sociales, como lo ha recordado Juan Pablo II:

«El lema del pontificado de mi venerado predecesor Pío XII era *Opus iustitiae pax*, la paz como fruto de la justicia. Hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. Is 32, 17; St. 32, 17), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad» (SRS 39). Se puede añadir otra alternativa implícita explicitada por Pablo VI: «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz» (PP 76. Citado por Juan Pablo II, SRS 10).

En el Vaticano II se hablaba más de *justicia* y *caridad* (cf. GS 30, 69, 72) que de *solidaridad*. Da la impresión de que la categoría *solidaridad* todavía tenía un cierto aliento laicista o mundano. Dos apuntes que pueden demostrarlo. La *solidaridad* se lee desde el fundamento cristológico y es «sobrenatural» porque en la Encarnación Cristo asumió la naturaleza humana para formar una familia universal reconocida por el ejercicio de la caridad (AA 8). Además, se admite que uno de los signos de los tiempos es el sentido creciente de la solidaridad entre todos los pueblos, pero, curiosamente, encomienda a los laicos el convertir la solidaridad en «afecto de fraternidad» (AA 14). ¿Por qué sólo ministerio de los laicos? ¿Porque son los que «están en el mundo»? ¿No será un intento de sacralizar, de barrer para casa haciendo Iglesia, verdadera «fraternidad» (GS 32), un acto que es naturalmente bueno como es la «solidaridad»?¹⁵

Después, el tema de la solidaridad se desborda y se hace oceánico. «La *solidaridad* es la categoría moral que ha ganado casi todo el espacio ético de la última doctrina social de la Iglesia», desplazando a la *justicia* que «fue la categoría más destacada hasta Pablo VI»¹⁶, sin olvidar que también apela a la «solidaridad» (PP 17, 44, 48-52, 56-66). Pero ha sido Juan Pablo II quien mayor énfasis ha dado al concepto y la praxis de la *solidaridad* como eje sobre el

15 De todos modos, para un estudio global del tema de la «solidaridad» en el Vaticano II hay que acudir a los *Diccionarios de textos conciliares*, como el de A. Torres, II, Madrid, 1968, pp. 1912-1916.

16 J. Ignacio Calleja, «Desarrollo y solidaridad...», l. c., p. 28., reconoce que «nunca desaparece la clave «justicia». Ib., p. 28, nota 24.

que pivota la moral social de los cristianos para una «conversión» personal y un cambio estructural a nivel nacional e internacional (LE 8; SRS 38-40 y *passim*; CA 10). Que la «cuestión social» adquiere hoy una «dimensión mundial» y que tiene no sólo una caracterización social sino «moral», lo mismo que la solidaridad, ya lo había afirmado con firmeza Pablo VI y lo reconoció después Juan Pablo II (PP 3, 9 y 48; SRS 9). En la SRS de Juan Pablo II se rompe la clásica y tradicional dicotomía entre *solidaridad*, virtud humana, y *caridad*, virtud sobrenatural.

«La *solidaridad* —escribe— es, sin duda, una *virtud cristiana*. Ya en la exposición precedente se podían vislumbrar numerosos puntos de contacto entre ella y la caridad, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo» (n. 40). «La *solidaridad* viene definida no como “sentimiento superficial por los males de tantas personas cercanas o lejanas”. Es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y de cada uno» (SRS 38). «La plenitud de la solidaridad está en ver al “otro” como un “semejante” y es extensible a los pueblos y naciones» (SRS 39).

Existe en la encíclica un detalle que seguramente a los analistas sociólogos pasará desapercibida y, sin embargo, es el fundamento teológico último: la referencia trinitaria a cuya imagen y semejanza la proximidad y la fraternidad se convierten en «comunidad», como el amor intratrinitario.

«A la luz de la fe, la *solidaridad* tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones *específicamente cristianas* de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo» (SRS 40). Por otra parte, la *solidaridad* no sólo se practica entre personas, sino entre pueblos y naciones porque entre todos existe una «interdependencia» (SRS 38), auténtico valor de nuestro tiempo (SRS 26) y se extiende también a las correctas relaciones con la naturaleza (SRS 38). Frenar este dinamismo hacia la unidad y la igualdad de todos los hombres y de todos los pueblos forma parte de los «mecanismos perversos», de las «estructuras de pecado»¹⁷. La *solidaridad* concluye

17 SRS 40. Para el seguimiento del tema, cf. el estudio, análisis de textos y formulaciones teológicas y prácticas en el citado artículo de J. I. Calleja, «Desarrollo y solidaridad...»: *Corintios XIII*, n. 75 (julio-diciembre 1995) 30-46.

con la «*opción o amor preferencial por los pobres*», «las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor», recordando un principio de moral y espiritualidad que forma parte de la tradición cristiana: «los bienes de este mundo están *originariamente destinados a todos*»¹⁸.

2. PRAXIS DE LA CARIDAD EN LA IGLESIA. HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

La *caridad* integral en la vida de la Iglesia no tiene historia porque pertenece a su «vida interna», a la realidad dogmática de la «comunidad de los santos». Lo que describen las muchas *historias de la caridad* son las manifestaciones externas¹⁹. Lo mismo digamos de los principios teológicos en que se fundamenta ese ministerio eclesial. Recorriendo la historia y la teología de la caridad desde un foro internacional como fue el concilio Vaticano II, se pudo llegar a la conclusión de que el ministerio de la caridad no es una función coyuntural o dejado a la buena voluntad de la jerarquía, sino estructural. Nunca podrá ser suplencia de otros poderes civiles porque pertenece a su misma esencia.

«En todo tiempo se hace reconocer <la Iglesia> por este distintivo del amor y, sin dejar de gozarse con las iniciativas de los demás, reivindica para sí *las obras de caridad como deber y derecho propio que no puede enajenar*»²⁰.

Lectura de la *solidaridad* humana dentro de una antropología teológica, cf. Luis M. Armendáriz, «Un proyecto de hombre para un 'plan de desarrollo'. La antropología de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*», en AA.VV., *Solidaridad. Nuevo nombre de la paz. Comentario interdisciplinar a la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Bilbao, Universidad de Deusto-Mensajero, 1989, pp. 187-213. Algunas aportaciones sobre el tema han pasado al *Catecismo de la Iglesia católica*, nn. 1939-1942 y 2437-2449.

18 SRS 42. Además de las referencias de la nota 78 de este documento, se pueden ver también las citadas en CA 30-43, donde se resuelve la antinomia de la «propiedad privada y el destino universal de los bienes».

19 Algunas historias de la caridad. L. Lallemand, *Histoire de la charité*, 4 vols., 1902-1912; Michel Riquet, *La caridad de Cristo en acción (Desde los orígenes hasta san Vicente de Paúl)*, Andorra, Casal I Vall, 1962; W. Liese, *Geschichte der Caritas*, 2 vols., 1922; R. Hermann, *La charité de l'Église de ses origines à nos jours*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1961; F. De Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1854.

20 AA. 8. Obras —sigue diciendo— que hoy se han hecho «más urgentes y universales» y la acción caritativa «puede y debe abarcar hoy a todos los hom-

El breve recorrido que vamos a hacer en la historia de la Iglesia y la teología, documentará esa afirmación de los padres conciliares. Seguiremos la división de la historia por edades para una mejor comprensión.

a) *Edad antigua (siglos I-VII)*

Distinguimos dos facetas, la praxis y la doctrina.

1) *Instituciones y praxis de caridad*

El reclamo permanente fue el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* (2, 44; 4, 32-37) sobre la repartición de bienes entre los miembros de la comunidad por el hecho de compartir la fe y celebrar juntos la Eucaristía. El gesto estaba motivado no por el deseo de vivir la pobreza, sino la fraternidad. ¿Historia? ¿Ideal utópico? «Sea de ello lo que fuere, el testimonio ejemplar de los *Hechos* sobre la puesta en común de los bienes en Jerusalén —comprendido como gesto libre— parece que siguió siendo el ideal de los cristianos en los dos primeros siglos»²¹. Los testimonios «históricos» abundan en estos siglos, tanto en Oriente como en Occidente y son de sobra conocidos en sus textos. Por eso no hago más que aludir a ellos.

Por ejemplo, la *Apología* de Arístides, de la primera mitad del siglo II, que testifica sobre la ayuda a las viudas, los huérfanos, los forasteros, los encarcelados o perseguidos por la fe²². Célebre es el testimonio de san Justino († 165), quien habla de la puesta en común de los bienes que hacían los creyentes en Cristo y de la colecta que hacía la comunidad con ocasión de la celebración de la Eucaristía con la que el presidente ayudaba a los necesitados: huérfanos, viudas, enfermos, forasteros, encarcelados. La aporta-

bres y a todas las necesidades»: hambrientos, desnudos, enfermos, los sin techo, parados, analfabetos, desterrados, encarcelados, etc. (ib.).

21 Paul Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, Estella, EDV, 1989, p. 11.

22 *Apología*, 16, 7-8. En R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 1989, se encuentran todos los textos referidos a este período. No indicaré las páginas de esta edición, pero sí las referencias internas de cada obra para poderlas consultar en otras ediciones. Se trata de una «antología» suficientemente completa de los textos que más interesan.

ción era voluntaria, según las posibilidades de cada uno ²³. Eso mismo testimonia Tertuliano fundándose en que los cristianos se aman —con admiración de los paganos— porque son hijos del mismo Padre Dios y todos forman un sólo cuerpo, la Iglesia:

«Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica cantidad mensualmente o cuando él quiera. A nadie se obliga, sino que el que da lo hace voluntariamente. Es un depósito piadoso que no se gasta en banquetes ni en borracheras, sino para alimentar y enterrar a los pobres, a los huérfanos sin herencia y a los criados ancianos. De igual modo son ayudados los náufragos y los cristianos encarcelados, condenados a las minas o deportados a islas por profesar la causa de Dios» ²⁴.

A la Iglesia primitiva pertenecen también dos eminentes figuras, Ignacio de Antioquía († 117) y Dionisio de Corinto († hacia 190), de los que habla Eusebio de Cesarea en su *Historia Ecclesiastica* relatando la caridad que se ejercía en Roma. En tiempo de Ignacio había en Roma «más de mil quinientas viudas y menesterosos, a todos los cuales alimenta la gracia y el amor del Señor a los hombres». Del final de siglo es la carta que —según Eusebio— escribió a los romanos el obispo de Corinto Dionisio alabando la caridad ejercida con los necesitados ²⁵.

Conseguida la libertad religiosa desde principios del siglo IV, la Iglesia pudo organizar mejor las instituciones de caridad creando centros propios para atención a los necesitados con la ayuda del nuevo estado cristianizado. Es significativo que el *Código Teodosiano* encargue a los obispos el oficio de ayudar a los pobres, aun reconociendo que es obligación de los emperadores ²⁶, en una clara transferencia de ministerios y que la Iglesia asume no como suplencia, sino como actividad específicamente suya, aunque utilice las aportaciones del estado. Con la ayuda estatal, además de las ayudas de los fieles, el obispo se convierte en verdadero «padre de los pobres», título que se remonta a los primeros tiempos del cristianismo y que seguirá durante siglos.

En cuanto a las grandes «instituciones» de beneficencia organizadas por la Iglesia mediante sus obispos o los ricos y poderosos

²³ *Apología*, 15, 2-3; 67, 1.6-7.

²⁴ *Apologético*, 39.

²⁵ *HE* VI, 43, 11 y IV, 23, 10.

²⁶ B. Llorca, *Historia de la Iglesia católica*, I, Madrid, BAC, 1964, pp. 841-842.

la historia hace memoria de algunas de las más importantes. En Oriente, san Basilio el Grande construyó una «ciudad de la caridad» en Cesarea de Capadocia en torno al año 379. La llamada *Basiliada* era «hospedería, refugio, hospital, taller y escuela industrial. La Basiliada fue también una leprosería. El emperador, lleno de admiración en presencia de esta obra maravillosa, hizo al obispo donación de tierras cuyos frutos sirvieron para alimentar a los pobres y a los leprosos²⁷. También san Juan Crisóstomo, uno de los predicadores más intrépidos y cáusticos contra los ricos avaros que viven espléndidamente y no ayudan a los hermanos necesitados, fundó instituciones benéficas semejantes a la Basiliada siendo obispo de Antioquía (386-398) y Constantinopla (398-402)²⁸. Parece que en Constantinopla existieron más de treinta hospitales²⁹.

En Occidente, ya antes del siglo IV, la Iglesia romana «tenía inmensas propiedades no sólo en Italia, sino en Sicilia y en Occidente, sino hasta en Siria, Egipto y Asia Menor». Por eso se entiende que la persecución de Valeriano en el año 257 no obedeció sólo a razones religiosas, sino económicas. Su ministro de hacienda, Macriano, fue «el primer hombre de estado que sacó partido del anticristianismo para llenar el tesoro»³⁰. Esos bienes y los de los cristianos ricos se empleaban también en ayudar a los necesitados. Algunas instituciones de caridad fueron conocidas y admiradas, como la que fundó en Roma la rica matrona Fabiola, «la primera que fundó un *nosocomium* u hospital» en el que servía personalmente a los enfermos. Lo mismo hicieron los nobles esposos Pammaquio y Paulina³¹. Imposible tejer la historia de la beneficencia en Oriente y Occidente promovida por los papas de Roma, los obispos en sus diócesis en estos siglos primeros. Se afianza, especialmente en tiempos de la invasión de los bárbaros, la idea de que los jerarcas de la Iglesia son los verdaderos «padres de los pobres,

27 Louis Prunell, *Les pauvres e l'Église*, en DAFC, 3, 1681-1682. Citado por M. Riquet, *La caridad de Cristo en acción*, p. 53. Descripción y defensa de la «ciudad de la caridad» en Carta 94 de san Basilio. Citada por P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, p. 49. Su amigo Gregorio Nacianceno hace mención y alaba esta «ciudad nueva», mejor que las siete maravillas del mundo. *Discursos*, 43, 63. *SCh* 384, pp. 262-263. También en Sozomeno, *Historia Ecclesiástica*, VI, 34. *PG* 67, 1398.

28 Cf. Michel Riquet, *La caridad de Cristo en acción*, pp. 54-55.

29 Du Cange, *Constantinopolis christiana*. Citado por H. Leclerq, *Charité*, en *DACL*, III (1.º), 652, con nota 7.

30 H. Leclerq, *Charité*, en *DACL*, III, 646; H. Grégoire, *Nueva historia de la Iglesia*, I, Madrid, Cristiandad, 1964, p. 243.

31 De ellos da testimonio san Jerónimo. Cf. carta 77 a Océano, en *Cartas de san Jerónimo*, I, Madrid, BAC, 1962, pp. 725-726 y 730-731.

los «siervos de los siervos» (desde san Gregorio Magno, † 604) y «defensor civitatis» (como san León Magno)³².

2) Fundamentos teológicos y espirituales

Estas *instituciones* de caridad se sustentan en una *teología y espiritualidad* cuyos capítulos esenciales, no completos sino testimoniales, paso a resumir referidos, primero, a *la Iglesia preconstantiniana*.

El *principio eclesiológico* del cuerpo místico de Cristo con una jerarquía dirigente aparece claro al ser el obispo centro de la acción caritativa. Pero no eran los únicos, ya que también los cristianos ricos atendían a los pobres con ocasión de celebraciones litúrgicas. La comunidad creyente hace Iglesia renovando el misterio salvador de Cristo en la Eucaristía, pero también compartiendo los «bienes materiales» porque se comparten los «espirituales»³³. Hacer caridad equivale a hacer Iglesia, como lo han demostrado los místicos de la acción, los energetas más que los pensadores, creadores de familias religiosas dedicadas al servicio del prójimo. La mediación más usada era *la limosna* como compartición de lo adquirido por el trabajo o lo ahorrado por el ayuno y no era obligatoria, sino libre. Tenía un valor meritorio, penitencial y redentor: liberaba de los pecados³⁴. Ninguna alusión a la idea de justicia.

Las riquezas se poseen lícitamente, pero en realidad nada es propio sino común. Son lícitas si se reparten con los necesitados haciendo caridad y mediante ella también los ricos se salvarán. Asentado este principio, se deduce que la posesión de los bienes no es un valor absoluto, y la falta de solidaridad con el necesitado puede ser una especie de homicidio porque «se hace reo de la sangre de él», dirá con valentía Hermas en su *Pastor*, abriendo un cauce de pensamiento que se engrosará en los siglos posteriores. Todos los bienes de la tierra son comunes porque Dios «todo lo hizo para todos. Luego todo es común y no pretendan los ricos tener más que los demás», escribirá Clemente Alejandrino³⁵. En

32 Pueden leerse algunas noticias más concretas en Michel Riquet, *La caridad de Cristo en acción*, pp. 56-78. Y P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, pp. 50-52.

33 *Didaché*, 4, 8. Justino, *Apología*, 67, 1. Tertuliano, *Apologético*, 39.

34 *Didaché*, 4, 6. *Pastor de Hermas*, comp. 5, 3-7.

35 *Didaché*, 4, 8. Clemente Alejandrino, *Quis dives salvetur?*, passim. Publica esta obrita entera R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de*

realidad, se da una relación simbiótica entre el rico y el pobre: ambos se ayudan con sus propios bienes materiales (el rico) o espirituales (el pobre), idea que se hará común después y en nuestro tiempo. El rico es evangelizado por el pobre³⁶. La fe en el Dios de la creación y de la salvación conduce a la caridad y así las virtudes teologales son al mismo tiempo virtudes sociales. La conclusión a la que el teólogo llega es que el Dios de la ontología (ajeno a la tierra) no es el Dios cristiano, sino que impulsa al creyente a la liberación del pobre y necesitado.

La *fundamentación cristológica* es clara. El encuentro del cristiano con el pobre y el necesitado se realiza en la carne de Jesús, hombre divinizado. Por eso los teólogos tienen interés en defender la realidad del Jesús histórico, no con cuerpo aparente (contra los docetas). Defendida la realidad de la carne de Jesús hombre (su Humanidad), todos los hombres son hermanos en su carne redentora y la solidaridad se impone como principio fundamental. De lo contrario la espiritualidad será una evasión. Una ley repetida en la *historia de la espiritualidad* es que cuando se oculta lo humano de Jesús para defender su divinidad (lucha antiarriana u otras razones), se olvida al pobre, y todo descubrimiento del hombre Jesús lleva consigo la «opción preferencial por los pobres». El «prójimo es el Salvador mismo», dirá Clemente Alejandrino³⁷.

Ésta es la herencia que la *Iglesia primitiva*, preconstantiniana, dejará a la «gran Iglesia» de los Padres y a la teología medieval y moderna. Ideas simples, una fundamentación teológica y espiritual suficiente y unos principios claves que se repetirán hasta la saciedad porque brotaron como reflexión sobre la Escritura, especialmente del N. Testamento. Hicieron teología y praxis. La Iglesia de los siglos siguientes se enriquece doctrinalmente llegando a conclusiones más vigorosas y atrevidas. La teología y la espiritualidad de los Padres de la «Gran Iglesia» se hace verdaderamente oceánica, inabarcable, imposible de contener en un breve resumen como éste. Pero se advierte una sintonía entre los

la Iglesia, pp. 75-94. *Pedagogo*, II, 12 ss., ib., p. 72. *Pastor de Hermas*, Comp. 10, 4, 2-3.

³⁶ *Pastor de Hermas*, Comparación II, 3, 4.

³⁷ Ignacio de Antioquía, *A los esmirnitas*, 6, 2. Clemente Alejandrino, *Quis dives salvetur*, 29. El siglo XI es fértil en el descubrimiento de la Humanidad de Jesús, por eso la perfección se pone en el «seguimiento», especialmente san Francisco de Asís. La recuperación de la categoría y realidad del pobre y la solidaridad mundial en nuestra Iglesia posvaticana obedece al mismo principio.

grandes pensadores cristianos, maestros en la fe y en la vida, tanto de Oriente como Occidente, lo cual demuestra una cierta *continuidad* y, al mismo tiempo, una *renovación*. Es la fuerza de la Tradición que aquí se toma como prueba histórica y «locus theologicus». Espigamos los lugares más comunes de esa Tradición que después aprovechará la teología y la espiritualidad de todos los tiempos.

En primer lugar, existe un *substrato antropológico-social*, más allá de las creencias religiosas. El hombre, instintualmente, es un animal sociable, comunitario (por eso es más perfecto vivir en comunidad que en solitario), y la caridad (reparto de bienes) es casi connatural a todo hombre por ese mismo principio y porque todos los hombres participan de en la unidad de naturaleza. De ahí proceden los derechos «naturales» del hombre y el ejercicio de la solidaridad³⁸.

La reflexión sobre la *caridad* conduce a los Padres a un debate sobre el sentido de la riqueza y la posesión de los bienes temporales. La respuesta suele ser bastante unánime: se poseen lícitamente siempre que el propietario se considere administrador, no poseedor absoluto y único, que no se apropie de lo que Dios puso a disposición de todos. El hombre tiene los bienes en usufructo, porque la posesión radical es de Dios que los creó. Lo superfluo, el sobrante después de cubrir las propias necesidades, debe ser repartido a los pobres, a los necesitados, en virtud de la caridad y la justicia. En ese caso, la limosna no es dar algo propio, sino «devolver» al pobre lo que le pertenece. Por eso, la moralidad de la propiedad privada tiene unas fuertes referencias sociales y muchas limitaciones. Por otra parte, los bienes poseídos habilitan para el ejercicio de la caridad, crean un espíritu solidario al tener que compartirlos con los demás³⁹. Lo más duro que se puede decir

38 San Basilio, *Regulae fusius tractatae*, Interr. III, 1; Interr. VII. Sobre la idea de *solidaridad* de san Gregorio Nacianceno en relación con los leprosos, la fundamentación teológica, comenzando con unos derechos «naturales», cf. el resumen de R. Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva, 1989, pp. 141-144. Casi todos los textos de los Santos Padres, tanto de Oriente como de Occidente utilizados en este estudio se encuentran en esta antología. Cito las referencias internas de cada obra, pero no las pp. ni los números marginales.

39 Entre otros muchos lugares, cf. San Basilio, *Destruam horrea mea*, 2 y 5. *Regulae brevius tractatae*, Interr. 92; San Juan Crisóstomo, *Sobre Lázaro*, Hom. 6, 8. *Homilias sobre San Mateo*, 77, 4. *Homilias sobre la I carta a Timoteo*, 2; San Asterio Amaseno, *Homilía sobre el mayordomo inicuo*, PG 40, 180-184; San Ambrosio, *Libro de Nabot, Jezraelita*, 53; San Gregorio Magno, *Regula Pastoralis*, II, 21.

contra la posesión injusta es que el que no ayuda al prójimo en extrema necesidad con sus bienes, superfluos y a veces necesarios, es un *ladrón* y un *homicida*. Idea que se repite con mucha frecuencia como para tomarla como una exuberancia retórica sin ningún contenido ético o moral. Los Padres hablaban en serio, no obstante la dureza del lenguaje ⁴⁰.

Después de estos fuertes alegatos, es de menor interés la doctrina sobre el *ayuno*, la *limosna* hecha con lo ahorrado como dimensión caritativa de la misma, principios en los que abundan, sobre todo los Padres occidentales, más moralizantes que los orientales. Sobre el ayuno para la solidaridad con el necesitado, no sólo con valor meritorio, ascético y penitencial insisten Gregorio Niseno, León Magno, Gregorio Magno, siguiendo una vieja tradición doctrinal que ya veíamos en la Iglesia primitiva. Y san Cipriano, el primero entre todos, habla de las buenas obras y la limosna como perdón de los pecados ⁴¹.

a) *Principios cristológicos y eclesiológicos*. El fundamento de la dignidad del hombre no sólo está en la transcendencia (gracia), sino en la inmanencia de la Encarnación del Verbo. La identificación del pobre con Cristo-Salvador, con Dios creador, es una idea que se repite con frecuencia en la predicación de los Padres y perdurará en la tradición eclesial como fundamento último de la caridad: ayudar al pobre es servir a Cristo porque en ellos está encarnado. Otra razón de la dignidad del hombre es la pertenencia al cuerpo místico de Cristo. Por eso no debería haber diferencia

San Agustín abunda sobre los bienes superfluos de los ricos que pertenecen a los pobres, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 50, 6. *Comentarios a los salmos*, 147, 12. *Sermones*, 206, 2. Salviano de Marsella insistirá en que los hombres son «poseedores precarios» de las riquezas. *Contra la avaricia*, I, 6.

40 San Basilio, *Destruam horrea mea*, 7. San Juan Crisóstomo, *Sobre Lázaro*, Hom. 2, 4 y 6. Cuando le criticaban por atacar a los ricos, el Crisóstomo repetía que no los juzgaba como a ricos, sino por ladrones, por apropiarse injustamente de algo que pertenecía a los pobres. Cf. *Sobre Eutropio*, Hom. 2, 3. Homicida, peor que los fieros animales, es el hombre que, pudiendo, deja morir de hambre a otro hombre. Cf. San Basilio, *Homilía en tiempo de hambre y de sequía*, 7.

41 San Gregorio Niseno, *Sobre los pobres que han de ser amados*, Discurso I. San León Magno, *Sermón*, 89, 6. Hace una curiosa defensa de una ley de Providencia divina que quiere ricos y pobres en la historia de la humanidad para que unos hagan caridad y otros ejerciten la paciencia. Fue ésta una idea que perduró hasta bien entrado el siglo xx y que tanto irritó a los defensores de la «justicia social». Cf. nota 11 de este estudio. Gregorio Magno, *Homilías sobre los Evangelios*, 1, 16, PL 76, 1137; San Cipriano, *De las buenas obras y de la limosna*, II.

entre pobres y esclavos. Usar vanidades es despreciar a Cristo en el pobre ⁴².

b) *Principios de antropología teológica*. La dignidad del hombre no radica sólo en la Encarnación del Verbo, como hemos visto, sino también en hecho de la creación por parte de Dios, y, sobre todo por la *divinización*, de la que hablan mucho los Padres de la Iglesia, con mayor énfasis los orientales. San Gregorio Nacianceno recrea con especial énfasis la situación de los leprosos, cuyos cuerpos están destrozados por la enfermedad, pero en cuyas personas se refleja el rastro de la divinidad de Dios Padre (creador), de Dios Hijo (salvador) y de Dios Espíritu Santo (santificador). Como todos los santos, conseguirán la vida eterna ⁴³. En virtud de estos principios de antropología teológica, y por otras razones, como la igualdad del género humano por la creación, libertad de los hijos de Dios, algunos Padres lucharon, pocos y remisamente y sólo teóricamente, contra la esclavitud ⁴⁴.

42 San Gregorio Nacianceno, *Sobre el amor a los pobres*, Discurso XIV, 8; San Gregorio Niseno, *Sobre los pobres que han de ser amados*, Discurso I; San Juan Crisóstomo, *Homilias sobre San Mateo*, 88, 3; 89, 4. El pobre se identifica con Cristo, es su imagen, al haberse encarnado el Verbo en Jesús. En esa razón cristológica reside su dignidad. San Cipriano, *Sobre el vestido de las vírgenes*, II; San Ambrosio, *Enarraciones sobre los salmos*, Salmo 118, Sermón 10, 26; San León Magno, *Sermón* 9, 2. No se puede amar a Cristo odiando al hombre: San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros de las sentencias*, II, 3. La razón cristológica se convierte en antropológica.

43 *Sobre el amor a los pobres*, Discurso XIV, 14.

44 El tema de la *esclavitud* y su permanencia en las sociedades cristianas es una realidad histórica que sobrevivió hasta los tiempos modernos. Ahora el hecho escandaliza a muchos creyentes e increyentes. No es éste el lugar de hacer ni apología ni crítica de esa lacra social, herencia de las civilizaciones anteriores al cristianismo. Leída en un contexto cultural actual, nos parece una aberración. En el contexto en que situamos los textos de los Padres, la Iglesia se acomodó a los imperativos culturales y sociales del Imperio romano y después a las costumbres de los bárbaros de Europa. Una voz claramente condenatoria se encuentra en san Gregorio Niseno, *Homilía IV sobre el Eclesiastés*. En las *Reglas* monásticas desaparece el concepto de esclavitud admitiendo a la profesión también a los siervos y esclavos. Si bien la idea no cundió en la Iglesia. Como ejemplo de permisividad y humanismo cristiano, cf. la *Regla* de san Benito, 2, 18. 20. Ambientación general: Gustav Schnürer, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*, I, Madrid, FAX, 1955, pp. 100-101 y 252-262. Sobre las *Reglas* de san Fructuoso y san Isidoro de Sevilla, en la misma línea de la benedictina, cf. Justo Pérez de Urbel, *El monasterio en la vida española de la Edad Media*, Madrid, 1942, pp. 125-126.

b) *La Edad Media (siglos VIII-XV)*

1) *La caridad medieval: hechos históricos*

La Edad Media se puede definir como *arraigo y continuidad* de la antigua. La caridad y beneficencia seguirán siendo fundamentalmente un servicio o ministerio de la Iglesia, bien con sus propios bienes como con los de los ricos burgueses (artesanos, comerciantes, banqueros), que fundan hospitales, gremios, cofradías, hermandades, órdenes terceras, etc. También se constatan algunas novedades, sobre todo en la segunda parte, dependiendo de los cambios económicos, sociales y religiosos, como, por ejemplo, las *cruzadas*. Como suceso histórico de fondo, incide en la historia de la caridad y su cualificación.

En ese entorno se descubre el Cristo histórico que tanta influencia iba a tener en el ejercicio de la caridad y su espíritu caballeresco impulsará las *Órdenes dedicadas expresamente a los enfermos y otros necesitados de ayuda*, todas en los siglos XI-XIII, como son las siguientes: *Hospitalarios de San Juan de Jerusalén, la Orden Teutónica, Orden hospitalaria del Espíritu Santo, Orden hospitalaria de San Antonio, Orden de los caballeros del Hospital de San Lázaro de Jerusalén, Trinitarios, Mercedarios*. Siguen los monasterios de las antiguas Órdenes monásticas, así como los cabildos catedralicios y los obispos, ejerciendo la caridad institucional.

Por otra parte, las *mentalidades colectivas* del pueblo perciben la santidad en los que se han dedicado a la caridad renunciando a su propia riqueza, especialmente si son aristócratas y jerarcas de la Iglesia. Aunque son críticos con la Iglesia rica, aceptan de buena gana que los bienes de los altos dignatarios se empleen en servicio de los necesitados ⁴⁵.

2) *Bases doctrinales y teológicas*

a) *Fundamento cristológico*. En la época de transición de la alta a la baja edad media (siglo XI) se inicia el descubrimiento del Jesús hombre, su Humanidad. Dos fenómenos nuevos han contri-

⁴⁵ Cf. Michel Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 1981. Uso la traducción italiana: *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1989. Cf. pp. 116, 124, 159-162, 340, 352-353.

buido a ello: 1) las cruzadas que han posibilitado las peregrinaciones a Tierra Santa; 2) la teología del Verbo Encarnado desde san Anselmo de Canterbury (*Cur Deus Homo?*) y la espiritualidad subsiguiente de san Bernardo, san Francisco, san Buenaventura, etc. El corolario inmediato es la vivencia de la pobreza como «seguimiento e imitación» de Jesús-hombre y el consiguiente apostolado activo como servicio al pueblo. Eso ha potenciado el nacimiento de órdenes religiosas destinadas a servir a los necesitados en los que descubren a hijos de Dios y el rostro de Cristo, así como de las Órdenes eremíticas y mendicantes, quienes siguen desnudamente a Cristo desnudo (*nudus nudum Christum sequi*)⁴⁶. Por eso el pobre es «vicario de Cristo» (*pauper Christi vicarius est*): Pierre de Blois, † 1200), se habla de los «pobres de Cristo» (Rabán Mauro, Antonio de Padua, Raimundo Lull)⁴⁷. La misma vida mística se desarrolla como unión con Cristo vivido en el servicio a los pobres, como lo testifica la mística Marie d'Ognies, nacida en 1178⁴⁸. Esa misma es la experiencia religiosa de san Francisco de Asís quien descubre a Cristo en los leprosos. Dios y Cristo se enmascaran en los pobres⁴⁹.

b) *Aspectos eclesiológicos de la pobreza y la caridad*. La praxis de la pobreza como seguimiento de Jesús histórico, así como la doctrina sobre el valor de la pobreza en la vida espiritual, trajo consigo la existencia de algunos radicales que terminaron condenados por la Iglesia como herejes (*espirituales franciscanos, fratricelli*: Miguel de Cesena, Angelo Clareno, Pedro Juan Olivi, Jacopone da Todi, etc.). El corolario histórico que se deriva de aquella disputa es plural: 1) La significación permanente de la vida de pobreza y del ejercicio de la caridad en la Iglesia. 2) El peligro de fanatizar las mediaciones. 3) La crítica implícita a la Iglesia de poder político, social y económico de esos fanáticos seguidores de la pobreza quienes buscaban más el propio perfeccionamiento que el espíritu solidario (valor de las obras). La historia también constata que, coincidiendo con la crítica a la Iglesia de los heterodoxos, otros grupos ortodoxos (Guigo II, cartujo; Jean de Cardailiac, Bernardo, Catalina de Siena), juzgaban que el *Patrimonium*

46 Ha llamado la atención sobre este punto concreto A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 109-110.

47 Cf. textos en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 85, 125, 133-134.

48 A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval*, p. 119.

49 Pedro Lombardo, *Sermón sobre la limosna*, PL 178, 564-567. En J. I. González Faus, l. c., p. 91.

Petri, que era el *patrimonium pauperum*, se había utilizado para hacer la guerra, construir iglesias o monasterios, vivir espléndidamente los papas y las altas jerarquías. El problema de la pobreza de la Iglesia (tema eclesiológico) tenía implicaciones en la deficiente praxis de la caridad olvidando a los pobres. La Iglesia, convertida en institución de poder, traiciona su ministerio diaconal dejando de ser «maestra de humanidad»⁵⁰.

c) *Posesión de bienes, caridad-limosna y justicia*. La Edad Media no ha innovado nada, sino que es tributaria de las ideas de los Padres ya analizadas. Los teólogos y espirituales siguen insistiendo en que 1) el hombre no tiene posesión absoluta sobre los bienes de la tierra, sino que es un simple gestor o administrador (Pedro Damiano, Abelardo). 2) Lo superfluo no es del rico, sino que le pertenece al pobre. La limosna o la caridad es un acto de justicia: devolver al pobre lo que es suyo (Pedro Damiano). 3) No atender al pobre necesitado es un homicidio, es como asesinar a Cristo (Abelardo). 4) De ahí se deduce que, por encima del derecho adquirido de la propiedad, existe un derecho natural de la supervivencia, y, en consecuencia, el robo en ese caso extremo no es pecado (santo Tomás de Aquino)⁵¹.

c) *Edad Moderna: Renacimiento y Barroco (siglos XVI-XVII)*

En esta época se inician *cambios* de mentalidad que triunfarán en las épocas siguientes. Fundamentalmente se va pasando, aunque lentamente, de una idea de caridad-beneficencia a la de justicia y seguridad social. Estas ideas no evolucionan al mismo ritmo en todas las partes del mundo, ni siquiera en las tierras donde está instalada la Iglesia cristiana.

50 El debate de la pobreza y los «espirituales», en R. G. Villoslada, *Historia de la Iglesia católica*, III, Madrid, BAC, 1960, pp. 60 y 72-78. Textos críticos de los autores medievales aludidos, en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*; Guigo el Cartujo, *Carta al cardenal Aimeric* (pp. 98-100); Jean de Cardaillac, fragmento de un diario inédito (p. 131); San Bernardo, *De consideratione*, I, 9 (p. 94); santa Catalina de Siena, *Diálogo*, 127 (pp. 136-137).

51 Referencias a los autores aludidos, en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*; San Pedro Damiano, *Opúsculo sobre la limosna* (pp. 87-88), *Carta a sus ermitaños* (p. 87); Pedro Abelardo, *Sermón sobre la limosna* (p. 91); Santo Tomás, *Summa*, II-II, q. 76 a. 7 (pp. 127-128).

1) *Nuevas instituciones de caridad*

Un signo de la vitalidad de la Iglesia y de que el servicio caritativo al necesitado no es algo coyuntural, sino estructural, es el nacimiento constante y progresivo de *nuevas instituciones de caridad*, especialmente en las naciones en las que las Iglesias no han sufrido el espolio de sus bienes en beneficio de los Estados pasados a la Reforma. En los países «católicos» han nacido *Oratorios* y *congregaciones* especializadas en servir a los enfermos, huérfanos, pobres, ignorantes, etc. Por ejemplo: *Oratorio* de san Felipe Neri (Roma, 1551); *teatinos* de san Gaetano da Thiene († 1547) en Roma; *barnabitas* de san Antonio M.^a Zacarías (Milán 1531); *somascos* de san Jerónimo Emiliani (Somasca-Bérgamo, 1530); *jesuitas* de san Ignacio de Loyola (París-Roma, 1540); *Compañía de los ministros de los enfermos* de san Camilo de Lelis (Roma 1586); *Hermanos hospitalarios* de san Juan de Dios (Granada, 1571); *Congregación de la Misión* de san Vicente de Paúl, y las *Hijas de la caridad* de santa María Marillac; y otros muchos⁵². Por otra parte, continúan operando las instituciones medievales como las cofradías, hermandades con finalidad religiosa y social, como consta de sus estatutos. Lo mismo que otras instituciones de ayuda al pobre: cajas de ahorros, montes de piedad, pósitos, y otros centros de caridad.

2) *Evolución de las ideas sobre el pobre y la caridad*

Algunos autores de los siglos XVI-XVII exponen tesis revolucionarias sobre el pobre, la beneficencia o caridad acordes con los nuevos tiempos del Renacimiento que exigen soluciones nuevas. Por ejemplo, Luis Vives (*De subventione pauperum*, 1526): contra la política antipauperística de la ciudad de Brujas (Países Bajos), defendiendo al verdadero pobre y para eso exige que el necesitado obtenga una certificación de pobreza del párroco. En realidad, es más un ataque a los ricos que son ladrones porque roban al pobre al malgastar los bienes y porque lo que a veces poseen pertenece

52 Cf. G. Pelliccia, G. - G. Rocca (Dir.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma, Paulinas, 1974 ss., en sus lugares respectivos. Todas las órdenes y congregaciones en el mundo, cf. en *Anuario Pontificio*, Roma, Città del Vaticano, publicación anual, salido ya el correspondiente a 1996. Más concretamente, en Michel Riquet, *La caridad de Cristo en acción*, pp. 131-154; P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, pp. 119-176.

a la hacienda del pobre⁵³. Domingo de Soto (*Deliberación en la causa de los pobres*, 1545) se opuso a las medidas antipauperísticas porque quitaba la libertad al pobre para pedir y al rico para hacer caridad. Favorece la mendicidad al uso tradicional siguiendo las enseñanzas de los Padres. Juan de Robles (*De la orden que en algunos pueblos se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, 1545) está en favor de la justicia social sobre la idea de caridad y beneficencia. Sugería la idea de recoger a los pobres en casas de misericordia donde pudiesen trabajar los mendigos. C. Pérez de Herrera (*Amparo de pobres*, 1598), Miguel Gigin-ta (varias obras), defienden las ideas de Vives y de Juan de Robles en contra de la opinión de Soto. El P. Mariana, jesuita (*De rege et regis institutione*, 1599) admite la intervención del Estado en la asistencia social.

3) *La ideología subyacente*

Se puede concluir que en estos dos siglos las antiguas ideas de la Iglesia de los Padres y los espirituales medievales sobre la ayuda al pobre mediante la caridad conviven con las nuevas, pero predomina la concepción tradicional. La Iglesia sigue prestando los principales auxilios a los necesitados, no se seculariza ese servicio, atendiendo en gran medida a los hospitales material y espiritualmente. La ingerencia del Estado se notará más bien en la reducción de los pequeños hospitales convirtiéndolos en hospitales generales más especializados⁵⁴.

Por eso reaparecen las ideas de que Cristo, sobre todo crucificado, está encarnado en los pobres (Bussuet), en ellos sufre Cristo (Henry Arnould) y en ellos servimos a Dios: valor de la acción, del horizontalismo, del «dejar a Dios por Dios» (la oración contemplativa por la acción caritativa (Vicente de Paúl). La Iglesia es «la ciudad de los pobres» (Bossuet). De todas formas, se puede hablar de una bipolaridad de intereses. Encontramos, por una parte, grandes predicadores cortesanos, que proclaman ideas excelentes sobre los pobres, su dignidad, pero en el fondo son incoherentes

53 Cf. dos textos duros en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, pp. 171-175.

54 Sobre los autores citados y otras leyes españoles de ese momento y la permanencia de las ideas antiguas, cf. Juan Ignacio Carmona García, «La asistencia social en la España de los Austrias», en AA.VV., *Cuatro siglos de acción social. De la beneficencia al bienestar social*, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 69-88.

llevando una vida de ricos. Es la gran sospecha que recae sobre aquella Iglesia rica que habla bien de los pobres, pero no siempre vive pobremente. Pero también es verdad que existen grandes energías del tiempo: los santos Vicente de Paúl (servidor de pobres y enfermos), Pedro Claver (defensor de los esclavos), José de Calasanz y Juan Bautista de la Salle (educadores de los pobres con preferencia a los ricos), y otra infinidad de personas comprometidas conocidas y anónimas. Son los autores de las grandes frases: los pobres son «el negocio de Dios» (Vicente de Paúl), «el blasón de la Iglesia» (Pedro Claver), «nuestros señores y maestros» (Vicente de Paúl, tomado de san Juan de Dios), hay que «asumir la causa de los pobres» (Juan Eudes), los pobres tienen más derecho a ser educados los ricos (La Salle, Calasanz), a ser socorridos no sólo en sus necesidades materiales, sino en las espirituales (Vicente de Paúl) ⁵⁵.

d) *Época contemporánea (siglos XVIII-XX)*

Nuestra mentalidad actual se alimenta de las ideas vertidas en torno a la Revolución francesa, precedida y preparada por el *Aufklärung*. Por eso desde el siglo XVIII podemos hablar de época «contemporánea». Este siglo vive todavía de rentas de los dos siglos anteriores en la cuestión de la atención al pobre y el servicio social. Se crean nuevos *hospitales-albergues* para recoger y controlar a los pobres y mendigos. Eran instituciones mixtas entre cárcel, refugio, taller, hospital y escuela para controlar a los mendigos, evitar su peligrosidad social, favorecer el trabajo y la productividad y ayudándoles en caso de necesidad. Es el pensamiento de los ilustrados, que recogió la Revolución francesa ⁵⁶. En el fondo fue una revolución burguesa contra la aristocracia y la monarquía, pero la clase baja (obreros, desclasados, marginados...) piden igualdad de derechos y proclaman que la mendicidad es una violación de su dignidad como ciudadanos. Desde ese momento la mendici-

⁵⁵ Textos y síntesis en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, pp. 237-264, con las conclusiones a las que llega, pp. 265-268.

⁵⁶ Situación eclesial y social, y, en consecuencia, la situación de los pobres en los momentos previos a la Revolución francesa, cf. P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, pp. 177-194; J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, pp. 271-278. Sobre esos especiales «albergues» en España, continuadores de las Casas de Misericordia, construidos entre 1750 y 1800, unos 100 que albergaban 11.786 pobres, cf. Pedro Trinidad Fernández, «Asistencia y previsión social en el siglo XVIII», en *Cuatro siglos de acción social*, pp. 92-96.

dad se convierte en problema no de caridad y beneficencia (religioso), sino social, político y de orden público.

La Iglesia criticó esa solución porque creía que era una ingerencia del estado y obstaculizaba la beneficencia considerada como obra específicamente suya, y los liberales criticaban a la Iglesia porque protegía a los vagos y maleantes alimentándolos con la «sopa boba» de los conventos (Gerónimo de Ustáriz). En el fondo se debatía, quizá, el monopolio del poder sobre las masas desde el poder político y el religioso de la Iglesia ⁵⁷.

En el siglo XIX la Iglesia sigue teniendo un poder hegemónico en el servicio de beneficencia hasta bien entrado el siglo XX en cuando a la dirección de los centros hospitalarios y de enseñanza, aunque, desde las Cortes de Cádiz (1812), crece el poder de las juntas locales de la administración pública. El hecho de que nazcan muchas congregaciones religiosas en el siglo XIX no indica una reacción contra la política laicista de los Estados (lectura histórica), sino un despertar del ministerio caritativo suscitado en fundadores y fundadoras como carismas del Espíritu Santo (lectura teológica). Se han censado unas 1.139 nuevas congregaciones de mujeres en el siglo XIX, la mayor parte dedicadas a la acción y pocas de clausura. A ellas habría que añadir las *Sociedades de caridad cristiana de San Vicente de Paúl*, declaradas en España «de utilidad pública» en 1851 ⁵⁸.

En cuanto a la ideología de la Iglesia y de los eclesiásticos, más bien es conservadora. La enseñanza común de obispos, escritores y predicadores se resume en que Dios ha querido que existan los ricos y los pobres, aquéllos para que practiquen la caridad dando lo superfluo y éstos para que ejerciten la paciencia, la sumisión y el trabajo y así ambos conquisten el cielo. Las soluciones al problema de los pobres era la clásica caridad y beneficencia, sin atisbar la así llamada «cuestión social» que se funda, más bien, en la justicia distributiva ⁵⁹.

57 Información suficiente en los siguientes trabajos. Pedro Trinidad Fernández, «Asistencia y previsión social en el siglo XVIII», en AA.VV., *Cuatro siglos de acción social*, pp. 89-115; F. Álvarez Uría, «Los visitantes del pobre. Caridad, economía social y asistencia en la España del siglo XIX», *ib.*, pp. 119-146.

58 Cf. J. Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*, III, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1990, p. 530. Ilustra el tema F. Fernández Uría, «Los visitantes del pobre...», o. c., pp. 119-128. Cita algunas congregaciones religiosas fundadas para atender a las obras de caridad, p. 127, y en nota 13 *bibliografía* sobre la caridad en España en esa época.

59 Cf. lo dicho en el párrafo 1, b) de este estudio, con nota 11. Añádase el texto recordado por Daniel Rops (historiador de la Iglesia) del cardenal D'As-

La *conclusión* a la que se llega de la lectura de los hechos y la doctrina del siglo XIX no puede ser —creo honestamente— la de González Faus: «Los pobres constituyen el gran olvido de la Iglesia en el siglo XIX, o más matizadamente, de la segunda mitad de este siglo». No se puede hacer una afirmación tan rotunda después de repasar las «obras» de asistencia social y de caridad ejercida por la Iglesia y sus instituciones. Aunque sí es cierto que la cuestión de los pobres «se ha politizado»⁶⁰. No obstante todo, la «causa de los pobres» es siempre un problema pendiente para la sociedad y la Iglesia. El obrero del siglo XIX, explotado y maltratado es la traducción «social» de los pobres de épocas anteriores.

En el siglo XX, junto a las iniciativas caritativas de la Iglesia están las soluciones «sociales» de los Estados modernos en beneficio de los trabajadores, de los pobres y demás necesitados. La así llamada «Seguridad social» estatal o los «Seguros» privados son reconversiones desacralizadas de la antigua misión de la Iglesia. Por ejemplo, en España. Canalejas fundó en 1908 el *Instituto Nacional de Previsión*. Las instituciones sociales seguirán prestando servicios paralelamente a las acciones caritativas. La justicia y la beneficencia caritativa se hermanan; pero se veía que el futuro, por el volumen del problema de atención a los necesitados, superaba las posibilidades de una Iglesia católica cada vez más empobrecida por las «desamortizaciones» del siglo XIX. Severino Aznar, representante del catolicismo social en España, dijo: «Siempre que sea posible, nuestra acción benéfica (la de los católicos) debe ser sustituida por nuestra acción social»⁶¹. El viejo problema de la mendicidad, de la presencia del pobre en la sociedad, continúa, aunque hay cada vez más conciencia de que la solución no está en la caridad y beneficencia, sino en la Seguridad social⁶². La benefi-

tros, quien ve la «triste desigualdad de condiciones» como el «orden de la Providencia» (*La Iglesia de las revoluciones*, Barcelona, 1962, pp. 569-570). En González Faus, *Vicarios de Cristo*, p. 273.

60 *Vicarios de Cristo*, p. 303. No obstante, el protagonismo adquirido por los Ayutamientos o juntas provinciales y de los médicos, la Iglesia sigue teniendo centros propios de beneficencia y presta sus servicios en establecimientos públicos. Por ejemplo, en España «de los 606 establecimientos asistenciales públicos que había en toda España en 1909, un total de 422 estaban servidos por religiosos, mujeres en la mayoría». F. Álvarez Uría, «Los visitantes del pobre...», en AA.VV., *Cuatro siglos de acción social...*, p. 125.

61 F. Álvarez Uría, «Los visitantes del pobre...», en AA.VV., *Cuatro siglos de acción social...*, p. 143.

62 Cf. Ester Martínez Quintero, «El nacimiento de la Previsión Social (1900-1917). Las primeras soluciones al problema de la vejez. Entre la previsión

cencia es propia —según algunos— de las sociedades preindustriales, la previsión social, de las liberales⁶³. Por eso «se observa que a medida que el Estado va asumiendo mayor responsabilidad en la problemática social, se produce simultáneamente una retirada de la acción social privada»⁶⁴.

Es posible que el término universal de *solidaridad* sea el más adecuado para evitar los viejos enfrentamientos dialécticos al no tener resonancias confesionales de ninguna Iglesia y tiene en cuenta los objetivos de la *caridad-beneficencia* y —¿por qué no?— de la *justicia social*⁶⁵. Lo cierto es que en el siglo xx se ha perfeccionado el sistema de la «Seguridad social» en los países más desarrollados, y los que están en vías de desarrollo suspiran por tenerlo. Pero insistimos en que la beneficencia, la caridad, la *solidaridad*, la compasión humanitaria o como la queramos llamar, tendrá que estar siempre presente en nuestras sociedades. La labor de la Iglesia en beneficio de millones de seres humanos necesitados no se agotará nunca.

3. LA IGLESIA DEL PRESENTE Y DEL FUTURO SOCIALMENTE CREÍBLE

Todo lo dicho hasta ahora demuestra que el ministerio de la diaconía en la Iglesia, el servicio y la ayuda a los pobres y margi-

y la beneficencia», en AA.VV., *Cuatro siglos de acción social. De la beneficencia al bienestar social*, Madrid, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 178.

63 Cf. Josefina Cuesta Bustillo, «Evolución de la previsión social en el primer tercio del siglo xx. Los primeros seguros sociales en los años veinte», *ib.*, pp. 219-220. Todo el trabajo, pp. 195-226.

64 Gabriel Perdomo Cejudo, «Asistencia social y beneficencia. Evolución, situación actual y perspectivas», *ib.*, p. 285. Todo el trabajo, pp. 281-295. Que la caridad y la justicia tendrán siempre cabida en una sociedad por muy justa y rica que sea, apareció en el debate de los congresos católicos de finales del siglo xix y principios del xx. Como dice Feliciano Montero, «La caridad y la justicia social nunca se presentan como alternativas excluyentes ni incompatibles, sino complementarias». Cf. «Catolicismo social y Reforma social en España en el tránsito del siglo xix al xx», en AA. VV., *Cuatro siglos de acción social...*, p. 169.

65 No sé si es pura anécdota o refleja una mentalidad difusa de la época lo que escribía A. Royo Marín en los años 60, autor moderno, no actual, quien, después de hacer una apología excesiva de la caridad ejercida por la Iglesia («Puede afirmarse, sin temor a ser desmentidos —escribe— que cuantas empresas de verdadera envergadura se han llevado a la práctica en servicio del prójimo desde Cristo hasta hoy, en el mundo entero, han sido inspiradas directamente por la misma Iglesia o, al menos, han sido tributarias, consciente o inconscientemente, del ambiente cristiano que se respira por doquier»), está en contra de la fórmula: «menos caridad y más justicia», y de la caridad «natural» o filantropía, *solidaridad humana*, altruismo, generosidad, etc. *Teología de la caridad*, Madrid, BAC, 1960, p. X.

nados, no es problema coyuntural, sino estructural a su misma misión evangelizadora. La beneficencia y la caridad, en cualquier campo, nunca es una suplencia de un Estado que no cubre las necesidades de los pobres, enfermos o marginados, sino que le pertenece como parte de su ser y su misión. Esta última parte del estudio mira al presente y al futuro de la Iglesia. En el siglo xx existen *dos momentos* bien diferenciados. *El primero* es todo lo anterior al concilio Vaticano II, que es la continuidad del siglo xix en el que se aprecia la unión del «bienestar social» ofrecido por el Estado y los servicios caritativos y de beneficencia ejercidos por la Iglesia. Y *el segundo*, después del concilio, o sea, la revolución del pensamiento y las instituciones de caridad. A ellas vamos a dedicar unas páginas conclusivas.

Imposible seguir la historia de las *instituciones de caridad* de la Iglesia católica fundadas en el siglo xx tanto antes (1900-1960) como durante y después del concilio (1960-1997). Basta decir que en todo este período los carismas del Espíritu no se han agotado, sino que siguen vivos, como lo demuestran las iniciativas institucionales, las congregaciones y movimientos religiosos antiguos y de reciente fundación dedicados a los servicios más duros. Por recordar algunos, entre muchos, bastaría hablar de las *Hermanas de la caridad*, de la Madre Teresa de Calcuta, los institutos de D. Guanela, el Cotelengo, los *Compañeros de Emaús*, del Abbé Pierre, etc. Figuras paradigmáticas son Carlos de Foucauld, Madelaine Delbrêl, José Wresinski, D. Helder Cámara, Mons. Oscar Romero, Martin Luther King, Albert Schweizer y una galería infinita de gente conocida y anónima que dan la vida por los demás por motivaciones religiosas o humanitarias. Si es verdad que hasta el Vaticano II el tema del «pobre» o asimilados apenas tenía relieve en la teología y en la espiritualidad, aunque sí la pobreza y más la pobreza «espiritual», después del concilio se ha desarrollado una verdadera cultura de la caridad, de la solidaridad, que obedece a la búsqueda, sin duda utópica, de una «civilización del amor». El *cambio*, creo, hay que ambientarlo en torno al concilio Vaticano II. Todavía no está hecha, y quizá no se pueda hacer, una historia completa de la actividad caritativa de la Iglesia desde el «giro antropológico» que asumió en la década de los sesenta. Basten sólo algunos indicadores.

En un texto conciliar la Iglesia oficialmente reconoce, en su trayectoria histórica desde los comienzos, su dedicación al servicio caritativo haciéndose reconocer «por este distintivo del amor y, sin dejar de gozarse de las iniciativas de los demás, reivindica para sí las obras de caridad como deber y derecho propio que no

puede enajenar». Por eso, las «obras de caridad... son consideradas por la Iglesia con singular honor» (AA 8). Síntoma de la nueva mentalidad que imperaba fue el *Radiomensaje* de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la apertura del concilio, en el que dijo que «la Iglesia, a la vista de los países subdesarrollados, se presenta como lo que es y quiere ser: la Iglesia de todos, especialmente *la Iglesia de los pobres*». No deja de sorprender el dato cuando un año antes el mismo Papa la había presentado como «madre y maestra»⁶⁶. Parece una definición intrascendente, pero, en realidad, una revolución espiritual, un cambio de mentalidad. La Iglesia debía ser pobre (desclasamiento social como ideal) para ser una comunidad *de* los pobres y poder predicar *a* los pobres la liberación de toda opresión. Iglesia pobre, de pobres y para los pobres. La nomenclatura está llena de contenido si se tiene en cuenta que la inmensa mayoría de las masas creyentes pensaba que la Iglesia era *de los ricos y para los ricos*.

En el mismo pórtico del concilio, los padres conciliares envían un *mensaje* a todos los hombres insistiendo en que se dirigen «en primer lugar (*imprimis*) a los más humildes, los más pobres, los más débiles», y, a imitación de Cristo, se compadecen «de las turbas oprimidas por el hambre, la miseria y la ignorancia»⁶⁷. Pablo VI, en el discurso de apertura del segundo período conciliar, dijo que

«la Iglesia mira *con particular interés* a determinadas categorías de personas. Mira a los pobres, a los necesitados, a los afligidos, a los hambrientos, a los enfermos, a los encarcelados, es decir, mira a toda la humanidad que sufre y que llora; *ésta le pertenece por derecho evangélico*»⁶⁸.

Pero fue en el impresionante discurso de clausura del concilio donde Pablo VI expuso las líneas de un antropocentrismo teológico, sin olvidar fundarlo en un teocentrismo radical, contra todas las concepciones a-teístas presentes en la cultura contemporánea. Por eso afirma «la concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo» (n. 4) para resaltar también que «la religión de nuestro concilio ha sido *principalmente la caridad*, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta

66 Es el título de una carta encíclica: *Mater et magistra*, 15 de mayo de 1961.

67 N. 9. Se puede leer en *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, BAC, 1966, p. 25.

68 Discurso del 29 de septiembre de 1963, n. 51. *Ib.*, p. 969.

principal orientación» (n. 7). «*La antigua historia del samaritano* —dijo también— *ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio*. El descubrimiento de las necesidades humanas... ha absorbido la atención de nuestro Sínodo». Interpelando a los «humanistas modernos», negadores de la trascendencia, les presenta el «nuevo humanismo» de la iglesia: «*también nosotros, y más que nadie* —dice— *somos promotores del hombre* (n. 8). Toda la riqueza doctrinal —dijo también— tiene una sola finalidad: «servir al hombre», de ahí que «*la Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad...* la idea del servicio ha ocupado un puesto central» (n. 13). Para concluir, equilibra de nuevo la tensión entre lo temporal y eterno, la inmanencia y la trascendencia, lo antropocéntrico y teocéntrico: «El concilio se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al reino de Dios»⁶⁹. Éste, se puede decir, fue el discurso programático para el posconcilio, como lo demuestra la historia posterior, cuya singladura oceánica es ya otra historia.

Casi como apéndice valdría la pena recordar la espléndida cosecha de aquella utopía pentecostal del concilio, sin dejar de reconocer que el camino iniciado está todavía por recorrer, como lo demuestra el panorama y las cifras ofrecidas al comienzo de este estudio. Los últimos documentos «oficiales» sobre la *doctrina social de la Iglesia* insisten en la necesidad de seguir trabajando en la utopía de un reparto proporcional de bienes entre mundos tan dispares y distantes como son el primero y el cuarto mundo (SRS 13, 14 y 17). Siguiendo en el cauce abierto por el concilio Vaticano II de que «el espíritu de pobreza y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo», y, en consecuencia, que «es deber del pueblo de Dios, y los primeros los obispos, el socorrer... las miserias de nuestro tiempo... no sólo con los bienes superfluos, sino también con los necesarios» (GS 88), Juan Pablo II llegó a proponer, siguiendo una antigua tradición de los Padres de la Iglesia, la obligatoriedad de «enajenar los bienes <“los adornos superfluos de los templos y los objetos preciosos del culto divino”> para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello»⁷⁰. La lucha por la justicia y el desarrollo de los pueblos, aunque sea en propues-

69 N. 14. Discurso del 7 de diciembre de 1965. *Ib.*, pp. 1024, 1026 y 1028. Cf. algún dato más sobre el «giro antropocéntrico» de la espiritualidad y el espíritu solidario integral, en mi obra *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990, pp. 365-388. También P. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, pp. 232-249.

70 SRS 31. Remite en nota 59 a san Juan Crisóstomo, san Ambrosio y san Agustín.

tas doctrinales, como es el *corpus de la doctrina social de la Iglesia*, forma parte de su misión evangelizadora como deber moral y urgente con tal de que mantenga íntegro el *anuncio* o el «*depositum fidei*» (SRS 41). El anuncio evangélico se hace de verdad liberador humanizando el mundo⁷¹.

Falta documentar lo dicho sobre el fruto ya iniciado del ministerio diaconal de la Iglesia con algunas cifras y estadísticas que sirvan para una reflexión plural. Siguiendo las indicaciones del concilio Vaticano II (GS 90), el papa Pablo VI creó, el 15 de julio de 1971, el *Consejo Pontificio «Cor Unum»* «para la promoción humana y cristiana». Entre las funciones asignadas a ese organismo se cuentan:

«promover la catequesis de la caridad y estimular a los fieles a dar testimonio de caridad evangélica; favorecer y coordinar las iniciativas de las instituciones católicas que se preocupan de ayudar a los pueblos que están en la indigencia; seguir atentamente y promover los proyectos y las obras de *solidaridad* y de ayuda fraterna con fines de progreso humano; ponerse al servicio de las Iglesias locales haciendo de mediador con los organismos católicos de ayuda... facilitar las relaciones entre las organizaciones católicas y los organismos públicos internacionales que operan en el mismo campo de la asistencia y el progreso»⁷².

Por citar una organización con despliegue mundial, nos tenemos que referir a *Caritas Internacional* y sus servicios como índice exponencial de la caridad, bien conocida por todos los indigentes en el mundo entero tanto desde los puestos parroquiales como los diocesanos. Vale la pena recorrer los *Informes* anuales de la organización para ver en cifras los millones de dólares, los cientos de millones de toneladas en víveres distribuidos en los países del tercer mundo a través de los 146 centros nacionales de Cáritas operativos en 194 países y territorios del mundo⁷³. Y es seguro que

71 Cf. J. Ignacio Calleja, «Desarrollo y solidaridad: aportaciones desde la doctrina social de la Iglesia», en *Corintios XIII*, n. 75 (julio-septiembre 1995) 21-30.

72 *Anuario Pontificio*, Città del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1996, p. 1812. A este organismo están confiadas las fundaciones «Juan Pablo II para el Sahel» y *Populorum Progressio* (ib.).

73 Tengo ante la vista el informe *La Confédération Caritas face aux urgences: un aperçu. 1996*, publicado por Caritas Internationalis, de Roma, 102 pp. En él se ofrecen con detalle las necesidades, los proyectos, la cuantía de las ayudas recibidas, especificando los países de África, América Latina, Asia, Europa, Medio Oriente y Oceanía. Debo este *Informe*, así como otras informa-

esos *Informes* no recogen toda la actividad de los centros de Cáritas, sino las ayudas que ofrecen las distintas Cáritas nacionales a algunos programas de ciertos países del Tercer mundo. Fuera de esos análisis quedan las acciones de otras organizaciones católicas, de otras actividades y servicios en hospitales, residencias para ancianos, inválidos y minusválidos, orfanatos, guarderías, etc. La última estadística mundial publicada ofrece la cifra total para 1992 de 97.823 «centros asistenciales de la Iglesia en el mundo»⁷⁴.

Resta todavía una mera referencia a *Cáritas española*, cuyos estatutos fueron aprobados por la Conferencia Episcopal en la VI Asamblea Plenaria los días 21-30 de noviembre de 1967. «Cáritas española continúa los trabajos del Secretariado Nacional de Caridad, creado el año 1942». Entre los proyectos realizados cuenta, entre otros, con ayudas a inmigrantes, parados, gitanos, disminuidos físicos y psíquicos, drogodependientes y alcohólicos, ancianos, transeúntes, gentes sin techo, etc.⁷⁵. Reducidos los servicios a cifras económicas, no siempre los principales, los recursos utilizados durante el año 1996 por las 68 Cáritas diocesanas asciende a 17.000.435.212 pesetas. Como dice el *Informe* de 1996: *Números con rostro*, estas cifras «son el retrato de la solidaridad anónima de la comunidad cristiana y del conjunto de la sociedad española»⁷⁶.

En este mismo contexto de la solidaridad mundial habría que recordar infinidad de Organizaciones no gubernamentales (ONG), católicas y no católicas, religiosas e increyentes que se dedican a un servicio humanitario. Aunque los Estados modernos atienden a muchas necesidades, algunas formas actuales de la solidaridad laica siguen funcionando, como los Teléfonos de la Esperanza, Manos Unidas, Compañeros constructores, Medicus mundi, Trapeiros de Emaus, Amnistía internacional, Cruz roja, Médicos sin fronteras, Greenpeace, Solidarios para el desarrollo, Asociación para la

ciones sobre Cáritas española, y lo agradezco, a la mediación de Cáritas diocesana de Salamanca.

74 Cf. *Estadísticas de la Iglesia Católica*, Madrid, Edice, 1995, p. 317. Allí mismo la distribución en los distintos continentes.

75 Cf. *Guía de la Iglesia católica en España. Nomenclator 1996*, Madrid, Edice, 1996, p. 375.

76 Folleto explicativo, sin paginación, publicado con motivo de la celebración del día de Cáritas el año 1997 en el cincuentenario de la fundación, 1947. «La red nacional de *Cáritas* —se dice también— está constituida por unas 5.000 *Cáritas parroquiales*, 68 *Cáritas diocesanas* y sus correspondientes *Cáritas regionales*». Información aprovechable ofrece Esperanza Linares, «La evolución de la asistencia social desde una institución privada», en AA. VV., *Cuatro siglos de acción social*, pp. 339-370.

solidaridad, ONCE, Proyecto cultura y solidaridad, Survival, Ayuda mano a mano, Acción contra el hambre, y muchísimas más ⁷⁷.

La historia de la caridad y la teología y espiritualidad subyacentes ha sido larga. No se hace con intención apologética, sino para describir *una dimensión* de la Iglesia y de los sentimientos solidarios de la humanidad, especialmente de nuestro tiempo. Es el aspecto luminoso de las instituciones. Otros eligen las sombras y escriben *La historia criminal del cristianismo*, o cuentan *Las mentiras de la Iglesia católica*. Allá ellos con la elección y con las intenciones. Es la cara y la cruz de la misma moneda porque las instituciones, ni siquiera la Iglesia católica, son «santas» en sus realizaciones históricas. Santa en sí misma (dogmáticamente), pero pecadora (históricamente). Mejor, Iglesia santa y de pecadores.

Lo que sí aparece cada vez más evidente es que la Iglesia debe estar doctrinal y prácticamente comprometida con una función diaconal en beneficio de los hombres, especialmente los más necesitados. Esa explicitación mediática *ad extra* transparenta mejor su misterio *ad intra* —que es salvífico, liberador como el de Cristo— que todas las eclesiología, cristologías y antropologías. En un mundo tan plural culturalmente, el lenguaje que entiende el pueblo creyente, simple, analfabeto o académicamente formado, lo mismo que los increyentes de buena voluntad, es la parábola del buen samaritano, la multiplicación de los panes y los peces, la liberación de los malos espíritus, con los que Cristo anuncia la realización del Reino de Dios, que consiste en que «los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y *se anuncia a los pobres la Buena Nueva*» (Mt 11, 3; Lc 7, 22). El lenguaje de la praxis (*quehacer*: moral social, espiritualidad horizontal) es más inteligible que el lenguaje de la fe (*creer*: dogmática, espiritualidad vertical). En el futuro se prevé que la Iglesia no será creíble porque es confesante de un credo, ni siquiera por la experiencia de Dios que los creyentes puedan tener (místicos), a pesar de la machaconería de ciertos dichos y tópicos, sino por el compromiso con el hombre (diaconía) y con la tierra (ecología). Al fin y al cabo, por encima de todas las discusiones dogmáticas sobre la Iglesia, sobre Dios, sobre Cristo, etc.,

⁷⁷ La coordinadora de ONGS está en calle Cartagena, 22, 2.º izqda., 28028 - MADRID, tel. (91) 361 10 96. Datos facilitados por Cáritas nacional de Madrid, a quien lo agradezco. Como dato de última hora, se ha celebrado en Valladolid y Salamanca el I Congreso Internacional (25-28 junio 1997) sobre *Solidaridad: Urgencia universal*.

queda claro el mensaje central del N. Testamento: el amor misericordioso de Dios al hombre y la exigencia de la redamación del hombre a Dios y a las criaturas de Dios, principalmente a otros hombres, que no son prójimos, sino «hermanos». Hoy, como nunca, resuena en la tierra las exigencias del «mandato nuevo», el «testamento» de Jesús: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros» (Jn 13, 35).

DANIEL DE PABLO MAROTO

SUMMARY

Charity towards the needy is a ministerial service in the Church of Christ which has been carried out in all periods of history. Today we speak more about «solidarity», a universal model of help to those in need, a term which is not always desacralised or taken to refer only to the laity, and so it is accepted as a theologically valid term. This study: 1) affirms the present importance of the theme as demonstrated by a mentality of solidarity in the Church and in other organisations not founded on religious creeds; 2) it alludes to the «history of charity» exercised in the Church and its institutions, especially in those religious orders which have specialised in this service; 3) it analyses the doctrinal presuppositions and theological reflections which underpin the praxis of charity and service; 4) it brings to light the initial divergence between the charitable services of the Church and the demands for a social justice in the economically developed states which finally converge because charity and justice complement each other and are both necessary. Christian charity will always be necessary as a basic element of the proclamation of the Kingdom of God. If the Church fulfils this, it will be a socially credible and relevant.