

OPCION POR EL POBRE, OPCION POR CRISTO

RELIGION Y COMPROMISO POR LA VIDA

XABIER PIKAZA

PROFESOR DE TEOLOGIA BIBLICA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Este trabajo consta de dos partes: la primera, más genérica, estudia el sentido de la vida (y de la muerte) en las diversas religiones, que culminan (a juicio del autor) en el cristianismo; la segunda estudia el compromiso cristiano en favor de la vida, partiendo de la encarnación y pascua de Jesús, desde Mt 25, 31-46.

1. COMPROMISO POR LA VIDA Y RESURRECCION CRISTIANA

El credo cristiano tiene un centro: *creo en la resurrección de la carne*. Donde digo *carne* puedo decir *vida*: la misma historia humana resucita, culmina y se realiza plenamente en Cristo resucitado. El cristianismo implica según eso el *descubrimiento de la historicidad*, del carácter finito pero progresivo de la vida: no tenemos lugar hecho sobre el mundo, no contamos patria sobre el cosmos; nuestra patria verdadera es la historia; de ella hemos nacido, en ella crecemos, por ella culminaremos⁽¹⁾. Empezaremos planteando el tema de un

(1) Sobre teología de la historia, en perspectivas diversas, cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974; *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1981;

modo global: nuestro trabajo será una introducción al misterio y exigencia de la vida. Lo escribimos de un modo escolar, progresivo; deberán perdonarse, por tanto, las generalidades y repeticiones⁽²⁾.

1. SER HUMANO, SER DE HISTORIA. DIVISION DE LAS RELIGIONES.

Según el cristianismo, el carácter histórico de la vida está vinculado a la *resurrección de la carne (de la vida)*. No se trata de negar la muerte, sino de conseguir y realizar al fondo de ella la vida culminada. Esta visión ha sido reformulada en clave de avance intramundano por las grandes tradiciones ilustradas de los siglos XVIII y XIX, que interpretan la historia como lugar de emergencia y realización de las religiones⁽³⁾. Ellas, las mismas religiones, se definen y distinguen por su forma de entender (de acoger o no acoger) la vida y/o la historia⁽⁴⁾.

- *Eterno retorno sagrado de la vida. Las religiones cósmicas o de la naturaleza* identifican la realidad con el proceso eterno de la vida. Según ellas no ha existido un comienzo de la realidad, ni hay tampoco un avance verdadero. Todo ha sido siempre igual y seguirá siendo lo mismo. En el principio, en el origen mítico, encontramos *el giro eterno de la vida*, el eterno retorno del tiempo. No hay creatividad personal, ni lugar para que surja un ser humano libre, independiente, capaz de morir como persona. Somos momento pasajero de un destino eterno, rueda de fortuna en la que todo gira, para ser siempre lo mismo.

(...) O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967; Id., *La historia de la salvación*, Península, Barcelona 1967; J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1963; B. FORTE, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995; H. LUBAC, *La posteridad espiritual de J. de Fiore I-II*, Encuentro, Madrid 1984; J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969; W. PANNENBERG (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975, 196; X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997; A. TORRES-QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987; H. VON BALTHASAR, Urs, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992.

- (2) Asumo y desarrollo aquí un tema que esboqué en *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1981 y he desarrollado después en *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999.
- (3) El mundo parecía antes inmutable. Sabíamos que las religiones se desarrollan, nacen y mueren, conocíamos el surgimiento de algunas. Pero tendíamos a olvidarlo, aferrándonos al valor eterno de las esencias y/o de la realidad: hay una Ley eterna (judíos), un Islam o Corán originarios (musulmanes), un Cristo preexistente. Hoy sabemos que la vida es movimiento. Las religiones, como las culturas, son producto de una historia donde luchan, nacen y perecen. También los dioses mueren, en un proceso de cambios culturales, de choques sociológicos, de nuevas emergencias sacrales. La misma historia que parecía matriz de dioses viene a desvelarse como tumba de ellos.
- (4) *Las viejas religiones* ignoraban su carácter histórico. El origen de sus credos y ritos remontaba al tiempo inmemorial, más allá del recuerdo más antiguo. Siempre había sido igual, siempre tornaba a ser lo mismo. Han surgido más tarde nuevas religiones o importantes reformas religiosas, con el recuerdo bien definido de sus fundadores: Zoroastro, Buda... Pero sólo el judaísmo (con cristianismo e islam) ha destacado el sentido religioso de la historia.

Signos de continuidad en el girar perpetuo son los dioses. Relato que contiene y expresa su sentido los mitos. Según eso, la muerte forma parte del proceso de la vida divina en que muriendo renace nuevamente todo. Por eso hay *dioses de la muerte* en los mitos del Cercano Oriente (Mot, Hades), lo mismo que en América precolombina⁽⁵⁾.

Las religiones cósmicas son un alegato en defensa de la vida cósmica, pues la sacralizan. Pero estrictamente hablando, en ellas no se puede hablar de una opción humana y personal por la vida, pues no existe ser humano (independiente, personal) que pueda optar en favor o contra de ella. Los individuos en cuanto tales carecen de valor absoluto.

- *Más allá de la vida. Las religiones de la interioridad* buscan una “vida eterna” (inmaterial) más allá de la realidad muriente de este mundo. Lo que ahora existe (el eterno retorno de esta vida) ha sido resultado de una caída primigenia: el retorno actual de la vida, que muere y renace de la muerte, para volver a morir, es consecuencia y signo del pecado. Por encima de ese giro existe un ser eterno sin procesos, lo divino.

La rueda del eterno retorno de la vida se identifica con el eterno retorno de la muerte: es resultado de un castigo, fatalidad que destruye nuestra esencia más profunda de seres divinos, eternos. Los humanos (almas inmateriales) hemos descendido del plano superior divino, estabilidad (quietud eterna), para hundirnos de esa forma en la materia y padecer en ella, en el proceso de una vida que es muerte constante.

Lógicamente, la religión implica transcendimiento: el alma debe reconocer su origen superior, rompiendo en meditación transcendente, la corteza de materia en la que había sido cautivada, para ascender de esa manera hasta el origen divino, inmutable de su vida. Por eso, más que *optar por la vida en este mundo*, los iluminados (humanos religiosos) han de *liberarse de ella*: de esa forma, a través de un profundo reconocimiento de su origen y ser eterno (de su realidad divina), las almas podrán encontrar su verdad supra-vital, superando el eterno retorno de esta naturaleza de muerte y volviendo a lo divino originario⁽⁶⁾.

(5) Así lo ha destacado de forma ejemplar M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, en Alianza, Madrid 1968; cf. Id., *Historia de las creencias e ideas religiosas I-III*, Cristiandad, Madrid 1978; IV, Herder, Barcelona 1996.

(6) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Cerf, París 1988; R. PANIKKAR, *El silencio de Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1996; A. MESLIN, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1978; S. RADHAKRISNAN y P.T. RAJU, *El concepto del hombre*, Estudio de filosofía comparada, FCE, México 1977.

Las religiones de la interioridad culminan en la compasión universal del budismo, que no es amor activo en favor de la vida del humano sobre el mundo, sino gesto de solidaridad con todos los que sufren. No hay que optar por esta vida (por los pobres en cuanto tales), sino buscar la liberación del humano, por un proceso de purificación en que, por medio de la muerte, el alma pueda desligarse de este mundo, superando el proceso de cambios que todo lo destruye y recuperando su origen eterno.

- *Opción por la historia, opción por la vida.* Israel ha descubierto el carácter teofánico de la historia, entendida como proceso de creatividad comunitaria (compartida) donde Dios se manifiesta y el humano se realiza como humano: la muerte no es sagrada (contra las religiones cósmicas), ni es un momento clave en el proceso de liberación del alma (en contra las religiones de la interioridad), sino que aparece como maldición, reto que se eleva contra el ser humano, que quiere vivir, pero que acaba siendo vencido por ella (al menos en un nivel de historia terrena).

La religión israelita se sitúa ante el interrogante de la finitud y de la muerte. *El de la finitud* destaca el “valor infinito” de la vida amenazada (del huérfano y la viuda, del pobre y enfermo); Dios como Viviente garantiza y avala el sentido y dignidad de los más pobres e indefensos de la tierra. *El interrogante de la muerte* nos sitúa ante la pregunta por el “más allá” que sólo puede responderse en términos de resurrección, como han hecho los sapienciales y apocalípticos judíos desde el II a. de C.⁽⁷⁾.

El judaísmo ha superado la visión del eterno retorno de la vida, pero no para postular una sacralidad eterna, a través de la huida hacia el nivel superior (a-temporal) de lo divino, sino para buscar y encontrar a Dios (el sentido y valor de la vida) en el camino de creatividad histórica del ser humano (en especial, del pueblo israelita). Su Dios se define así como El Viviente (Yahvé, el que vive por sí mismo). La presencia de Dios se identifica con el despliegue histórico de la vida humana, en la que se pondrá de relieve el valor de los más pobres.

A partir de aquí destacamos el carácter comunitario e histórico de la *revelación de lo divino* y del *despliegue de la vida*. Se ha podido pensar que las religiones son igualmente valiosas y en el fondo equivalentes: todas defienden de algún modo la manifestación de Dios y el carácter espiritual del ser humano. Pues bien, la división anterior destaca su diversidad.

(7) Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

2. OPCION POR LA VIDA. HISTORIA BASICA

Empleamos el esquema anterior, ampliándolo en perspectiva de violencia y racionalismo, para situar la opción por la vida en el contexto de la filosofía y pensamiento de occidente. De manera general podemos hablar de *un comienzo, una crisis, dos caminos* de solución y un *planteamiento ilustrado* (técnico) del tema.

- *Comienzo. Vida divina.* Al principio parece haber un *matriarcado*, que se relaciona con la visión ya señalada del eterno retorno de la vida, como han destacado *las religiones de la naturaleza*, entendidas en sentido *matriarcal*. Su signo fundante es la madre, la capacidad femenina de engendramiento, el culto primigenio a los poderes de la vida, entendidos desde un fondo religioso. En este contexto pueden incluirse las religiones del neolítico europeo (quizá mundial) que parecen divinizar los poderes maternos (=vitales) de la naturaleza.

Ella, la Gran Madre (Isis o Deméter, Ashera o Istar) es diosa primigenia, portadora y garante de la vida, como Gén 3 afirma *de Eva*. La madre es diosa porque, en un sentido, engendra la vida y porque, en otro, acoge en su regazo a los que mueren. Por eso, la muerte parece menos importante, pues los devotos de la madre divinizan el proceso incesante de surgimiento de la realidad⁽⁸⁾.

Esta visión del *matriarcalismo* como sacralización de la vida es el telón de fondo o caso límite desde el que puede y debe interpretarse la visión posterior de la realidad. De hecho, la historia que conocemos es historia patriarcal y violenta, que no se encuentra dominada por el don gratuito de la vida, sino por el conflicto interhumano y por aquella paz violenta que surge de la guerra, de divinizan su propio triunfo.

- *Crisis básica: patriarcalismo religioso y violencia.* Frente al despliegue de la madre, que es diosa por su capacidad de dar la vida, emerge en un momento dado la *divinización de los poderes guerreros*, que se imponen con violencia: no son poderosos porque dan la vida, sino porque pueden controlarla, superando con violencia el riesgo de violencia de la sociedad.

Esta crisis parece vinculada al surgimiento de los pueblos conquistadores que divinizan los poderes de la guerra. Por eso, sus dioses (propios de los “grandes” pueblos indoeuropeos o semitas) aparecen

(8) He estudiado con detención este momento límite de la religión en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1997. Para una visión general del tema, cf. E. NEUMANN, *La grande madre*, Astrolabio, Roma 1981; A.O. OSES, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Anthropos, Barcelona 1987.

vinculados al poder militar, a la conquista masculina. Ellos garantizan la paz por medio de la guerra. Normalmente se encuentran vinculados al rayo y tormenta (al cielo violento) y aparecen representados como reyes, padres/violadores, organizadores políticos... No viven de dar vida, sino de quitarla, de matar a los demás. Ciertamente, defienden un tipo de vida, pero lo hacen a través de la muerte: destruyendo a los contrarios e imponiendo de esa forma su propia ley o dictadura⁽⁹⁾. Este patriarcalismo, que en diversas formas sigue influyendo en todo el mundo, se identifica con *una defensa selectiva y partidista de la vida*. Para que puedan triunfar unos hay que destruir a otros, para que unos vivan mueren otros, conforme a la visión de los grandes relatos fundantes (asesinato del padre, hermano o enemigo primigenio).

Cuando hablamos de opción por la vida, tenemos que pensar bien de qué vida se trata. Todas las religiones patriarcalistas y las sociedades triunfadoras que conocemos “optan por la vida”, pero lo hacen de un modo “sacrificial”, destruyendo de forma sacral o social a los enemigos (culpables, chivos emisarios) para que puedan vivir los amigos. Parece que la humanidad en su conjunto sólo ha podido sacralizar la vida de un modo violento, elevando su templo sobre los sepulcros de los muertos.

- *Camino 1º: tiempo-eje y religiones de la interioridad.* El humano ha seguido conservando la nostalgia por el matriarcado, por la experiencia de una vida que no se halla fundada en la violencia. Nos sigue dominando por un lado el terror del tiempo, el giro del eterno retorno. Por otro parecemos atrapados por la violencia del poder establecido, que triunfa y se mantiene por la muerte (amenazando y destruyendo a los contrarios).

Pues bien, para superar esa doble crisis, han ido surgiendo, casi al mismo tiempo (entre el VII y el V a. de C.), diferentes movimientos religiosos y sociales que han marcado la historia posterior del mundo. Se abre así un camino que nos hace pasar de las religiones de la naturaleza (y del patriarcalismo violento) a las de la interioridad y la historia. De un modo u otro, Zoroastro y Buda, brahmanes de la India y profetas de Israel (con filósofos de Grecia) han superado la visión sacral de la naturaleza y los dioses patriarcales⁽¹⁰⁾.

De aquella crítica racional y religiosa en contra de los dioses seguimos viviendo todavía, en oriente y occidente, siguiendo el modelo de la India y de

(9) He desarrollado el tema en *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la guerra*, en PPC, Madrid 1997. Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995.

(10) Cf. K. JASPERS, *El origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1981; L. LÖWITZ, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973.

Israel, que aquí desarrollamos. A mi entender, la nostalgia por los tiempos anteriores, la vuelta al matriarcado primitivo y la defensa de las religiones del eterno retorno, resulta poco afortunada. La humanidad en su conjunto ha superado los dioses paternos y maternos.

*Las religiones de la interioridad (hinduismo, budismo, en cierto aspecto el tao) han superado la violencia patriarcal destacando el valor eterno de la “vida” verdadera (divina). Lo que de esa forma han conseguido es muy valioso, pero han corrido el riesgo de devaluar la vida concreta (externa, histórica) del humano en el mundo. Por eso, en ellas, difícilmente puede hablarse de una opción por la vida del pobre, en clave de fidelidad humana, de transformación histórica. Además, corren el riesgo de caer en el **dualismo**: dejar la vida externa en manos del destino (del pecado) y desarrollar de un modo ejemplar, trans-humano, eterno, la vida interior. Por eso, aún siendo ejemplar, su solución nos parece insuficiente.*

- *Camino 2º: del tiempo eje al judaísmo profético y al cristianismo.* Frente al modelo de oriente (interioridad) destacamos el camino israelita, tal como ha venido a expresarse por el judaísmo y, de un modo especial, por el cristianismo. Los israelitas suponen que la opción por la vida (la superación del patriarcalismo y su violencia) debe hacerse en la misma historia, en gesto de fidelidad humana, al servicio de los pobres.

En esta línea se van vinculando tres descubrimientos: el valor de la comunidad, de la historia y de cada uno de los individuos. Los israelitas saben que el *pueblo es sagrado*, portador de la presencia de Dios; según eso, la misma comunión interhumana es signo del misterio. Pero, al mismo tiempo, saben que ese pueblo se halla abierto hacia el futuro de la *historia*, donde llegará a realizarse en plenitud. Finalmente, dentro de la historia, ellos han descubierto y proclamado el valor de cada uno de los individuos. De esa forma, los antiguos judíos han condenado a los dioses (como portadores de opresión y violencia) y han des-divinizado el mundo partiendo de su propio compromiso ético, es decir, de su fidelidad al valor de cada uno de los seres humanos. El mundo es para ellos creatura de Dios, pero no espacio sagrado o totalidad divina. Lo sagrado es la vida de los seres humanos, a quienes se debe respeto y justicia.

Sobre ese fondo se eleva la experiencia cristiana, centrada en la *encarnación*, es decir, en la revelación de Dios en la vida de Jesús y en su proyecto de reino. De esa manera, sin perder su transcendencia, Dios se introduce en la historia concreta de la humanidad, a través de un hombre (Jesús) que ha vinculado su vida a la vida de los pobres y excluidos de la sociedad: publicanos y prostitutas, leprosos y enfermos, niños y rechazados de

la sociedad, uno a uno y todos juntos, son revelación de Dios, signo del misterio⁽¹¹⁾.

Según el cristinismo, la vida no es sagrada simplemente porque forma parte del “todo materno” de la realidad (divinidad cósmica, de tipo matriarcal), ni porque está al servicio de los triunfadores del sistema patriarcal, que elevan su trono sobre la muerte de los excluidos. Ella es sagrada desde Cristo, porque es lugar de realización de los humanos, especialmente de los pobres y excluidos. Precisamente al servicio de esa sacralidad de la vida de los pobres queremos plantear todo lo que sigue.

- *Planteamiento ilustrado. La racionalidad filosófica y técnica.* El proceso de racionalización discursiva empezó en Grecia (y en todos los pueblos donde se dio el cambio del Tiempo-eje), pero sólo ha triunfado y se ha expandido de forma programada en occidente (desde el siglo XVIII) y en los países que han entrado en contacto con occidente (desde los siglos XIX y XX). Este proceso ha ofrecido al humano la posibilidad de convertirse en gestor de su vida. Ciertamente, sigue habitando en un mundo que de algún modo le precede y trasciende, pero ya no es simple huésped, sino dueño y señor de ese mundo.

Esta racionalización resulta imparables en un nivel externo. Estamos ante un cambio cualitativo: por vez primera nos hallamos inmersos dentro de una cultura técnica (racional) abarcadora, que se extiende a todos los humanos, ofreciéndoles una capacidad de acción y comunicación que antes no tenían. Ciertamente, cada grupo humano puede (quizá debe) cultivar a un nivel su cultura humanista, de tal forma que los caminos de oriente y occidente seguirán siendo divergentes; pero a otro todos empezamos a compartir un mismo tipo de existencia técnica, de dominio sobre el mundo, de influjo sobre la vida. Por vez primera nos hallamos ante una globalización de la cultura y los poderes técnicos. La unidad de lo humano había sido postulada por las grandes religiones (y el racionalismo griego). Pero sólo ahora podemos expresarla en concreto.

Ha triunfado la racionalidad. Quizá corremos el riesgo de perder el contacto con la naturaleza, con los principios de la vida (el proceso cósmico, los ritmos de las estaciones de la tierra), y construir un mundo puramente técnico, sin los valores de interioridad de oriente y de creatividad moral del judeocristianismo. Pero el proceso técnico de unificación humana resulta

(11) Sobre la religión israelita, cf. L. BAECK, *La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964; E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997. La visión cristiana queda expuesta en todo lo que sigue.

imparable: de pronto descubrimos de un modo concreto que somos “gestores” y quizá dueños de la vida, de la única vida humana del planeta.

Hasta ahora hemos vivido por providencia e instinto, desde las grandes religiones. Sin duda, los grandes pensadores, las religiones, nos habían situado ante el riesgo de la destrucción de la vida sobre el mundo. De un modo especial lo habían destacado los apocalípticos judíos y algunos textos radicales del cristianismo primitivo, donde el humano aparecía como portador de poderes demoníacos capaces de llevar a la crisis y destrucción del planeta (cf. de un modo especial el apocalipsis sinóptico de Mc 13 par y Ap 12-19). Pero sólo ahora hemos tomado conciencia cercana de ese riesgo: podemos destruir la vida.

Ciertamente, no podemos volvernos atrás: la historia resulta inexorable en clave de despliegue racional, como sabían ya los ilustrados. Ella ha seguido avanzando en clave de poder: los humanos podemos “suicidarnos”, tenemos la capacidad de destruir la vida humana en su conjunto, a través de la guerra o por medio de un tipo de manipulación genética. Por eso resulta esencial la reflexión sobre la defensa de la vida. Aquí pueden ofrecer su aportación las grandes religiones, y de un modo especial el cristianismo⁽¹²⁾.

3. FORMAS DEL ALMA: EL HUMANO Y LA MUERTE

La vida del humano sobre el mundo se encuentra profundamente vinculada a lo que pudiéramos llamar *historia del alma*, entendida como elemento clave u hondura radical del ser humano, tal como se expresa en la experiencia religiosa. Los animales mueren, pero no lo saben. Los humanos saben que mueren; pues bien, aquello que les queda (vive) en la muerte, eso es el alma. Por eso, la defensa de la vida (y de los pobres) resulta inseparable de la visión del “alma”.

Saber que se muere es protestar contra la muerte. Así lo reflejan las diversas visiones del alma, vinculadas con un tipo de *animismo*: alma es una fuerza vital o superior, que reside en objetos, lugares, instituciones y personas. Ella está cercana a lo que suele llamarse lo sagrado, numinoso o divino: es un poder de tipo autónomo y valioso que se halla en la raíz de todo lo que existe, como dimensión de profundidad del mundo y especialmente del humano. Ella evoca la sacralidad de la vida o, quizá mejor, la potencia divina de la vida que se expresa de algún modo por los individuos. Ellos mueren, pero queda y pervive su “alma”, es decir, su fuerza sacral. Por eso, para entender mejor el

(12) Cf. Q.A. TORRES, *El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno*: en “Pensamiento” 45 (1989)19-66; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, Taurus, Madrid 1987; K.H. WEGER, *La crítica de la religión en los últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, Herder, Barcelona 1986.

alma o vida profunda de los humanos, podemos citar otras palabras y/o símbolos religiosos que nos ayudan a comprender su sentido:

- *Mana*. Esta palabra proviene de Polinesia y significa poder, fuerza suprafísica que circula por el conjunto de la realidad, actuando especialmente a través de algunos seres privilegiados. De esa forma se relaciona con *el alma o espíritu*, aunque no puede hablarse de “mana” como realidad vinculada de manera permanente a un sujeto individual: sólo algunas personas especiales lo tienen verdaderamente.

Entendido así, lo “mana” o sagrado desborda de algún modo la muerte. Es como el *numen* o signo divino de la vida, la hondura de la realidad que se desvela o aparece en algunos momentos o individuos especiales. Por eso, aquellos humanos que poseen “mana” pueden superar y superan la muerte: su vida es valiosa y sagrada (aunque los individuos concretos se encuentran sujetos a la muerte).

- *Totem*. También esta palabra puede resultar equivalente al *alma*. Suele expresarse en un símbolo vegetal y, sobre todo, animal, que aparece como garante y centro de la continuidad y valor de un grupo. Conforme a las teorías de S. Freud, el “totem” estaría vinculado al sacrificio originario: es como el alma o presencia del padre asesinado a quien los hijos asesinos convierten en principio de identidad “espiritual” del grupo.

Siendo expresión de *identidad colectiva*, símbolo de vida que vincula a todos los miembros del grupo, el “totem” sobrepasa el ámbito normal de muerte de los individuos. En cierto sentido, podría identificarse con el principio de inmortalidad de una nación o tribu. Mueren los individuos. Pervive el grupo, lo sagrado; más que la vida de los individuos importa la del conjunto.

- *Huaca*. Proviene esta palabra de la cultura religiosa del macizo andino donde se vincula con todo lo sagrado: son “huaca” las grandes montañas, los ríos poderosos, el mar y las estrellas, los principios que parecen garantes de la vida sobre el mundo. Pero lo son especialmente aquellos humanos que han muerto y el lugar donde han sido sepultados (tumba o cementerio). “Huaca” es, por tanto, una especie de alma del muerto que pervive e influye en el grupo en que vivió y del que sigue formando parte.

En ese sentido, se puede afirmar que lo sagrado se vincula al poderío de la vida que desborda el plano de la muerte de los individuos. Desaparecen ellos, pero pervive su hondura sacral: el lugar y signo de su muerte es “huaca”, signo sagrado. Eso significa que la vida permanece: los humanos no morimos para siempre, perdiéndonos del todo. Algo en nuestra vida es “huaca” y se

conserva en el espacio o entorno de la muerte, como memoria y principio de nueva vida. Por eso los cementerios son sagrados⁽¹³⁾.

Lo que podemos llamar alma se vincula de manera especial con los seres humanos, haciendo que ellos trasciendan en cierto sentido la muerte. En el origen de la religión parece hallarse con frecuencia, algunos dirían siempre, la experiencia de la singularidad de la vida y de la muerte humana. Toda religión supone una sacralización de la vida (del alma). El problema estará en saber dónde se encuentra esa alma, dónde se revela el absoluto. Sólo las religiones monoteístas, y en especial el cristianismo, han podido descubrir y defender el valor absoluto de cada vida humana.

4. HISTORIA DEL ALMA. RITO FUNERARIO Y SENTIDO DE LA VIDA

Ciertamente, la religión no es sin más culto a los muertos. La fe en Dios no se reduce a la certeza de que el alma perdura por encima de la muerte. Dios es más que hondura divina de los seres humanos. Su figura puede hallarse vinculada a otros poderes (al conjunto del cosmos, al cielo y a la tierra, al orden social, a la idea de verdad, etc.). Pero en un momento dado la religión se vincula de modo intenso a la victoria de la vida humana sobre la muerte.

Crear en Dios significa afirmar, de alguna forma, que la muerte no es la última palabra de la realidad: que la vida de los humanos es sagrada y se mantiene y triunfa (se despliega) después que ellos han muerto. Una gran parte de humanidad identifica la fe en Dios y la confianza en el sentido de la vida. Morir con sentido, eso es creer. Vivir sabiendo que la vida tiene valor sagrado y se mantiene por encima (a través de la muerte): eso es religión.

- Los *animales* mueren y terminan, no elaboran un rito a los cadáveres. Simplemente los abandonan, dejando que ellos vengán a formar parte de eso que pudiéramos llamar *el continuo cósmico*. Los animales han terminado de ser y nada cambia; el conjunto de la realidad sigue existiendo imperturbada.
- Los *humanos*, en cambio, han empezado a enterrar o rendir algún tipo de culto a los difuntos, confesando de esa forma el poder que ellos poseen, interpretándolos como *mana*, *totem*, *huaca*..., es decir, como sagrados. Eso significa para ellos que es sagrada la vida y que desborda el plano de la muerte.

(13) Sobre las diversas concepciones del "alma" sagrada, cf. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, págs. 363-420. He introducido el símbolo *Huaca en Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1997.

El origen de la religión parece vinculado al descubrimiento del sentido especial de la muerte, que no aparece ya como un mero suceso biológico, sino como rasgo significativo y fuente de significado, como expresión de ruptura y continuidad, de fracaso y esperanza, de violencia y ternura para los humanos. Antes de elaborar teóricamente el *sentido sagrado* de la muerte (de la vida en la muerte), los humanos han podido celebrar unos *ritos que la simbolizan*. Precisamente así, cuando veneran a sus muertos, ellos expresan la veneración que poseen por la vida. Ignoramos los *mitos* más antiguos, las narraciones donde se presenta la actitud del humano ante la muerte. Pero conservamos algunos *ritos* fundamentales que expresan un tipo de *fe en la vida* por encima (o en medio) de la muerte. A manera de simple indicación señalaremos algunos:

- *Enterramiento y retorno a la madre tierra. Es quizá el rito más antiguo y corresponde a la experiencia de la religión matriarcal. De la madre tierra venimos, a ella volvemos. Por eso, es normal que los humanos hayan entregado sus cadáveres al seno de la tierra, colocándolos en postura fetal (o de descanso), para que ella los acoja y reviva en proceso de renacimiento: son como semilla que debe pudrirse, perdiendo su individualidad, para que así la vida del difunto (el alma) quede liberada y pueda renacer en la vida de conjunto de la tierra.*

De esta forma se establece una continuidad entre vivos y muertos: unos y otros forman parte del mismo proceso total de la realidad, simbolizada y/o regulada por la madre tierra. Sagrada es la vida, pero ella se encuentra en constante proceso de muerte y renacimiento. Es sagrado el todo, el despliegue conjunto, que se expresa de un modo especial en el cadáver entregado a la tierra materna, pero los individuos en cuanto tales se encuentran condenados a la muerte, difícilmente tienen valor sagrado⁽¹⁴⁾.

- *Antropofagia ritual, sacrificio humano. Podemos vincular este rito a la religión patriarcal, donde la vida se mantiene a través de la violencia: más que el don materno del engendramiento importa la lucha y conquista militar. En este contexto de violencia y pacificación social por medio de la muerte del enemigo (convertido de algún modo en fuente de paz) se inscribe el sacrificio y antropofagia ritual.*

Es muy posible que el muerto haya sido considerado enemigo, alguien que perturba el orden social. Por eso, los miembros del grupo dominante lo matan. Pues bien, los mismos que lo han matado, y se han unido y/o reconciliado así al hacerlo, consideran su muerte como sacrificio creador de

(14) Cf. VARIOS, *Muerte*, en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, págs. 1.254-1.260; L.V. THOMAS, *Lo sagrado y la muerte*, en J. RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I*, Trotta, Madrid 1995, págs. 215-260.

vida y ofrecen su cadáver a Dios y/o lo comen en gesto ambivalente de fuerte violencia (lo han destruido) y veneración sacral (quieren recibir su fuerza). Esta *muerte sacrificial*, propia de la guerra o los ritos más antiguos (sacrificios humanos de reyes o enemigos) constituye un elemento clave en la comprensión del poder creador de la vida. Nos hallamos ante un gesto paradójico y fundante, donde se expresa el “culto a la vida” por la muerte: matamos a los demás para vivir nosotros; les sacrificamos para así elevarnos y sentirnos seguros.

De esa forma han entendido muchos antropólogos el principio de la historia patriarcal, que empieza con la divinización del enemigo (padre, hermano) asesinado (sacrificado y/o comido), al que se venera después como alma sagrada o principio de existencia para el grupo. Este gesto puede hallarse vinculado al *totem* (del que acabamos de hablar) y también con el *patriarcalismo sagrado* o religión de los guerreros triunfadores, que imponen su dominio sobre el grupo por medio de un rito de muerte ⁽¹⁵⁾.

Vida sagrada, violencia del sistema. Las religiones patriarcalistas afirman que la vida es sagrada precisamente allí donde triunfa y/o se impone por la muerte. Esta visión constituye el gran riesgo de la humanidad moderna, que se estabiliza y triunfa a través de la violencia. Seguimos siendo una sociedad sacrificial: vivimos de una antropofagia que ha perdido su carácter sagrado y que precisamente por eso resulta más peligroso. No defendemos la vida, sino nuestra manera violenta de entenderla y disfrutarla, a costa de los otros. O superamos este modo de entender la vida o acabamos destruyéndola.

- *¿Viaje tras la muerte? Cremación. Reencarnación.* En algunas culturas, se piensa que los muertos conservan la forma de vida que tuvieron sobre

(15) Seguimos libremente la visión de R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona 1985; *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983 (2ª ed. 1985); *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona 1989; *Shakespearare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona 1995; *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con M. Treguer*, Encuentro, Madrid 1996. Sobre la visión de R. GIRARD, en relación con la violencia, cf. M. DEGUY - Y. DUPUY, J.P., (eds.), J.P., *R. Girard et le problème du mal*, París 1982; N. LOHFINK, *Violencia y pacifismo en el AT*, DDB, Bilbao 1990; H. ASSMANN, (ed.), *R. Girard con teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrificios*, Petropolis 1991; J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, EVD, Estella 1993; F. CHIRPAZ, *Enjeux de la violence: essais sur R. Girard*, París 1980; L. CORRAL, *La no-violencia. Historia y perspectivas cristiana*, CCS, Madrid 1993; P. DUMOUCHEL (ed.), *Violence et vérité. Autour de R. Girard*, París 1983; J.P. DUPUY - P. DUMOUCHEL, *L'enfer des choses. R. Girard et la logique de l'économie*, París 1979; L. MALDONADO, *La violencia de los sagrados. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974, 105-120; X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997.

el mundo, al menos por un tiempo. Por eso se colocan en su tumba aquellos símbolos más necesarios para el nuevo viaje: comida, vestidos, armas... Algunas veces los muertos reciben compañía, sobre todo si son jefes de tribu, hombres importantes: se matan y entierran a su lado las mujeres y esclavos que podrán servirles en la nueva travesía que conduce, según los casos, al más allá de las islas felices, al mundo subterráneo del que vuelve a renacer la vida o a la altura de los astros.

Siguiendo hasta el final en esta línea del *viaje*, las *religiones de la interioridad* han supuesto que el humano puede liberarse por la muerte de las ataduras de la tierra en que se encuentra cautivado. Ciertamente, el "alma" de los muertos sin purificar vuelve al ciclo de reencarnaciones, hasta el momento en que pueda estar plenamente liberada y volar a lo divino. Pero el alma de los purificados retorna a lo divino. Por eso es bueno que no quede "recuerdo" material en este mundo: el rito más adecuado para despedirles será la cremación.

Normalmente, el fuego se toma como fuerza purificadora y transformante, vinculada con el alma; por eso, a los muertos se les quema, para que se vuelvan espíritu, pierdan la ganga de la vieja tierra y retornen a su esfera superior, al mundo de los astros del que se dice que han bajado y, sobre todo, al mundo divino. De esa forma, los muertos se liberan de la "madre" tierra o madre historia (entendida ya como cautiverio) y de la lucha interhumana, para integrarse en su esfera original, que es lo sagrado, lo nirvana, lo divino⁽¹⁶⁾.

Riesgo de una interioridad separada de la vida mundana.

Esta visión nos parece muy valiosa, como ya hemos dicho, pero corre el riesgo de olvidar o devaluar la vida concreta de los hombres y mujeres en la tierra. La búsqueda de liberación interior, el deseo de superar la forma de ser de este mundo (poniendo así el cadáver en manos del fuego) puede interpretarse como signo de negación de la vida. Es difícil descubrir aquí y fundar el valor infinito de los pobres en el mundo.

- **Resurrección cristiana ¡No está en la tumba!** Asumimos la visión de las religiones de la historia, pero centrándonos en el símbolo cristiano, expresado en la muerte y pascua de Jesús, que evocamos de manera inicial, en comparación con los esquemas anteriores.

Ese símbolo se encuentra vinculado a la visión del *enterramiento sagrado*: los discípulos han colocado a Jesús en el seno de la tierra, en un sepulcro excavado, como útero materno, en la roca. Pues bien, cuando las

(16) He ofrecido una introducción al tema en *Hombre y mujer en las religiones*, EVD, Estella 1997.

mujeres, como signo de maternidad, van al sepulcro para verlo y/o ungrir al cadáver, encuentran que está abierto: no está allí Jesús. El mesianismo cristiano no culmina en la veneración sacral de un muerto, sino en una tumba vacía donde se escucha la palabra de anuncio del evangelio: *¡id a Galilea!*

En cierto sentido, la muerte de Jesús puede entenderse como *sacrificio*: se han unido los poderes del mundo para asesinarle y edificar de esa manera su “paz” sobre el cadáver del sacrificado; ciertamente, no lo “comen” (el tiempo de la antropofagia externa ha terminado), pero quieren mantener la paz a costa de su muerte. Peo en otro sentido, mucho más profundo, la muerte de Jesús ha invertido y destruido esa lógica sacrificial del patriarcalismo del entorno (representado por el orden judío y romano). La pascua ratifica el mesianismo de Jesús, fundado en la donación gratuita de la vida, en el don de la existencia compartida. Judíos y romanos no han podido ya unirse y crear un tipo de “religión” o cultura sacrificial sobre la muerte de Jesús. Ya sólo les queda la ley sacralizada y la violencia imperial⁽¹⁷⁾.

Resurrección de Jesús, triunfo de la vida. La muerte de Jesús no puede entenderse como liberación del alma, en el sentido de las religiones de la interioridad, sino como triunfo de la entrega de la vida. Por eso, su resurrección no es la pervivencia del “espíritu” cristiano, sino la respuesta de Dios que ratifica su entrega mesiánica y con ella confiesa y confirma el valor infinito de la vida de los pobres, por quienes Jesús se ha entregado. Lógicamente, la muerte de Jesús no se celebra ya venerando su sepulcro, ni cultivando en general su espíritu divino, sino recibiendo su Espíritu de gracia y donación en favor de los demás, para realizar así su misma tarea mesiánica.

Estos y otros ritos han testimoniado la creencia en el valor específico del ser humano, como alma o espíritu. Desde ese fondo queremos evocar los signos de supervivencia humana.

(17) Sobre la resurrección cristiana he tratado en *Camino de Pascua*, Sígueme, Salamanca 1997. Cf. también P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, FAX, Madrid 1971; J.D.G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981, págs. 161-256; F.X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962; G. O'COLLINS, *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, en Herder, Barcelona 1988; H. KESSLER, *La Resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; X. LEON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; X. MARXSEN, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979; F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971; H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, DDB, Bilbao 1970; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Sígueme, Salamanca 1981.

5. SUPRAHISTORIA DEL ALMA. FORMAS DE LA INMORTALIDAD

Pensamos, pues, con las religiones que la vida tiene un sentido, que en su realidad más honda ella permanece. Desde ese fondo, conforme al esquema anterior (y dejando a un lado el patriarcalismo violento o integrándolo en el matriarcalismo), podemos distinguir tres perspectivas:

- *Inmortalidad de la vida en el eterno retorno del mundo.* Esta es la visión de las religiones de la naturaleza, que no creen en la *inmortalidad individual* de las almas, ni en la *resurrección personal* de los humanos, sino en la historia de la vida total de la vida. Ciertamente, las almas adquieren y desarrollan un momento de individualidad, de distinción. Pero luego se pierden de nuevo en la totalidad de la vida, en el proceso de conjunto, en el eterno retorno de la naturaleza siempre atada por la muerte.

Conforme a esta visión, no es posible una existencia más allá de la muerte, sino dentro del proceso de la vida en el que todo está regido por la fuerza de la muerte. Los humanos son eternos o inmortales, pero sólo con la eternidad de la naturaleza, dentro de una Vida que no muere (no se crea ni destruye), sino que constantemente se transforma. Por eso, estas religiones veneran a los muertos como signo de la vida que es (se hace) terminando y volviendo a empezar siempre de nuevo⁽¹⁸⁾.

- *Inmortalidad del alma: retorno a lo divino.* Las religiones de la interioridad (lo mismo que el platonismo de occidente) tienden a concebir el alma como *divinidad caída*, ser que por alguna razón misteriosa ha perdido su estatuto sagrado originario, de quietud y felicidad eterna, para introducirse en la rueda de una vida cósmica hecha de muerte. Mientras gira en el mundo, re-naciendo, re-muriendo y re-naciendo, el alma divina está alejada de su esencia original, inmersa en un destierro o cueva hecha de muerte. Para encontrar su verdad y salvarse, ella ha de volver hacia sí misma, retornar a lo divino, identificándose con su verdad eterna. Esta es la postura básica de las religiones de la interioridad: hinduismo y budismo, orfismo y gnosis. La inmortalidad o liberación implica retorno del alma a su origen sagrado, volviendo a ser así lo que “ya” era en el principio.

(18) En un sentido estricto, la experiencia de la *inmortalidad* se vincula al descubrimiento del valor trascendente del alma. Sólo allí donde se sabe que el humano es más que mundo (más que puro proceso de muerte) se puede hablar de un alma o vida humana por encima de la muerte.

- *Inmortalidad de la persona: resurrección.* El humano no es un Dios caído (divino o inmortal por naturaleza), sino creatura histórica, con libertad para caminar hacia la vida o destruirse. No es alma inmortal en sí misma, pero puede alcanzar una vida futura más alta y perdurable (eterna en cuanto no tiene fin) por gracia del Dios que le juzga (ratifica el camino de su historia) y le resucita tras la muerte, en nueva creación. Esta es la experiencia básica de las religiones de la historia (judaísmo, cristianismo, islam), que interpretan la existencia como “prueba” donde los humanos pueden destruirse por su violencia, o alcanzar la vida de la resurrección por gracia de Dios.

La experiencia de estas religiones resulta inseparable de la fe en un Dios personal, que acompaña a los humanos (está presente en ellos, especialmente en los débiles), abriéndoles un camino de resurrección. Esta vida que culmina en la pascua no es algo “natural” (que los humanos tienen o consiguen por sí mismos), sino expresión de una gracia: es don de Dios. Por sí mismos, los humanos están inmersos en una historia que puede llevarles a la muerte, pero creen que hay un Dios por encima de esa muerte, un Dios que dirige la historia y que ofrece a los humanos un camino de gracia que culmina en la resurrección.

Resurrección final, triunfo de la vida, culminación de la historia. *La fe en la resurrección no implica negación del mundo actual, sino todo lo contrario: resucita la misma vida humana, culmina la historia. Por eso, los creyentes anticipan ya en el mundo el triunfo final de la vida, de la pascua. El mundo no es Dios ni cárcel que debe superarse, sino lugar y tiempo de realización humana, abierta a la gracia divina. Porque creemos en la resurrección de cada uno de los muertos valoramos la vida de los que habitan en el mundo, especialmente la de los más amenazados.*

Dejo a un lado el primer modelo y me detengo en los dos últimos, volviendo a destacar así las dos grandes formas de religión moderna: de la interioridad e historia. En este final del siglo XX, vinculados todos los humanos en la aldea global de las intercomunicaciones, nos abrimos en plano religioso ante esas dos grandes posibilidades: superar la vida de este mundo o redimirla.

6. RELIGIONES DE LA INTERIORIDAD. SALVACION DEL ALMA DIVINA

Se edifican, como hemos dicho, sobre el mito (símbolo básico) de la caída de las almas. En su verdad más honda, los humanos pertenecen a otro mundo, forman parte del ser de lo divino, de aquello que “es” y no puede nacer ni morir. Sin embargo, por un tipo de perturbación, pecado o destino, las almas

han descendido y se encuentran atadas a los ciclos de la vida, definida por el constante nacer y morir. Por eso, están *cautivas*: se hallan atadas a la materia, son incapaces de comprender y asumir el todo sagrado de la realidad; se hallan atadas a sus deseos, a su propia realidad de cuerpo de violencia, inmersa en la gran rueda de una fortuna (fatalidad, destino) en la que todo lucha contra todo. Eso significa que la misma realidad del alma rueda (gira y gira, nace y muere) en un proceso en el que pueden destacarse estas dos perspectivas:

- *Hay metempsícosis o trasmigración* allí donde el alma, inmersa en el proceso cósmico, va tomando nuevas formas, viviendo de maneras diferentes, en la gran rueda de la realidad. Ella es como una energía que se expresa y manifiesta en los diversos vivientes, como la misma vida que cambia de formas, pero que nunca muere. Hay inmortalidad del alma, hay vida que se transforma y permanece por encima de los cambios.
- *Hay palingenesia* allí donde, más que trasmigración o cambio, existe un verdadero *renacimiento*. El alma es inmortal, pero ha sido atrapada en el proceso de los giros cósmico (de generación y corrupción), de manera que sufre la muerte. No se limita a cambiar como en las trasmigraciones, pasando de un cuerpo a otro, sino que padece y perece de algún modo en cada muerte. Por eso decimos que *re-nace o se re-encarna*: vuelve a tomar carne, a ser materia girante de la tierra. Siendo inmortal, este constante *viaje cósmico* constituye para ella una caída, es un estado inferior de existencia.

Resulta a veces difícil distinguir entre trasmigración y reencarnación, entre viaje de las almas y experiencia del *renacimiento* o nueva entrada en el mundo, después de una muerte que puede haber sido traumática. Por eso, aquí unimos estas dos perspectivas, destacando aquellos elementos que marcan y definen su forma de entender la realidad.

- *Protesta contra el tiempo*. Esta visión supone un rechazo *de la esclavitud del tiempo*. El ritmo cósmico, que para las religiones de la naturaleza era signo de Dios, viene a desvelarse como lugar de condena y/o cautiverio. El vidente religioso sabe que está atado a las reencarnaciones porque ha descubierto su más honda verdad eterna o divina (de Brahma, no-nacido): por eso puede iniciar un camino de ruptura o superación de esa realidad inferior donde está inmerso, es decir, del tiempo. Para ello ha de purificarse, entrar en su verdad original, superar los deseos y representaciones de la tierra (de la vida cósmica), uniéndose a lo divino.
- *Esperanza de liberación definitiva (moksa, nirvana)*. Esa liberación se entiende como retorno: el humano puede reconquistar su eternidad o se deja reconquistar por ella, superando de esa forma la rueda de las reencarnaciones, en proceso de conocimiento superior (descubrimiento

de la verdad divina). La libertad y vida verdadera del humano es lo eterno: retornar a la inmortalidad, recuperar el carácter divino de su vida primigenia. El camino de las reencarnaciones forma parte del tiempo de caída; pero puede convertirse también en signo y camino de liberación, allí donde el vidente va descubriendo su más honda verdad, va alcanzando su forma divina y superando de ese modo el nivel de las reencarnaciones.

Normalmente se vinculan la creencia en las reencarnaciones y la exigencia (esperanza) de la inmortalidad. El paso del alma por el mundo no ha sido, ni es, historia verdadera; no ha sido creación, sino caída. Por eso, *no puede haber opción en favor de la vida en su forma actual*, pues ello significaría un rechazo de la vida verdadera, continuación del cautiverio. La única opción verdadera por la Vida es aquella que capacita al vidente (a quienes le rodean) para superar el estado actual de cautiverio y lucha sobre el mundo. No puede hablarse de *historia verdadera de la vida*, tejida en gestos de compromiso en favor de los humanos. La verdadera “compasión” no consiste en ayudar a los demás para que vivan y disfruten con gozo sobre el mundo, sino ayudarles a que se liberen de los deseos de este mundo, en gesto de contemplación interior.

En esta perspectiva, el *santo* no es aquel que ayuda caritativamente a los demás en plano externo (dar de comer, dar de beber, ofrecer casa y dignidad, como veremos al tratar de Mt 25, 31-46). Esas labores pertenecen al nivel de lo mundano, a los dos primeros momentos del *Dharma* religioso (vida inicial, compromiso con el mundo y matrimonio). Una vez que el vidente se ha purificado, deja ya esos gestos y busca sólo la renuncia total y la contemplación. Ya sólo ayuda a los demás con el testimonio de su vida liberada.

- *Esa liberación es, por una parte, olvido.* El vidente (a nivel de “sannyasa”) debe superar lo propio del tiempo, borrar la memoria pasada de las cosas (deseos, violencias). Un breve sueño en la rueda dura de las reencarnaciones ha sido esta vida anterior del ser perfecto, que ha descubierto al fin su identidad y ha podido elevarse, más allá de las esferas más altas, hasta su propio ser, que es el ser de lo divino. Ese olvido de las criaturas (por utilizar un lenguaje de la tradición mística cristiana) puede tener un elemento positivo, pues se vincula al despliegue más hondo del alma divina. Pero, mirado en perspectiva cristiana, acaba siendo negativo: la tarea final del vidente no es la caridad (ayudar a vivir a los demás), sino liberarse a sí mismo.
- *Por otro, la liberación es encuentro de sí mismo,* retorno al estadio original del alma, fusión con lo divino. En este momento no existe verdadera creación, no puede hablarse de novedad de la vida o del

humano que se realiza a sí mismo amando a los demás. El liberado no es alguien que llega a su verdad, construyendo su historia, sino alguien que se libera del pasado malo del mundo para volver a lo divino. Difícilmente puede haber aquí inmortalidad personal, salvación del individuo; tampoco puede hablarse de compromiso en favor de la vida de los demás, de caridad suprema entendida en forma de sacrificio por los otros.

Nadie ayuda en realidad a nadie, nadie redime a los demás, dando su vida por ellos. Más aún, estrictamente hablando aquí no se puede hablar de salvación del individuo, de la persona histórica, sino del retorno y plenificación de lo divino. *Mi yo no es permanente*, perdurable, sino forma pasajera, imperfecta que el alma sagrada ha tomado por un tiempo, al bajar a la materia. *Tampoco es permanente el tú de los demás*, la vida concreta de las personas del entorno⁽¹⁹⁾.

No puede hablarse de una opción en favor de la vida concreta de aquellos que sufren a mi lado. Dios no se ha encarnado, ni puede encarnarse, en la historia pequeña y frágil de este mundo. Ciertamente, Dios se “aparece” como avatara: Vishnú toma las formas de Krisna o de Roma, para revelar su esencia divina, siempre que decae la piedad de los humanos. Pero sigue siendo en su verdad sólo divino: no se identifica con la historia de los pobres de este mundo. Una encarnación de Dios sería contradictoria: iría en contra de la transcendencia y realidad de lo divino. Por otra parte, el sufrimiento de los pobres (hambrientos y enfermos, exilados y encarcelados...) resulta pasajero. No es dolor de Dios, es espejismo. Por eso, la opción por la vida de los pobres y sufrientes del mundo consiste en mostrarles el carácter transitorio de esa vida y sufrimiento. Dios se encuentra fuera, en el plano de lo eterno.

7. RELIGIONES DE LA HISTORIA. RESURRECCION

En contra de la perspectiva anterior, *las religiones de la historia*, que ahora podemos llamar *de la persona*, destacan no sólo *la transcendencia de Dios*, que no cae o se pierde en el tiempo de la historia, sino que se encarna en

(19) Este tema constituye el centro de las religiones de la interioridad. Para una visión de conjunto, desde una perspectiva occidental, cf. C.J. BLEEKER, y G. WIDENGREN (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones I-II*, Cristiandad, Madrid 1973; G. FILORAMO (ed.), *Soria delle religioni I-III*, Roma 1994ss; F. KÖNIG (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I-III*, BAC, Madrid 1960/61; H. KÜNG (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid 1987; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, Taurus, Madrid 1983ss; J. WACH, *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires 1967.

ella, sino también *el valor permanente de esa historia* y de aquellos que sufren en el mundo. Por eso, estas religiones no pueden hablar de un retorno a lo divino sino de una resurrección de las personas. No hay retorno porque no ha existido caída: las almas no pueden volver, porque no han venido previamente, no han bajado de lo divino. No hay liberación porque la historia no ha sido esclavitud sino tiempo de realización. No hay final de las reencarnaciones, porque las almas no han estado sujetas a la condena de encarnarse de manera sucesiva en las diversas cárceles de un cuerpo siempre opresor... Frente a eso, las religiones de la historia (monoteístas) confiesan, de formas distintas, que luego evocaremos, *la resurrección de la carne*, es decir, la culminación eterna de la historia.

Israel ha vinculado la resurrección con la esperanza mesiánica de liberación de los pobres. Los cristianos identifican la resurrección con el desarrollo y triunfo de la historia de Jesús de Nazaret (que ha muerto en favor de los excluidos de la tierra); los musulmanes sitúan la resurrección sobre el transfondo del juicio de Dios y su justicia. Es evidente que esos matices no son excluyentes. Por eso aquí no los destacamos, fijándonos más bien en los *presupuestos* generales de la resurrección:

- * *Es resurrección de la carne*, es decir, de la naturaleza y de la historia. El mundo no es por tanto cárcel, lugar de pecado, sino camino de vida que puede culminar, por gracia de Dios, en una especie de superación gozosa de la muerte. Esto que llamamos carne (mundo, historia) no es la expresión de un eterno retorno angustioso de la muerte, sino lugar de realización dramática, pero positiva, de la historia humana, que aparece a modo de camino abierto que puede ser culminado por Dios en forma de creación definitiva.
- * *Es resurrección de la persona*. El mundo en cuanto tal no puede resucitar, tampoco los organismos sociales (estados, iglesias, naciones), pues no son dueños de sí mismos (no tienen realidad autónoma). Sólo resucitan, culminan su camino de realización, las personas. Entendida así, la resurrección pertenece al camino de la entrega mutua y el despliegue gratuito de la vida. Los humanos puede realizar y culminar la vida en gratuidad, poniéndola libremente en manos de un Dios que les acoge, es decir, les resucita.
- * *Es resurrección dialogal*. Los humanos resucitan (viven) porque se vinculan al Dios de la vida, que les acoge, en diálogo de amor que no termina. Ciertamente, Dios es divino (transcendente) y los humanos criaturas limitadas. Pero uno y otros se vinculan para siempre. No es que lo divino vuelva a Dios (el polvo al polvo, el alma a su cielo) sino que el ser humano entero (como persona) puede entregar su vida a Dios y Dios

se la reciba, para culminarla. La salvación no consiste en dejar de ser humanos, olvidar la historia, sino en culminarla y recrearla plenamente. En sí mismo, el humano es mortal, la historia cadena de muerte. Pero en apertura con Dios, el humano puede recibir una vida de amor que ya no termina.

- * *Es resurrección que empieza dentro de la misma historia.* No es algo simplemente para después, vida tras la muerte, sino diálogo de amor que comienza en este mundo, en forma de recreación personal y, sobre todo, de entrega en favor de los demás. La vida “eterna” no consiste en negar (abandonar) el mundo, como suponían los creyentes de las religiones de la interioridad, sino en amar a los demás, en optar por la vida de los pobres, como ha destacado la tradición del Discípulo Amado (en Jn y 1 Jn). Aquellos que aman a sus hermanos “han pasado de la muerte a la vida”, participan del misterio del Cristo que es ya aquí resurrección y vida (cf. 1 Jn 3, 14; Jn 11, 25). La opción por los pobres constituye (como veremos al ocuparnos de Mt 25, 31-46) el signo y anticipo de la resurrección en este mundo⁽²⁰⁾.

Creer en la resurrección significa creer en el *valor definitivo de esta vida*, tanto en plano de *despliegue personal* (de realización del propio ser humano), como de *opción por la vida de los otros* (es decir, de amor activo, en favor de los demás). Frente a las religiones de la interioridad que dan primacía al *deshacernos* (debemos perder nuestra identidad mundana para ser en lo divino), las de la resurrección destacan la exigencia del *hacernos y hacer a los demás*: somos aquello que vamos realizando, en diálogo con Dios y amor activo hacia los otros⁽²¹⁾.

- *Judaísmo.* En general, el antiguo Israel no creía en la vida de los individuos tras la muerte, sino en el futuro del Israel (o de la humanidad). Pervive el pueblo, los individuos en cuanto tales mueren. Pero en los últimos siglos antes de Cristo, muchos grupos judíos empezaron a creer en la resurrección de los muertos, al menos de los que

(20) Ciertamente, este mundo en cuanto tal no puede resucitar, pero la resurrección empieza a expresarse a través del amor interhumano, dentro de este mundo, como supone Ap 20, 1-6, cuando habla del *reino histórico de los Mil Años*, definiéndolo como *Resurrección Primera*. Los verdaderos creyentes empiezan a resucitar dentro de la historia, suscitando en este mundo un reino fundado en la entrega de los mártires, expulsados y marginados. Por eso, la resurrección final o Resurrección Segunda (Ap 21-22) no es negación sino culminación de la historia humana.

(21) Esta fe en la resurrección es un elemento importante de la tradición judía, asumida por el islam y recreada en el cristianismo a partir de la experiencia de Jesús. En principio, el judaísmo podría haber existido sin fe en la resurrección (que no aparecía en la experiencia israelita más antigua). La resurrección de los muertos es muy importante en el islam, pero tampoco constituye el núcleo de su fe (centrada en Dios y en su profeta). Por el contrario, ella es el centro de la fe cristiana: Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 4, 24).

han sido fieles al Dios de la alianza. Esa resurrección pertenece, ante todo, *al pueblo en cuanto tal*, es decir, a los justos del de Israel (y de un modo especial a los que han dado la vida por su fidelidad a Dios). Los antiguos patriarcas no han podido morir para siempre, ni mueren y/o terminan los mártires y aquellos que han sufrido por la alianza. Es normal que Dios los resucite al fin de los tiempos, formando con ellos (los muertos fieles) el pueblo definitivo de la vida que nunca termina.

Esa resurrección se vincula *al fin de los tiempos*, es decir, a la culminación de la obra de Dios. Dios no ha creado en vano a la humanidad, no ha dirigido a su pueblo en vano. Por eso es normal que, al final de los tiempos, los justos participen del triunfo del pueblo de Dios. De todas formas, no todos los judíos del tiempo de Jesús creían en la resurrección final, ni todos lo hacían de la misma forma. Había grandes discrepancias entre saduceos y fariseos, entre apocalípticos y esenios... Pero la mayor parte creían en la resurrección final de los muertos, con el triunfo y vida eterna de los buenos israelitas (y gentiles).

- *Islam*. Los musulmanes no interpretan la resurrección como signo de la presencia de Dios en el pueblo perseguido (como en el judaísmo), ni como experiencia de vida que brota de la muerte de Jesús (como en los cristianos), sino como elemento básico de la fe en el juicio de Dios⁽²²⁾. Ellos no discuten la resurrección, como no discuten los otros elementos de la revelación de Dios, manifestado por medio de Mahoma y expresada en el Corán. Como elemento del *Coran eterno*, es decir, de la eterna verdad de Dios, ellos confiesan la existencia de un *juicio final*, con la resurrección de los creyentes, que forma parte de la *justicia de Dios*, concebida de un modo muy concreto, como expresión de su poder final de transformación de la vida.
- *Cristianismo*. Para los discípulos de Jesús, la fe en la resurrección está vinculada a la vida de Jesús. Ellos no creen en la resurrección general o final de los muertos (aunque esa fe pueda estar en el fondo de su confesión pascual), ni en el juicio de Dios (aunque esa fe puede influir en alguna de sus formulaciones), sino en el *Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos* y en Jesús como el resucitado. Dios es, por tanto, *aquel que ha resucitado* a Jesús (es más que creador o juez) y Jesús es *sentido y centro personal de la resurrección*: ha entregado su vida en favor de los condenados y expulsados de Israel (los cojos, mancos,

(22) *Los judíos* han buscado por siglos el sentido del futuro (del pueblo y de sus fieles), hasta centrarlo en la resurrección universal, vinculado a la esperanza mesiánica. *Los cristianos* confiesan que la pascua de Jesús es principio de toda resurrección. Por el contrario, *los musulmanes* han tomado la resurrección como punto de partida de una fe fundada en la revelación de Dios y en el juicio final de la historia.

ciegos); pero Dios le ha resucitado, ratificando a Jesús en favor de la vida; por eso, su resurrección resulta inseparable de su causa, es decir, de su entrega en favor de los últimos del mundo. La fe en la resurrección se identifica así con la misma fe en Jesús (en su persona y en su obra). De esa forma, la fe y esperanza en la resurrección, que se ofrece por Cristo y en Cristo a los cristianos, resulta inseparable de la opción mesiánica en favor de los marginados.

Los musulmanes sitúan la resurrección al final de los tiempos. La vida sobre el mundo es tiempo de sometimiento y obediencia a Dios. Sólo al final vendrá la justicia salvadora de Dios sobre los justos. Ciertamente, el amor al prójimo (expresado en la exigencia de justicia y la limosna) es importante para el musulmán, pero no va vinculado a la resurrección, como para los cristianos.

*Los cristianos vinculan la resurrección a la experiencia histórica de Jesús y la explicitan en forma de amor mutuo y liberación dentro de este mundo. Resurrección no implica sólo una **opción en favor de la vida sin más**, sino una opción personal, creadora y definitiva, en favor de la vida amenazada, excluida, condenada. La fe pascual no es una confesión abstracta, de tipo general, sino gesto de toda la persona, que se pone al servicio de la gratuidad y de la acción salvadora por el reino. Desde ese fondo, podemos afirmar que son cristianos aquellos que creen que Jesús ha resucitado y que su resurrección se manifiesta, como veremos, en la nueva vida de los creyentes y de un modo especial en su entrega en favor de los expulsados de la vida.*

En esta perspectiva cristiana queremos situarnos en todo lo que sigue, expresando el compromiso por la vida a partir de la resurrección de Jesús, tal como aparece en Mt 25, 31-46⁽²³⁾.

2. ENCARNACION DE DIOS, OPCION POR LA VIDA (Mt 25, 31-46)

Los cristianos ya no creen en la grandeza materna de la tierra, ni el poder que se impone matando a los contrarios, ni en la verdad o libertad supratemporal (eterna) de las religiones de la interioridad, sino en el Cristo que ha entregado su vida por el reino (=los pobres) y que ha resucitado, abriendo así

(23) Los discípulos de Jesús no creen en Dios (en el reino futuro) a modo de compensación, para oponerse a los males de la tierra, sino que *creen en Dios ya en este mundo*, expresando su fe pascual en formas de amor mutuo y liberación de los pobres.

un camino de seguimiento y compromiso para sus creyentes. Desde ese fondo empezaremos evocando la tareas de la iglesia, para ocuparnos después de Mt 25, 31-46.

1. IGLESIA, COMUNIDAD CENTRADA EN LOS POBRES

La iglesia, o comunidad de seguidores del Jesús pascual, tiene un aspecto profético (es portadora de la Palabra) y celebrativo (expresa en su vida y su eucaristía la fiesta de Jesús); pero ella es ante todo una comunidad que está al servicio de la vida de los pobres. Son necesarios en la iglesia los ministros de la palabra y la celebración, pero sus miembros más importantes son los más necesitados (pobres y expulsados del sistema, los que corren el riesgo de perder la vida).

- *La sociedad humana* tiende a centrarse en los que tienen más poder, sabiduría o dinero, elevándose *en línea piramidal*, de manera que los miembros inferiores del conjunto resultan dirigidos (y a veces controlados) desde arriba, en gesto de imposición. Más aún, ella tiende a *sacralizar* a sus dirigentes, presentándolos como signo de Dios (o de la ley, o de la patria).
- *En contra de eso, la iglesia de Jesús* ha de poner en el lugar privilegiado a los más pobres del conjunto, rompiendo la línea piramidal del poder. De esa forma invierte los esquemas normales de funcionamiento social: no se centra o apoya en los importantes o grandes (no hay en ella *jerarquía* o poder sacral), sino precisamente en aquellos que parecen menos significativos (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16 par).

Por eso, dentro de la iglesia, la opción en favor de los amenazados por la muerte no puede interpretarse como favor que se les hace desde arriba sino como reconocimiento de un misterio cristológico y eclesial. Ellos, los últimos del mundo, son los privilegiados del mensaje de Jesús, el centro de su iglesia. La asistencia eclesial no es cuestión de “caridad” añadida (algo que en el fondo no es obligatorio), sino tema de *confesión creyente*: no es discípulo de Cristo quien no sepa descubrirle y ayudarle entre los pobres y los amenazados. La iglesia rompe así la “pirámide” de fuerza de este mundo en la que tienen especiales derechos los de arriba, para construir su reino desde abajo, desde el lugar en el que habitan los perdidos y proscritos de la tierra, como muestra de forma especial el pasaje de los invitados al banquete:

- *Lc 14,16-24*: los grandes del mundo no acogen la invitación, porque están ocupados en sus bienes (campo), *trabajo* (bueyes) y *familia* (esposa); por eso Jesús llama a su reino-banquete a los *impedidos de la ciudad* (cojos-pobres-ciegos) y a los *perdidos de caminos y campos*. En el principio y centro del mensaje de Jesús se sitúan así *los expulsados* del sistema, aquellos que tienen la vida amenazada.

- *El paralelo de Mt 22,1-10* indica que los enviados de Jesús han de salir a los *cruces de los caminos*, buscando allí a *buenos y malos*, en compromiso de transformación (de manera que todos puedan ponerse el vestido de bodas de que luego habla el pasaje). Evidentemente, en esos cruces de caminos se hallarían hoy gran parte de los candidatos de la represión social y de la muerte (los condenados a la delincuencia, la marginación y la cárcel)⁽²⁴⁾.

Jesús ha invitado a los pobres y marginados y ha comido con ellos, de manera que los miembros de la buena sociedad israelita le acusan de amigo de publicanos y pecadores (cf. Mt 11,19 y par; Lc 15,1). Los judíos querían ser pueblo *aparte*, conforme a una ley que separa a israelitas de gentiles, a varones de mujeres, a puros de impuros etc. Pues bien, rompiendo de manera provocativa esa ley nacional, Jesús ha curado a los leprosos, ha ofrecido su comida a todos los presentes, en el campo abierto, y ha recibido en su compañía a publicanos y prostitutas, que la *buena sociedad* considera como pecadores (cf. Lc 7,36-50; Mt 21,31).

- *Come con excluidos*. No solamente busca y ayuda a cojos-mancos-ciegos, pobres y marginados, acogiendo a las personas que la sociedad "oficial" considera peligrosas, sino que *comparte su mesa con ellas*, en gesto de apertura y comunicación diaconal (servicio humano) y sacramental (comunión eucarística).
- *Opta por la vida*. Ciertamente, Jesús se relaciona con varios grupos de su tiempo (pescadores, fariseos, escribas...), ofreciéndoles mensaje y don del reino, en gesto de universalidad gratuita. Pero de un modo especial (preferente) ha buscado y ayudado a los marginados físicos (enfermos), psíquicos (posesos) y sociales (publicanos y prostitutas), presentando así su mensaje como gesto en favor de la vida amenazada.

Al actuar de este manera, ha roto (superado) las estructuras de la vieja ley de seguridad del judaísmo, en un gesto que es básico para entender y practicar la opción cristiana. No basta la ley; la norma de seguridad nacional (o racional) resulta insuficiente y Jesús la supera al desvelarse como mesías de los pobres. Así lo ha mostrado Mt 18,1-5 par: el mayor en el reino, *en el camino de la iglesia*, es el niño, aquel cuya vida se encuentra amenazada, porque carece de fuerza y se encuentra a merced de aquello que los otros quieren ofrecerle (cf. Mc 9, 33-37 par; 10, 43-44 par). A partir de aquí podemos afirmar que la iglesia está centrada en dos tipos de personas:

(24) He desarrollado el tema en *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, págs. 63-118.

- Se funda en los pobres reales, en los niños (impotentes), enfermos (cojos, mancos, ciegos) y expulsados del sistema social dominante. Desde la otra orilla de la buena sociedad, desde las márgenes de un mundo que busca su seguridad en la fuerza, ha empezado buscando un grupo diferente de personas: los marginados y excluidos de la vida; ellos, los pobres reales, son principio y centro de la iglesia.
- *Incluye personas que ayudan (acogen, acompañan) a los pobres*, como supone Lc 14,7-14, Mt 23, 1-12. En cierto sentido los mismos necesitados pueden y deben hacerse servidores de los otros: de sus compañeros necesitados. Pero hay casos en que los que ayudan empiezan siendo ricos. Eso exige que se invierta el sentido de la sociedad antigua: no son los pobres (enfermos, cautivos...) quienes han de hacerse siervos del conjunto social sino, al contrario, son los ricos (sanos, libres) los que deben ponerse al servicio de los necesitados, como indicará Mt 25, 31-46⁽²⁵⁾.

Servicio a la vida. Morir por la vida de los pobres. *Debemos superar un maniqueísmo invertido, que tiende a distinguir entre pobres (buenos) y ricos (malos), pues los mismos "ricos" pueden convertirse en servidores de los pobres, y una visión penitencial de la vida, como si los necesitados (en riesgo de muerte) tuvieran que expiar un delito, personal o social. No son los pobres sino Cristo quien expía, pues no ha venido a que le sirvan sino a servir y dar su vida en rescate por muchos (Mc 10, 45)*

2. IGLESIA, COMUNIDAD DIACONAL (DE SERVIDORES)

La sociedad patriarcalista ha tendido a pensar que sólo por la lucha se consigue la victoria y la verdad de Dios sobre la tierra. En contra de eso, el evangelio sabe que no existe paz de Dios si es que no cambian (o tienden a cambiar) los poderosos del sistema, de manera que ellos se pongan (pongán lo que son y tienen) al servicio de aquellos cuya vida se encuentra amenazada. Sabemos que *Cristo sufre en los que sufren* (muere en los amenazados de muerte). Pues bien, ahora añadimos que *actúa también en los liberadores*: aquellos entregan la vida por los otros.

(25) Suele decirse que los pecadores (encarcelados y culpables de la sociedad) deben reparar el mal que han hecho, redimiendo su culpa. El evangelio, en cambio, afirma que Jesús (rico, sano, libre) *ha reparado las culpas de los otros*, en gesto de reconciliación, entregando la vida y muriendo por ellos (cf. Mc 10, 45). Para una visión de conjunto sobre los pobres en el mensaje de Jesús y en la vida de la iglesia en P. RICHARD e I. ELLACURIA, *Pobreza/pobres*, en A.A.V.V., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, págs. 1.030-1.058. Cf. también Th.D. HANKS, *Poor/poverty*, en *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York 1992, V, págs. 399-424.

Este servicio eclesial en favor de la vida implica *encarnación*: no puede realizarse desde arriba, desde la imposición del sistema, sino en gesto de intensa cercanía humana. La iglesia sólo realiza la obra de Jesús en la medida en que se introduce en el tejido de esperanzas y dolores del mundo, al servicio de la vida amenazada:

- Encarnación es presencia. Nadie puede servir a la vida “desde fuera”, en gesto de simple visita, un tiempo pequeño, por curiosidad o de pasada, sino que ha de hacerlo asumiendo la vida y sufrimiento de los otros, como el Hijo de Dios, que ha tomado carne entre los hombres (Jn 1,14): se ha introducido en las raíces de dolor de nuestro mundo, en amor creador, pureza fuerte sin egoísmos o pecado (cf Heb 4, 15).
- *No podemos encarnarnos sin servir a los necesitados*. Por eso, Flp 2, 6-11 afirma que Cristo se despojó de su “categoría” de Dios (de su grandeza y su dominio) para hacerse *siervo de los hombres*, es decir para ayudarles, convirtiéndose con ellos en esclavo (enfermo, expulsado, encarcelado etc., etc). No se humilla por humillarse, en abajamiento victimista, sino por acompañar y ayudar a los que estaban humillados⁽²⁶⁾.

Quien sirve a la vida es siempre un *voluntario*: se encarna y entrega porque quiere, por elección personal, compartiendo la suerte de los necesitados. Desde aquí podemos afirmar que los *ministros de la diaconía* son por una parte libres: nadie les obliga, no cumplen su tarea por imposición alguna. Pero, al mismo tiempo, actúan como *delegados de la iglesia*, expresando de un modo peculiar el don de Cristo.

- *El servicio eclesial es signo de amistad*. Hay un servicio que humilla a los pequeños, pues les trata como *inferiores*: en lugar de ayudarles, sirve para que los grandes se impongan sobre ellos, ratificando su propia superioridad, para gloria egoísta del sistema o triunfo de la propia institución. Pues bien, en contra de eso, el verdadero cristiano sirve a los demás de un modo gratuito y amistoso: no busca su bien, ni quiere demostrar a los demás su verdad o justicia (su grandeza de hombre bueno) sino todo lo contrario⁽²⁷⁾. Por eso, el servicio evangélico lleva a la

(26) *La iglesia no se encarna porque quiere dar lecciones de humildad sino porque desea (debe) compartir el sufrimiento y vida con los hombres*. Todos los gestos de ayuda asistencial externa (desde fuera) siguen siendo insuficientes: sólo hay verdadera redención (opción por la vida) allí donde el que ayuda a los demás se introduce en su más honda problemática de muerte. Es cristiano aquel que *quiere compartir el sufrimiento de los otros* (como lo hizo el Cristo), en gesto de humilde transparencia, acompañando a los expulsados de la vida.

(27) Asistimos a los otros (por ejemplo a los encarcelados) para sentirnos así bien y decirles lo buenos e importantes que son ellos. De esa forma pretendemos tenerles sometidos, como supone la parábola del fariseo/publicano (Lc 18, 9-14) y ratifica Pablo de forma sorprendente: *aunque entregue mi cuerpo a las llamas... y dé todo lo que tengo por los otros, si no tengo caridad...*, es decir, si no lo hago por amor gratuito... (1Cor 13, 1-3).

comunicación personal, como dice Jesús: “no os llamo siervos sino amigos, porque os he comunicado todo lo que el Padre me ha dicho” (Jn 15, 15). Hay algo superior al servicio entendido como simple ayuda: la amistad, el gesto desinteresado y agradecido de comunicación gozosa, personal, humanizadora, entre los cristianos (los humanos)⁽²⁸⁾.

- *Es servicio dirigido al ser humano* en cuanto tal, no a la defensa de un sistema social o eclesial. Por eso, en un primer momento, no podemos pedir nada a los pobres (oprimidos, amenazados o encarcelados), sino que les ayudamos a vivir. Normalmente, las instituciones asisten a los necesitados para pedirles luego algo a cambio. De esa forma actúan conforme a los principios del viejo tali3n, buscando su propia seguridad: precisamente para que el sistema se mantenga y funcione debe ayudar a ciertos marginados (ancianos, enfermos etc...). No importan los pobres en cuanto tales, interesa el bien del propio sistema). Por el contrario, la iglesia, siguiendo a Jes3s, debe acoger, acompa1ar y ayudar a los pobres (amenazados) por el gozo de hacerlo, porque es bueno asistir y promover al pr3jimo, sin mirar si es “bueno o malo”, si lo merece o no, imitando la generosidad de Dios que envía su sol y su lluvia sobre justos y pecadores (cf. Mt 5, 45).

3. DESTINATARIOS DEL SERVICIO ECLESIAL. EL MESIAS SUFRIENTE

En sentido estricto, destinatarios del servicio eclesial son todos aquellos a quienes Jes3s anuncia y ofrece el evangelio: *marginados religiosos* (publicanos, prostitutas, pecadores), *enfermos físicos o sociales* (leprosos y endemoniados), pobres (sin casa o comida), *grupos subordinados* (mujeres, niños) etc.⁽²⁹⁾. Aqu3 queremos presentarlos a partir del esquema de Mt 25,31-46, para analizar despu3 algunas necesidades de nuestro mundo y fijarnos de un modo especial en aquellos grupos cuya vida se encuentran actualmente m3s amenazada.

Los pobres no son algo anecd3tico, ni en nuestro mundo ni en la iglesia. No tenemos que hacer ning3n tipo de teor3a para hallarlos. Est3n ah3, basta con que abramos los ojos para verlos, el coraz3n para sentirlos. A veces caemos en una especie de *diletantismo burgu3s*: nosotros, los bien alimentados, privilegiados de la tierra, construimos grandes teor3as para buscar a los pobres o justificar nuestra conducta con ellos. Pues bien, antes de toda justificaci3n, ellos son un hecho:

(28) Aludo a la controversia sobre los modos de entender el amor (agape, caridad, amistad, erotismo, etc.) dentro de la iglesia, como he visto en *Palabra de Amor, Sígueme*, Salamanca 1983.

(29) Hemos tratado de ellos en *Evangelio. Vida y pascua de Jes3s*, Sígueme, Salamanca 1990.

- *Así lo supone la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-38)*. Posiblemente, no ha construido ninguna teoría sobre la pobreza, no ha edificado ninguna superestructura religiosa o legal para justificar su conducta. Pero descubre al malherido a la vera del camino y deja sus restantes tareas para ayudarlo. Tampoco nosotros podemos encerrarnos en teorías: la vida de muchos sigue estando amenazada.
- *Pobres siempre los tendreis entre vosotros*, dice Jesús en la unción de Betania (Mc 14, 7 par; cf. Dt 15, 11), donde él mismo Jesús aparece como pobre: necesita que le animen y agradece el gesto profético de la mujer que le perfuma y unge “para la sepultura” (para entregar su vida en favor de los demás). A través de ese gesto, Jesús necesitado se hace señal y compendio de todos los pobres de la historia a quienes debemos descubrir en su misterio de opresión y sufrimiento, para ayudarles del mejor modo posible ⁽³⁰⁾.

Antes de toda teoría, la pobreza pertenece a la *costra sangrante de nuestra historia*. Sólo puede conocerla quien penetre de verdad en ella. Como sabe la tradición israelita de la alianza y de juicio escatológico, el dolor de la historia está elevando ante Dios su pregunta. Conforme a Mt Mt 25, sólo Jesús ha podido responder a ella ⁽³¹⁾. Vendrá Jesús, al fin de los tiempos, como Hijo del humano, y se reunirán ante su trono todos los pueblos de la tierra; entonces, separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de las cabras..., y dirá a los de su derecha (ovejas):

Venid, benditos de mi Padre..., porque tuve hambre, tuve sed, estuve enfermo y exilado, estuve enfermo o en la cárcel y me servisteis... Después hablará a los de la izquierda, en forma inversa: Apartaos de mí..., porque tuve hambre-sed, estuve desnudo-exilado, estuve enfermo-encancelado... y no me servisteis.

Esta escena expresa el sentido y fin de la historia. Jesús, Mesías y Señor, Hijo de Dios, aparece como aquel que ha sufrido el sufrimiento y muerte de los amenazados de la historia. No es Mesías para salvar desde fuera a los humanos, sino por introducirse en su mismo sufrimiento e iniciar así un camino de reconciliación humana y servicio a la vida. Desde aquí se entienden las necesidades que el texto ha destacado:

(30) Ha recreado la escena, en clave literaria y teológica, M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 3-8*, EVD, Estella 1999.

(31) He estudiado el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984, págs. 200-222, presentando los tipos principales de necesidad humana, relacionándolos con Jesucristo.

4. POBREZA Y RIQUEZA MATERIAL: HAMBRE-SED

El hambre física está al principio de todas las necesidades. Ciertamente, hay otras carencias que también son dolorosas (falta de cariño, de cultura, de verdad, como supone Jesús en Mt 4,4). Pero la más imperiosa, la primera de todas, es la falta de comida. Allí donde un mundo rico condena al hambre y a muerte a millones de personas (poniéndolas en situación de inseguridad permanente) aparece en toda su dureza y se vuelve insoportable la pobreza.

En medio de ese mundo de pobreza se ha elevado y ha desarrollado Jesús su ministerio mesiánico, asumiendo la miseria y angustia de todos los humanos. Sabe que ellos necesitan sobre todo la palabra, que les lleve a compartir la vida, pues un pan sin palabra puede ser obra del Diablo (comida de imposición, capital para explotar a los demás). Por eso, él ha sembrado ante todo la palabra (cf. Mc 4), que nos vincula y hace compartir el pan.

Modernamente, los humanos hemos aprendido a producir (no necesitamos ya que el Diablo conviertan las piedras en panes), pero no hemos aprendido a compartir. Por eso, siguiendo en la estela que abre la palabra (Mc 4), el evangelio ha presentado los pasajes de “multiplicación” donde Jesús comparte el pan con los necesitados (cf. Mc 6, 32-44; 8, 1-9 par).

- *Hambre de pan y sed de agua*: está es la primera de las necesidades, el primer signo del dolor de Cristo en este mundo, dentro de una sociedad donde parece que importa sobre todo el “pan del Diablo” (es decir, la riqueza convertida en “mamona”; cf. Mt 6, 24). Siendo la primera y más dura de las necesidades actuales, la pobreza material debería ser también la más fácil de remediar, pues la tierra tiene alimento para todos. Al menos en occidente, hemos aprendido a *producir*, de manera que hay bienes suficientes en el mundo. Pero no hemos aprendido a *compartir*: no queremos sentarnos a la mesa de la palabra (del diálogo gratuito) y de la “bendición” (o multiplicación) de los panes y peces, para conversar y alimentarnos en concordia fraterna, para ofrecernos dignidad a los marginados, cultivando juntos el misterio de la vida, en gesto de amistad y confianza. Mientras haya división y se hagan ricos a costa de los otros habrá hambre sobre el mundo.
- *El hambre tiene múltiples raíces*: la relativa escasez de recursos de este mundo, la falta de desarrollo de determinados colectivos nacionales o sociales... Pero en sentido más profundo, ella posee dos causas principales: a) *el egoísmo* de aquellos que no quieren compartir lo que producen y poseen; b) *la separación y lucha entre los diversos grupos sociales*, de manera que en algunos sobra mucho, mientras que otros pasan gran necesidad. Ciertamente, el hambre es un problema físico (material), pero está vinculada a toda la problemática jurídica y social,

espiritual y religiosa de los humanos. Por eso, frente a lo que piensan algunos “tecnócratas”, el problema (misterio de iniquidad) del hambre humana no se puede resolver con medios puramente técnicos, sino que requiere un cambio más profundo en el corazón del ser humano⁽³²⁾.

Recordemos la imagen de *Daniel 7*: las grandes potencias parecían *bestias que destruyen, comen, matan...*, alimentándose de la vida los pobres. Pues bien, lo que era cierto antaño (siglo II a. de Cristo) es más cierto hoy todavía: las naciones y grupos sociales son bestias que triunfan (engordan, se imponen) sobre el sacrificio y muerte de los otros. Seguimos en la línea de la sociedad *sacrificial*, fundada en la *antropofagia* de algunos. Pues bien, invirtiendo esa actitud, el *Cristo de Dios* se ha encarnado en la vida de los pobres, apareciendo así como Cordero sacrificado (cf. Jn 1, 29); no lo ha hecho para abandonarles en su vieja situación, ni para sacralizar con su aureola mística la pobreza, sino para acompañarles, iniciando con ellos un camino de abundancia (pan multiplicado, vino celebrado) que culmina en la Eucaristía.

Este es el camino de Cristo, *el signo del Cordero que vence a las bestias* y así suscita vida desde el fondo de la debilidad e injusticia de este mundo, transformando así nuestro egoísmo antiguo. Este es el misterio de Dios, es la verdad más honda de lo humano: el Cordero que se entrega como alimento de los pobres es más fuerte que las bestias, precisamente porque renuncia a matar y porque ofrece su propia vida como “pan” para los humanos⁽³³⁾.

Dar vida, alimentar. *La opción por la vida se expresa en el gesto de aquellos que dan de comer y beber, como el Cristo. Evidentemente es necesario producir, pero más necesario es aprender a compartir, transformando una sociedad de muerte (centrada en el deseo posesivo y la mamona: cf. Mt 6, 19-24) en comunión de vida compartida. No es malo tener; Mt 25, 31-46 no demoniza la riqueza como posesión de bienes (Lc 1, 53; 6, 20-22; 16, 19-31), pero es malo el tener para no dar. Por eso, la opción por la vida se expresa en el gesto del pan compartido.*

-
- (32) C.J. HABERMAS, *Crítica de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalidad social I-II*, Taurus, Madrid 1987, que distingue entre *razón práctica productiva* (el humano es capaz de producir alimentos suficientes para todos) y *comunicativa* (el humano no ha aprendido todavía a compartirlos).
- (33) Todo el tema de la opción por la vida puede interpretarse desde la imagen de Dan 7, recreada por Ap 5: *el Cordero de Dios* (el humano no violento) puede vencer y vence con su entrega generosa y gratuita a las *bestias destructoras de la historia*. Sobre Dan 7, cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, FAX, Madrid 1975; M. DELCOR, *Daniel*, SB, Gabalda, París 1971.

5. POBREZA Y RIQUEZA FAMILIA: DESNUDEZ Y EXILIO

El hambre material es la primera, pero no la única de las necesidades. Como hemos observado, ella es más que un hecho material y se encuentra vinculada con otras carencias que le acompañan y rodean casi siempre, pues *no sólo de pan (material) vive el humano* (cf. Mt 4, 4; Dt 8, 3), sino también y sobre todo de la *palabra* que viene de Dios y los demás humanos, es decir, de la comunicación afectiva. No es suficiente alimentar al hambriento como se alimenta (ceba o sacia) a un animal (cerdo, gallina, ovino o bovino) para el engorde y sacrificio posterior. El ser humano se alimenta y crece sobre todo de cariño: necesita la mirada y la caricia, la confianza y la seguridad más alta que le ofrecen familiares y amigos, necesita *vestido* (dignidad humana) y *casa* (acogida familiar).

Por eso, aunque puedan alimentarse en sentido material, son pobres en sentido aún más profundo aquellos que carecen de vestido y casa, es decir, de entorno de cultura, de justicia y cariño, de presencia fecundante de los otros. En esta línea ha citado el evangelio a los *exilados* (que carecen de patria o grupo humano que les garantice un lugar de crecimiento personal y de confianza) y los *desnudos* (que carecen de dignidad, conocimientos, cultura etc) dentro de una determinada sociedad.

- *Exilados* son aquellos que han tenido que dejar su tierra, casi siempre por razones económicas, viviendo en condiciones culturales y sociales de opresión, en medio de un ambiente en general adverso. Son pobres porque carecen no sólo de bienes económicos sino también (y sobre todo) de bienes sociales, culturales, afectivos: están doblemente desposeídos y humillados, en un entorno adverso, con riesgo de ser manipulados.
- *Desnudos* son para la Biblia (y para la cultura del entorno) sencillamente aquellos que carecen de ropa material, sino los que teniendo ropa externa *visten humanamente de manera distinta o indigna*: los que en razón de su “hábito” o apariencia externa (material, social, cultural) se encuentran como extraños en el grupo dominante, siendo generalmente humillados, despreciados y oprimidos.

En el fondo, ambos grupos (exilados y desnudos) se identifican: son marginales, personas sin protección social, minorías étnico-religiosas no integradas por (en) el grupo dominante. Ellos forman el *material humano* más propenso, por un lado, a la violencia y a la cárcel y, por otro, a la opresión y muerte. Vivimos en una sociedad dura donde los grupos dominantes tienden a cerrarse en sí mismos, expulsando a grandes minorías que parecen condenadas a vivir de un modo “asocial”, en contra de las leyes del conjunto. Por eso es normal que muchos consideren peligrosos a los miembros de esa minorías y

que ellas acaben siendo controladas (encerradas) en algún tipo de cárcel, amenazadas de expulsión y muerte.

Nuestra sociedad capitalista podría ofrecer pan y agua a todos los habitantes del planeta, si es que quisiera: pero no lo hace (los hambrientos van creciendo). Dar de comer en sentido material podría ser fácil. Mucho más difícil es acoger y ofrecer dignidad (conversación, casa humana) a los exilados y desnudos, a los miembros de otros grupos sociales. Las ricas naciones de occidente y las minorías dominantes del todo el mundo van trazando en su entorno unos gruesos cordones de seguridad. Así crean, de forma casi inevitable (por su tipo de estructura competitiva y clasista), grupos cada vez mayores de exilados y desnudos, no sólo en las naciones más pobres de la tierra, sino en los mismos países ricos. De esa forma crecen los “cuartos mundos”, formados por exilados externos (personas que vienen al mundo capitalista desde otros países) e *internos* (capas marginadas y marginales de la población).

Es evidente que crece ese tipo de *exilados y desnudos*: aquellos que no tienen “hábitos” de vida (de lenguaje, de cultura) que les capacitan para integrarse en el conjunto dominante de los triunfadores. La misma política capitalista de occidente parece abandonar sus antiguos ideales de justicia e integración social, de igualdad de todos los humanos. Se dice que han fracasado los socialismos, que las utopías de igualdad humana han muerto. Lo cierto es que crecen los *expulsados* en el nuevo consorcio nacional e internacional de las naciones, donde tiene primacía la dura ley de posesión y consumo de bienes.

Pues bien, conforme a Mt 25, 31-46, dentro de este “rico” mundo de expulsiones, los exilados y desnudos siguen siendo el signo privilegiado de Dios sobre la tierra. Jesús salió a su encuentro antaño: conversó con los leprosos, ofreció dignidad a los dislocados y locos, compartió el pan con los pobres... Ellos, exilados y desnudos, casi más que los pobres, son el signo supremo de Jesús sobre la tierra.

- *En otro tiempo*, existía la posibilidad de un *exilio personal* (encerrarse en soledad intimista) o de una *huida social* (se podía emigrar a otras tierras, casi vacías de personas): la tierra parecía extensa, inabarcable; muchos grupos humanos se movían buscando nuevas posesiones, en larga marcha de aventura y guerra.
- *Ahora*, nosotros, supervivientes de aquella historia, herederos de los duros pueblos triunfadores o depredadores de antaño, no tenemos ya donde ir, ni queremos dejar que otros vengan a pisar nuestra tierra, porque el mundo se ha cerrado como esfera finita y limitada a nuestro paso y pretendemos disfrutarlo para nuestro provecho.

Somos herederos de aquellos que conquistaron por la fuerza un territorio, pero ya no queremos dejar que nadie lo conquiste de nuevo y nos moleste. Por eso hay mucha gente que tiene que seguir emigrando en condiciones duras de miedo y enfermedad, de guerra o hambre, sin documentación ni garantías de acogida. Y hay muchos más que no pueden ni emigrar, condenados al hambre dentro de sus viejas tierras, como extraños y mendigos sin derechos en la patria de sus antepasados.

La situación resulta desesperante para millones de personas, exilados y desnudos de los nuevos tiempos, en los límites de la supervivencia, condenados a la opresión y al hambre. Se dice a veces que, a pesar de todos los controles, está empezando una era de *nuevas migraciones* y mezclas humanas que cambiará el sentido de nuestra sociedad. Nos atrevemos a esperar que sea para bien. Pero mientras tanto la inmensa mayoría de sus protagonistas está sufriendo:

- *La emigración es casi siempre efecto y signo de violencia.* Ciertamente, hay personas que siguen cambiando de lugar para triunfar o como triunfadores, que demandan dejar su tierra y buscan una nueva en condiciones privilegiadas, como nuevos invasores: son los vencedores militares, los emigrantes del dinero, los que se imponen por la fuerza de las armas, por la supremacía cultural o comercial, esclavizando o marginando a los anteriores habitantes de una tierra. Es lo que han hecho los invasores de los grupos dominantes en los anchos espacios de la tierra donde antes había grupos menores o con una cultura material y militar menos avanzada. Es evidente que estos triunfadores (invasores violentos) han de abandonar su situación de privilegio para compartir la vida en igualdad con aquellos a quienes han conquistado en otro tiempo.
- *En la actualidad la mayoría de los emigrantes no son conquistadores sino pobres en busca de casa y comida:* vienen huyendo del hambre, de la necesidad material y la muerte. Salen de países o lugares pobres y buscan un lugar (comida, trabajo, desarrollo personal) entre los miembros de una sociedad económicamente más “avanzada” (en la gran ciudad, en los países capitalistas). Se invierte así la vieja situación de la “conquista”: son los pobres los que vienen, desarmados, sin violencia, y nosotros, miembros de la buena sociedad, tendemos a cerrarles las puertas, no sólo con leyes anti-inmigratorias, sino con medidas de violencia. De esa forma, la emigración se vuelve clandestina, crece el exilio y la situación de muchos exilados acaba siendo ilegal, peligrosa, cercana a la muerte.

Es claro que una emigración indiscriminada, forzada, violenta, puede resultar negativa para quienes dejan su tierra y para aquellos que deben

acogerles. Pero la solución no está en cerrar fronteras sino en abrir espacios de colaboración económica y fraternidad mundial: poner la cultura y economía al servicio de todos, de manera que nadie deba salir por fuerza de su tierra.

Nosotros, privilegiados de occidente, debemos abandonar el gesto de superioridad, renunciar a las conquistas de violencia y poner lo que somos y tenemos al servicio de los desfavorecidos. No se puede apelar a los *derechos adquiridos*, deben superarse las visiones militares y/o impositivas del estado o de la patria. Los cristianos no tienen más estado o patria que la humanidad necesitada, ni más hogar la casa donde caben los pobres. Por eso ellos deben renunciar a todo gesto de conquista y a toda defensa violenta de sus pretendidos “derechos” nacionales o sociales.

- *La patria del cristiano es el diálogo universal*, abierto por Jesús y con Jesús hacia los más necesitados. Sobre los derechos estatales, por encima de las imposiciones de tipo nacional o militar, los cristianos creemos en la “palabra”, habitamos (nos hacemos humanos) a través de un diálogo que cree en la posibilidad de suscitar una iglesia universal, es decir, *una casa o comunidad* en la que todos los humanos encuentren un lugar.
- *Hogar de los que no tienen hogar, eso es la iglesia de Jesús*. Casa para los sin casa, eso es lo que debe ofrecer el evangelio, conforme a la profunda inspiración del mensaje y vida de Jesús. No es *campo de batalla o violencia* donde se esclaviza a los demás, obligándoles a cumplir un determinado código de conducta, al servicio del sistema, sino *casa de acogida universal*, hogar donde los desnudos y exilados pueden encontrar diálogo, comunicación gratuita⁽³⁴⁾.

En esta línea han de entenderse los programas de *colaboración internacional* y ayuda humanitaria. Para solucionar el problema del exilio hay que superar la actitud del conquistador triunfante y el gesto de violencia de aquellos, creyéndose dueños de una determinada tierra que sus antepasados invadieron con violencia, cierran luego sus fronteras a los menos favorecidos del entorno. Nosotros, herederos occidentales de una historia de conquistas debemos abrir las puertas de nuestra vida (de la sociedad y la tierra, de los bienes materiales y cultura), poniéndola al servicio de toda la humanidad.

Los exilados son pobres de los pobres. La opción creyente en favor de la vida ha de empezar por ellos, de manera que la iglesia sólo será católica (universal), comunión de los santos, en la medida

(34) Es evidente que esta *casa universal* de la iglesia que acoge a los desnudos/exilados del mundo, queriendo ofrecerles hogar, exige un fuerte gesto de renuncia creadora, no por sacrificio o victimismo sino por creatividad: en la casa del gozo, del diálogo abierto y la acogida generosa de Jesús, ha de haber espacio para todos los humanos. Cf. J.H. ELLIOT, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter*, Fortress, Minneapolis 1991.

*en que ofrezca diálogo (palabra humana), acogida y dignidad a los innumerables exilados que vagan por los duros caminos de la tierra. No puede limitarse a decirnos que existe una patria superior, hogar de vida eterna, sino que ha ofrecerlo en esta misma tierra. No basta, por tanto, la opción por la vida material (que coman, que no mueran). Resulta necesaria la opción por la **calidad de vida**, por el diálogo entre todos los humanos.*

6. POBREZA PERSONAL, DE CUERPO Y ALMA: ENFERMEDAD

Entre los exilados y desnudos más sangrantes de nuestra sociedad se encuentran los enfermos, aquellos que parecen dominados por el dolor, sin capacidad para actuar de una manera libre, sin fuerzas para imponer su derecho sobre los demás. Ciertamente, la sociedad dominante acoge y ayuda a “sus” enfermos, para bien del sistema. Pero hay muchos que están siendo *expulsados*: no resultan rentables para la sociedad, carecen de acogida sanitaria, humana.

En los casos anteriores (hambre-sed, exilio-desnudez), la causa básica era de tipo social: la amenaza contra la vida de los marginados o pobres surgía de la injusticia interhumana. Ahora, en cambio, las causas de la enfermedad pueden ser y son naturales y sociales. Ciertamente, hay enfermedades que pueden llamarse *naturales* y provienen del mal funcionamiento genético y orgánico del ser humano y, de un modo especial, de su mismo desgaste y vejez: la enfermedad es un signo de la misma finitud de nuestra vida humana. Pero al lado de esa, hay otras que derivan de (o están muy unidas con) los problemas *sociales*: al hambre, la injusticia y la violencia. Sea de origen natural o social, la enfermedad pone al humano en situación de especial debilidad (de muerte) y le hace dependiente de la ayuda o asistencia de otros seres humanos.

- *Las enfermedades que derivan del hambre y mal desarrollo* dominan en los países del tercer mundo; pero también pueden encontrarse en nuestra sociedad capitalista (en sus bolsas de pobreza). En un nivel, bienestar económico y sanitario se encuentran vinculados: por desgracia, el hambre y la enfermedad van unidas, como sabe el relato impresionante de los jinetes del Apocalipsis (6, 1-7). Por eso, la primera forma de “visitar a los enfermos” consiste en crear una *cultura de la salud*, vinculada a la buena alimentación e higiene: la opción por la vida resulta inseparable de una “política sanitaria” distinta, puesta al servicio de todos los humanos.
- *Hay enfermedades más relacionadas con el exilio*, entendido en sentido extenso: con la pérdida del sentido de la vida, con la falta de cariño, la violencia social etc. Muchos exilados y desnudos terminan “enfermos”:

son personas con dificultad de adaptación, con derrumbamiento interior; seres que han perdido su espacio vital, carecen de raíces, no se adaptan, sufren... y a veces reaccionan de forma violenta. Solemos hablar del *peligro social* que significan ciertos colectivos marginados que pueden acabar reaccionando con violencia; les tenemos miedo, los mandamos a la cárcel. Ciertamente, resultan peligrosos para el sistema social establecido; pero es probable que ese mismo sistema sea culpable de que surjan y crezcan este tipo de enfermedades. Por eso “visitar a los enfermos” implica superar las condiciones de exilio de muchos individuos.

- *Hay enfermedades propias de las culturas del bienestar*, ligadas casi siempre al hastío de la vida: esta dolencia de aquellos que no saben encontrar un sentido a la existencia, han perdido el aliciente del amor, la búsqueda fecunda de felicidad, y se derrumban, víctimas de su propia inconsistencia, en el abismo de la angustia, la depresión, la droga. Este tipo de enfermedades pueden hallarse vinculadas a problemas genéticos, pero casi siempre tienen origen familiar y social. La “buena” y rica sociedad de occidente ha conseguido cotas altas de bienestar sanitario, pero sus enfermedades, sobre todo psíquicas, también han crecido. Nuestra cultura ha resuelto grandes temas económicos de producción de riquezas, pero no ha logrado encontrar una forma de vida que ofrezca sentido (salud) a sus miembros.

Se han multiplicado los medios técnicos, pero falta la verdadera comunicación. Vivimos inmersos en un “red” de informaciones que nos ponen en contacto con gran parte del mundo más evolucionado en plano técnico, pero nos cuesta comunicarnos en verdad, en los niveles de familia y amistad. La misma sociedad se ha vuelto dura, una jungla donde todos combaten contra todos. Por eso, es normal que muchos se derrumben o viven inmersos en una enfermedad crónica de prisa, estrés, nerviosismo.

Sigue influyendo *la enfermedad normal*, aquella que se encuentra más vinculada a la naturaleza (al menos en su forma actual): somos mortales, limitados; la vida se consume con rapidez y nosotros nos consumimos, en debilidad, ancianidad y muerte. Pero crece la enfermedad más estrictamente humana, de tipo social, psicológico. Pues bien, en el fondo de ambas, sin distinción de etiologías o causas morales, se sitúa la revelación del Dios de Jesucristo, como han mostrado las reflexiones anteriores.

- *Por un lado, podemos y debemos afirmar que el enfermo es signo de Dios*, la expresión de un Cristo que se ha encarnado en la fragilidad y muerte de la historia. Así debemos verlo, como signo religioso. Pero ello no nos puede llevar a ninguna mística de utilización religiosa de la

enfermedad, no puede expresarse en ninguna especie de antiguo o nuevo victimismo. No tenemos derecho a consolar a los enfermos diciéndoles que Dios habita en su propio sufrimiento y animándoles a sufrir en actitud de entrega martirial.

- *Por otro lado, debemos ayudar (visitar) a los enfermos, como hizo Jesús.* Precisamente porque Dios se encuentra en los enfermos, debemos acompañarles y curarles, ofreciéndoles un camino de salud (salvación y ánimo) con nuestra misma presencia humana (reconocimiento personal) y con nuestro servicio sanitario. Los enfermos se hacen signo de Dios para nosotros en la medida en que les acogemos y asistimos, dejándonos interpelar por ellos y acompañándoles en un camino de solidaridad gratuita y esperanzada.

A partir de aquí podemos distinguir las dos actitudes mesiánicas de Jesús respecto a los enfermos. Una está vinculada a la sanación, conforme a la palabra profética de Lc 4, 18ss: “El Espíritu de Dios me ha enviado,... a curar a los enfermos”. Otra a la *visita*, conforme a la palabra central de nuestro texto: “Estuve enfermo y me visitasteis” (Mt 25, 36). Ambos aspectos, la curación y la visita, se encuentran al servicio de la vida. Ellos definen los momentos fundamentales de la experiencia de Jesús, el sentido de su iglesia. Así los distinguimos, para vincularlos mejor:

- *Dios me ha enviado a sanar a los enfermos: ¡los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios!* (cf. Lc 4, 18; Mt 11, 5 par). Este es el primer servicio mesiánico del Cristo: no viene a juzgar, sino a curar; no viene a condenar, sino a perdonar. Por eso, su signo preferido es la sanación: acompañar al ser humano, ayudándole a que viva. Este es un servicio mesiánico, en favor de la salud y de la vida, que Jesús ha confiado de forma solemne a su iglesia, como muestran todos relatos de la misión (cf. Mc 6, 7; Mt 10, 8). Por eso, los cristianos siguen anunciando la curación de todas las enfermedades, ofreciendo signos de salud humana integral. Si cesa esta esperanza de curar a los enfermos se apaga el evangelio.
- *Estuve enfermo y me visitasteis...* Esta palabra de nuestro pasaje, que nos translada del curar al visitar, nos sitúa en el contexto de la ayuda sobria y eficaz que debemos ofrecer a los que están más aplastados por la vida. En la primera mitad del evangelio (tanto en Mc como en Mt) domina el tema de las curaciones. Pero en la segunda, desde Mc 8, 22 y Mt 16, 21, resulta dominante el tema de la *entrega de la vida*. Jesús mismo aparece así como “enfermo”, como ser débil que pide la ayuda y compañía que no le ofrecen los discípulos (a no ser la mujer de la unción, de Mc 14, 3-9 par). La suprema señal de Jesús ya no es curar, sino dar la

vida: acompañar a los que sufren, muriendo por ellos. Lógicamente, pide a sus discípulos “que visiten a los enfermos”, que les ofrezcan su solidaridad vital, su ayuda humana.

El servicio sanitario de los cristianos es *medicina de presencia*. Esto es lo que pide Jesús, es lo que importa: que no dejemos al enfermo solo, que no le separemos y aislemos en su enfermedad, sino que le acompañemos. En ese fondo se vinculan, como ha sabido ya la tradición cristiana, enfermedad física, psíquica y religiosa. El evangelio vincula enfermos con posesos, poniendo de relieve el valor curativo de la fe del enfermo y de aquellos que le acompañan (cf. Mc 2, 1-12). Resultan en este sentido impresionantes y plenamente actuales los “milagros” o curaciones donde la “medicina” que cura al enfermo es la fe del familiar o amigo:

- la fe del padre cura a la hija moribunda o al hijo “lunático” (cf. Mc 5, 21-43; 9, 14-29 par)
- la compañía e intercesión creyente de la madre sana a la niña siro-fenicia (Mc 7, 24-30 par)
- la petición y fe del centurión pagano cura al “siervo” enfermo (cf. Mt 8, 5-13 par)⁽³⁵⁾.

Visita y curación, presencia y opción por la vida del enfermo se encuentran, según eso, vinculadas. Amar a los enfermos significa acompañarles de una forma liberadora, abriéndoles al horizonte de la vida en este mundo y, sobre todo, a la gracia de la Vida plena tras la muerte⁽³⁶⁾.

Optar por la vida, visitar a los enfermos. Sólo quien sabe acompañar a los pobres y enfermos, quien les acoge/visita, quien recorre con ellos un camino de humanidad (de reino), será testigo auténtico de la Vida de Dios. Optar por la vida significa, según eso, optar por los enfermos, descubriendo en ellos al Cristo y haciendo con ellos un camino de humanización. No se trata, por tanto, de introducirse en el giro eterno del eterno retorno de la naturaleza, ni de “separarse” de la vida mundana, para alcanzar así la eterna, sino de descubrir y cultivar el misterio del amor (=de la vida) en el centro de la enfermedad. Quien ama a los enfermos vive ya en dimensión de pascua.

(35) Hemos destacado el sentido “social” de esos milagros en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.

(36) Iniciación a la pastoral de los enfermos en A. PANGRAZZI, *Por qué a mí. el lenguaje sobre el sufrimiento*, Paulinas, Madrid 1994; S. MAGGIOLINI, *Pedagogia del dolore*, Rusconi, Milano 1981; J.A. PAGOLA, *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 1991. Visión bíblica del tema, con extensa bibliografía en M. SUSSMAN, *Sickness and disease*, en *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York 1992, VI, 6-15. Visión antropológica en P. LAIN ENTRALGO, *Antropología médica*, Salvat, Barcelona 1984.

7. POBREZA SOCIAL: LOS ENCARCELADOS

En un sentido personal, la necesidad suprema del humano es su enfermedad, vejez y muerte (como sabe la historia ejemplar de la vocación de Buda). Pero en sentido social, miradas las cosas desde el mundo, la necesidad y dolor supremo es la que ofrece *la marginación de los encarcelados*, es decir, de aquellos a quienes la misma violencia del sistema ha de expulsar y encerrar, para que el resto de la sociedad pueda sentirse asegurada, sin derrumbarse. Así lo presupone nuestro texto (Mt 25, 31-46).

El evangelio no defiende ni condena la moralidad de los encarcelados; no entra en la dinámica del juicio, para saber si son o no culpables (cosa que iría en contra de Mt 7, 1), sino que se limita a presentarlos como signo sufriente de Jesús sobre la tierra. Ellos, los últimos del mundo, expulsados del conjunto social, tratados como desecho, escoria peligrosa del estado y de la seguridad del sistema, aparecen aquí como señal de Dios sobre la tierra.

- *Los encarcelados suelen ser personas socialmente “no integradas”*, por dificultades psicológicas (individuales) y problemas de tipo social. La mayoría provienen de contextos económicamente deprimidos, de minorías marginadas y grupos que no pueden participar creadoramente en el conjunto de la sociedad: vienen del hambre y exilio, de la enfermedad grupal y la opresión social, de eso que podemos llamar “falta de justicia” del sistema:
- *En un sentido, los encarcelados pueden ser “culpables” de algún delito*: han roto las normas de vida que define y defiende la estructura dominante (del estado legal), ponen en riesgo la estabilidad del buen sistema. Por eso han sido juzgados y condenados... Pero es evidente que ellos son también (y sobre todo) víctimas de una determinada situación social, de un tipo de injusticia de conjunto. En ese aspecto, para resolver el problema de la cárcel, habría que empezar solucionando los problemas del conjunto de la sociedad. De manera consecuente, nuestro texto pide a los seguidores de Jesús (a todos los humanos) que inviertan la tendencia del sistema (que lleva a encarcelar a los presuntos peligrosos), visitando y ofreciendo solidaridad humana y social a los encarcelados.

Ciertamente, en un determinado sentido, Jesús está presente en todos los humanos. Pero, mirando las cosas a mayor profundidad, *él no sostiene a los encarceladores* en su función represiva (que está en la línea del poder que condena Mc 10, 35-45 par), *sino a los encarcelados*, es decir, a los que reprimidos, expulsados, condenados por la sociedad. Es claro que el evangelio no condena a jueces y políticos, no sataniza a policías y soldados, que intervienen en el encarcelamiento de los presuntos reos, porque el Hijo de

Dios ha venido a salvar a todos. Pero el mismo evangelio toma partido en favor de los oprimidos (necesitados), poniéndonos en guardia frente a un conjunto o sistema social que se mantiene expulsando con violencia y encerrando en la cárcel a quienes parecen peligrosos.

A pesar de eso, debemos afirmar que Jesús no ha condenado el sistema carcelario en cuanto tal. Ese sistema es quizá necesario, mientras dure el viejo modelo de vida (de pecado estructural) de nuestra historia, propensa a la violencia. Posiblemente son necesarios los jueces y soldados para que este mundo funcione sin romperse. Pero ellos, jueces y soldados en cuanto tales, no expresan la verdad más honda de la vida, ni son signo del Dios de Jesús sobre la tierra. Por eso pide Jesús a sus oyentes que visiten a los encarcelados, es decir, que les ofrezcan la solidaridad humana. No les dice que liberen a los presos y cautivos (como en un contexto mesiánico proclama Lc 4, 18), rompiendo así el sistema por la fuerza, sino que les visiten.

Pues bien, sobre ese sistema de violencia (donde resultan necesarios jueces y soldados o policías para controlarla en clave de talión), el evangelio ha introducido un signo de inversión gratificante, un principio de esperanza creadora: superando los estratos y niveles anteriores de la ley (del juicio y justicia de este mundo), Jesús ha revelado el misterio de la gracia de un Dios que se encarna precisamente en los condenados (encarcelados) de la vieja sociedad impositiva y triunfadora de este mundo⁽³⁷⁾.

Como hemos podido indicar en la primera parte de este trabajo, los partidarios de una religión patriarcalista habían buscado la salvación por medio de sus ritos y sus leyes, sacralizando la victoria de los fuertes y presentando el sacrificio (derramamiento de sangre) como signo supremo de la religión (de la verdad de Dios para los hombres). Como culmen de ese sistema sacrificial, que se mantiene y mantiene su orden a base de violencia, se ha desarrollado en los últimos siglos la cárcel⁽³⁸⁾.

¿Cristo en la cárcel? En un determinado sentido, la cárcel ha surgido en favor de la vida: ella encierra a los "culpables" para que el resto de los buenos ciudadanos puedan vivir tranquilos, sin miedo al robo y al asesinato, a la violación o al terrorismo de diverso tipo. Pero, en sentido mucho más profundo, el orden

(37) Sobre el sentido de la prisión en el entorno bíblico cf. K. VAN DER TOORN, *Prison*, en *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Nueva York, 1992, V, 468-469; E. LIPINSKI, *Encarcelamiento*, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 506-507. He desarrollado el tema de la violencia en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993.

(38) Se han hecho clásicos los análisis de M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires 1989; *La vida de los hombres infames*, Endymion, Madrid 1990), pero lo que aquí expongo no deriva de su obra, sino de la misma experiencia del evangelio, vivida por la iglesia, en los diversos organismos de la pastoral penitenciaria.

carcelarios ha sido edificado en los dos últimos siglos para que pueda triunfar y triunfe este tipo de sociedad capitalista y clasista, egoísta y violenta que formamos. No es orden de Cristo, sino estructura de violencia.

La propia sociedad ha creado a sus encarcelados: primero los hace culpables y luego los encierra, en hipocresía radical. Ciertamente, hay casos de individuos peligrosos, situaciones difíciles que surgen de presiones casi incontrolables. Pero la mayoría de los encarcelados de nuestra sociedad son a la postre víctimas del mismo sistema social que los encierra.

*Pues bien, en contra de esa violencia social, que defiende su forma egoísta de vida expulsando a sus disidentes, se eleva el Dios de Jesús que nos pide que “visitemos” a los encarcelados, se eleva ahora Jesús, encarnándose en ellos. Desde el reverso de la justicia y religión humana, como expulsado del conjunto social, Jesús ha revelado el verdadero rostro de Dios para los humanos, **encarnándose en la cárcel de la historia.***

Ciertamente, el sistema carcelario que ha ido surgiendo en los últimos siglos y que se ha impuesto de algún modo en todo el mundo tiene sus aspectos positivos (pues ha permitido superar la pena de muerte generalizada, las mutilaciones corporales, la venganza irreprimible y la misma esclavitud). Quizá pudiéramos decir que ese sistema (al menos de manera general) pertenece a la naturaleza de este mundo viejo, a eso que San Pablo llamaba el orden de la ley que mantiene sometido al ser humano y le impide destruirse en gesto de violencia generalizada. Pero ya no puede interpretarse como expresión de evangelio. Aún a riesgo de repetir lo indicado podemos condensar el tema en tres afirmaciones fundamentales:

- *El cristiano acepta en principio el orden judicial como expresión de justicia intra-mundana, a no ser cuando no exista ningún tipo de garantía de justicia social (cf. Rom 13,1-7). Eso significa que no quiere empezar siendo un “guerillero”, para tomar por asalto la cárcel y liberar con violencia a los presos. El cristiano sabe que en un plano la justicia carcelaria resulta (parece) necesaria, dentro del orden actual de la sociedad. Por eso quiere mejorarla en todos los sentidos, visitando y ofreciendo su presencia humana (eclesial) a los encarcelados, al servicio de la vida.*
- *El cristiano intenta mejorar la condición de los encarcelados, tanto en lo referente al tipo de vida (condiciones higiénicas, trato humano, posibilidades culturales etc) como al tiempo y modo de privación de libertad (quiere que sea el más corto posible). Mejorar la cárcel significa*

hacerla lugar de humanización, no de castigo. Los cristianos que visitan a los encarcelados han de actuar como portadores de una nueva *conciencia humanizadora* en favor de los miembros menos favorecidos de la sociedad (que son de hecho los presos, sean o no culpables en sentido jurídico).

- *Finalmente, el cristiano sabe que el sistema judicial resulta internamente insuficiente.* La cárcel, en cuanto elemento de un sistema de la ley y juicio de este mundo, no cura al humano, no puede liberarle. Lo que hace es contener la violencia incontrolada (o a-social) con un tipo de violencia controlada y dirigida por el conjunto social. Por eso, aceptando en un plano la cárcel (siendo leal al sistema de jueces y prisiones), el cristiano quiere superarla y así lo dice y muestra de forma bien clara, en gesto de anuncio de reino.

De esa forma se expresa la *paradoja cristiana* ante el orden de la vida. Por un parte sabemos que el reino de Dios *ha llegado ya*, pero debemos añadir que *todavía no se expresa y actúa externamente*. Estamos al servicio de la vida, tal como ha venido a expresarse en Jesús, pero todavía no podemos testimoniarla plenamente. Optamos por la vida plena, pero lo hacemos en un mundo dividido. Queremos ser radicales, pero no puristas. Queremos expresar la hondura salvadora del evangelio, pero nos hallamos todavía en este mundo, teniendo que buscar aquellas estrategias que resultan ahora más convenientes. Por eso, resumimos lo anterior diciendo:

- *Por un lado, aceptamos con dolor el orden de violencia controlada, que viene a expresarse de un modo ejemplar por la cárcel.* Respetamos el sistema judicial, aun sabiendo que no es signo de Dios, ni expresión de su perdón gratuito. Por eso, cada vez que la sociedad encierra a un humano sentimos su dolor⁽³⁹⁾.
- *Por otro lado, sabemos que la violencia nunca puede superarse con otra violencia sino por la gracia y entrega de la vida.* Por eso, aunque la cárcel sea necesaria en un nivel, en sí misma *no es cristiana*: pertenece al orden viejo de este mundo que sigue utilizando medios de violencia para mantener su orden violento⁽⁴⁰⁾.

(39) Es claro que sufrimos el dolor aquellos que a quienes han podido matar o dañar los encarcelados. Sabemos también que, hoy por hoy, sólo se puede mantener la paz relativa de este mundo con un tipo de juicio y cárcel (es decir, de sacrificio violento y muerte), pero ello nos produce fuerte pena, pues vemos que el ser humano (creado por Dios para la libertad) sigue sufriendo en duro cautiverio, y queremos superar esta situación.

(40) Por eso, el cristiano que visita a los encarcelados quiere mostrarles con su solidaridad la gracia nueva y más alta (no violenta) de la vida de Dios, que se ha expresado en Cristo, perdonando todos los pecados. En ese aspecto, el cristiano quiere superar (*destruir*) la *cárcel*, pero no para volver a un orden anterior de violencia incontrolada sino para alcanzar el plano nuevo de la gracia y del amor liberador donde son ya innecesarios los medios de violencia coactiva.

8. CONCLUSION. OPCION POR LOS ENCARCELADOS, OPCION POR LA VIDA

Hemos comenzado este trabajo presentando las diversas maneras de entender la vida en el espectro de las religiones, para detenernos luego en la experiencia de la pascua (resurrección creadora, que se expresa en este mundo), según el cristianismo. Desde ese fondo hemos expuesto el texto ejemplar del juicio final (Mt 25, 31-46), que, situándonos ante el fin de todo, nos conduce al centro de la historia, abriendo un camino de solidaridad mesiánica con los necesitados.

Mt 25, 31-46 ha sido para nosotros el texto clave de la opción por la vida. Por eso hemos analizado con cierta detención, los gestos básicos que implica (dar de comer-beber, acoger al exilado-desnudo, visitar al enfermo-encarcelado). Quedan fuera de este esquema algunas obras que la tradición anterior o posterior ha considerado importantes (como obras de justicia o de misericordia en favor de la vida), pero las presentadas por el texto nos parecen suficientes y ejemplares: ellas resumen todos los servicios del humano y del cristiano en favor de la vida. Entre esas otras obras suelen citarse las siguientes:

- *Enterrar a los muertos*, en el amplio sentido de acompañarles en la vejez y de ofrecerles los ritos funerarios. Esta es una “obra” esencial para el judaísmo, como ha destacado el libro de Tobías y toda la tradición antigua. Sin embargo, su inclusión en los “catálogos cristianos” de obras de misericordia resulta, a nuestro juicio, desafortunada: no es obra en favor de alguien que vive, sino rito por un muerto; como hemos visto ya, el cristianismo no ha surgido de un rito funerario, sino precisamente de lo contrario (de una tumba vacía); finalmente, la tradición sinóptica conserva un dicho enigmático y profundo en que Jesús pide a un “postulante” que no se detenga en enterrar a los muertos, sino que se entregue al servicio de la vida, es decir, del evangelio (cf. Mt 8, 22 par).
- *Dotar a doncellas casaderas pobres*, que en razón de su misma pobreza se veían muchas veces inclinadas (obligadas) a dedicarse a la prostitución. Muchos rabinos judíos han destacado esta obra “feminista”, al servicio de la vida de las mujeres. Pues bien, Mt 25, 31-46 no ha sentido la necesidad de incluirla en catálogo, pues en un sentido extenso ella quedaría ya incluida en la exigencia de “vestir al desnudo o acoger al exilado”, porque esos dos gestos incluyen todas las obras que pueden y deben hacerse por la comunión (solidaridad) entre los humanos. No es que sea malo dotar a las doncellas para que se casen. Pero no hubiera sido bueno que se incluyera esta exigencia, pues ella está vinculada a una situación social pasajera, de dependencia de la mujer⁽⁴¹⁾.

(41) Sobre estas y otras posibles obras, cercanas a las de Mt 25, 31-46, he tratado en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pobres*, Sígueme, Salamanca 1984.

Estas y otras obras al servicio de la vida (de la humanidad) podrían añadirse, pero las seis que el texto ofrece son fundamentales: son obras de justicia del reino (no de simple misericordia) y en ellas pueden incluirse todas las obras “corporales y espirituales” (por utilizar una terminología posterior) al servicio de la vida. Estas obras culminan, como hemos visto, en la *visita a los encarcelados*, pues en ella culmina y se precisa tanto la destrucción de la vida (encarcelar), como el servicio cristiano a la vida amenazada.

Desde este fondo, y para ofrecer una conclusión a todo lo anterior, nos atrevemos a presentar algunos momentos fundamentales de lo que puede y debe ser la opción cristiana por la vida en el contexto carcelario. Lo que en ese contexto decimos puede y debe ampliarse a los restantes lugares de la problemática que aquí venimos señalando ⁽⁴²⁾.

- *La opción por la vida es opción por redención y la libertad concreta de cada uno de los encarcelados.* En esta perspectiva se expande y concreta todo lo anterior. Optar por la vida es *redimir*: dar lo propio para ayudar a los ajenos. Optar por la vida es liberar: hacer que los humanos sean capaces de asumir su propia libertad. No somos nosotros quienes les liberamos, son ellos los que deben liberarse, descubriendo y realizando de manera autónoma el sentido de su vida. Pero debemos ofrecerles un contexto humano y unas condiciones sociales que sean apropiadas para ello.
- *La opción por la vida es opción por el diálogo, por la palabra escuchada y compartida*, en plano afectivo y social, cultural y religioso. Mientras llega el día de la plena libertad, el encarcelado (humano) ha de aprender a vivir en la cárcel (en el mundo) “sin dejarse angustiar” ni derrumbarse. Gran parte de los problemas humanos nacen de la falta de comunicación personal, de la soledad interna. En contra de la cárcel, que destruye al humano al privarle de libertad, la iglesia intenta liberarle ofreciéndole vida: comunicación, visita. En ese sentido, no sólo la pena de muerte sino la cadena perpetua resulta contrarias al ideal evangélico de la comunicación humana y del valor de la vida. Los cristianos creemos que el ser humano puede cambiar, que es posible compartir la vida con aquellos que han sido condenados.
- *La opción por la vida ha de expresarse a través de una fe sanadora.* La palabra humana puede curar porque es signo y expresión de una fe personalizadora. La fe cristiana no consiste en creer y confesar posibles dogmas separados de la vida, sino en confiar en Dios, ofreciendo vida al prójimo. *Fe significa confiar en el Dios que puede (empieza a) ser fuerza*

(42) Utilizo para las reflexiones que siguen el material que he venido ofreciendo en congresos y publicaciones de tipo penitenciario.

para vivir, superando la actual situación de desamparo en que se encuentran los encarcelados y miles de personas. *Fe significa confiar en los demás*, en el conjunto social, en la familia o comunidad cristiana. Es evidente que el cristiano ha de ser *mediador de fe, esto es, de vida*: alguien en quien se puede confiar, alguien que ofrece a los humanos el rostro y signo concreto de la vida de Jesús.

- *La opción por la vida es opción por el amor*, como hemos supuesto en todo lo anterior. Al ser humano, y en particular al encarcelado, sólo se puede curar (dar fe, dar vida) con amor, pues como sabe el evangelio, la fe sin caridad (sin amor fuerte) está muerta. En el sentido más profundo, la opción por la vida es opción por un amor que supera la muerte, suscitando esperanza de vida en medio de esa misma muerte. Frente al sistema que encarcela y tiende a destruir a los presuntos “culpables”, la iglesia de Jesús ha de iniciar un gesto de amor abierto a la vida de los encarcelados y de todos los humanos. Abre para ellos un horizonte de vida, centrado, expresado, en el Cristo.
- *La opción por la vida implica una actitud muy atenta a los misterios de la debilidad y tragedia de lo humano*. Siguiendo la palabra de Jesús (Mt 7, 1), el cristiano sabe que no debe *juzgar*, sino acompañar, escuchar, animar... La opción por la vida nos sitúa frente el “anti-reino” de la enfermedad, en las fronteras donde parece que triunfa por siempre la muerte. Expresión concreta de ese anti-reino es la cárcel, edificada sobre el mundo para mantener la vida de los privilegiados del sistema a través de la violencia. Por eso, la opción concreta del cristiano en favor de la vida ha de expresarse en los lugares donde ella se encuentra más amenazada, de un modo especial en el entorno de la cárcel.

Conclusión de la conclusión. En favor de la vida amenazada.

*A partir de Mt 25, 31-46, hemos culminado este trabajo destacando la exigencia de **visitar a los encarcelados**, es decir, de **ofrecerles vida**. Pues bien, frente a la muerte y cárcel, sobre la debilidad de los humanos, se eleva el gesto de Jesús que sabe sostener y acoger, dando vida allí donde parece que la vida se encuentra más débil, vacilante, amenazada por la muerte.*

Entendidos así, los encarcelados son signo de todos los hombres y mujeres de la tierra cuya vida se encuentra en riesgo de muerte, no sólo los hambrientos y sedientos, los desnudos,

exilados y enfermos, sino todos el resto de los oprimidos de la tierra, empezando por los niños y acabando con los ancianos. Como alegato de defensa, en favor de todos ellos, hemos querido escribir este trabajo.

Xabier Pikaza