

Carta Encíclica  
*Deus caritas est*

**del Summe Pontífex Benet XVI  
als bisbes, als preveres i diaques,  
a les persones consagrades i a tots els fidels laics  
sobre l'amor cristià**

*25 de desembre de 2005, Solemnitat de la Nativitat del Senyor*

INTRODUCCIÓ

**PRIMERA PART. La unitat de l'amor en la creació i en la història de la salvació.**

- Un problema de llenguatge
- «Eros » y «agapé», diferència i unitat
- La novetat de la fe bíblica
- Jesucrist, l'amor de Déu encarnat
- Amor a Déu i amor al proïsme

**SEGONA PART. CARITAS. L'exercici de l'amor per part de l'Església com a "Comunitat d'Amor"**

- La caritat de l'Església com a manifestació de l'amor trinitari
- La caritat com a tasca de l'Església
- Justícia i caritat
- Les múltiples estructures de servei caritatiu en el context social actual
- El perfil específic de l'activitat caritativa de l'Església
- Els responsables de l'acció caritativa de l'Església

CONCLUSIÓ

**INTRODUCCIÓ**

1. «Déu és amor; el qui està en l'amor està en Déu, i Déu està en ell» (1 Jn 4,16). Aquestes paraules de la Primera carta de Joan expressen amb claredat meridiana el cor de la fe cristiana: la imatge cristiana de Déu i també la imatge consegüent de l'home i del seu camí. A més, en aquest mateix versicle, Joan ens ofereix, per dir-ho així, una formulació sintètica de l'existència cristiana: «Nosaltres hem conegut l'amor que Déu ens té i hi hem cregut».

*Hem cregut en l'amor de Déu:* així pot expressar el cristià l'opció fonamental de la seva vida. No es comença a ser cristià per una decisió ètica o una gran idea, sinó per la trobada amb un esdeveniment, amb una Persona, que dóna un nou horitzó a la vida i, amb això, una orientació decisiva. Al seu Evangeli, Joan havia expressat aquest esdeveniment amb les paraules següents: «Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic perquè no es perdi cap dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida eterna» (cf. 3,16). La fe cristiana, posant l'amor al centre, ha assumit el que era el nucli de la fe d'Israel, donant-li alhora una nova profunditat i amplitud. En efecte, l'israelita creient resa cada dia amb les paraules del *Llibre del Deuteronomi*, que, com sap prou bé, compendien el nucli de la seva existència: «Escolta, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'Únic. Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tota la força» (Dt 6,4-5). Jesús, fent dels dos un sol precepte, ha unit aquest manament de l'amor a Déu amb el de l'amor al proïsme, contingut al *Llibre del Levític*: «Estima els altres com a tu mateix» (Lv 19,18; cf. Mc 12,29-31). I, ja que és Déu qui ens ha estimat primer (cf. 1 Jn 4,10), ara l'amor ja no és només un «manament», sinó la resposta al do de l'amor, amb el qual ve a trobar-nos.

En un món en el qual a vegades es relaciona el nom de Déu amb la venjança o fins i tot amb l'obligació de l'odi i la violència, aquest és un missatge de gran actualitat i amb un significat molt concret. Per això, en la meua primera encíclica vull parlar de l'amor, de com Déu ens satisfà, i que nosaltres hem de comunicar als altres. Queden així traçades les dues grans parts d'aquesta carta, íntimament relacionades entre si. La primera té un caràcter més especulatiu, ja que en ella voldria precisar — al començament del meu pontificat — alguns punts essencials sobre l'amor que Déu, de manera misteriosa i gratuïta, ofereix a l'home i, alhora, la relació intrínseca d'aquest amor amb la realitat de l'amor humà. La segona part té una índole més concreta, ja que tracta de com complir de manera eclesial el manament de l'amor al proïsme. L'argument és summament ampli; tanmateix, el propòsit de l'encíclica no és oferir un tractat exhaustiu. El meu desig és insistir sobre alguns elements fonamentals, per a suscitar en el món un renovat dinamisme de compromís en la resposta humana a l'amor diví.

## **PRIMERA PART. La unitat de l'amor en la creació i en la història de la salvació.**

### ***Un problema de llenguatge***

2. L'amor de Déu per nosaltres és una qüestió fonamental per a la vida i planteja preguntes decisives sobre qui és Déu i qui som nosaltres. Sobre això, ens trobem d'entrada davant un problema de llenguatge. El terme «amor» s'ha convertit avui en una de les paraules més utilitzades i també de les quals més s'abusa, a la qual donem accepcions totalment diferents. Encara que el tema d'aquesta encíclica se centra en la

qüestió de la comprensió i la praxi de l'amor a la Sagrada Escripura i a la Tradició de l'Església, no podem ometre el significat que té aquest terme en les diverses cultures i en el llenguatge actual.

En primer lloc, recordem el vast camp semàntic de la paraula «amor»: es parla d'amor a la pàtria, d'amor a la professió o de la tasca d'amor entre amics, entre pares i fills, entre germans i familiars, de l'amor al proïsme i de l'amor a Déu. No obstant això, en tota aquesta multiplicitat de significats destaca, com a arquetip per excel·lència, l'amor entre l'home i la dona, en el qual intervenen inseparablement el cos i l'ànima, i en el qual s'obre a l'ésser humà una promesa de felicitat que sembla irresistible, davant la qual empal·lideixen, a primera vista, tots els altres tipus d'amor. Es planteja, llavors, la pregunta: totes aquestes formes d'amor s'unifiquen al final, d'alguna manera, malgrat la diversitat de les seves manifestacions, essent en darrer terme un de sol, o bé es tracta més aviat d'una mateixa paraula que utilitzem per indicar realitats totalment diferents?

### «Eros » i «agapé», diferència i unitat

3. Els antics grecs van donar el nom d'eros a l'amor entre home i dona, que no neix del pensament o la voluntat, sinó que en cert sentit s'imposa a l'ésser humà. Diguem, per endavant, que l'Antic Testament grec empra només dues vegades la paraula eros, mentre que el Nou Testament mai no l'utilitza: dels tres termes grecs relatius a l'amor — eros, philia (amor d'amistat) i agapé—, els escrits del nou testament prefereixen aquest últim, que el llenguatge grec havia deixat de banda. L'amor d'amistat (philia), al seu torn, és acceptat i aprofundit en l'Evangeli de Joan per a expressar la relació entre Jesús i els seus deixebles. La relegació de la paraula eros, juntament amb la nova concepció de l'amor que s'expressa amb la paraula agapé, denota, sens dubte, quelcom d'essencial en la novetat del cristianisme, precisament en la seva manera d'entendre l'amor. En la crítica al cristianisme que es va desenvolupar amb radicalisme creixent arran de la Il·lustració, aquesta novetat havia estat valorada de manera absolutament negativa. El cristianisme, segons Friedrich Nietzsche, hauria fet beure a l'eros un verí, el qual, encara que no li va ocasionar la mort, el va fer degenerar en vici.[1] El filòsof alemany va expressar d'aquesta manera una apreciació molt difosa: l'Església, amb els seus preceptes i prohibicions, no converteix potser en amarg allò més bell de la vida? No posa potser rètols de prohibició precisament allí on l'alegria, predisposada en nosaltres pel creador, ens ofereix una felicitat que ens fa pregar una mica del que és diví?

4. Però, és realment així? El cristianisme, ha destruït veritablement l'eros? Recordem el món precristià. Els grecs —sens dubte, anàlogament a altres cultures— consideraven l'eros abans que res com un arravatament, una «bogeria divina» que preval sobre la raó, que arrenca l'home de la limitació de la seva existència i, en aquest quedar estremit per una potència divina, la hi fa experimentar d'una manera més alta. D'aquesta manera. totes les altres potències entre el cel i la

terra semblen de segona categoria en importància: «Omnia vincit amor», diu Virgili a les Bucòliques —l'amor tot ho venç—, i afegeix: «et nos cedamus amori», rendim-nos també nosaltres a l'amor.[2] En el camp de les religions, aquesta actitud s'ha plasmat en els cultes de la fertilitat, entre els quals es troba la prostitució «sagrada» que es donava en molts temples. L'eros se celebrava, doncs, com a força divina, com a comunió amb la divinitat.

A aquesta forma de religió que, com una forta temptació, contrasta amb la fe en l'únic Déu, l'Antic Testament es va oposar amb una gran fermesa, combatent-la com a perversió de la religiositat. Tanmateix, amb això no rebutjava de cap manera l'eros com a tal, sinó que declarava la guerra a la seva desviació destructora, ja que la falsa divinització de l'eros que es produeix en aquests casos el priva de la seva dignitat divina i el deshumanitza. En efecte, les prostitutes que al temple havien de proporcionar l'embadaliment del diví, no són tractades com a éssers humans ni persones, sinó que serveixen només com a instruments per a suscitar la «bogeria divina»: en realitat, no són deesses, sinó persones humanes de les quals s'abusa. Per això, l'eros embriac i indisciplinat no és elevació, «èxtasi» cap al diví, sinó caiguda, degradació de l'home. Resulta així evident que l'eros necessita disciplina i purificació per donar a l'home, no el plaer d'un instant, sinó una manera de fer-li pregustar, d'alguna manera, el més elevat de la seva existència, aquesta felicitat a la qual tendeix tot el nostre ésser.

5. En aquestes ràpides consideracions sobre el concepte d'eros en la història i en l'actualitat destaquen clarament dos aspectes. En primer lloc, que entre l'amor i el diví ho ha una certa relació: l'amor promet infinitat, eternitat, una realitat més gran i completament distinta de la nostra existència quotidiana. Però, al mateix temps, es constata que el camí per assolir aquesta meta no consisteix simplement a deixar-se dominar per l'instint. Fa falta una purificació i una maduració, que inclouen també la renúncia. Això no és rebutjar l'eros ni «enverinar-lo», sinó sanejar-lo perquè assoleixi la seva veritable grandesa.

Això depèn, abans que res, de la constitució de l'ésser humà, que està compost de cos i ànima. L'home és realment ell mateix quan el cos i l'ànima formen una unitat íntima; el repte de l'eros es pot considerar superat quan s'assoleix aquesta unificació. Si l'home pretengués ser només esperit i volgués rebutjar la carn com si fos una herència merament animal, esperit i cos perdrien la seva dignitat. Si, per contra, repudia l'esperit i, per tant, considera la matèria, el cos, com una realitat exclusiva, malmet igualment la seva grandesa. L'epicuri Gassendi, bromejant, s'adreça a Descartes amb la salutació: «Oh Ànima!». I Descartes va replicar: «Oh Carn!».[3] Però ni la carn ni l'esperit estimen: és l'home, la persona, qui estima com a criatura unitària, de la qual formen part el cos i l'ànima. Només quan els dos es fonen veritablement en una unitat, l'home és plenament ell mateix. Únicament d'aquesta manera l'amor —l'eros— pot madurar fins a la seva grandesa veritable.

Avui es retreu de vegades al cristianisme del passat que va ser

adversari de la corporeïtat; de fet, sempre s'han donat tendències d'aquest tipus. Però la manera d'exaltar el cos que avui constatem resulta enganyós. L'eros, degradat a pur «sexe», es converteix en mercaderia, en simple «objecte» que es pot comprar i vendre; més encara, l'home mateix es transforma en mercaderia. En realitat, aquest no és pròpiament el gran sí de l'home al seu cos. Per contra, d'aquesta manera considera el cos i la sexualitat solament com la part material del seu ésser, per a emprar-la i explotar-la de manera calculadora. Una part, a més, que no aprecia com a àmbit de la seva llibertat, sinó com quelcom que, a la seva manera, intenta convertir en agradable i innocu alhora. En realitat, ens trobem davant una degradació del cos humà, que ja no està integrat en el conjunt de la llibertat de la nostra existència, ni és expressió viva de la totalitat del nostre ésser, sinó que és relegat a allò merament biològic. L'aparent exaltació del cos es pot convertir ben aviat en odi a la corporeïtat. La fe cristiana, per contra, ha considerat sempre l'home com a cos i ànima, en què l'esperit i la matèria es compenetren recíprocament, els quals precisament així adquireixen una nova noblesa. Certament, l'eros vol remuntar-nos «en èxtasi» cap al diví, dur-nos més enllà de nosaltres mateixos, però precisament per això necessita seguir un camí d'ascesi, renúncia, purificació i recuperació.

6. Com hem de descriure concretament aquest camí d'elevació i purificació? Com s'ha de viure l'amor perquè es realitzi plenament la seva promesa humana i divina? Una primera indicació important la podem trobar en un dels llibres de l'Antic Testament ben conegut dels místics, el Càntic dels càntics. Segons la interpretació predominant avui, les poesies contingudes en aquest llibre són originàriament cants d'amor, escrits potser per a una festa nupcial israelita, en la qual s'havia d'exaltar l'amor conjugal. En aquest context, és molt instructiu que al llarg del llibre es trobin dos termes diferents per indicar l'«amor». Primer, la paraula «dodim», un plural que expressa l'amor encara insegur, en un estadi de recerca indeterminada. Aquesta paraula és reemplaçada després pel terme «ahabá», que la traducció grega de l'Antic Testament denomina, amb un terme de fonètica similar, «agapé», el qual, com hem vist, es va convertir en l'expressió característica per a la concepció bíblica de l'amor. En oposició a l'amor indeterminat i encara en recerca, aquest terme expressa l'experiència de l'amor que ja ha arribat a ser veritable descobriment de l'altre, superant el caràcter egoista que predominava clarament en la fase anterior. Ara l'amor és ocupar-se de l'altre i preocupar-se per l'altre. Ja no es busca a si mateix, sumir-se en l'embriaguesa de la felicitat, sinó que anhela més aviat el bé de l'estimat: es converteix en renúncia, està disposat al sacrifici, més encara, el busca.

El desenvolupament de l'amor cap a les seues cotes més altes i la seva puresa més íntima comporta que ara aspiri al que és definitiu, i això en un doble sentit: en allò que implica d'exclusivitat –només aquesta persona– i en el sentit del «per sempre». L'amor engloba tota l'existència i en totes les seves dimensions. també la temporal. No

podria ser altrament, ja que la seva promesa apunta al que és definitiu: l'amor tendeix a l'eternitat. Certament, l'amor és «èxtasi», però no en el sentit d'arravatament momentani, sinó com a camí permanent, com un sortir del jo tancat en si mateix vers el seu alliberament en el lliurament de d'un mateix i, precisament d'aquesta manera, cap al retrobament amb un mateix, més encara, cap al descobriment de Déu: «Qui busqui de conservar la vida, la perdrà, però el qui la perdi, la conservarà» (Lc 17,33), diu Jesús en una sentència seva que, amb algunes variants, es repeteix als Evangelis (cf. Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Jn 12,25). Amb aquestes paraules, Jesús descriu el seu propi itinerari, que a través de la creu el porta a la resurrecció: el camí del gra de blat que cau a terra i mor, i així dóna fruit abundant. Descriu també, partint del seu sacrifici personal i de l'amor que en això assoleix la seva plenitud, l'essència de l'amor i de l'existència humana en general.

7. Les nostres reflexions sobre l'essència de l'amor, inicialment bastant filosòfiques, ens han dut pel seu propi dinamisme fins a la fe bíblica. Al començament s'ha plantejat la qüestió de si, darrere dels significats de la paraula amor, diferents i fins i tot oposats, hi ha alguna unitat profunda o, per contra, han de restar separats, un paral·lel a l'altre. Però, sobretot, ha sorgit la qüestió de si el missatge sobre l'amor que ens han transmès la Bíblia i la Tradició de l'Església té alguna cosa a veure amb la comuna experiència humana de l'amor, o més aviat s'hi oposa. A aquest efecte, ens hem trobat amb les dues paraules fonamentals: eros com a terme per a l'amor «mundà» i agapé com a denominació de l'amor fonamentat en la fe i plasmat per ella. Sovint, les dues es contraposen, una com a amor «ascendent» i l'altra com a amor «descendent». Hi ha altres classificacions afins, com ara la distinció entre amor possessiu i amor oblatiu (amor concupiscentiae - amor benevolentiae), a la qual a vegades s'afegeix també l'amor que tendeix al propi profit.

Sovint, en el debat filosòfic i teològic, aquestes distincions s'han radicalitzat fins al punt de contraposar-se entre si: seria típicament cristià l'amor descendent, oblatiu, justament l'agapé; mentre que la cultura no cristiana, sobretot la grega, es caracteritzaria per l'amor ascendent, vehement i possessiu, és a dir, l'eros. Si aquest antagonisme es dugués a l'extrem, l'essència del cristianisme quedaria desvinculada de les relacions vitals fonamentals de l'existència humana i constituiria un món del tot singular, que potser es podria considerar admirable, però netament apartat del conjunt de la vida humana. En realitat, eros i agapé –amor ascendent i amor descendent– mai no s'arriben a separar del tot. Com més troben els dos, encara que en diversa mesura, la unitat justa en la realitat única de l'amor, millor es realitza la veritable essència de l'amor en general. Si bé l'eros inicialment és sobretot vehement, ascendent –fascinació per la gran promesa de felicitat–, en aproximar-se la persona a l'altre es plantejarà cada vegada menys qüestions sobre si mateixa, per buscar cada vegada més la felicitat de l'altre, es preocuparà d'ell, es lliurarà i desitjarà «ser per a» l'altre. Així, el moment de l'agapé s'insereix en



l'eros inicial; altrament, es desvirtua i perd també la seva pròpia naturalesa. D'altra banda, l'home tampoc no pot viure exclusivament de l'amor oblatiu, descendent. No pot donar únicament i sempre, també ha de rebre. Qui vol donar amor, al seu torn l'ha de rebre com a do. És cert –com ens diu el Senyor– que l'home es pot convertir en font de la qual brollen rius d'aigua viva (cf. Jn 7,37-38). Tanmateix, per arribar a ser una font així, ell mateix ha de beure sempre de nou de la primera i originària font que és Jesucrist, del cor de la qual traspasat brolla l'amor de Déu (cf. Jn 19,34).

En la narració de l'escala de Jacob, els Pares han vist simbolitzada de diverses maneres aquesta relació inseparable entre ascens i descens, entre l'eros que busca a Déu i l'agapé que transmet el do rebut. En aquest text bíblic es relata com el patriarca Jacob, en somnis, va veure una escala recolzada a la pedra que li servia de capçal, que arribava fins al cel i per la qual pujaven i baixaven els àngels de Déu (cf. Gn 28,12; Jn 1,51). Impressiona particularment la interpretació que el papa Gregori el Magne fa d'aquesta visió en la seva Regla pastoral. El pastor bo, diu, ha d'estar ancorat en la contemplació. En efecte, només d'aquesta manera li serà possible captar les necessitats dels altres en el més profund del seu ésser, per fer-les seves: «per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferant».[4] En aquest context, sant Gregori esmenta sant Pau, que va ser arravassat fins al tercer cel, fins als més grans misteris de Déu i, precisament per això, en descendir, és capaç si es fes tot per a tots (cf. 2 Co 12,2-4; 1 Co 9,22). També posa l'exemple de Moisès, que entra i surt del tabernacle, en diàleg amb Déu, per poder així, partint d'Ell, estar a la disposició del seu poble. «Dintre [del tabernacle] s'extasia en la contemplació; fora [del tabernacle] es veu constret pels assumptes dels afligits: intus contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur».[5]

8. Hem trobat, doncs, una primera resposta, encara que més aviat genèrica, a les dues preguntes formulades abans: en el fons, l'«amor» és una única realitat, si bé amb diverses dimensions; segons els casos, una o una altra pot destacar més. Però quan les dues dimensions se separen completament una de l'altra, es produeix una caricatura o, en tot cas, una forma minvada de l'amor. També hem vist sintèticament que la fe bíblica no construeix un món paral·lel o contraposat al fenomen humà originari de l'amor, sinó que assumeix tot l'home, intervenint en la seva recerca d'amor per a purificar-la, obrint-li alhora noves dimensions. Aquesta novetat de la fe bíblica es manifesta sobretot en dos punts que mereixen ser subratllats: la imatge de Déu i la imatge de l'home.

### ***La novetat de la fe bíblica***

9. En primer lloc, hi ha la nova imatge de Déu. En les cultures que envolten el món de la Bíblia, la imatge de déu i dels déus, al cap i a la fi, queda poc clara i és contradictòria en si mateixa. En canvi, en el camí de la fe bíblica resulta cada vegada més clar i unívoc el que es resumeix en les paraules de l'oració fonamental d'Israel. la Shidit.:

«Escolta, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'Únic» (Dt 6,4). Existeix un sol Déu, que és el Creador del cel i de la terra i, per tant, també és el Déu de tots els homes. En aquesta puntualització hi ha dos elements singulars: que realment tots els altres déus no són Déu i que tota la realitat en la qual vivim es remet a Déu, és creació seva. Certament, la idea d'una creació existeix també en altres llocs, però només aquí queda absolutament clar que no es tracta d'un déu qualsevol, sinó que l'únic Déu veritable, Ell mateix, és l'autor de tota la realitat; aquesta prové del poder de la seva Paraula creadora. Això vol dir que estima aquesta criatura precisament perquè ha estat Ell qui l'ha volguda, qui l'ha «feta». I així es posa de manifest el segon element important: aquest Déu estima l'home. La potència divina a la qual Aristòtil, en la culminació de la filosofia grega, va tractar d'arribar per mitjà de la reflexió, és certament objecte de desig i amor per part de tot ésser –com a realitat estimada, aquesta divinitat mou el món–, [6] però ella mateixa no necessita res i no estima, només és estimada. El Déu únic en el qual creu Israel, però, estima personalment. El seu amor, a més, és un amor de predilecció: entre tots els pobles, Ell escull Israel i l'estima, però amb l'objecte de salvar precisament així tota la humanitat. Ell estima, i aquest amor seu pot ser qualificat, sens dubte, com a eros que, tanmateix, és també totalment agapé.[7]

Els profetes Osees i Ezequiel, especialment, han descrit aquesta passió de Déu pel seu poble amb imatges eròtiques audaces. La relació de Déu amb Israel és il·lustrada amb la metàfora del festeig i del matrimoni; per tant, la idolatria és adulteri i prostitució. Amb això s'al·ludeix concretament –com hem vist– als ritus de la fertilitat, amb el seu abús de l'eros, però alhora es descriu la relació de fidelitat entre Israel i el seu Déu. La història d'amor de Déu amb Israel consisteix, en el fons, que Ell li dóna la Torah, és a dir, obre els ulls d'Israel sobre la veritable naturalesa de l'home i li indica el camí de l'humanisme veritable. Aquesta història és que l'home, vivint fidel a l'únic Déu, s'experimenta a si mateix com qui és estimat per Déu i descobreix l'alegria en la veritat i en la justícia; l'alegria en Déu que es converteix en la seva felicitat essencial: «Qui trobo al cel fora de tu? Si et tinc a tu, res no desitjo a la terra... Però, per a mi, és bo d'estar prop de Déu» (Sl 73[72],25.28).

10. L'eros de Déu envers l'home, com hem dit, és alhora agapé. No només perquè es dóna del tot gratuïtament, sense cap mèrit anterior, sinó també perquè és amor que perdona. Osees, de manera particular, ens mostra la dimensió de l'agapé en l'amor de Déu per l'home, que va molt més enllà de la gratuïtat. Israel ha comès «adulteri», ha trencat l'Aliança; Déu l'hauria de jutjar i repudiar. Però precisament en això es revela que Déu és Déu i no home: «Efraïm, com t'he de tractar? T'haig d'abandonar, Israel?... Això em trasbalsaria el cor, s'encendria la meva pietat. No cediré a la meva indignació, no tornaré a destruir Efraïm, perquè jo sóc Déu i no un home, sóc el Sant, present enmig teu» (Os 11,8-9). L'amor apassionat de Déu pel seu poble, per l'home, és alhora un amor que perdona. Un amor tan gran que posa Déu contra si mateix, el seu amor contra la seva iustícia. El cristià veu perfilar-se ja en això.



veladament, el misteri de la Creu: Déu estima tant l'home que, fent-se home ell mateix, l'acompanya fins a la mort i, d'aquesta manera, reconcilia la justícia i l'amor.

L'aspecte filosòfic i historicoreligiós que s'ha de subratllar en aquesta visió de la Bíblia és que, d'una banda, ens trobem davant una imatge estrictament metafísica de Déu: Déu és en absolut la font originària de cada ésser; però aquest principi creador de totes les coses –el Logos, la raó primordial– és alhora un amant amb tota la passió d'un veritable amor. Així, l'eros és summament ennoblit, però també tan purificat que es fon amb l'agapé. Per això podem comprendre que la recepció del Càntic dels càntics en el cànon de la Sagrada Escripura s'hagi justificat molt aviat, perquè el sentit dels seus cants d'amor descriu, en el fons la relació, de Déu amb l'home i de l'home amb Déu. D'aquesta manera, tant en la literatura cristiana com en la jueva, el Càntic dels càntics s'ha convertit en una font de coneixement i d'experiència mística, en la qual s'expressa l'essència de la fe bíblica: es dona certament una unificació de l'home amb Déu –somni originari de l'home–, però aquesta unificació no és un fondre's junts, un enfonsar-se en l'oceà anònim de la divinitat; és una unitat que crea amor, en la qual ambdues parts –Déu i l'home– continuen essent elles mateixes i, tanmateix, esdevenen una sola cosa: «el qui s'uneix al Senyor es fa un sol esperit amb ell», diu sant Pau (1 Co 6,17).

11. La primera novetat de la fe bíblica, com hem vist, consisteix en la imatge de Déu; la segona, relacionada essencialment amb ella, la trobem en la imatge de l'home. La narració bíblica de la creació parla de la solitud del primer home, Adam al qual Déu vol donar ajuda. Cap de les altres criatures pot ser aquesta ajuda que l'home necessita, per més que Ell anomenat totes les bèsties salvatges i tots els ocells, incorporant-los així al seu entorn vital. Llavors Déu, d'una costella de l'home, forma la dona. Ara Adam troba l'ajuda que necessita: «Aquesta sí que és os dels meus ossos i carn de la meua carn!» (Gn 2,23). En el rerefons d'aquesta narració es poden considerar concepcions com la que apareix també, per exemple, en el mite que Plató relata, segons el qual l'home era originàriament esfèric, perquè era complet en sí mateix i autosuficient. Però, en càstig per la seva supèrbia, va ser dividit en dos per Zeus, de manera que ara anhela sempre la seva altra meitat i està en camí cap a ella per recobrar la seva integritat.<sup>[8]</sup> A la narració bíblica no es parla de càstig; però sí que apareix la idea que l'home és d'alguna manera incomplet, constitutivament en camí per trobar en l'altre la part complementària per a la seva integritat, és a dir, la idea que només en la comunió amb l'altre sexe es pot considerar "complet". Així, doncs, el passatge bíblic conclou amb una profecia sobre Adam: «Per això l'home deixa el pare i la mare per unir-se a la seva dona, i des d'aquest moment formen una sola carn» (Gn 2,24).

En aquesta profecia hi ha dos aspectes importants: l'eros està com arrelat en la naturalesa mateixa de l'home; Adam es posa a buscar i «deixa el pare i la mare» per unir-se a la seva dona: tan sols els dos

conjuntament representen la humanitat completa, es converteixen en «una sola carn». No és menys important el segon aspecte: en una perspectiva fonamentada en la creació, l'eros orienta l'home cap al matrimoni, un vincle marcat pel seu caràcter únic i definitiu; així, i només així, es realitza el seu destí íntim. A la imatge del Déu monoteïsta li correspon el matrimoni monògam. El matrimoni basat en un amor exclusiu i definitiu es converteix en la icona de la relació de Déu amb el seu poble i, viceversa, la manera d'estimar de Déu es converteix en la mesura de l'amor humà. Aquesta relació estreta entre eros i matrimoni que presenta la Bíblia no té pràcticament cap paral·lel en la resta de la literatura.

### ***Jesucrist, l'amor de Déu encarnat***

12. Encara que fins ara hem parlat principalment de l'Antic Testament, ja s'ha deixat entreveure la compenetració íntima dels dos testaments com a única Escripura de la fe cristiana. La veritable originalitat del Nou Testament no consisteix en noves idees, sinó en la figura mateixa de Crist, que dona carn i sang als conceptes: un realisme inaudit. Tampoc en l'Antic Testament la novetat bíblica consisteix simplement en nocions abstractes, sinó en l'actuació imprevisible i, en cert sentit inaudita, de Déu. Aquest actuar de Déu adquireix ara la seva forma dramàtica, ja que, en Jesucrist, el propi Déu va darrere de l'«ovella perduda», la humanitat sofrent i extraviada. Quan Jesús parla en les seves paràboles del pastor que va darrere de l'ovella esgarriada, de la dona que busca el dracma, del pare que surt a trobar el fill pròdig i l'abraça, no es tracta només de meres paraules, sinó que és l'explicació del seu propi ésser i actuar. En la seva mort a la creu es realitza aquest posar-se Déu contra si mateix, en lliurar-se per donar nova vida a l'home i salvar-lo: això és amor en la seva forma més radical. Adreçar l'esguard al costat traspassat de Crist, del qual parla Joan (cf. 19,37) ajuda a comprendre el que ha estat el punt de partida d'aquesta Carta encíclica: «Déu és amor» (1 Jn 4,8). És allí, a la creu, on es pot contemplar aquesta veritat. I a partir d'allí s'ha de definir ara què és l'amor. I, des d'aquesta mirada, el cristià troba l'orientació del seu viure i del seu estimar.

13. Jesús ha perpetuat aquest acte de lliurament mitjançant la institució de l'Eucaristia durant l'Últim Sopar. Ja en aquella hora, Ell anticipa la seva mort i resurrecció, donant-se ell mateix als seus deixebles en el pa i en el vi, el seu cos i la seva sang com a nou manà (cf. Jn 6,31-33). Si el món antic havia somniat que, en el fons, el veritable aliment de l'home –allò pel qual l'home viu– era el Logos, la saviesa eterna, ara aquest Logos s'ha fet per a nosaltres veritable menjar, com amor. L'Eucaristia ens endinsa en l'acte oblatiu de Jesús. No rebem tan sols de manera passiva el Logos encarnat, sinó que ens impliquem en la dinàmica del seu lliurament. La imatge de les núpcies entre Déu i Israel es fa realitat d'una manera abans inconcebible: el que abans era estar davant de Déu, es transforma ara en unió per la participació en el lliurament de Jesús, en el seu cos i la seva sang. La «mística» del Sacrament. que es basa en l'abaixament de Déu cap a nosaltres. té una

altra dimensió de gran abast i que porta molt més amunt del que qualsevol elevació mística de l'home podria arribar.

14. Però ara cal fer atenció a un altre aspecte: la «mística» del Sagrament té un caràcter social, perquè en la comunió sacramental jo quedo unit al Senyor com tots els altres que combreguen: «El pa és un de sol, i per això nosaltres, ni que siguem molts, formem un sol cos, ja que tots participem d'aquest únic pa», diu sant Pau (1 Co 10,17). La unió amb Crist és alhora unió amb tots els altres als quals Ell es lliura. No puc tenir Crist només per a mi; únicament puc pertànyer-li en unió amb tots els qui són seus o ho seran. La comunió em fa sortir de mi mateix per anar cap a Ell i, per tant, també cap a la unitat amb tots els cristians. Ens fem «un sol cos», units en una única existència. Ara, l'amor a Déu i al proïsme estan realment units: el Déu encarnat ens atreu a tots cap a si. S'entén, doncs, que l'agapé s'hagi convertit també en un nom de l'Eucaristia: en ella l'agapé de Déu ens arriba corporalment per continuar actuant en nosaltres i per nosaltres. Només partir d'aquest fonament cristològic-sacramental es pot entendre correctament l'ensenyament de Jesús sobre l'amor. El pas des de la Llei i els profetes al doble manament de l'amor de Déu i del proïsme, el fer derivar d'aquest precepte tota l'existència de fe, no és simplement moral, que podria donar-se autònomament, paral·lelament a la fe en Crist i a la seva actualització en el Sagrament: fe, culte i ethos es compenetren recíprocament com una sola realitat, que es configura en la trobada amb l'agapé de Déu. Així, la contraposició usual entre culte i ètica simplement desapareix. En el «culte» mateix, en la comunió eucarística, està inclòs alhora el ser estimats i l'estimar els altres. Una Eucaristia que no comporti un exercici pràctic de l'amor és fragmentària en si mateixa. Al contrari—com hem de considerar més detalladament encara—, el «manament» de l'amor és possible només perquè no és una mera exigència: l'amor pot ser «manat» perquè abans és donat.

15. Les grans paràboles de Jesús s'han d'entendre també a partir d'aquest principi. El ric epuló (cf. Lc 16,19-31) suplica des del lloc dels condemnats que s'adverteixi els seus germans del que succeeix a qui ha ignorat frívolament el pobre necessitat. Jesús, per dir-lo així, acull aquest crit d'ajuda i se'n fa ressò per posar-nos en guàrdia, per fer-nos tornar al camí recte. La paràbola del bon samarità (cf. Lc 10,25-37) ens ofereix sobretot dos aclariments importants. El concepte de «proïsme», que fins llavors es referia essencialment als conciutadans i als estrangers que s'establien a la terra d'Israel i, per tant, a la comunitat compacta d'un país o d'un poble, ara canvia perquè aquest límit. El meu proïsme és qualsevol que tingui necessitat de mi i que jo pugui ajudar. El concepte de proïsme s'universalitza, però continua essent concret. Encara que s'estengui a tots els homes, l'amor al proïsme no es redueix a una actitud genèrica i abstracta, poc exigent en si mateixa, sinó que requereix el meu compromís pràctic ara i aquí. L'Església té sempre el deure d'interpretar una vegada i una altra aquesta relació entre llunyania i proximitat, amb vista a la vida pràctica dels seus membres. Finalment, cal recordar en particular la gran paràbola del judici final (cf.

Mt 25,31-46), en el qual l'amor es converteix en el criteri per a la decisió definitiva sobre la valoració positiva o negativa d'una vida humana. Jesús s'identifica amb els pobres: els afamats i assedegats, els forasters, els qui van nus, els malalts o els empresonats. «Tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu» (Mt 25,40). Amor a Déu i amor al proïsme es fonen entre si: en el més humil trobem Jesús mateix i, en Jesús, trobem Déu.

### ***Amor a Déu i amor al proïsme***

16. Després d'haver reflexionat sobre l'essència de l'amor i el seu significat en la fe bíblica, queda encara una doble qüestió sobre com podem viure'l: És realment possible estimar Déu encara que no el vegem? I, d'altra banda: Es pot manar l'amor? En aquestes preguntes es manifesten dues objeccions contra el doble manament de l'amor. Si ningú no ha vist mai Déu, com podem estimar-lo? I, a més, l'amor no es pot manar; al cap i a la fi, és un sentiment que es pot tenir o no, però que no pot ser creat per la voluntat. L'Escriptura sembla protegir la primera objecció quan afirma: «Si algú afirmava: "Jo estimo Déu", però no estima el seu germà, seria un mentider, perquè el qui no estima el seu germà, que veu, no pot estimar Déu, que no veu» (1 Jn 4,20). Però aquest text de cap manera exclou l'amor a Déu, com si fos un impossible; per contra, en tot el context de la Primera carta de Joan ara esmentada, l'amor a Déu és exigít explícitament. El que se subratlla és la relació inseparable entre amor a Déu i amor al proïsme. Ambdós estan tan estretament entrelaçats que l'afirmació d'estimar Déu és, en realitat, una mentida si l'home es tanca al proïsme o fins i tot l'odia. El verset de Joan s'ha d'interpretar més aviat en el sentit que l'amor del proïsme és un camí per trobar també Déu, i que tancar els ulls davant el proïsme ens converteix també en cecs davant Déu.

17. En efecte, ningú no ha vist Déu tal com és. I, no obstant això, Déu no és del tot invisible per a nosaltres, no ha quedat fora del nostre abast. Déu ens ha estimat primer, diu la citada Carta de Joan (cf. 4,10), i aquest amor de Déu ha aparegut entre nosaltres, s'ha fet visible, perquè «Déu ha enviat al món el seu Fill únic perquè visquem gràcies a ell» (1 Jn 4,9). Déu s'ha fet visible: en Jesús podem veure el Pare (cf. Jn 14,9). De fet, Déu és visible de moltes maneres. En la història d'amor que ens narra la Bíblia, Ell surt a trobar-nos, tracta d'atreure'ns, arribant fins a l'Últim Sopar, fins al cor traspasat a la creu, fins a les aparicions del Ressuscitat i les grans obres mitjançant les quals Ell, per l'acció dels apòstols, ha guiat el caminar de l'Església naixent. El Senyor tampoc no ha estat absent en la història successiva de l'Església: sempre ve a trobar-nos a través dels homes en què Ell es reflecteix mitjançant la seva Paraula, en els sagraments, especialment l'Eucaristia. En la litúrgia de l'Església, en la seva oració, en la comunitat viva dels creients, experimentem l'amor de Déu, en percebem la presència i, d'aquesta manera, aprenem també a reconèixer-la en la nostra vida quotidiana. Ell ens ha estimat primer i ens continua estimant primer; per això, nosaltres hi podem correspondre també amb l'amor. Déu no ens

imposa un sentiment que no puguem suscitar en nosaltres mateixos. Ell ens estima i ens fa veure i experimentar el seu amor, i d'aquest «abans» de Déu pot néixer també en nosaltres l'amor com a resposta.

En el desenvolupament d'aquest trobament es mostra també clarament que l'amor no és solament un sentiment. Els sentiments van i vénen. Poden ser una meravellosa espurna inicial, però no són la totalitat de l'amor. Al principi, hem parlat del procés de purificació i maduració mitjançant el qual l'eros arriba a ser totalment ell mateix i es converteix en amor en el sentit ple de la paraula. És propi de la maduresa de l'amor que abasti totes les potencialitats de l'home i abasti, per dir-ho, l'home en la seva integritat. El trobament amb les manifestacions visibles de l'amor de Déu pot suscitar en nosaltres el sentiment d'alegria, que neix de l'experiència de ser estimats. Però aquest trobament implica també la nostra voluntat i el nostre enteniment. El reconeixement del Déu vivent és un camí vers l'amor, i el sí de la nostra voluntat a la seva abasta l'enteniment, la voluntat i el sentiment en l'acte únic de l'amor. Tanmateix, aquest és un procés que sempre està en camí: l'amor mai no es dóna per «conclòs» i completat; es transforma en el curs de la vida, madura i, precisament per això, resta fidel a si mateix. Idem velle, idem nolle, [9] “voler el mateix i rebutjar el mateix”, és el que els antics han reconegut com l'autèntic contingut de l'amor: fer-se un semblant a l'altre, que porta a un pensar i un desitjar comuns. La història d'amor entre Déu i l'home consisteix precisament que aquesta comunió de voluntat creix en la comunió del pensament i del sentiment, de manera que el nostre voler i la voluntat de Déu coincideixen cada vegada més: la voluntat de Déu ja no és per a mi quelcom d'estrany que els manaments m'imposen des de fora, sinó que és la meua pròpia voluntat, perquè he experimentat que Déu està més a dintre meu que el més íntim de mi.[10] Creix llavors l'abandó en Déu i Déu és la nostra alegria (cf. Sl 73[72], 23-28).

18. D'aquesta manera, es veu que és possible l'amor al proïsme, en el sentit enunciat a la Bíblia per Jesús. Consisteix justament que, en Déu i amb Déu, estimo també la persona que no m'agrada o que ni tan sols conec. Això només es pot dur a terme a partir del trobament íntim amb Déu, un trobament que s'ha convertit en comunió de voluntat, arribant a implicar el sentiment. Llavors aprenc a mirar aquesta altra persona no ja només amb els meus ulls i sentiments, sinó des de la perspectiva de Jesucrist. El seu amic és el meu amic. Més enllà de l'aparença exterior de l'altre, hi descobreixo l'anhel interior d'un gest d'amor, d'atenció, que no li faig arribar solament a través de les organitzacions encarregades de fer-ho, acceptant-lo potser per exigències polítiques. En veure'l amb els ulls de Crist, puc donar a l'altre molt més que coses externes necessàries: puc oferir-li la mirada d'amor que ell necessita. En això es manifesta la interacció imprescindible entre amor a Déu i amor al proïsme, de la qual parla amb tanta insistència la Primera carta de Joan. Si en la meua vida manca completament el contacte amb Déu, podré veure en el proïsme només a l'altre, sense aconseguir reconèixer-hi la imatge divina. Per contra, si en la meua vida ometo del tot l'atenció a



l'altre, volent ser només «piadós» i complir amb els meus «deures religiosos», també es marceix la relació amb Déu. Serà únicament una relació «correcta», però sense amor. Només la meua disponibilitat per ajudar el proïsme, per manifestar-li amor, em fa sensible també davant Déu. Només el servei al proïsme m'obre els ulls al que Déu fa per a mi i a l'amor que em té. Els sants —pensem, per exemple, en la beata Teresa de Calcuta— han adquirit la capacitat d'estimar al proïsme de manera constantment renovada gràcies a trobar-se amb el Senyor eucarístic i, viceversa, aquest trobament ha adquirit realisme i profunditat precisament en el seu servei als altres. Amor a Déu i amor al proïsme són inseparables, són un únic manament. Però ambdós viuen de l'amor que ve de Déu, que ens ha estimat primer. Així, doncs, no es tracta ja d'un «manament» extern que ens imposa l'impossible, sinó d'una experiència d'amor nascuda des de dintre, un amor que, per la seva pròpia naturalesa, ha de ser comunicat ulteriorment als altres. L'amor creix a través de l'amor. L'amor és «diví» perquè prové de Déu, ens uneix a Ell i, mitjançant aquest procés unificador, ens transforma en un Nosaltres que supera les nostres divisions i ens converteix en una sola cosa, fins que al final Déu sigui «tot per a tots» (cf. 1 Co 15,28).

## **SEGONA PART. Caritas. L'exercici de l'amor per part de l'Església com a "Comunitat d'Amor"**

### ***La caritat de l'Església com a manifestació de l'amor trinitari***

19. Veus la Trinitat si veus l'amor», va escriure sant Agustí.<sup>[11]</sup> En les reflexions precedents, hem pogut fixar la mirada sobre el Traspassat (cf. Jn 19,37; Za 12,10), reconeixent el disseny del Pare que, mogut per l'amor (cf. Jn 3,16), va enviar el seu Fill Únic al món per redimir l'home. En morir a la creu —com narra l'evangelista—, Jesús «va lliurar l'esperit» (cf. Jn 19,30), preludi del do de l'Esperit Sant que atorgaria després de la seva resurrecció (cf. Jn 20,22). Es compliria així la promesa dels «rius d'aigua viva» que, per l'efusió de l'Esperit, brollarien de les entranyes dels creients (cf. Jn 7,38-39). En efecte, l'Esperit és aquesta potència interior que harmonitza el seu cor amb el cor de Crist i els mou a estimar els germans com Ell els va estimar, quan es va posar a rentar els peus dels seus deixebles (cf. Jn 13,1-13) i, sobretot, quan va lliurar la vida per a tots (cf. Jn 13,1; 15,13).

L'Esperit és també la força que transforma el cor de la comunitat eclesial perquè sigui en el món testimoni de l'amor del Pare, que vol fer de la humanitat, en el seu Fill, una sola família. Tota l'activitat de l'Església és una expressió d'un amor que busca el bé integral de l'ésser humà: busca evangelitzar-lo mitjançant la Paraula i els sacraments, empresa tantes vegades heroica en la seva realització històrica, i busca la seva promoció en els diversos àmbits de l'activitat humana. Per tant, l'amor és el servei que presta l'Església per atendre constantment els sofriments i les necessitats, àdhuc materials, dels homes. És aquest aspecte, aquest servei de la caritat, al qual em vull



referir en aquesta part de l'encíclica.

### ***La caritat com a tasca de l'Església***

20. L'amor al proïsme arrelat en l'amor a Déu és, abans que res, una tasca per a cada fidel, però ho és també per a tota la comunitat eclesial, i això en totes les seves dimensions: des de la comunitat local a l'Església particular, fins a abastar l'Església universal en la seva totalitat. També l'Església com a comunitat ha de posar en pràctica l'amor. En conseqüència, l'amor necessita també una organització, com a pressupòsit per a un servei comunitari ordenat. L'Església ha estat conscient que aquesta tasca ha tingut una importància constitutiva per a ella des del començament: «Tots els creients vivien units i tot ho tenien al servei de tots; 45 venien les propietats i els béns per distribuir els diners de la venda segons les necessitats de cadascú» (Ac 2,44-45). Lluc ens ho relata relacionant-ho amb una espècie de definició de l'Església entre els elements constitutius de la qual enumera l'adhesió a l'«ensenyament dels apòstols», a la «comunió» (koinonia), a la «fracció del pa» i a l'«oració» (cf. Ac 2,42). La «comunió» (koinonia), esmentada inicialment sense especificar, es concreta després en els versicles citats anteriorment: consisteix precisament que els creients ho tenen tot en comú i que entre ells ja no hi ha diferència entre rics i pobres (cf. també Ac 4,32-37). Realment, a mesura que l'Església s'anava estenent, resultava impossible mantenir aquesta forma radical de comunió material. Però el nucli central s'ha mantingut: en la comunitat dels creients no hi ha d'haver una forma de pobresa en la qual es negui a algú els béns necessaris per a una vida decorosa.

21. Un pas decisiu en la difícil recerca de solucions per realitzar aquest principi eclesial fonamental es pot veure en l'elecció dels set barons, que fou el principi del ministeri diaconal (cf. Ac 6,5-6). En efecte, a l'Església dels primers moments, s'havia produït una disparitat en el proveïment quotidià a les vídues entre la part de llengua hebrea i la de llengua grega. Els apòstols, als quals s'encomanava sobretot «l'oració» (Eucaristia i Litúrgia) i el «servei de la Paraula», es van sentir excessivament carregats amb el «servei de la taula»; van decidir, doncs, reservar per a si l'ofici principal i crear per a l'altre, també necessari a l'Església, un grup de set persones. Però aquest grup tampoc no s'havia de limitar a un servei merament tècnic de distribució: havien de ser homes «plens d'Esperit i de saviesa» (cf. Ac 6,1-6). Això vol dir que el servei social que exercien era absolutament concret, però alhora també espiritual; per tant, era un veritable ofici espiritual el seu, que acomplia una comesa essencial de l'Església, precisament la de l'amor ben ordenat al proïsme. Amb la formació d'aquest grup dels set, la «diaconia» —el servei de l'amor al proïsme exercit comunitàriament i de manera orgànica— quedava ja instaurada en l'estructura fonamental de l'Església mateixa.

22. Amb el pas dels anys i la difusió progressiva de l'Església, l'exercici de la caritat es va confirmar com un dels seus àmbits essencials, iuntament amb l'administració dels sacraments i l'anunci de la Paraula:

practicar l'amor cap a les vídues i els orfes, els presos, els malalts i els necessitats de tota mena pertany a la seva essència tant com el servei dels sacraments i l'anunci de l'Evangelí. L'Església no pot descuidar el servei de la caritat, com tampoc no pot ometre els sacraments i la Paraula. Per demostrar-ho, són suficients algunes referències. El màrtir Justí († ca. 155), en el context de la celebració dominical dels cristians descriu també la seva activitat caritativa, unida amb l'Eucaristia mateixa. Els qui posseeixen lliuren les seves ofrenes, segons les seves possibilitats i cadascun en la quantitat que vol, al bisbe, el qual, amb el que ha rebut, sosté els orfes, les vídues i els qui es troben en necessitat per malaltia o altres motius, com també els presos i els forasters.[12] El gran escriptor cristià Tertul·lià († després del 220) explica com la sol·licitud dels cristians pels necessitats de qualsevol tipus suscitava la sorpresa dels pagans.[13] I quan Ignasi d'Antioquia († ca. 117) anomenava l'Església de Roma com la que «presideix en la caritat (agapé)», [14] es pot pensar que amb aquesta definició volia expressar, d'alguna manera, també l'activitat caritativa concreta.

23. En aquest context, pot ser útil fer una referència a les primitives estructures jurídiques del servei de la caritat en l'Església. Cap a mitjan segle IV, es va formar a Egipte l'anomenada «diaconia»; és l'estructura que en cada monestir tenia la responsabilitat sobre el conjunt de les activitats assistencials, el servei de la caritat, precisament. A partir d'aquí es desenvolupa a Egipte fins al segle VI una corporació amb plena capacitat jurídica, a la qual les autoritats civils confiaven fins i tot una quantitat de gra per a la seva distribució pública. No tan sols cada monestir, sinó també cada diòcesi va arribar a tenir la seva diaconia, una institució que es desenvolupa successivament tant a l'orient com a l'occident. El papa Gregori el Magne († 604) parla de la diaconia de Nàpols; pel que fa a Roma, les diaconies estan documentades a partir dels segles VII i VIII, però, naturalment, ja abans, des del començament, l'activitat assistencial als pobres i als necessitats, segons els principis de la vida cristiana exposats als Fets dels apòstols, era part essencial de l'Església de Roma. Aquesta funció es manifesta vigorosament en la figura del diaque Llorenç († 258). La descripció dramàtica del seu martiri fou coneguda ja per sant Ambrós († 397) i essencialment ens mostra segurament l'autèntica figura d'aquest sant. A ell, com a responsable de l'assistència als pobres de Roma, després de ser capturats els seus companys i el Papa, se li va concedir un cert temps per recollir els tresors de l'Església i lliurar-los a les autoritats. Llorenç va distribuir els diners disponibles als pobres i després va presentar aquests a les autoritats com el veritable tresor de l'Església.[15] Sigui quina sigui la fiabilitat històrica d'aquests detalls, Llorenç ha quedat a la memòria de l'Església com un gran exponent de la caritat eclesial.

24. Una al·lusió a la figura de l'emperador Julià l'Apòstata († 363) pot il·lustrar, una vegada més, com n'era, d'essencial, per a l'Església dels primers segles, la caritat exercida i organitzada. Quan tenia sis anys, Julià va presenciar l'assassinat del seu pare, del seu germà i d'altres parents a les mans dels guàrdies del palau imperial: ell va imputar

aquesta brutalitat —amb raó o sense— a l'emperador Constanci, que es tenia per un gran cristià. Per això, per a ell la fe cristiana va quedar desacreditada definitivament. Quan va ser nomenat emperador, va decidir restaurar el paganisme, l'antiga religió romana, però reformar-la, de manera que fos realment la força impulsora de l'imperi. En aquesta perspectiva, es va inspirar àmpliament en el cristianisme. Va establir una jerarquia de metropolitans i sacerdots. Els sacerdots havien de promoure l'amor a Déu i al proïsme. En una de les seves cartes [16] escrivia que l'únic aspecte que l'impressionava del cristianisme era l'activitat caritativa de l'Església. Així, doncs, un punt determinant per al seu nou paganisme va ser dotar la nova religió d'un sistema paral·lel al de la caritat de l'Església. Els «galileus» —així els anomenava— havien assolit amb això la seva popularitat. Se'ls havia d'emular i superar. D'aquesta manera, l'emperador confirmava, doncs, que la caritat era una característica determinant de la comunitat cristiana, de l'Església.

25. Arribats a aquest punt, extraïem de les nostres reflexions dues dades essencials:

a) La naturalesa íntima de l'Església s'expressa en una triple tasca: anunci de la Paraula de Déu (kerygma-martyria), celebració dels sacraments (leiturgia) i servei de la caritat (diakonia). Són tasques que s'impliquen mútuament i no es poden separar una de l'altra. Per a l'Església, la caritat no és una espècie d'activitat d'assistència social que també es podria deixar a uns altres, sinó que pertany a la seva naturalesa i és manifestació irrenunciable de la seva pròpia essència.[17]

b) L'Església és la família de Déu en el món. En aquesta família, no hi ha d'haver ningú que sofreixi per falta del necessari. Però, al mateix temps, la caritas-agapé supera els confins de l'Església; la paràbola del bon samarità continua essent el criteri de comportament i mostra la universalitat de l'amor que s'adreça cap al necessitat, trobat «casualment» (cf. Lc 10,31), sigui qui sigui. No obstant això, quedant fora de perill la universalitat de l'amor, també hi ha l'exigència específicament eclesial que, precisament dins l'Església com a família, cap dels seus membres sofreixi pel fet de trobar-se en necessitat. En aquest sentit, continuen tenint valor les paraules de la Carta als gàlates: «Així, doncs, ara que hi som a temps, fem el bé a tothom, però sobretot als qui formen la família dels creients» (Ga 6,10).

### ***Justícia y caritat***

26. Des del segle XIX s'ha plantejat una objecció contra l'activitat caritativa de l'Església, desenvolupada després amb insistència sobretot pel pensament marxista. Els pobres, es diu, no necessiten obres de caritat, sinó de justícia. Les obres de caritat —l'almoina— serien, en realitat, una manera perquè els rics eludeixin la instauració de la justícia i facin callar la seva consciència, conservant la seva pròpia posició social i desposseint els pobres dels seus drets. En comptes de contribuir amb obres aïllades de caritat a mantenir les condicions

existents, caldria crear un ordre just, en el qual tots rebin la seva part dels béns del món i, per tant, no necessitin ja les obres de caritat. Cal reconèixer que en aquesta argumentació hi ha una mica de veritat, però també bastants errors. És cert que una norma fonamental de l'Estat ha de ser perseguir la justícia i que l'objectiu d'un ordre social just és garantir a cadascú, respectant el principi de subsidiarietat, la seva part dels béns comuns. Això és el que ha subratllat també la doctrina cristiana sobre l'Estat i la doctrina social de l'Església. La qüestió de l'ordre just de la col·lectivitat, des d'un punt de vista històric, entra en una nova fase amb la formació de la societat industrial al segle XIX. L'aparició de la indústria moderna ha desbaratat les velles estructures socials i, amb la massa dels assalariats, ha provocat un canvi radical en la configuració de la societat, en la qual la relació entre el capital i el treball s'ha convertit en la qüestió decisiva, una qüestió que, en aquests termes, era desconeguda fins ara. Des d'aquest moment, els mitjans de producció i el capital esdevenen el nou poder que, com que està en mans de pocs, comporta per a les masses obreres una privació de drets contra la qual cal rebel·lar-se.

27. S'ha d'admetre que els representants de l'Església van percebre amb lentitud que el problema de l'estructura justa de la societat es plantejava d'una manera nova. No van faltar pioners: un d'ells, per exemple, fou el bisbe Ketteler de Magúncia († 1877). Per plantar cara a les necessitats concretes van sorgir també cercles, associacions, unions, federacions i, sobretot, noves congregacions religioses que el segle XIX es van dedicar a combatre la pobresa, les malalties i les mancances en el camp educatiu. L'any 1891, s'hi va interessar també el magisteri pontifici amb l'encíclica *Rerum novarum* de Lleó XIII. Va seguir amb l'encíclica de Pius XI *Quadragesimo anno*, l'any 1931. El 1961, el beat papa Joan XXIII va publicar l'encíclica *Mater et Magistra*, mentre que Pau VI, a l'encíclica *Populorum progressio* (1967) i a la carta apostòlica *Octogesima adveniens* (1971), va afrontar amb insistència la problemàtica social que, mentrestant, s'havia aguditzat sobretot a l'Amèrica Llatina. El meu gran predecessor Joan Pau II ens ha deixat una trilogia d'encíclics socials: *Laborem exercens* (1981), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991).

Així, doncs, afrontant situacions i problemes nous cada vegada, s'ha anat desenvolupant una doctrina social catòlica, que l'any 2004 ha estat presentada de manera orgànica al Compendio de la doctrina social de l'Església, redactat pel Consell Pontifici *Iustitia et Pax*. El marxisme havia presentat la revolució mundial i la seva preparació com la panacea per als problemes socials: segons aquesta doctrina, mitjançant la revolució i la consegüent col·lectivització dels mitjans de producció tot aniria sobtadament de manera diferent i millor. Aquest somni s'ha esvaït. En la situació difícil en la qual ens trobem avui, a causa també de la globalització de l'economia, la doctrina social de l'Església s'ha convertit en una indicació fonamental, que proposa orientacions vàlides, molt més enllà dels seus confins: aquestes orientacions —davant

l'avanç del progrés— s'han d'afrontar en diàleg amb tots els qui es preocupen seriosament per l'home i el seu món.

28. Per definir amb més precisió la relació entre el compromís necessari per la justícia i el servei de la caritat, cal tenir en compte dues situacions de fet:

a) L'ordre just de la societat i de l'Estat és una tasca principal de la política. Un Estat que no es regís segons la justícia es reduiria a una gran banda de lladres, va dir una vegada Agustí: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?».[18] És propi de l'estructura fonamental del cristianisme la distinció entre el que és del Cèsar i el que és de Déu (cf. Mt 22,21), això és, entre l'Estat i l'Església o, com diu el Concili Vaticà II, el reconeixement de l'autonomia de les realitats temporals[19] L'Estat no pot imposar la religió, però n'ha de garantir la llibertat i la pau entre els seguidors de les diverses religions; l'Església, com a expressió social de la fe cristiana, per la seva banda, té la seva independència i viu la seva forma comunitària, basada en la fe, que l'Estat ha de respectar. Són dues esferes distintes, però sempre en recíproca relació.

La justícia és l'objecte i, per tant, també la mesura intrínseca de tota política. La política és més que una simple tècnica per determinar els ordenaments públics: el seu origen i el seu fi estan precisament en la justícia, i aquesta és de naturalesa ètica. Així, doncs, l'Estat es troba inevitablement de fet davant la qüestió de com realitzar la justícia ara i aquí. Però aquesta pregunta en pressuposa una altra de més radical: què és la justícia? Aquest és un problema que concerneix a la raó pràctica; però perquè pugui acomplir rectament la seva funció la raó s'ha de purificar constantment, perquè la seva ceguesa ètica, que deriva de la preponderància de l'interès i del poder que l'enlluernen, és un perill que mai no es pot descartar del tot.

En aquest punt, política i fe es troben. Sens dubte, la naturalesa específica de la fe és la relació amb el Déu viu, una trobada que ens obre nous horitzons, molt més enllà de l'àmbit propi de la raó. Però, alhora, és una força purificadora per a la raó mateixa. En partir de la perspectiva de Déu, l'allibera de la seva ceguesa i l'ajuda a ser millor ella mateixa. La fe permet a la raó acomplir la seva comesa de la millor manera i veure més clarament el que li és propi. En aquest punt, se situa la doctrina social catòlica: no pretén atorgar a l'Església un poder sobre l'Estat. Tampoc no vol imposar als qui no comparteixen la fe les seves pròpies perspectives i maneres de comportament. Només vol contribuir a la purificació de la raó i aportar la seva pròpia ajuda perquè el que és just, ara i aquí, pugui ser reconegut i després posat també en pràctica.

La doctrina social de l'Església argumenta des de la raó i el dret natural, és a dir, a partir del que és conforme a la naturalesa de tot ésser humà. I sap que no és tasca de l'Església que ella mateixa faci valer políticament aquesta doctrina: vol servir a la formació de les



consciències en la política i contribuir que creixi la percepció de les veritables exigències de la justícia i, alhora, la disponibilitat per actuar d'acord amb ella, malgrat que això estigui en contradicció amb situacions d'interessos personals. Això vol dir que la construcció d'un ordre social i estatal just, mitjançant el qual es dona a cadascú el que li correspon, és una tasca fonamental que cada generació ha d'afrontar de nou. Tractant-se d'una tasca política, no pot ser una comesa immediata de l'Església. Però, com que alhora és una tasca humana primària, l'Església té el deure d'oferir-hi, mitjançant la purificació de la raó i la formació ètica, la seva contribució específica, perquè les exigències de la justícia siguin comprensibles i políticament realitzables.

L'Església no pot ni ha d'emprendre pel seu compte l'empresa política de realitzar la societat més justa possible. No pot ni ha de substituir l'Estat. Però tampoc no pot ni s'ha de quedar al marge en la lluita per la justícia. S'hi ha d'inserir amb l'argumentació racional i ha de desvetllar les forces espirituals, sense les quals la justícia, que sempre exigeix renúncies, no es pot afirmar ni prosperar. La societat justa no pot ser obra de l'Església, sinó de la política. No obstant això, li interessa en gran manera treballar per la justícia esforçant-se per obrir la intel·ligència i la voluntat a les exigències del bé.

b) L'amor —caritas— sempre és necessari, fins i tot en la societat més justa. No hi ha ordre estatal, per just que sigui, que consideri superflu el servei de l'amor. Qui intenta desentendre's de l'amor es disposa a desentendre's de l'home com a home. Sempre hi haurà sofriment que necessiti consol i ajuda. Sempre hi haurà solitud. Sempre es donaran també situacions de necessitat material en les quals serà indispensable una ajuda que mostri un amor concret al proïsme. [20] L'Estat que vol proveir a tot, que ho absorbeix tot en si mateix, es converteix, en definitiva, en una instància burocràtica que no pot assegurar allò més essencial que l'home afligit —qualsevol ésser humà— necessita: una entranyable atenció personal. El que fa falta no és que l'Estat ho reguli i domini tot, sinó que generosament reconegui i doni suport, d'acord amb el principi de subsidiarietat, a les iniciatives que sorgeixen de les diverses forces socials i que uneixen l'espontaneïtat amb la proximitat als homes necessitats d'auxili. L'Església és una d'aquestes forces vives: en ella batega el dinamisme de l'amor suscitat per l'Esperit de Crist. Aquest amor no brinda als homes només ajuda material, sinó també assossec i cura de l'ànima, un ajuda sovint més necessària que el suport material. L'afirmació que diu que les estructures justes farien supèrflues les obres de caritat amaga una concepció materialista de l'home: el prejudici que l'home viu «només de pa» (Mt 4 4; cf. Dt 8,3), una concepció que humilia l'home i ignora precisament el que és més específicament humà.

29. D'aquesta manera podem ara determinar amb més precisió la relació que existeix en la vida de l'Església entre l'obstinació per l'ordre just de l'Estat i la societat, d'una banda i l'activitat caritativa organitzada, per l'altra. Ja s'ha dit que l'establiment d'estructures iustes no és una



tasca immediata de l'Església, sinó que pertany a l'esfera de la política, és a dir, de la raó autoresponsable. En això, la tasca de l'Església és mediata, ja que li correspon contribuir a la purificació de la raó i envigorir les forces morals, sense la qual cosa no s'instauren estructures justes, ni aquestes poden ser operatives a llarg termini.

El deure immediat d'actuar en favor d'un ordre just a la societat és més aviat propi dels fidels laics. Com a ciutadans de l'Estat, estan cridats a participar en primera persona en la vida pública. Per tant, no es poden eximir de la «multiforme i variada acció econòmica, social, legislativa, administrativa i cultural, destinada a promoure orgànicament i institucionalment el bé comú». [21] La missió dels fidels és, per tant, configurar rectament la vida social, respectant la seva legítima autonomia i cooperant amb els altres ciutadans segons les competències respectives i sota la seva pròpia responsabilitat.[22] Encara que les manifestacions de la caritat eclesial mai no es poden confondre amb l'activitat de l'Estat, continua essent veritat que la caritat ha d'animar tota l'existència dels fidels laics i, per tant, la seva activitat política, viscuda com a «caritat social».[23]

Les organitzacions caritatives de l'Església, però, són un opus proprium seu, una comesa que li és congenial, en la qual ella no coopera col·lateralment, sinó que actua com a subjecte directament responsable, fent quelcom que correspon a la seva naturalesa. L'Església mai no es pot sentir dispensada de l'exercici de la caritat com a activitat organitzada dels creients i, d'altra banda, mai no hi haurà situacions en les quals no faci falta la caritat de cada cristià individualment, perquè l'home, més enllà de la justícia, té i tindrà sempre necessitat d'amor.

### ***Les múltiples estructures de servei caritatiu en el context social actual***

30. Abans d'intentar definir el perfil específic de l'activitat eclesial al servei de l'home, voldria considerar ara la situació general del compromís en favor de la justícia i l'amor en el món actual.

a) Els mitjans de comunicació de masses han aconseguit fer petit el nostre planeta, acostant ràpidament homes i cultures molt diferents. Si bé aquest «estar junts» suscita de vegades incomprendiments i tensions, el fet que ara es coneixin de manera molt més immediata les necessitats dels homes és també una crida sobretot a compartir situacions i dificultats. Veiem cada dia que en el món hi ha molt de sofriment a causa de tantes formes de misèria material o espiritual, malgrat els grans progressos en el camp de la ciència i de la tècnica. Així, doncs, el moment actual requereix una nova disponibilitat per socórrer el pròxim necessitat. El Concili Vaticà II ho ha subratllat amb paraules molt clares: «Com que els mitjans de comunicació són més ràpids, s'ha escurçat en certa manera la distància entre els homes i tots els habitants del món [...]. L'acció caritativa pot i ha d'abastar avui tots els homes i totes les seves necessitats».[24]

D'altra banda —i aquest és un aspecte provocatiu i alhora estimulants del procés de globalització—, ara es pot comptar amb innombrables mitjans per prestar ajuda humanitària als germans i a les germanes necessitats, gràcies als moderns sistemes de distribució de menjar i roba, com també oferir-los allotjament i acollida. La sol·licitud envers el proïsme, doncs, superant les fronteres de les comunitats nacionals, tendeix a estendre el seu horitzó al món sencer. El Concili Vaticà II ha fet notar oportunament que «entre els signes del nostre temps és digne d'un esment especial el creixent i inexcusable sentit de solidaritat entre tots els pobles». [25] Els organismes de l'Estat i les associacions humanitàries afavoreixen iniciatives orientades a aquesta fi, generalment mitjançant subsidis o desgravacions fiscals en uns casos, o posant a disposició considerables recursos, en altres. D'aquesta manera, la solidaritat expressada per la societat civil supera, de manera notable, la que realitzen les persones individualment.

b) En aquesta situació, han sorgit moltes formes noves de col·laboració entre entitats estatals i eclesials, que s'han mostrat molt fructíferes. Les entitats eclesials, amb la transparència en la seva gestió i la fidelitat al deure de testimoniar l'amor, poden animar cristianament també les institucions civils i afavorir-ne una coordinació mútua que segurament ajudarà a l'eficàcia del servei caritatiu. [26] En aquest context, també s'han format moltes organitzacions amb objectius caritatius o filantròpics, que s'esforcen per trobar solucions satisfactòries, des del punt de vista humanitari, als problemes socials i polítics existents. Un fenomen important del nostre temps és el naixement i la difusió de moltes formes de voluntariat, que es fan càrrec de múltiples serveis.[27] En aquest sentit, voldria dirigir una paraula especial d'estima i gratitud a tots els qui participen, de diverses maneres, en aquestes activitats. Aquesta labor tan difosa és una escola de vida per als joves, que els educa a la solidaritat i a estar disponibles per donar no tan sols alguna cosa, sinó a si mateixos. D'aquesta manera, davant l'anticultura de la mort, que es manifesta per exemple en la droga, es contraposa l'amor, que no es busca a si mateix, sinó que, precisament en la disponibilitat a «perdre's a si mateix» (cf. Lc 17,33 i par.) en favor de l'altre, es manifesta com a cultura de la vida.

També a l'Església catòlica i en altres esglésies i comunitats eclesials han aparegut noves formes d'activitat caritativa i altres d'antigues han ressorgit amb impuls renovat. Són formes en les quals sovint s'aconsegueix establir un encertat nexa entre evangelització i obres de caritat. Vull corroborar aquí expressament el que el meu gran predecessor Joan Pau II va dir a l'encíclica *Sollicitudo rei socialis*,[28] quan va declarar la disponibilitat de l'Església catòlica a col·laborar amb les organitzacions caritatives d'aquestes esglésies i comunitats, ja que tots ens movem per la mateixa motivació fonamental i tenim els ulls posats en el mateix objectiu: un veritable humanisme, que reconeix en l'home la imatge de Déu i vol ajudar-lo a realitzar una vida conforme a aquesta dignitat. L'encíclica *Ut unum sint* va destacar després, una vegada més, que per a un desenvolupament millor del món és

necessària la veu comuna dels cristians, el seu compromís «perquè triomfi el respecte dels drets i de les necessitats de tots, especialment dels més pobres, els marginats i els indefensos». [29] Voldria expressar la meua alegria pel fet que aquest desig ha trobat un gran ressò en tantes iniciatives arreu del món.

### ***El perfil específic de l'activitat caritativa de l'Església***

31. En el fons, l'augment d'organitzacions diversificades que treballen en favor de l'home en les seves diverses necessitats s'explica pel fet que l'imperatiu de l'amor al proïsme ha estat gravat pel creador en la naturalesa mateixa de l'home. Però és també un efecte de la presència del cristianisme en el món, que reaviva contínuament i fa eficaç aquest imperatiu, sovint tan entelat al llarg de la història. L'esmentada reforma del paganisme que va intentar l'emperador Julià l'Apòstata és només un testimoni inicial d'aquesta eficàcia. En aquest sentit, la força del cristianisme s'estén molt més enllà de les fronteres de la fe cristiana. Per tant és molt important que l'activitat caritativa de l'Església mantingui tot la seva esplendor i no es dilueixi en una organització assistencial genèrica, convertint-se simplement en una de les seves variants. Però, quins són els elements que constitueixen l'essència de la caritat cristiana i eclesial?

a) Segons el model exposat a la paràbola del bon samarità, la caritat cristiana és, abans que res i simplement, la resposta a una necessitat immediata en una situació determinada: els afamats han de ser sadollats; els qui van despulats, vestits; els malalts, atesos perquè es recuperin; els presoners, visitats, etc. Les organitzacions caritatives de l'Església, començant per Càritas (diocesana, nacional, internacional), han de fer el possible per posar a disposició els mitjans necessaris i, sobretot, els homes i les dones que exerceixen aquestes tasques. Pel que fa al servei que s'ofereix als qui sofreixen, cal que siguin competents professionalment: els qui presten ajuda s'han de formar de manera que sàpiguen fer el més apropiat i de la manera més adequada, assumint el compromís que després se segueixin les atencions necessàries. Un primer requisit fonamental és la competència professional, però per si sola no basta. En efecte, es tracta d'éssers humans, i els éssers humans necessiten sempre quelcom més que una atenció només tècnicament correcta. Necessiten humanitat. Necessiten una atenció cordial. Tots els qui treballen en les institucions caritatives de l'Església s'han de distingir perquè no es limiten a realitzar amb destresa el més convenient a cada moment, sinó perquè s'hi dediquen amb una atenció que surt del cor, perquè l'altre experimenti la seva riquesa d'humanitat. Per això, aquests agents, a més de la preparació professional, necessiten també, i sobretot, una «formació del cor»: se'ls ha de guiar vers aquesta trobada amb Déu en Crist, que susciti en ells l'amor i els obri l'esperit a l'altre, de manera que, per a ells, l'amor al proïsme ja no sigui un manament imposat des de fora, per dir-ho així, sinó una conseqüència que es desprèn de la seva fe, que actua per la caritat (cf. Ga 5,6).

b) L'activitat caritativa cristiana ha de ser independent de partits i ideologies. No és un mitjà per transformar el món de manera ideològica i no està al servei d'estratègies mundanes, sinó que és l'actualització, ara i aquí, de l'amor que l'home sempre necessita. Els temps moderns, sobretot des del segle XIX, estan dominats per una filosofia del progrés amb diverses variants, la forma més radical de les quals és el marxisme. Una part de l'estratègia marxista és la teoria de l'empobriment: qui en una situació de poder injust ajuda l'home amb iniciatives de caritat —afirma—, es posa, de fet, al servei d'aquest sistema injust, fent-lo semblar suportable, almenys fins a cert punt. Es frena així el potencial revolucionari i, per tant, es paralitza la insurrecció cap a un món millor. D'aquí el rebuig i l'atac a la caritat com a sistema conservador de l'estatu quo. En realitat, aquesta és una filosofia inhumana. L'home que viu en el present és sacrificat al Moloc del futur, un futur la realització efectiva del qual resulta almenys dubtosa. La veritat és que no es pot promoure la humanització del món renunciant, de moment, a comportar-se de manera humana. Es contribueix un món millor solament fent el bé ara i en primera persona, amb passió i on sigui possible, independentment d'estratègies i de programes de partit. El programa del cristià —el programa del bon samarità, el programa de Jesús— és un «cor que veu». Aquest cor veu on es necessita amor i actua en conseqüència. Òbviament, quan l'activitat caritativa és assumida per l'Església com a iniciativa comunitària, a l'espontaneïtat de l'individu s'ha d'afegir també la programació, la previsió, la col·laboració amb altres institucions similars.

c) A més, la caritat no ha de ser un mitjà en funció del que avui es considera proselitisme. L'amor és gratuït; no es practica per obtenir altres objectius.<sup>[30]</sup> Però això no significa que l'acció caritativa hagi de deixar de banda, per dir-lo així, a Déu i a Crist. Sempre està en joc tot l'home. Sovint, l'arrel més profunda del sofriment és precisament l'absència de Déu. Qui exerceix la caritat en nom de l'Església mai no tractarà d'imposar als altres la fe de l'Església. És conscient que l'amor, en la seva puresa i gratuïtat, és el millor testimoniatge del Déu en el qual creiem i que ens impulsa a estimar. El cristià sap quan és temps de parlar de Déu i quan és oportú callar sobre Ell, deixant que parli només l'amor. Sap que Déu és amor (1 Jn 4,8) i que es fa present just en els moments en què no es fa més que estimar. I sap —tornant a les preguntes d'abans— que el menyspreu de l'amor és vilipendi de Déu i de l'home, és l'intent de prescindir de Déu. En conseqüència, la millor defensa de Déu i de l'home consisteix precisament en l'amor. Les organitzacions caritatives de l'Església tenen la comesa de reforçar aquesta consciència en els seus propis membres, de manera que, per la seva actuació —com també per la seva manera de parlar, el seu silenci, el seu exemple— siguin testimonis creïbles de Crist.

### ***Els responsables de l'acció caritativa de l'Església***

32. Finalment, hem d'adreçar la nostra atenció als responsables de l'acció caritativa de l'Església esmentats. En les reflexions

precedents, s'ha vist clar que el veritable subjecte de les diverses organitzacions catòliques que fan un servei de caritat és l'Església mateixa, i això a tots els nivells, començant per les parròquies, a través de les esglésies particulars, fins arribar a l'Església universal. Per això, va ser molt oportú que el meu venerat predecessor Pau VI instituís el Consell Pontifici Cor unum com a organisme de la Santa Seu responsable per a l'orientació i la coordinació entre les organitzacions i les activitats caritatives promogudes per l'Església catòlica. A més, és propi de l'estructura episcopal de l'Església que els bisbes, com a successors dels apòstols, tinguin en les esglésies particulars la primera responsabilitat de complir, també avui, el programa exposat als Fets dels apòstols (cf. 2,42-44): l'Església, com a família de Déu, ha de ser, avui com ahir, un lloc d'ajuda recíproca i alhora de disponibilitat per servir també a tots els qui fora d'ella necessiten ajuda. Durant el ritu de l'ordenació episcopal, l'acte de consagració pròpiament dit està precedit per algunes preguntes al candidat, en les quals s'expressen els elements essencials del seu ofici i se li recorden els deures del seu futur ministeri. En aquest context, l'ordenant promet expressament que serà, en nom del Senyor, acollidor i misericordiós envers els més pobres i necessitats de consol i ajuda.[31] El Codi de dret canònic, en els canons relatius al ministeri episcopal, no parla expressament de la caritat com d'un àmbit específic de l'activitat episcopal, sinó només, de manera general, del deure del bisbe de coordinar les diverses obres d'apostolat respectant la seva pròpia índole.[32] Recentment, però, el *Directorí per al ministeri pastoral dels bisbes* ha aprofundit més concretament el deure de la caritat com a tasca intrínseca de tota l'Església i del bisbe en la seva diòcesi, [33] i ha subratllat que l'exercici de la caritat és una activitat de l'Església com a tal i que forma part essencial de la seva missió originària, igual que el servei de la Paraula i els sacraments.[34]

33. Pel que fa als col·laboradors que exerceixen a la pràctica el servei de la caritat en l'Església, ja s'ha dit l'essencial: no s'han d'inspirar en els esquemes que pretenen millorar el món seguint una ideologia, sinó deixar-se guiar per la fe que actua per l'amor (cf. Ga 5,6). Han de ser, doncs, persones mogudes sobretot per l'amor de Crist, persones amb el cor enamorat per Crist, que desperta en elles l'amor al proïsme. El criteri inspirador de la seva actuació hauria de ser el que es diu a la Segona carta als corintis: «L'amor del Crist ens té agafats» (2 Co 5,14). La consciència que, en Ell, Déu mateix s'ha lliurat per nosaltres fins a la mort, ha de dur-nos a viure no ja per a nosaltres mateixos, sinó per a Ell i, amb Ell, per als altres. Qui estima Crist estima l'Església i vol que aquesta sigui cada vegada més expressió i instrument de l'amor que prové d'Ell. La persona que col·labora en qualsevol organització caritativa catòlica vol treballar amb l'Església i, per tant, amb el bisbe, per tal que l'amor de Déu es difongui en el món. Per la seva participació en el servei d'amor de l'Església, vol ser testimoni de Déu i de Crist i, precisament per això, fer el bé als homes gratuïtament.

34. L'obertura interior a la dimensió catòlica de l'Església ha de predisposar el col·laborador a sintonitzar amb les altres organitzacions



en el servei a les diverses formes de necessitat, però això s'ha de fer respectant la fisonomia específica del servei que Crist va demanar als seus deixebles. En el seu himne a la caritat (cf. 1 Co 13), sant Pau ens ensenya que aquesta és sempre una mica més que una simple activitat: «Si repartís tots els meus béns als pobres, fins i tot si em vengués a mi mateix per esclau i tingués així un motiu de glòria, però no estimés, de res no em serviria» (v. 3). Aquest himne ha de ser la Carta magna de tot el servei eclesial, en ell es resumeixen totes les reflexions que he exposat sobre l'amor al llarg d'aquesta carta encíclica. L'actuació pràctica és insuficient si en ella no es pot percebre l'amor per l'home, un amor que s'alimenta en l'encontre amb Crist. L'íntima participació personal en les necessitats i en els sofriments de l'altre es converteix així en un donar-me a mi mateix: perquè el do no humiliï l'altre, no solament he de donar-li una mica meu, sinó a mi mateix; he de ser part del do com a persona.

35. Aquesta és una manera de servir que fa humil el qui serveix. No adopta una posició de superioritat davant l'altre, per miserable que sigui momentàniament la seva situació. Crist va ocupar l'últim lloc en el món —la creu—, i precisament amb aquesta humilitat radical ens ha redimit i ens ajuda constantment. Qui és capaç d'ajudar reconeix que, precisament d'aquesta manera, també ell és ajudat; poder ajudar no és mèrit seu ni motiu d'orgull. És gràcia. Com més s'esforça una persona pels altres, millor comprendrà i farà seva la paraula de Crist: «Som uns servents que no mereixen recompensa» (Lc 17,10). En efecte, reconeix que no actua basant-se en una superioritat o major capacitat personal, sinó perquè el Senyor li concedeix aquest do. De vegades, l'excés de necessitats i la limitació de les seves pròpies actuacions li faran sentir la temptació del desànim. Però, precisament llavors, l'alleujarà saber que, en definitiva, ell no és més que un instrument en mans del Senyor; s'alliberarà així de la presumció d'haver de millorar el món —quelcom sempre necessari— en primera persona i per si sol. Farà amb humilitat el que li és possible i, amb humilitat, confiarà la resta al Senyor. Qui governa el món és Déu, no nosaltres. Nosaltres li oferim el nostre servei només en allò que podem i fins que Ell ens doni forces. Tanmateix, fer tot el que està a les nostres mans amb les capacitats que tenim és la tasca que manté sempre actiu el servent bo de Jesucrist: «L'amor del Crist ens té agafats» (2 Co 5,14).

36. L'experiència de la necessitat immensa ens pot inclinar, d'una banda, vers la ideologia que pretén realitzar ara el que sembla que no aconsegueix el govern de Déu sobre el món: la solució universal de tots els problemes. D'altra banda, però, es pot convertir en una temptació a la inèrcia davant la impressió que, en qualsevol cas, no es pot fer res. En aquesta situació, el contacte viu amb Crist és l'ajuda decisiva per continuar en el camí recte: ni caure en una supèrbia que menysprea l'home i en realitat no construeix res, sinó que més aviat destrueix, ni cedir a la resignació, la qual impediria deixar-se guiar per l'amor i així servir l'home. L'oració es converteix, en aquests moments, en una exiència molt concreta. com a mitjà per rebre constantment forces de



Crist. Qui resa no perd el temps, encara que tot faci pensar en una situació d'emergència i sembli impulsar només a l'acció La pietat no escatima la lluita contra la pobresa o la misèria del proïsme. La beata Teresa de Calcuta és un exemple evident que el temps dedicat a Déu en l'oració no tan sols deixa de ser un obstacle per a l'eficàcia i la dedicació a l'amor al proïsme, sinó que és, en realitat, una font inesgotable per fer-ho. En la seva carta per a la Quaresma de 1996, la beata escrivia als seus col·laboradors laics: «Nosaltres necessitem aquesta unió íntima amb Déu en la nostra vida quotidiana. I com podem aconseguir-la? Per mitjà de l'oració».

37. Ha arribat el moment de refermar la importància de l'oració davant l'activisme i el secularisme de molts cristians compromesos en el servei caritatiu. Òbviament, el cristià que resa no pretén canviar els plans de Déu o corregir el que Déu ha previst. Cerca més aviat trobar-se amb el Pare de Jesucrist, demanant que estigui present, amb el consol del seu Esperit, en ell i en el seu treball. La familiaritat amb el Déu personal i l'abandó a la seva voluntat impedeixen la degradació de l'home, el salven de l'esclavitud de doctrines fanàtiques i terroristes. Una actitud autènticament religiosa evita que l'home s'erigeixi en jutge de Déu, acusant-lo de permetre la misèria sense sentir compassió per les seves criatures. Però qui pretén lluitar contra Déu basant-se en l'interès de l'home, amb qui podrà comptar quan l'acció humana es declari impotent?

38. Certament que Job es pot queixar davant Déu pel sofriment incompreensible i aparentment injustificable que hi ha en el món. Per això, en el seu dolor, diu: «Tant de bo que jo sabés on trobar Déu! M'arribaria fins al seu soli... Coneixeria les seves respostes, em faria càrrec de la seva rèplica. I ell, pledejaria contra mi amb tot el seu poder?... Per això m'esfereïx la seva presència. Com més hi penso, més por li tinc. Déu m'ha omplert el cor de basarda, el Totpoderós em té esfereït» (Jb 23,3.5-6.15-16). Sovint no se'ns dóna a conèixer el motiu pel qual Déu frena el seu braç en comptes d'intervenir. D'altra banda, Ell tampoc no ens impedeix cridar com Jesús en la creu: «Déu meu, Déu meu, per què m'has abandonat?» (Mt 27,46). Hauríem de quedar-nos amb aquesta pregunta davant el seu esguard, en diàleg orant: «Senyor, sant i veraç, quant de temps trigaràs a fer justícia?» (cf. Ap 6,10). Sant Agustí dóna a aquest sofriment nostre la resposta de la fe: «Si comprehendis, non est Deus», si ho comprens, llavors no és Déu. [35] La nostra protesta no vol desafiar a Déu, ni insinuar en Ell algun error, debilitat o indiferència. Per al creient, no és possible pensar que Ell sigui impotent, o bé que «potser dorm» (1 Re 18,27). El cert és que, més aviat, fins i tot el nostre crit és, com en la boca de Jesús en la creu, la manera extrema i més profunda d'afirmar la nostra fe en el seu poder sobirà. En efecte, els cristians continuen creient, malgrat totes les incompreensions i confusions del món que els envolta, en la «la bondat de Déu, salvador nostre, i l'amor que ell té als homes» (Tt 3,4). Encara que estiguin immersos com els altres homes en les vicissituds dramàtiques i complexes de la història. es mantenen fermes en la certesa

que Déu és Pare i ens estima, encara que el seu silenci continuï essent incompreensible per a nosaltres.

39. Fe, esperança i caritat estan unides. L'esperança es relaciona pràcticament amb la virtut de la paciència, que no defalleix ni tan sols davant el fracàs aparent, i amb la humilitat, que reconeix el misteri de Déu i es fia d'Ell fins i tot en la foscor. La fe ens mostra Déu, que ens ha donat al seu Fill, i així suscita en nosaltres la ferma certesa que realment és veritat que Déu és amor. D'aquesta manera, transforma la nostra impaciència i els nostres dubtes en l'esperança segura que el món està en mans de Déu i que, no obstant les foscores, al final Ell vencerà, com lluminosament mostra l'Apocalipsi amb les seves imatges esglaiadores. La fe, que fa prendre consciència de l'amor de Déu revelat en el cor traspassat de Jesús en la creu, suscita al seu torn l'amor. L'amor és una llum —en el fons l'única— que il·lumina constantment un món fosc i ens dóna la força per viure i actuar. L'amor és possible, i nosaltres podem posar-lo en pràctica perquè hem estat creats a imatge de Déu. Amb aquesta encíclica voldria convidar a viure l'amor i, així, a dur la llum de Déu al món.

## CONCLUSIÓ

40. Contemplem finalment els sants, que han exercit de manera exemplar la caritat. Penso particularment en Martí de Tours († 397), que primer va ser soldat i després monjo i bisbe: gairebé com una icona, mostra el valor insubstituïble del testimoni individual de la caritat. A les portes d'Amiens va compartir el seu mantell amb un pobre; durant la nit, Jesús mateix se li va aparèixer en somni revestit d'aquell mantell, confirmant la perenne validesa de les paraules de l'Evangeli: «Anava despul·lat, i em va vestir... Tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu» (Mt 25,36. 40) [36] Però quants testimoniatges més de caritat es poden citar en la història de l'Església! Particularment, tot el moviment monàstic, des dels seus inicis amb sant Antoni abat († 356), mostra un servei ingent de caritat cap al proïsme. En confrontar-se «cara a cara» amb aquest Déu que és Amor, el monjo percep l'exigència urgent de transformar tota la seva vida en un servei al proïsme, a més de servir Déu. Així s'expliquen les grans estructures d'acollida, hospitalitat i assistència sorgides al costat dels monestirs. S'expliquen també les innumbrables iniciatives de promoció humana i de formació cristiana destinades especialment als més pobres, de les quals s'han fet càrrec les ordes monàstiques i mendicants primer, i després els diversos instituts religiosos masculins i femenins al llarg de tota la història de l'Església. Figures de sants com Francesc d'Assís, Ignasi de Loiola, Joan de Déu, Camil de Lelis, Vicenç de Paül, Lluïsa de Marillac, Josep B. Cottolengo, Joan Bosco, Lluís Orione, Teresa de Calcuta —per citar-ne només alguns noms— continuen essent models insignes de caritat social per a tots els homes de bona voluntat. Els sants són els veritables portadors de llum en la història, perquè són homes i dones de fe, esperança i amor.

41. Entre els sants, sobresurt Maria, Mare del Senyor i espill de tota santedat. L'Evangeli de Lluç la mostra atrafegada en un servei de caritat a la seva cosina Isabel, amb la qual va quedar-se « uns tres mesos » (Lc 1,56) per atendre-la durant l'embaràs. «Magnificat anima mea Dominum», diu en ocasió d'aquesta visita —«la meua ànima magnifica el Senyor»— (Lc 1,46), i amb això expressa tot el programa de la seva vida: no posar-se a si mateixa al centre, sinó deixar espai a Déu, al qual troba tant en l'oració com en el servei al proïsme; només llavors el món es fa bo. Maria és gran precisament perquè vol enaltir Déu en comptes de si mateixa. Ella és humil: no vol ser sinó la serventa del Senyor (cf. Lc 1,38. 48). Sap que contribueix a la salvació del món, no amb una obra seva, sinó només posant-se plenament a la disposició de la iniciativa de Déu. És una dona d'esperança: només perquè creu en les promeses de Déu i espera la salvació d'Israel, l'àngel es pot presentar a ella i cridar-la al servei total d'aquestes promeses. És una dona de fe: «Feliç tu, que has cregut!», li diu Elisabet (Lc 1, 45). El Magníficat —un retrat de la seva ànima, per dir-ho així— està completament teixit pels fils extrets de la Sagrada Escripura, de la Paraula de Déu. Així es posa en relleu que la Paraula de Déu és veritablement la seva pròpia casa, de la qual surt i entra amb tota naturalitat. Parla i pensa amb la Paraula de Déu; la Paraula de Déu es converteix en paraula seva, i la seva paraula neix de la Paraula de Déu. Així es posa de manifest, a més, que els seus pensaments estan en sintonia amb el pensament de Déu, que el seu voler és un voler amb Déu. En estar penetrada íntimament per la Paraula de Déu, es pot convertir en mare de la Paraula encarnada. Maria és, en fi, una dona que estima. Com podria ser altrament? Com a creient, que en la fe pensa amb el pensament de Déu i vol amb la voluntat de Déu, no pot ser sinó una dona que estima. Ho intuïm en els seus gestos silenciosos que ens narren els relats evangèlics de la infància Ho veiem en la delicadesa amb la qual a Cannà s'adona de la necessitat en què es troben els esposos, i ho comunica a Jesús. Ho veiem en la humilitat amb què accepta ser com oblidada en el període de la vida pública de Jesús, sabent que el Fill ha de fundar ara una nova família i que l'hora de la Mare arribarà solament en el moment de la creu, que serà la veritable hora de Jesús (cf. Jn 2,4; 13,1). Llavors, quan els deixebles hagin fugit, ella romandrà al peu de la creu (cf. Jn 19,25-27); més tard, en el moment de la Pentecosta, seran ells els qui s'agruparan entorn d'ella tot esperant l'Esperit Sant (cf. Ac 1,14).

42. La vida dels Sants no comprèn només la seva biografia terrenal, sinó també la seva vida i actuació en Déu després de la mort. En els sants és evident que, qui va cap a Déu, no s'allunya dels homes, sinó que es fa realment proper a ells. En ningú ho veiem millor que en Maria. La paraula del Crucificat al deixeble —a Joan i, per mitjà d'ell, a tots els deixebles de Jesús: «Aquí tens a teua mare» (Jn 19,27)— es fa de nou veritable en cada generació. Maria s'ha convertit efectivament en Mare de tots els creients. A la seva bondat materna, així com a la seva puresa i bellesa virginal, es dirigeixen els homes de tots els temps i de totes les parts del món en les seves necessitats i esperances, en les seves aleuries i contratemps. en la seva solitud i en la seva convivència.

I sempre experimenten el do de la seva bondat; experimenten l'amor inesgotable que brolla des del més profund del seu cor. Els testimoniatges de gratitud, que li manifesten en tots els continents i en totes les cultures són el reconeixement d'aquell amor pur que no es busca a si mateix, sinó que senzillament vol el bé. La devoció dels fidels mostra alhora la intuïció infal·lible de com és possible aquest amor: s'hi arriba gràcies a la unió més íntima amb Déu, en virtut de la qual s'està amarat totalment d'Ell, una condició que permet a qui ha begut en la deu de l'amor de Déu convertir-se a si mateix en una deu «de la qual brollaran rius d'aigua viva» (Jn 7,38). Maria, la Verge, la Mare, ens ensenya què és l'amor i on té l'origen, la seva força sempre nova. A ella confiem l'Església, la seva missió al servei de l'amor:

Santa Maria, Mare de Déu,  
vós heu donat al món la veritable llum,  
Jesús, el vostre Fill, el Fill de Déu.  
Us heu lliurat totalment  
a la crida de Déu  
i us heu convertit així en font  
de la bondat que brolla d'Ell.  
Mostreu-nos Jesús. Guieu-nos vers Ell.  
Ensenyeu-nos a conèixer-lo i estimar-lo,  
perquè també nosaltres  
puguem arribar a ser capaços  
d'un veritable amor  
i ser fonts d'aigua viva  
enmig d'un món assedegat.

*Lliurada a Roma, al costat de Sant Pere, 25 de desembre, solemnitat de la Nativitat del Senyor, de l'any 2005, primer del meu pontificat.*



**BENET XVI**

### Notes

[1] Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

[2] X, 69.

[3] Cf. R. Descartes, *Œuvres*, ed. V. Cousin, vol. 12, París, 1824, pp. 95ss.

[4] II, 5: *SCh* 381, 196.

[5] *Ibid.*, 198.

[6] Cf. *Metafísica*, XII, 7.

[7] Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, IV, 12-14: PG 3, 709-713, donde llama a Dios *eros* y *agapé* al mismo tiempo.

[8] Cf. *El Banquete*, XIV-XV, 189c-192d.

[9] Salustio, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4.

[10] Cf. San Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11: CCL 27, 32.

[11] *De Trinitate*, VIII, 8, 12: CCL 50, 287.

[12] Cf. *I Apologia*, 67: PG 6, 429.

[13] Cf. *Apologeticum* 39, 7: PL 1, 468.

[14] *Ep. ad Rom.*, *Inscr.*: PG 5, 801.

[15] Cf. San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, II, 28, 140: PL 16, 141.

[16] Cf. *Ep.* 83: J. Bidez, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, París 1960<sup>2</sup>, I, 2<sup>a</sup>, p. 145.

[17] Cf. Congregación para los Obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* (22 febrero 2004), 194: Ciudad del Vaticano, 2004, 210-211.

[18] *De Civitate Dei*, IV, 4: CCL 47, 102.

[19] Cf. Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 36.

[20] Cf. Congregación para los Obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* (22 febrero 2004), 197: Ciudad del Vaticano, 2004, 213-214.

[21] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Christifideles laici* (30 diciembre 1988), 42: AAS 81 (1989), 472.

[22] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública* (24 noviembre 2003), 1: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (24 enero 2004), 6.

[23] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1939.

[24] Decr. *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos, 8.

[25] *Ibíd.*, 14.

[26] Cf. Congregación para los Obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* (22 febrero 2004).



195: Ciudad del Vaticano, 2004, 212.

[27] Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Christifideles laici* (30 diciembre 1988), 41: AAS 81 (1989), 470-472.

[28] Cf. n. 32: AAS 80 (1988), 556.

[29] N. 43: AAS 87 (1995), 946.

[30] Cf. Congregación para los Obispos, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* (22 febrero 2004), 196: Ciudad del Vaticano, 2004, 213.

[31] Cf. *Pontificale Romanum, De ordinatione episcopi*, 43.

[32] Cf. can. 394; *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales*, can. 203.

[33] Cf. nn. 193-198: pp. 209-215.

[34] Cf. *ibíd.*, 194: p. 210.

[35] *Sermo* 52, 16: *PL* 38, 360.

[36] Cf. Sulpicio Severo, *Vita Sancti Martini*, 3, 1-3: *SCh* 133, 256-258.

© Parròquia de Sarrià, 2006. All rights reserved