



Corintios Trece

CARITAS ESPAÑOLA

BOLETIN DE TEOLOGIA
DE LA CARIDAD

«Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.

La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta.

La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque imperfecta es nuestra ciencia e imperfecta nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. Ahora vemos en un espejo; confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido.

Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.»

(Corintios, 13)

Número 1

Mayo 1.974

INDICE

	<u>Págs.</u>
Editorial:	1
La acción caritativa (parte I): Richard Völkl	3
La impotencia como pobreza y como actitud profética: Segundo Galliea	20
Bibliografía:	25

Editorial

En la base del pueblo de Dios se encuentra un número ingente de personas -la mayoría- que fácilmente catalogamos, generalizando, como pobres. Miseria y pobreza pululan en demasía, y desde una visión de las mismas, motivados por la fe e impulsados por el deseo sincero de hacer algo que remedie, aparecen claramente tres realidades:

Primera: En este mundo de pobreza, dolor y sufrimiento sigue encarnándose Cristo de un modo preferente; y, en consecuencia, aquí es donde con mayor y más profunda certeza es factible encontrar a Dios.

Segunda: El mundo del dolor y del sufrimiento están recibiendo pequeñas y significativas ayudas junto a grandes desprecios y olvidos. Esto ocasiona inmediatamente un aumento del mal y del dolor, tanto en número como en intensidad.

Tercera: La motivación para que la caridad actúe no solo no se nubla sino que se incrementa de día en día. Dios continúa sorprendiéndonos a cada momento y con mayor prisa cada vez que nos acercamos al que está en necesidad.

La acción de Cáritas en el mundo de la pobreza y el dolor no es nueva, pero tampoco quiere permanecer repetitiva, rutinaria o cansada. Nacen y se descubren nuevas necesidades y urge el encuentro de nuevas motivaciones, de una profundización teológica para actuar con mayor eficacia y sacar más provecho a la proyección de nuestras propias inquietudes.

CORINTIOS TRECE PRETENDE precisamente esto: AHONDAR EN LA TEOLOGIA DE LA CARIDAD; BUSCAR PROYECCIONES PASTORALES a esta prisa por encontrar al hermano necesitado, cualquiera que sea su carencia; Iluminar desde el Evangelio y desde la vida donde Dios continuamente se manifiesta, los problemas de los hombres.

Pablo presenta a la caridad como paciente, humilde, eficaz. Con el mismo sentido pretende CORINTIOS TRECE comenzar esta búsqueda: paciencia y constancia para actuar sin desfallecer; humildad para reconocer que hacemos poco y es necesario actuar con más prisa y mayor alegría; eficacia para que aquéllos que se sienten amados y atendidos por sus hermanos se unan rápidamente a la atención y amor de otros aún más necesitados.



Pretendemos una seriedad científica grande, pues desde la profundización teológica nos será más fácil conseguir la dosis de convencimiento que en cada momento es útil para actuar bien. Buscamos la COMUNICACION DEL AMOR y de todos aquellos cauces a través de los cuales la caridad se vuelva más explícita y eficiente. Desde esta PROFUNDIDAD CIENTIFICA y desde una seria motivación teológica nos abrimos a una ACCION PASTORAL donde los caminos y actividades se multipliquen.

Desde ahora hacemos votos para que nuestra APERTURA de paso A MANIFESTACIONES PLURALES del amor de Dios a los hombres y del amor de los hombres entre sí en creciente superávit. La apertura es ya signo de amor y manifestación de la aceptación mutua, enriquecedora y testimonial en sí misma.

Abiertos a una teología profunda y seria, a observaciones concretas sobre los modos de proyectar la atención a cuantos sufren, queremos también servir como CAMINO, CAUCE Y SERVICIO para que la caridad encuentre objetivos y evite lo que pueda obstaculizar todo aquello que tantas veces el pecado humano -individual o colectivo- ha institucionalizado negativamente en la vida.

La prestación de este servicio es, por último, para nosotros una obligación perentoria. Repetidas veces la Asamblea General de Cáritas Española, la Comisión Episcopal de Acción Caritativa y Social y las demandas de nuestras Cáritas Diocesanas han insistido en la puesta en marcha de este Instrumento. A disposición de todos queremos siempre estar, permanecer, en continua superación para que el bien, las posibilidades y realidades que nos animan encuentren cada día una mejor realización y un avance en el Amor de Dios del que partimos y dentro del cual vamos actuando.



LA ACCION CARITATIVA (I)

R. Vöiki

I. PRINCIPIOS DE REFLEXION

Esta sección debe tratar de una última función fundamental de la Iglesia, la caridad. Pero el hecho es que esta función nos pone ante un problema totalmente original: se trata de la totalidad de la presencia cristiana y, al mismo tiempo, no es sino una parte de ella. Anteriormente hemos intentado demostrar cómo la Iglesia es el don actual de la verdad y del amor divino; cómo también, precisamente porque se enraízan en procesiones de la vida divina real y efectivamente distinta entre sí, estos dos aspectos de su ser esencial forman una unidad indisoluble, sin ser al mismo tiempo simplemente idénticas entre sí. Este amor por el cual y en el cual el Dios Trinidad, en su más efectiva realidad, en su más divina gloria, se comunica a la creatura dotada de espíritu, se convierte en la Iglesia, en la presencia de Dios en el mundo, la gracia de la salvación final ya victoriosa. Pero Dios regala de este modo su amor victorioso a la creatura espiritual en la medida en que le da el poder de aceptar este amor amando a su vez a Dios y a las demás creaturas dotadas de espíritu. Paradójicamente, la caridad tiene como carácter propio el no ser sino una de las actitudes fundamentales del hombre ante Dios. La fe, la esperanza, pero también las "virtudes morales" que son igualmente sobrenaturales, se subordinan y se coordinan dialécticamente a la caridad, sin ser simplemente idénticas a ella. Es sin embargo la caridad la que comprende la totalidad de la vida cristiana porque, como dice Santo Tomás de Aquino, la caridad es la raíz y la madre de todas las virtudes: reúne en sí misma a todas las demás, les confiere su sentido último, les hace símbolo de la salvación y, cuando existe, justifica al hombre al que hace digno de la vida en Dios. No tendremos que desarrollar aquí esta dialéctica que pertenece en realidad a la esencia de la caridad teológica, en tanto que esta virtud es en su conjunto el cumplimiento superabundante de la ley y vínculo de la perfección. Pero la continuación de nuestro texto supone que no se pierda nunca de vista este carácter dialéctico.

Así pues, ya de entrada, hemos tropezado con dos rasgos esenciales: por una parte la caridad es la totalidad de la presencia cristiana que se manifiesta en la Iglesia y, por otra parte, es la meta final de todo lo que ocurre en la Iglesia. Por consiguiente, para describirla como función fundamental de la Iglesia, teniendo en cuenta efectivamente este doble aspecto de su esencia, es preciso en primer lugar recapitular todas las demás funciones del Cuerpo de Cristo, en la medida en que son momentos intrínsecos de la caridad; pero, al mismo tiempo, hay que describirla como una de las muchas virtudes que se sitúan entre los aspectos esenciales de la vitalidad de la Iglesia. Ya que la caridad debe poder ser percibida sensiblemente como una de las funciones vitales de la Iglesia, se trata, pues, de una virtud que no puede



quedar escondida en las profundidades por decirlo así "metahistóricas" de la conciencia humana; debe contribuir de manera decisiva a formar la imagen y la estatua sensibles de la Iglesia. Si la Iglesia concreta, tal como es, se deja percibir históricamente, debe ser en el mundo la actualidad cuasi-sacramental del amor de Dios que se da, es preciso que la caridad en la medida en que es una de las funciones particulares de la vitalidad de la Iglesia, se ejerza y se cumpla en lo que hoy hemos dado en denominar las obras de caridad o el servicio caritativo. En este punto de nuestra exposición el lector tiene ya ante sus ojos todo lo que es necesario para justificar y dar claridad al esquema del capítulo siguiente.

II. LA CARIDAD ACTIVA, FUNCION DE LA IGLESIA

Cuando se habla generalmente de "hacer caridad", se está muy lejos, es un deber reconocerlo, de pensar en un acto esencial de la vida de la Iglesia. No obstante, en este punto concreto, el progreso de la teología va en contra de la opinión corriente. Tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica, redescubre las verdades y exigencias de la Biblia; volviendo a insistir en detalles olvidados, corrigiendo las elecciones arbitrarias que habían practicado las épocas anteriores, devuelven su integridad la teología de los primeros siglos cristianos, las doctrinas y las fuentes que alimentaban sus más antiguas liturgias. En cada etapa de esta renovación se impone y se reconoce con una claridad creciente la significación del servicio caritativo de la existencia y el actuar de la Iglesia como tal. Conviene pues que superemos la idea mezquina y estrecha de que las buenas obras serían simplemente una de esas organizaciones de las que se encuentran tantas en el seno y alrededor de la Iglesia. Importa sobre todo comprender que "hacer caridad" es realmente una "necesidad esencial" si el ser de la Iglesia debe expresar su vitalidad, si la Iglesia debe realizarse a sí misma libremente. Evidentemente, para cada cristiano en particular, en cuanto a su conducta privada en el mundo, la caridad es también una actitud y una exigencia fundamentales. Pero se trata entonces, como ha mostrado nuestra exposición anterior, de esa caridad que es una opción fundamental, sentido moral y acto de amor. Aquí se considera como realización efectiva del ser de la Iglesia por la acción de la comunidad tomada en su conjunto, y esto tanto a nivel del apostolado ordinario como a nivel del de las actividades organizadas en obras de caridad.

Si la realización de la vida eclesial es posible, es únicamente porque Dios ha dado "la vida"; cualquier acción eclesial tiene como fundamento el ser en cuanto que es gracia, y podría decirse, en otros términos, que toda la moral eclesial se funda en una mística eclesial. Si la Iglesia es comunidad, es en primer lugar y sobre todo porque el amor de Dios Trinidad ha aparecido entre nosotros (1 Juan 4, 9s.), es porque ha sido creada por el apogé del Padre (Juan 17, 23; Ef. 2, 4), por el amor del "Salvador encarnado" (Ef. 5, 23, 25) y por el Espíritu de amor (Hechos 2; Rom. 5, 5; 15, 30). La ekklesía del Nuevo Testamento y la comunidad de los



"amados por Dios" (Rom. 1, 7; 2 Tes. 2, 13), el "pueblo del que se ha apladado" (1 Pedro 2, 9s.) el Dios cuyo ser es por esencia agapé, caritas (1 Juan 4, 8, 15). Por consiguiente, el amor constituye también la relación fundamental que une entre sí a los rescatados: forman una comunidad de hermanos (Act. 2, 42) y de hijos de la misma "madre", la Iglesia (Gal. 4, 27). Es preciso citar aquí, especialmente, los textos paulinos sobre el Cuerpo Místico del Señor: muestran que todos los miembros se encuentran ontológicamente unidos a la cabeza, Cristo, y reunidos entre sí en un solo y mismo Espíritu. Por otra parte, la función fundamental de esta comunidad es la de ejercer la caridad (Rom. 12, 3-21). Y este punto se pone sobre todo de relieve en todo el contexto de 1 Col. 12-14. El "cántico de la caridad" (1 Col. 13) reserva preciosamente a las obras de caridad el primer lugar en la vida de la comunidad, de suerte que estos versículos son realmente enunciados eclesiológicos.

También en el sentido de la caridad es como Pablo resuelve los problemas particulares que se planteaba entonces a la Iglesia de Corinto. Y este primado sigue siendo el punto decisivo cuando se trata de trasponer las palabras del Apóstol a nuestro contexto actual. No es ocioso observar, a este respecto, que la ekklesía designaba originalmente a la comunidad local (1 Col. 12, 28; 14, 12), lo que quiere decir, en lenguaje moderno, la parroquia o la diócesis. La vida de la comunidad se realiza, pues, esencialmente en el ejercicio de la caridad; se edifica por el amor (1 Col. 8, 1) que evita cualquier ocasión de escándalo para la Iglesia de Dios (1 Col. 10, 32) y restringe incluso esa libertad que Pablo estima tanto (cf. Rom. 14, 1-15, 13; 1 Col. 8-10). En los pasajes citados "edificar" no tiene evidentemente nada que ver con la "edificación", tan querida de cierta piedad de estilo puramente subjetivista; se trata más bien para Pablo de que se construya el "Cuerpo de Cristo", es decir, el "edificio" o el "Templo" de Dios, tanto por los demás miembros de la comunidad como por los responsables del ministerio (1 Col. 3, 9-17; 2 Col. 10, 8; 13, 10; Ef. 2, 19-22). La cosa es aún más clara en las epístolas a los efesios y a los colosenses; si bien el término ekklesía continúa en ellas designando a la Iglesia local (Col. 4, 15), la palabra significa ahora en primer lugar el conjunto de la Iglesia, Cuerpo y Esposa de Cristo (Ef. 1, 22 s.; 5, 21-30; Col. 1, 18, 24). Siendo al mismo tiempo unión y unidad en la fe, la esperanza y la caridad (cf. Ef. 3, 15 y s.; 4, 1-6), esta ekklesía debe también alcanzar siempre su madurez que consistirá en una unión más íntima a su Cabeza y en la unidad de los miembros entre sí. Este "crecimiento" o según el contexto esta "edificación" del Cuerpo de Cristo, se realiza ante todo con el ejercicio de la caridad; y este servicio se exige tanto a los demás miembros de la comunidad como a los responsables del ministerio (Ef. 4, 11-15). La llamada a la unión en un solo y único cuerpo debe ser "realizada" por y en el agapé que lo realiza todo (Col. 3, 12-15).

Según estas palabras de la Revelación, la Iglesia es, pues, "caritativa" en su ser esencial. Tampoco nos debe sorprender, cuando consultamos por muy brevemente que sea la Tradición, oír por ejemplo al obispo mártir Ignacio de Antioquía llamar a la comunidad cristiana una agapé (Trall. 13, 1); reconoce igualmente la primacía



de la comunidad de Roma sobre todo por el hecho de que desempeña un papel de dirección, tanto en la predicación del mensaje de amor como en la práctica de la caridad (Rom.). Para San Agustín, la Iglesia es la comunidad de aquellos "qui compage caritatis incorporati sunt aedificio super petram constituto", una congregatio y una societas cuyo ser y actuar están sellados por el amor a Dios y a los hermanos. Según Santo Tomás de Aquino, la caridad es una "vis unitiva, concretiva et congregativa", una fuerza que crea la comunidad, una fuerza constitutiva que tiene como finalidad no sólo el bien común sino más bien la comunidad en sí misma; esta potencia determina igualmente los comportamientos en el seno del grupo, como por ejemplo la "paz" y la "simpatía". En el siglo XIX, J.A. Möhler podrá escribir: "La Iglesia es la forma exteriormente visible de una potencia viva de santidad, la caridad". Ha bró que recordar también aquí dos encíclicas de Juan XXIII: la Mater et Magistra funda la práctica de la caridad en el mismo ser del Cuerpo Místico de Cristo, ya que es imposible ser miembro de El sin vivir la caridad (159; 257); la Aeterna Dei trata de la unidad de la Iglesia en la fe y de "esa unión perfecta y acabada que no puede fundarse sino en la caridad". En repetidas ocasiones, por último, Pablo VI ha puesto de relieve la importancia de la caridad para iluminar todas las cuestiones que ha tratado y planteado el Concilio Vaticano II. El 29 de septiembre de 1963, por ejemplo, en el discurso de apertura de la segunda sesión, el papa empleaba las palabras Ecclesia caritatis, Iglesia de la caridad, para definir el objetivo final que perseguían los múltiples esfuerzos del "aggiornamento".

Todos los sellos de la caridad, el ser y la vida de la Iglesia, se expresan sin embargo según distintos modos: por la predicación y la escucha de la Palabra en primer lugar; por el servicio divino a continuación, en el culto, la liturgia y los sacramentos; por la práctica del amor al prójimo finalmente en el seno de la comunidad y en el mundo. Así diferenciada, esta realización de la Iglesia debe comprenderse como una unidad: en efecto, si bien la fe nace de la predicación (Rom. 10, 17) y de la escucha del mensaje de la salvación, si bien la fe significa la entrega confiada del hombre completo a Dios, es en la realización de la Iglesia donde se convierte, por la caridad, en eficiente, activa y viva (Gal. 5, 6). Predicación, culto y servicio al prójimo están pues unidos por el vínculo de la caridad. Los tres constituyen realmente la preocupación que todos tienen por la salvación de todos. "Hacer caridad" no se deriva, pues, en absoluto de ningún "apostolado extraordinario".

1. La caridad activa en la predicación de la Iglesia.

Saliedo hacia Macedonia, Pablo pidió a Timoteo que se quedara en Efeso para que conminara a algunos que no daban una enseñanza más adecuada para suscitar cuestiones vanas que para promover el plan divino que se apoya en la fe; el fin de esta intimación, añadía él, es la caridad nacida de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera (1 Tim. 1, 5). Según los buenos exégetas, la intimación de que se trata aquí no difiere en nada de la predicación del evangelio. Este versí-



culo podría, pues, servir de regla para todas nuestras formas contemporáneas de predicación, para las homilias y catequesis en particular, pero también para la enseñanza que se da en los círculos de estudios bíblicos, los retiros y las misiones de masa. Contentarse con transmitir "las verdades de la fe" es radicalmente insuficiente, ya que sin la caridad la fe no es absolutamente "nada" (1 Col. 13, 2). Además, el mismo contenido del mensaje de la fe es esencialmente esa buena nueva de que Dios es amor y misericordia; y este contenido permanece como tal, tanto si se predica el mensaje descifrando inmediatamente la revelación en la Escritura, como si se predica en el marco de la vida cultural y sacramental. Si es preciso concebir la exigencia de la caridad de una forma distinta a una pura "ley" y experimentar en la vida que no es solamente una carga, será también necesario que se despierte más claramente que antes la conciencia de que, en el acontecimiento de la salvación, el amor de Dios nos adelanta sin cesar y que su misericordia muestra su fuerza con su dulzura eterna en la Iglesia. De este modo se hará evidente que el cumplimiento del mandato de la caridad es una respuesta al don del amor divino y un modo de actuar que se desprende del ser mismo de la Iglesia, de un ser que es todo gracia. De este modo, el mensaje se recibirá con una fe que da y que espera, con un amor agradecido, con la conciencia clara y con la alegría de ser rescatado. La predicación, sin embargo, deberá insistir siempre con vigilancia en el lugar central del mayor de los mandamientos (Mt. 22, 37-40), del mandamiento "nuevo" (Juan 13, 34), y típicamente cristiano, el del amor. "Deseamos, escribía Pío XI, que este mandamiento de la caridad se explique verbalmente y por escrito con mucha mayor frecuencia. Existe en esta caridad cristiana la fuerza divina de un nuevo nacimiento" (Divini Redemptoris, 471). Nadie se atreverá sin duda pretender que el deseo del papa se haya realizado ya. A pesar de los loables esfuerzos de la catequesis y de la predicación, la exigencia fundamental, la de la caridad, sigue estando con demasiada frecuencia enmascarada por un número excesivo de recomendaciones sobre cuestiones de detalle. Pero el mayor peligro que amenaza a la educación en una caridad auténtica tal vez sea el de una falta de motivación. Si bien la revelación del Nuevo Testamento acude a la recompensa y al castigo a título de ayudas para la conciencia, jamás se podrán convertir en los motivos principales de nuestra acción; nunca podremos ceder el primer lugar al imperativo: "Salva tu alma" o a la pregunta "¿en qué puede ser esto útil para mi eternidad?"; de lo contrario, el amor bien ordenado así mismo degenera en "egoísmo sobrenatural". El que ejerce la caridad sobre todo por una recompensa o por el puro temor al castigo, olvida que semejantes especulaciones son simplemente imposibles ante Dios; serían además inútiles, ya que Dios recompensará superabundantemente (cf. Mateo 20, 1-16; Lucas 6, 38) esa caridad que no busca su interés (1 Col. 13, 5). Pero motivar la caridad en sanciones positivas o negativas, es sobre todo perder de vista que no hay salvación individual: en efecto, el cristiano se encuentra en camino hacia la patria celestial con una comunidad, y dentro de ella como ciudadano del nuevo pueblo de Dios (cf. Heb. 11, 13), y la salvación final es comunitaria. Se lamenta con frecuencia que los "pladosos" fracasan totalmente cuando se trata de ejercer el amor del prójimo en la práctica. Una de las razones de su fallo, y no la menor, es que su esfuerzo religioso, por auténtico que sea, se limita desde el principio al negocio de su propia salvación. En este sentido es innegable que se muestran egocéntricos, que su yo les obsesiona, que se encuentran inadaptados y no encuentran el contacto con su medio. De ahí se deriva



que, sin rechazar directamente las peticiones del amor del prójimo, son sin embargo "sordos" a ellas. Por su parte, estas personas piadosas se quejan frecuentemente de que a pesar de sus muchas buenas obras, Dios no oye sus plegarias. Quejas de este tipo, una predicación bien comprendida deberá encontrarlas y superarlas. Sin duda, desde que el hombre es hombre, ha pensado siempre que ya en esta tierra todos los asuntos de lo bueno debían ir bien mientras que los de lo malo debían ir mal. Pero este punto de vista y esta reivindicación, por humanos que sean de hecho, jamás han sido aceptados por la Iglesia. Sería, pues, faltar al sentido más elemental de las responsabilidades apostólicas el predicar ideas semejantes o, lo que sería aún peor, pretender confirmarlas con "ejemplos" más que dudosos. Una predicación de este estilo no encuentra nunca ningún apoyo sólido en el mensaje del Nuevo Testamento, donde las recompensas terrenas ocupan muy poco lugar; también va contra la experiencia humana; y, finalmente, no hace sino complicar falsamente las dificultades ya muy duras para algunos de una "prueba" de la existencia de Dios.

Todo lo que precede pone de relieve otra conclusión, es decir: con una vuelta a las fuentes neo-testamentarias, es como los problemas apostólicos que acabamos de evocar más arriba encontrarán su verdadera solución. Hace ya unos 50 años se escribía: "El florecimiento y la decadencia de la predicación apostólica están condicionados esencialmente por las actitudes ante la Sagrada Escritura. La vida eclesial y la predicación sostienen entre sí relaciones tales que se puede decir: Iglesia supone predicación, predicación supone Iglesia. Pero una misma implicación mutua se encuentra entre la predicación y la Escritura". En definitiva, en la Escritura y por la Escritura es como puede aprenderse a conocer el verdadero sentido de la predicación, impregnada toda ella, una vez más, de caridad. Todo lo que el predicador tendrá que decir, ya sea agradable o desagradable, ya sea una alabanza o un reproche, debe decirlo en "un espíritu de fuerza, de caridad, de ponderación" (2 Tim. 1, 7), con toda paciencia y con la preocupación de enseñar (2 Tim. 4, 2). La verdad debe anunciarse en la caridad (Ef. 4, 15), fuera de toda exaltación, fuera de toda querrela y de todo fanatismo (cf. 2 Tim. 2, 24 s.). El predicador debe sentir que es "el amor de Cristo el que nos empuja" (2 Cor. 2, 14). Si bien no cumple ya una "obligación", sino que su palabra brota realmente de la "abundancia del corazón".

2. La caridad activa en el culto y la Eucaristía.

En virtud de su mismo ser, la vida de la Iglesia debe expresarse por el servicio propiamente religioso y la acción sacramental. Como dice San Agustín, la Iglesia se construye con los sacramentos. Y si entre éstos la Eucaristía ocupa el primer lugar es porque también ella es de una forma totalmente original el sacramento de la unidad eclesial y de la caridad. En la Eucaristía, la incorporación más profunda a la unidad del Cuerpo Místico es la que constituye la "res et sacramentum"; la participación comunitaria en el mismo pan presenta y realiza eficazmente la unidad



de todos los miembros de Cristo (1 Cor. 10, 16 s.) y por eso mismo su mutua caridad. Así pues, el efecto de este sacramento es, según Inocencio III, "unitas et caritas" (Denz. 415). Refiriéndose por su parte a la primera epístola de los Corintios (10, 7) Santo Tomás de Aquino considera como característica de la Eucaristía que es el "sacramentum ecclesisticae unitatis"; es, sigue diciendo él, el signo del más grande amor de Dios por nosotros, el sacramento de esa caridad que es el vínculo de la perfección. El también ve la "res" de este sacramento en "la unidad del cuerpo de Cristo" y, por consiguiente, en "la caridad en la práctica" que el sacramento suscita no solo a título de habitus sino también como actus, como actividad. Con San Agustín, Santo Tomás proclama que la Eucaristía es "el sacramento de la bondad, el signo sensible de la unidad, el vínculo de la caridad". Haciendo suyas palabras de la didajé, Pío XII, por su parte, precisará que la Eucaristía es "la figura viva y admirable de la unidad de la Iglesia; nos da al Creador de la misma gracia sobrenatural con el fin de que podamos extraer ese Espíritu de amor que nos empuja a no solo llevar nuestra propia vida sino la de Cristo, y amar al mismo Redentor en todos los miembros de la comunidad que es su cuerpo" (Mystici corporis, 83). Más recientemente aún, el vínculo interno entre liturgia y caridad ha sido puesto de relieve por la Constitución sobre la Liturgia: en efecto, si es en la acción litúrgica en la que Cristo, "asociándose siempre a su Esposa bien amada", realiza la glorificación de Dios y la salvación de los hombres (5-7), la liturgia, sin embargo, no llena toda la actividad de la Iglesia, ya que esta última tiene que comprometerse al mismo tiempo en "todas las obras de caridad" para ser así "la luz del mundo". Las finalidades más interiores de la vida de la Iglesia están íntimamente vinculadas a estas finalidades apostólicas y misioneras que se proponen aquí a la caridad. Impulsados por la caridad de Cristo, los fieles no deben tener más "que un solo corazón en la piedad". Y es igualmente la Eucaristía la que se considera particularmente como el signo de la unidad y el "vinculum caritatis"; por este misterio es por el que los fieles "se consumarán, por la mediación de Cristo, en la unidad con Dios y entre sí" (47 s.).

Unidad y caridad se hacen visibles en la realización de la liturgia, en primer lugar en la oración de la Iglesia y en las oraciones de la misa. La oración litúrgica se hace en comunión con Cristo y con todos los miembros de su Cuerpo; no se trata solo de la oración de un individuo, ni la oración de una asamblea particular, es la oración de la Iglesia; es la oración de un "nosotros", como lo es evidentemente el "Padrenuestro", como es también en sentido analógico el breviario que recita el clérigo. Solo por su contenido, y su nombre basta por lo demás para indicarlo, la oración eucarística es esencialmente acción de gracias, "reconocimiento" del acto de amor de Dios en espíritu de adoración y de alabanza.

Acción de gracia, la oración comunitaria de la Iglesia es igualmente súplica. Ya la didajé asocia al agradecimiento la exigencia de que la Iglesia esté unida y consumada en la caridad, la oración instantánea por su "reunión" escatológica. Ya que los primeros cristianos esperaban la parusía; comprendía en este sentido la segunda petición del "Padrenuestro": "venga a nosotros tu reino". Estas ideas han llegado a



ser para nosotros algo extrañas. Y no obstante, es preciso reanimar el pensamiento escatológico: en efecto, celebrar la Eucaristía significa siempre que anunciamos la muerte del Señor "hasta que venga" (1 Cor. 11, 25).

Por otra parte, la más antigua "oración de los fieles" que nos ha conservado una carta de San Clemente (1 Cl. 59-51) demuestra que la súplica comunitaria incluye también otro rasgo esencial: se trata de una intercesión que se extiende a todos los miembros de la Iglesia, a todo lo que ella tiene en su corazón, y, de acuerdo con la universalidad de la caridad, engloba también "al mundo". La liturgia actual devuelve pues a sus ministros una tarea necesaria y fecunda cuando restablece la oración universal después del Evangelio y la homilía; no hay nada que pueda vivificar mejor la caridad y el formar parte conscientemente de la comunidad. Se encuentra otra expresión de la preocupación de la Iglesia por la salvación del universo en los formularios de varias misas votivas y en las Orationes diversae; estos textos hacen que entre en la oración de la Iglesia el hombre entero con sus más diversas necesidades y tanto el mundo de los muertos como el de los vivos. Manifiestan igualmente la constante preocupación de rogar por la paz y la unión en la caridad. Por lo demás, los predicadores deberían hacer observar a los fieles cómo se repiten frecuentemente estas últimas intenciones en la liturgia de la misa, no solo en el ordinario sino sobre todo en el canon. El celebrante puede poner también de relieve este aspecto fundamental de la oración de petición utilizando precisamente ciertas Orationes diversae, las que llevan, por ejemplo, los números 3, 8, 24, pero sobre todo 9 (para mantener la unión en la comunidad) y 29 (para pedir la caridad). Sería conveniente que se empleara con más frecuencia estas oraciones incluso fuera de la misa. En contacto con esta oración realmente eclesial, nuestras oraciones, a veces demasiado de tejas para abajo, únicamente en favor de nuestras necesidades individuales, tomarían conciencia de su pequeñez y de su relatividad, ante las grandes intenciones de la Iglesia; se remediaría así desde el interior el egoísmo religioso cuyo peligro hemos señalado ya. En otro punto más, sería urgente recuperar la orientación esencial de la oración litúrgica; queremos hablar de las "intenciones de las misas". Aún cuando el sacrificio de la misa se ofrezca "para una intención particular", sigue siendo en primerísimo lugar una alabanza a Dios y un acto comunitario de religión. Así pues, una misa "en honor de San José, por ejemplo, no debería celebrarse para pedir algo por su intercesión, sino realmente "en su honor", con el fin de glorificar a Dios en este miembro de la asamblea de los santos. Consideraciones análogas justifican igualmente las quejas que surgen por todas partes por el hábito que se ha hecho excesivo de hacer decir misas por los muertos. No se puede negar en primer lugar que muchas gentes ven en esta práctica un medio cómodo de adquirir una buena conciencia. No es menos cierto, sin embargo, que el gesto, en sí mismo, es totalmente conforme a una caridad bien ordenada, ya que se dirige al prójimo más cercano, padre o amigo, conforme igualmente a la orientación fundamental de la caridad, el peligro mayor es en este caso que se ejerza la caridad "a cuenta" y esto desde un punto de vista monetario en primer lugar, pero sobre todo desde un punto de vista propiamente moral, lo que es infinitamente más grave: el prójimo al que se dirige aquí nuestro acto es únicamente aquél del que estamos seguros que no espera nada más que nuestra caridad en la vida de todos los días. De nuevo, manteniendo



viva la idea de la comunión de los santos y el amor activo de toda la comunidad por "sus muertos" es como se asegurará la verdadera fidelidad de cada cristiano ante sus familiares difuntos.

Pero la Eucaristía es evidentemente mucho más que una oración comunitaria. La celebración de la misa hace actualmente presente el acto decisivo del amor de Dios, el sacrificio de Cristo en la cruz; al mismo tiempo consume de nuevo aquella cena durante la cual se instituyó este sacramento mientras que se proclamaba el "mandamiento nuevo" del amor (Mateo 26; 26-29; Juan 13, 34 s.). Por este motivo, una caridad activa es la condición de una participación verdadera en este sacrificio que es también una comida. Nadie puede acercarse al altar si murmura contra su hermano (Mateo 5, 23 s.). El que se comporta sin caridad ante sus hermanos recibe el cuerpo y la sangre del Señor de "manera indigna" (1 Cor. 11, 17-32). Esta última verdad debe ser subrayada sin descanso si realmente se quiere formar la conciencia de los fieles. En efecto, cuando una asamblea se reúne en el amor es cuando su caridad activa se cumple con la ofrenda de ella misma a Dios con toda la comunidad universal, en ella y por ella. Porque en la misa, ningún individuo y ninguna asamblea permanecen aislados, por ser la Eucaristía el sacrificio de toda la Iglesia. "La repetición simbólica en un misterio renovado cada día del gran acontecimiento que fue la obediencia personal de Cristo debería ser, para permanecer en su intención, la obediencia de la misma Iglesia; por ser respecto a Cristo como el cuerpo es con relación a la cabeza, aprende en efecto por Él a ofrecerse en sacrificio, se ipsam "per ipsum discit offerre". Cada uno debe igualmente aprender a consagrarse personalmente a Dios en y por el sacrificio de la comunidad eclesial. Esta participación oblativa se realiza siempre por la salvación de todos los hermanos y por la Iglesia entera, ya que no hay verdadero amor a Dios sin amor al prójimo. El espíritu de sacrificio, por otra parte, debe adquirir una expresión visible y una confirmación en un don material. Así se efectuaba antiguamente en los "ágapes", esas "comidas fraternales" que los miembros más pudientes de la comunidad organizaban para los más desfavorecidos y que desde los orígenes estuvieron estrechamente vinculados con la celebración eucarística (cf. 1 Cor. 11, 17-34; didajé, 9 s.). La misma actitud fundamental se expresa en nuestros días con las "ofrendas", como la que se practica todavía en las misas de difuntos, o bien en las colectas, que por lo demás se utilizan en la Iglesia ya desde su fundación. Pablo aconseja ya "que el que da lo haga con sencillez, el que practica la misericordia lo haga con alegría" (Rom. 12, 8), ya que se trata de ayudar a los miembros del Cuerpo de Cristo. Por consiguiente, si se considera en profundidad el acto del que da, todas las colectas se hacen a fin de cuentas "para las obras de caridad", y si no tengo caridad, la ofrenda no tiene valor ninguno, aunque me haya costado una renuncia heroica (1 Cor. 13, 3). Evidentemente, lo que se da debe hacer que uno sienta una privación; pero no es la renuncia lo que da el valor al sacrificio. De igual modo que, de forma más general, no son unas obras determinadas y particularmente difíciles las que hacen el mérito sino la caridad que hay en la obra, en la opción fundamental y en el conjunto de la actitud.



De todo lo que precede se puede extraer los principios de una educación de los fieles en la nueva disciplina de la cuaresma y de los demás días de ayuno; se trata de despertar ante todo el sentido de la caridad y, con este objetivo, conviene que se reviva la costumbre tan amada de los primeros cristianos de consagrar para ayudar al prójimo el dinero ahorrado gracias al ayuno. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, se negaba a considerar verdadero ayuno el que no iba acompañado de limosnas. Su punto de vista sigue siendo de actualidad en una época en la que se intenta adaptar la penitencia del viernes a las costumbres de la vida moderna haciendo que el sacrificio se refiera no a la carne sino a las distracciones y los placeres. No obstante, para ser fecundos, los esfuerzos así sugeridos deben mantener el carácter de un don libremente consentido; es preciso evitar endurecer estas prácticas convirtiéndolas en "obligaciones legales".

La comunidad de caridad eucarística se realiza, se expresa y se refuerza de nuevo en la "cena del Señor" que forma parte integrante de toda celebración de la misa. La cena sacramental en común hace presente y realiza eficazmente la unión de los fieles en Cristo; realiza, pues, eficazmente la Iglesia (cf. 1 Cor. 10, 15 s.). La comunión no solo asegura la comunidad más íntima de vida con Cristo, sino que crea al mismo tiempo la "comunión de los santos" y por este motivo forma parte del signo eucarístico, del "sacramento de la caridad". De aquí se desprende que recibir el cuerpo del Señor no podía ser nunca una "comunión privada" al menos en el sentido riguroso de estas palabras: jamás podríamos contentarnos con ver en ello "la unión de mi alma con mi Salvador" o bien el instrumento de la gracia para mi perfeccionamiento moral individual. Por sí solo, el carácter de cena impide este egocentrismo, ya que naturalmente la cena pone a todos los comensales en comunidad. Esto es, por otra parte, lo que nos da a comprender esta queja de San Juan Crisóstomo: "Cuando unos ladrones han comido la sal juntos, no son ya ladrones para aquéllos con los que la han compartido; por ser comensales de una misma cena, su comportamiento ha cambiado totalmente... pero nosotros, cristianos, que hemos sido los comensales de una cena tan grande, que hemos compartido juntos un alimento de tal precio, ¡he aquí que nos enfrentamos con las armas en la mano!". También en la actualidad, en el ejercicio del ministerio, se tiene con demasiada frecuencia ocasión de ver comulgar cada día a gente que se sabe que no hace ningún esfuerzo por vivir en paz con los demás. Un apostolado "que comienza en el altar" tiene, pues, como tarea transformar en una auténtica "comunión" esta manera muy deficiente de recibir el sacramento; en lugar de buscar en él en primer lugar su ventaja individual, los fieles deben aprender a recibir verdaderamente juntos el alimento que nutre el Cuerpo de Cristo, que fortifica a la comunidad, que asegura su crecimiento en el amor y, de esta manera, procura evidentemente a cada uno una abundancia de gracias. Si cualquier acto litúrgico implica que no hay realmente vida común con Dios sin una comunidad de amor fraterno, esto vale sobre todo para la Santa Misa.

El sacrificio de Cristo y su obra de salvación hechos presentes en cada celebración de la Eucaristía, la Iglesia los despliega también en toda su riqueza a lo largo del año. Los tiempos y las fiestas del año litúrgico hacen participar en la fecundidad de



la salvación a toda la comunidad y la caridad que ella ejerce. Como debemos limitar nos, contentémonos con mostrar en el tesoro del Temporal alguno de los pasajes que proyectan una luz renovada sin cesar sobre el amor de Dios por su Iglesia y sobre la caridad en acto. Al final del año litúrgico, la Iglesia evoca el pensamiento del juicio final. Ahora bien, lo que será decisivo en el momento del juicio final, serán las obras de misericordia. Por otra parte, en Pascua de Resurrección, en el mismo centro del año, la Iglesia dice después de la Comunión la siguiente oración: "Reparte entre nosotros, Señor, tu Espíritu de Caridad para que... gracias a tu amor paternal, nuestros corazones no formen más que uno".

El mismo Santoral, por otra parte, proporciona repetidas ocasiones para que recordemos el sacrificio que los santos hicieron de su vida a Dios y a sus hermanos, el amor heroico de los mártires por nuestro Dios, y lo que significa siempre para la Iglesia, como para el mundo entero, el amor misericordioso de todos esos hombres y de todas esas mujeres. En esta perspectiva, la fiesta de Todos los Santos y el día de Difuntos permiten cada año insuflar una nueva vida a la idea de una comunión de los santos.

Resumiendo lo esencial de lo que acabamos de decir, citemos para terminar la Constitución sobre la Liturgia: "En diversos tiempos del año... la Iglesia completa la formación de los fieles por medio de ejercicios de piedad espirituales y corporales, de la Instrucción, de la plegaria y las obras de penitencia y misericordia" (105, cf. 110 s.).

3. La caridad activa en cada sacramento.

Como hemos visto, el año litúrgico debe marcar el curso del tiempo con un sello eclesial y caritativo. Pero en un sentido aún más existencial, el tiempo y la vida de los cristianos está marcado por los sacramentos. Ahora bien, "el fin al que se ordenan todos los sacramentos" es la Eucaristía; como ella, son, pues, a su manera sacramentos de la comunidad de amor, sacramentos de la Iglesia que es ella misma el "sacramento primordial". Esta es la razón de que la Constitución sobre la Liturgia diga: "Los sacramentos confluyen ciertamente la gracia, pero también su celebra-ción prepara perfectamente a los fieles para recibir con fruto la misma gracia, rendir el culto a Dios y practicar la caridad" (59). Así ocurre en primer lugar con el bautismo. Por el bautismo, el individuo entra en la comunidad (Hechos 2, 41), todos se convierten en un solo y único Cuerpo en un solo y mismo Espíritu (1 Cor. 12, 13). Es precisamente el carácter bautismal el que une indisolublemente a la Iglesia, en la unidad en el mismo Espíritu, la misma fe, la misma esperanza y la mutua caridad (cf. Ef. 4, 1-6). "Todos vosotros que habéis sido bautizados en Cristo, habéis sido revestidos de Cristo... no sois más que uno en Cristo Jesús" (Gal. 3, 27 s.). Igualmente los cristianos deben considerarse como "viviendo para Dios en Cristo Jesús"



(Rom. 6, 3-12). Lo que supone que viven igualmente para sus hermanos; ya que, si al vivir en el Cristo resucitado deben "revestirse del hombre nuevo" sin cesar, no lo hacen sino "revistiéndose de los sentimientos de tierna compasión, benevolencia, humildad, dulzura, paciencia... y por encima de todo la caridad en la que se resume la perfección" (cf. Ef. 4, 22-32; Col. 3, 8-15). Y si, por el bautismo, el cristiano se convierte en una "persona" en la Iglesia (C.I.C., c. 87), es amando a Dios y a sus hermanos como realiza personalmente su ser eclesial. Esto, es preciso subrayarlo tanto más vigorosamente cuanto que el bautismo se confiere a los niños sin decisión propiamente personal por su parte. Es, pues, importante hacer vivos el sentimiento y la obligación del bautismo haciendo que la comunidad participe en su celebración. La solemnidad de la vigilia pascual es particularmente indicada para ello. Pero sería necesario además evitar que durante todo el año sólo el clérigo, porque ese es su "oficio", esté presente en el bautismo al lado de la familia. Celebrando la ceremonia durante la misa, por ejemplo, al menos una parte de los fieles podría asociarse a esta alegría.

El sacramento de la confirmación comunica en un grado especial el Espíritu de caridad (cf. Hechos 8, 14-17; Rom. 5, 5) que debe determinar el actuar del cristiano en su relación con el mundo. Este sacramento es el del sacerdocio universal y el del apostolado; se confiere a un cristiano ya más maduro para que, como miembro adulto del pueblo nuevo, pueda dar testimonio de los hechos del Señor en su misericordia (1 Pedro 2, 9 s.). Pero el testimonio más atrayente para el mundo es la realización del "sacerdocio real" por el cumplimiento de la "ley real" de la caridad (Santiago 2, 8; 1 Pedro 2, 9). Este es el primer fruto del Espíritu (Gal. 5, 22), Es píritu de adopción (Rom. 8, 15) y de piedad filial (cf. Ritual de la confirmación). Gracias a la constante instrucción que le asegura este Espíritu (cf. 1 Juan 2, 21, 27), el cristiano se hace adulto, crece y madura en la fe y en la caridad, mientras que su fallo en la caridad lo condena al infantilismo (Ef. 4, 11-16; cf. 1 Cor. 3, 1-3). Importa también observar que los carismas producidos por el Espíritu no son solamente manifestaciones extraordinarias, como la glosolalia. Según la epístola a los romanos (12, 6-8), los dones del Espíritu son más bien: el testimonio que se da en proporción con la fe, el servicio de la Iglesia, la enseñanza y la exhortación, las obras de caridad y, finalmente, el ejercicio de la misericordia con amabilidad. Después de haber recordado que, en el cuerpo de Cristo, cada uno es miembro por su parte, la primera epístola a los Corintios (12, 27-30) nombra junto a los efectos extraordinarios del Espíritu el don de consejo y de gobierno. El contexto (1 Cor. 12, 4) hace evidente por lo demás que los carismas extraordinarios no son nada sin la caridad, a la que debe aspirar la comunidad y esforzarse antes que otra cosa (1 Cor. 12, 31 ó 13, 2; 14, 1). Así pues, el Sacramento de la Confirmación, por y en el Espíritu Santo que comunica, da también a la vida cristiana un sentido de Iglesia y de caridad activa.

El sacramento de la penitencia perdona los pecados; es algo que ya se sabe. Pero la gravedad del pecado está totalmente en el egoísmo, es decir, en lo contrario de la caridad. Perdonar el pecado es, pues, devolver la caridad; se comprende enton



ces que la penitencia abra de nuevo el acceso a la comunidad eclesial, especialmente a la comunidad eucarística. "La llave del Apóstol abre las puertas de la misericordia", el pecador es devuelto a "la comunidad de los misterios sacramentales". Y no se trata solamente, es preciso observarlo, de la salvación de un individuo en particular sino que, por el contrario, por la penitencia es la "Iglesia" la que se "edifica". El Pastor de Hermas, en los tiempos apostólicos, está todo invadido de este pensamiento. Pero no es un pensamiento extraño a la doctrina neo-testamentaria; en efecto, las "obras de la carne", o como las llama tan propiamente la traducción de Otto Karrer, las "obras del egoísmo humano" no solamente apartan al individuo de su Dios, sino que lo excluyen por eso mismo de su comunidad (cf. 1 Cor. 5, 1-13); mientras que la conversión y la penitencia ponen al pecador de nuevo en paz con la Iglesia. Por otra parte, el hecho de que originalmente la penitencia se realizara en público da suficientemente fe de que el pecado se consideraba como una ofensa contra la comunidad. Al principio, la Iglesia castigaba con rigor, pero actuaba así por amor y por la salvación del pecador (cf. 1 Cor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20) con el fin de devolverlo a la comunidad de caridad (cf. 1 Cor. 2, 5-11). El uso de la confesión tal como la conocemos no debería ocultar, como lo hace con frecuencia, el aspecto eclesial de la penitencia sacramental. La educación de las conciencias debe cuidar en todo caso que se comprenda el pecado como un egoísmo y como una falta contra la misma comunidad. Es necesario evitar por una parte el ver únicamente en él un acto cometido contra Dios solo o contra el individuo concreto, y reducir por otra parte su alcance social a una falta contra el bien común. Lo que es preciso comprender ante todo, es que la comunidad eclesial como tal debe siempre "construirse" y que, si se nos ordena la caridad, es justamente para "edificar" la Iglesia sin tregua. A la gente pladosa, será preciso pues hacer notar mucho menos sus pecados de omisión propiamente dichos que la omisión o la falta de espíritu comunitario en toda su acción. Igualmente esta opinión sobre el pecado debería traducirse en la misma confesión ya que el penitente se confiesa, según los términos del "yo pecador" "a todos los santos". Por otra parte, todo cristiano sabe que la contrición es condición necesaria para el perdón y que la fuente de esta contrición debe ser, siempre que pueda conseguirse, el amor de Dios. No obstante, hemos olvidado un poco, podríamos decir, que es imposible presentarse a Dios con un corazón efectivamente contrito si no se ha perdonado en primer lugar "a los que nos han ofendido" y dado pruebas ante ellos de misericordia (cf. Mateo 5, 12; 18, 23-35). Tal vez el cristiano moderno no vea tampoco que un pecado contra Dios, como por ejemplo "rezar mal" atenta también contra la comunidad y que, por consiguiente, el auténtico sentimiento por nuestras faltas se encuentra así su fuente en el amor a nuestros hermanos. Comprendida de esta manera, la contrición hace más auténtica la satisfacción. En nuestros días, la penitencia que se impone consiste casi siempre en recitar unas oraciones; es preciso reconocer que esta práctica limita indebidamente el alcance de la satisfacción y hace difícil cumplirlas según su auténtica significación. Por ser el pecado siempre una obra de egoísmo, convendría que a la oración satisfactoria se añadiese una obra de penitencia que fuese, en el sentido más profundo de la palabra, una obra de caridad. ¿Por qué incluso no podrían aceptarse libremente unos gastos monetarios para reparar el trastorno y la alteración causados por el pecado a los hermanos y a la comunidad? Evidentemente, no pensamos sólo aquí en los pecados para los que la estricta justicia exige también una restitución, como los peca



dos contra la propiedad o el honor del prójimo. Con las "obras de misericordia" del penitente es sobre todo como la caridad eficaz que habita en su corazón producirá realmente su gracia y su perdón aportando ayuda y socorro a sus hermanos y consolidando a la comunidad (cf. Lucas 7, 47; 2 Cor. 9, 8-14; Santiago 5, 19 s.).

A la oración y a la acción caritativas, la Iglesia concede también Indulgencias, el perdón de ciertas penas temporales del pecado. Es la Iglesia como tal, observémoslo, la que asegura aquí su intercesión acudiendo a la satisfacción superabundante de Cristo y de todos los santos. En esta perspectiva, se podría decididamente hacer pasar a un segundo plano la recitación de oraciones que han dado a la práctica ordinaria de las Indulgencias un aspecto tan mezquino. Que el perdón de las penas temporales se una de nuevo, como ocurría con frecuencia en los siglos pasados, a un acto concreto de caridad por ejemplo, una limosna. Hemos mostrado bajo muchos aspectos la relación esencial que mantiene el sacramento de la penitencia con la Iglesia y la caridad activa. Digamos para terminar que estas reflexiones pueden aplicarse muy especialmente a la confesión llamada de devoción. Son ciertamente los cristianos de buena voluntad los que quieren acusarse frecuentemente, incluso de sus pecados veniales, de sus defectos y de sus debilidades; no sería malo, sin duda, que su "preocupación" se dirigiera más hacia el amor al prójimo. Orientando su deseo de perfección hacia las tareas eclesiales, se haría de la confesión de devoción algo muy distinto que un simple recurso a la gracia con vistas al solo perfeccionamiento moral de un individuo. Esta última observación y las precedentes no hacen en fin de cuentas sino comentar los pasajes de la Constitución sobre la Liturgia que insisten particularmente en la significación "social" de los sacramentos y de la penitencia en particular (63, 109, 110).

La unción de los enfermos tiene también como efecto perdonar los pecados por "la misericordia paternal" de Dios. Según el rito, el ministro unge los diferentes órganos de los sentidos absolviendo al enfermo de las faltas que haya cometido por ellos y que con frecuencia, como las palabras mentirosas, las miradas de envidia, son faltas de amor al prójimo. Si se confiere en peligro de muerte, la unción abre al enfermo, gracias a la "caridad eterna" de Cristo, la posibilidad de ocupar cuando haya abandonado esta tierra su lugar de miembro unido al único Cuerpo de la Iglesia y entrar así en la gloria eterna donde, no pudiendo ya estar separado del Señor y de sus elegidos, vivirá para Cristo un amor sin compartir (Commendatio animae, 4). El rito de la Inhumación insiste en varios pasajes sobre la idea de la comunión de los santos; por lo demás la realiza con actos, ya que la asamblea reunida ruega por el difunto y por todos los muertos, dando así testimonio de que "ninguno de entre nosotros vive ni muere para sí mismo" (Rom. 14, 7 s.). Pero, como dice también la Constitución sobre la Liturgia, la unción de los enfermos "no es solo el sacramento de los que se encuentran en un estado de extrema gravedad" (73). Según la epístola de Santiago (5, 14-15), el enfermo hace venir a los "ancianos de la comunidad" con el fin de obtener su curación por una confesión mutua de los pecados y una oración mutua de intercesión. La curación por otra parte no es ya un asunto puramente personal; el ritual de la unción declara que el enfermo puede curar para ser devuel



to a la sociedad de la Iglesia en la tierra. Cuando la enfermedad se instaura y se prolonga sin esperanzas de curación, la unción puede también consagrarla de suerte que por su sufrimiento el paciente "complete en su carne lo que falta a las pruebas de Cristo para su cuerpo que es la Iglesia" (Col. 1, 24). Los que sufren así "por los elegidos" (2 Tim. 2, 10) afirman de manera a menudo heroica esta caridad en acto que "edifica" la Iglesia. Por el contrario, en una caridad que enseña a todos los miembros a sufrir con el que sufre (cf. 1 Cor. 12, 25), es donde el enfermo encontrará la fuerza de su heroísmo. Así pues, como puede comprobarse, la unción, aunque administrada hoy día en el secreto de una habitación privada, está estructurada y finalizada por actitudes esencialmente eclesiales, todas ellas marcadas en definitiva con el sello de la caridad.

Con sus etapas preparatorias y sus tres grados -diaconado, sacerdocio y episcopado- el orden es un sacramento del servicio. "En el Nuevo Testamento, diakona es la palabra más profunda y más completa para significar "ministerio"... Esta conclusión léxico-gráfica indica por sí sola y elocuentemente que en la Iglesia el ministerio es esencialmente una puesta en orden del servicio". Los responsables de este ministerio se presentan a sí mismos como "servidores de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios", como "servidores de la nueva alianza" y como "ministros de Dios" (1 Cor. 4, 1; 2 Cor. 3, 6-11; Tito 1, 7). Con sus características propias, los diversos modos de servicio tienen todos como finalidad, en definitiva, edificar "el Cuerpo de Cristo" y "el templo de Dios" en la caridad (Ef. 2, 19-22; 4, 11-16); los ministerios y sus diferencias son todos queridos por Dios porque la voluntad de Dios es la Iglesia, es la comunidad del amor (cf. Rom. 12, 4-8; 1 Cor. 12, 27-30). Recorriendo el ritual de la ordenación, se encuentra por doquier este mismo pensamiento. Desde que recibe la tonsura, el clérigo renuncia al "mundo" por amor a Dios; a los acólitos se les exhorta que hagan brillar en la Iglesia de Dios la luz de su amabilidad y de sus buenos oficios. A los subdiaconos, la monición del obispo presenta su función litúrgica como un servicio prestado a Cristo y a sus miembros, y que se cumple sobre todo con las buenas obras. En cuanto a los diáconos su nombre sólo indica que son servidores; en la antigua Iglesia se encontraban sobre todo para la actividad caritativa y administrativa que tenían que ejercer sin buscar en ella ni beneficios ni ventajas (1 Tim. 3, 8), e igualmente para la predicación y la colaboración a la liturgia eucarística (Hechos 2, 42; 5, 1-6; 8, 5). El ritual de la ordenación considera al diaconado como una "carga de ministerio", como el primero de los tres grados de servicio que edifica la Iglesia. La Iglesia define de nuevo las tareas propias del diaconado y, en algunos casos, lo confiere sacramentalmente como una participación en el orden, que no tendría que estar completado con el sacerdocio. Los responsables de este ministerio que es más particularmente un servicio, lo ejercerán de una manera estable, y en virtud de una gracia sacramental, en los campos de la liturgia, la predicación y las obras de caridad. Cuando se ordenan los presbíteros, el obispo exhorta a los candidatos a amar a Dios y al prójimo para que sean edificados por su fe y sus obras el Cuerpo de Cristo y la Casa de Dios. A fin de asegurar eficazmente este doble servicio es por lo que reciben el poder de ofrecer el sacrificio a Dios y celebrar la misa por los miembros vivos y difuntos de la Iglesia. Antes de conferir al candidato elegido el más elevado grado del orden, el epis-



copado, el obispo que consagra los somete a un examen muy atento "con toda caridad", y para obedecer a las recomendaciones del apóstol (1 Tim. 3, 1-7), le dirige, entre otras solemnes preguntas, éstas: "¿Quieres, por amor al Señor, ser afable y misericordioso con los pobres, los extranjeros y todos los indigentes?" Después de haber ungido la cabeza del nuevo obispo, el consagrante pide: "Que abunde en él la firmeza de la fe, la pureza de la caridad, la sinceridad de la paz... que con un celo siempre en vigilia emplee sus poderes para edificar y para dedicarse sin cesar a obtener para el pueblo de Dios la misericordia divina". Recordemos finalmente que el papa ejerce su ministerio como sucesor del Apóstol Pedro. Ahora bien, a Pedro solo se le confió la carga pastoral después de haber proclamado solemnemente su amor por Cristo (Juan 21, 15-17). Su misión particular fué la de confirmar a sus hermanos (Lucas 22, 32). Estos dos rasgos esenciales, la lectura de la primera epístola de Pedro (5, 1-4) en la misa SI diligis para un Soberano Pontífice, los recuerda afirmando como el ser y el actuar del ministerio papal. Por su parte, la misa votiva "para la elección de un Soberano Pontífice" pide para la Iglesia un sumo sacerdote agradable a Dios por su "solicitud paternal" hacia su pueblo.

El sacramento del matrimonio es, ante todo, un signo de Iglesia y de caridad, ya que tiene como modelo el agapé de Cristo por su Iglesia, amor del que la vida conyugal debe ser un símbolo y realización (Ef. 5, 22-33). Por otra parte, el mismo amor conyugal se define como un agapé (Col. 3, 18 s.; cf. 1 Tim. 2, 15) y cuando se celebra el sacramento, la oración de la Iglesia pide para los esposos "la caridad mutua". Su amor, reforzado por la gracia del sacramento se convierte en agapé en todas sus dimensiones humanas; es lo que el latín de la Vulgata expresa con las palabras amor y dilectio. Se percibe, pues, aquí, de manera particularmente clara, que el reconocimiento natural del otro queda elevado por la caridad, igual que la naturaleza queda elevada por la gracia. Con esta caridad activa, los esposos están al servicio de la Iglesia en su virilidad y su femineidad, en su paternidad y en su maternidad: realizan concretamente el amor y el abandono de Cristo en los pequeños sacrificios y dificultades que se imponen a una comunidad fundada para toda la vida, en sus esfuerzos para educar a sus hijos de manera que se conviertan en miembros vivos de la Iglesia, y sobre todo, en la práctica de las buenas obras (cf. Col. 3, 21; 1 Tim. 2, 10; Tito, 2, 4). Los esposos se asocian así al "servicio sin compartir" del apóstol entregado al celibato (cf. 1 Col. 7, 32-34) y su vida familiar da su realidad a la preocupación fundamental de la salvación que prosigue sin cesar la edificación de la Iglesia.

La pastoral de la preparación para el matrimonio y la formación de los novios deberían tener especialmente como primer objetivo inculcar esta significación y este alto valor del matrimonio. No se trata en absoluto, desde luego, de hacer menos caso de las prescripciones del Código de Derecho Canónico en la materia; estas prescripciones no pierden para nada su necesidad; pero puede recordarse que el canon 1033 exige precisamente que se instruya a los novios sobre la santidad del matrimonio. ¿Qué es esto sino decir que es preciso hacerles comprender el lazo que une su amor al amor de Cristo por su Iglesia?. Seguramente en este sentido es como, según la Cons-



titución sobre la Liturgia, el rito actual del matrimonio "se revisa y se enriquece para significar con mayor claridad la gracia del sacramento y subrayar más los deberes de los esposos" (77).

(De "Services de l'Eglise et action pastorale", por Karl Rahner, Desclée, Paris, 1.970).

NOTA: La parte II de este trabajo se publicará en el próximo boletín "Corintios 13".



LA IMPOTENCIA COMO POBREZA Y COMO ACTITUD PROFETICA

Por SEGUNDO GALILEA
Director del Instituto Pastoral Latinoameri-
cano en Quito (Ecuador)

No es fácil precisar quién es un pobre. Los índices de la pobreza -recursos, salario, vivienda- varían en dimensión e importancia según las sociedades y las culturas. Pero hay una condición que es común a todas, que aparece como una constante en la historia y que está hoy en la raíz de la condición de la pobreza: el pobre es el que no tiene poder ni influencia para sí. Está al margen de los "grandes", de toda participación dominante y de toda estructura de poder. El pobre es radicalmente un impotente.

Si el pobre es un impotente, la pobreza es fundamentalmente una forma de impotencia. Y la forma más elevada de la pobreza voluntaria o asumida consistirá en la renuncia al poder y a la influencia temporal para sí.

1. LA IMPOTENCIA DE CRISTO

La misión terrestre de Jesús estuvo marcada por una actitud de espíritu que influyó todo su ser y su acción: el anonadamiento ("kénosis"). La carta de Pablo a los Filipenses (2, 6-8) constata este hecho capital: que Jesús "se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres... y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte de cruz...". Renunció a sus prerrogativas y poderes ("se despojó -vació- de sí mismo") y tomó la forma histórica de los pobres e impotentes ("tomando condición de siervo"). Su "kénosis" es una forma radical de renuncia al poder en su ser y en su actuar. Es la impotencia como opción histórica de la forma de su misión. Y pienso que su "kénosis" o impotencia está expresada, sobre todo, en tres renuncias en la acción, verdaderamente sorprendentes para su época: la renuncia al poder político, la renuncia a la violencia y la renuncia del celibato.



Como animador de un movimiento religioso llamado a cambiar al hombre y a la sociedad hasta las raíces, era fácil para Jesús erigirse en dirigente temporal o político. La tentación del poder político en la convulsionada Palestina de su época evidentemente le acechó (Mt. 4, 8) y tuvo que rechazarla tanto en su interior (sentido de las tentaciones en el monte de la cuarentena) como ante la presión de las turbas (Jn. 6, 15) o ante los romanos (Jn. 19, 33 ss). Su libertad para criticar el sistema religioso o político de su tiempo (Mt. 11, 8; Lc. 13, 32; Lc. 22, 25; Lc. 11, 37 ss.) es tanto mayor cuanto más radicalmente renuncia al poder.

Como toda renuncia a causa del Evangelio del Reino, la renuncia al poder en Jesús es creadora. Jesús crea nuevas formas de transformación político-social o revolucionaria. Al anunciar una ética y una religión basada no en el legalismo de la "Thora", sino en el amor y en la imitación del Padre, Jesús prepara el colapso de la religión establecida en Israel. Al proclamar una igualdad y una fraternidad universal, desmitizando cualquier sistema o ideología de dominio, Jesús minó por su base el poder del Imperio romano, y con él el principio de su totalitarismo, estableciendo el gran principio creador de toda revolución liberadora. Al llamar a los pobres y a los "pequeños" a su Reino, dándoles lugar de privilegio (Mt. 25, 31 y ss.; Lc. 14, 21), aglutinó y concientizó una fuerza de presión decisiva en la marcha de la historia.

Su impotencia -impotencia llena de fecundidad histórica y transformadora- se complementa con su renuncia a la violencia. Su mandamiento del amor, centro de su predicación, excluye todo uso de la violencia como principio en contra de otro hombre (Lc. 6, 35; 11, 4). Jesús vivió de acuerdo con esta norma de acción (Jn. 18, 11; Proceso y condena de Jesús), llegando a exigir a sus discípulos el perdonar incondicionalmente, ya que todos son pecadores ante Dios y están absolutamente a merced de su perdón (Mt. 18, 21; Lc. 18, 9-14, etc.).

Paradójicamente, su libre decisión de hacerse impotente ante la violencia le llevará a hacerse el único centro posible de la fraternidad humana. A causa del pecado y las divisiones no hay forma histórica de justicia y fraternidad sin una previa reconciliación y sin el perdón mutuo. Jesús realiza y coloca, en su impotencia, la base de toda nueva sociedad.

En estas perspectivas, la renuncia de su celibato adquiere relieves nuevos y profundos. No se trata solo de una actitud profética que anuncia, en el plano personal y del Reino que se construye, los verdaderos bienes de la esperanza. La impotencia del celibato es en Jesús la actitud permanente que está reclamando el sentido hondo de fecundidad espiritual e histórica de



sus demás impotencias, en especial la de la violencia y del poder. Junto a éstas, el celibato aparece también como efecto y signo supremo de pobreza. En Jesús, la "kénosis" (anonadamiento) de su pobreza reúne inseparablemente la renuncia del poder, de la violencia y del celibato.

Más aún, la renuncia del celibato también se realiza en Jesús como fecunda y creadora de nuevas formas de amor universal y de entrega a los hermanos. Permite a su caridad una calidad y una fuerza que lo lleva a perdonar "setenta veces siete" y amar a todos "hasta el extremo" (Jn. 13, 1). Frente a los débiles, a los "pequeños", a los niños (Mt. 25, 40; Mt. 19, 13), y muy especialmente frente a la mujer (Jn. 4, 27; Lc. 7, 39), la actitud de Jesús es tan libre como positiva frente a los prejuicios de su época.

2. LA POBREZA DE LA IGLESIA COMO RENUNCIA AL PODER

La Iglesia es el sacramento de Cristo. Hace presente a Cristo, en la historia. La significación de su presencia es la significación de la presencia de Cristo; la forma de su presencia continúa radicalmente la forma de la presencia de Cristo en cuanto Profeta y Salvador.

Esto quiere decir que la Iglesia prolonga la "kénosis" del Señor. Es sierva y está llamada a despojarse de sí misma. Como Cristo, se hace pobre e impotente para hacer posible la verdadera liberación. Por eso es capital que el celibato brille en la Iglesia, en muchos de sus miembros carismáticos, como signo de una comunidad que quiere hacer de la impotencia la forma más elevada de su pobreza.

Cuando se habla de la pobreza de la Iglesia -particularmente de la Iglesia latinoamericana-, habitualmente nos quedamos en las ramas. Se habla de renuncia al dinero, a edificios, a instituciones, a alianzas. Se llega a creer a veces que se trata de que la Iglesia "aparezca" pobre y de que tenga los rasgos sociológicos del pobre. El mismo documento sobre la "Pobreza de la Iglesia", de la Conferencia de Medellín, no escapa totalmente a esta tendencia. Pero si la Iglesia tiene realmente la vocación a seguir la "kénosis" de Cristo y a subir a la cruz, su problema no estará tanto en el "tener o no tener", sino en el "ser". En el "despojarse de sí misma y hacerse sierva", haciéndose impotente y renunciando a poder y a la influencia temporal para sí.



Escuetamente, la Iglesia latinoamericana debe renunciar al poder y hacerse, como Cristo, Impotente, Debe renunciar al prestigio y a ser "fuerza social". Debe renunciar a hacer la sociedad que ella quisiera para el continente, y a dirigir el proceso histórico latinoamericano. Hoy día, los críticos leales a la Iglesia lo que primordialmente denuncian en sus dirigentes es la tendencia a mantener su poder y su capacidad de influencia temporal que caracterizó siempre a la Iglesia en la América Latina. Llamado a significar la impotencia de la Iglesia y la "kénosis" de Jesús, la búsqueda de poder en un ministro de la Iglesia es una forma de infidelidad paralela a la defección del celibato: es una falta a la pureza de su vocación evangélica.

Pero al igual que el Maestro, la renuncia al poder está llamada a crear en la Iglesia nuevas y originales formas de influencia histórica. Pobre e Impotente en el escenario latinoamericano ante los ojos de los "grandes", la Iglesia será capaz entonces de liberar toda la fuerza pastoral y profética de que está habitada, adquiriendo para el servicio del hombre y de la sociedad el tipo carismático de influencia -libre e irreversible- que tuvo Jesús.

El verdadero profeta es un pobre y un Impotente, en este sentido evangélico. Es el libre y despojado que no tiene nada que perder. Es el que pone puramente al servicio de los demás la fuerza de su energía moral. Es el que anuncia una liberación radical, defiende a los oprimidos, pone en cuestión todo sistema y pronuncia palabras que hacen suyas los que buscan la verdadera justicia y fraternidad. Esta fué la actitud que acompañó siempre la misión de Jesús, y ninguna otra es aceptable hoy por la Iglesia.

En definitiva, al hacerse Impotentes, tanto Jesús como su Iglesia, dan fe del poder de Dios, que resucitó a Cristo venciendo así todas las fuerzas del mal, "otorgándole el Nombre que está sobre todo nombre" (Fil. 2, 9). En este mismo poder pone hoy su confianza la Iglesia, y también a ella se aplican hoy las palabras del Evangelio que requieren que el grano de trigo muera para que dé fruto (Jn. 12, 24-25) y que es necesario perder la vida para guardarla. El olvido de sí mismo, la pobreza y la renuncia al poder, significadas en la impotencia del celibato, son las formas para la Iglesia de morir para dar fruto a causa del poder de Dios, que se nos da hoy como Promesa y como Esperanza.

3. EL MINISTERIO PASTORAL COMO SACRAMENTO DE LA IMPOTENCIA DE CRISTO

La renuncia de Jesús al poder, a la violencia y la del celibato son renunciadas carismáticas, y en ellas El queda como modelo cristiano puramente carismá-



tico. Quiero decir que no estableció con ellas una forma de vida o una actitud obligatoria para todos sus discípulos. En esto Jesús sigue un camino personal (carismático y no normativo) y después de él habrá verdaderos seguidores suyos que, a la par que se casarán, utilizarán igualmente el poder y asumirán la violencia en las situaciones especiales que sus conciencias les dicten.

Sin embargo, es igualmente necesario que exista siempre en la comunidad cristiana el testimonio visible de la impotencia de Cristo y de su confianza absoluta en el poder de Dios. Ello está dado, por de pronto, en el celibato, que asumen ordinariamente los más representativos del ministerio pastoral en la comunidad, que deciden seguirlo también en esa línea carismática, compartiendo su suerte hasta el fin. En el mismo sentido se da en la Iglesia el don de acompañar a Cristo en su renuncia al poder y a la violencia como testimonio irremplazable de que la Iglesia vive absolutamente del poder de Dios y de que realiza su misión en la "kénosis" de la impotencia humana.

Esta vocación es propia del ministerio pastoral. Es a través de él que se sacramentaliza la presencia de Cristo en la historia en cuanto Apóstol y Diácono, en cuanto Redentor del mundo y Constructor de la Iglesia, pasando por la impotencia de la cruz. En la medida en que el ministerio pastoral asume el celibato como signo de su impotencia radical para la misión que recibió y de su pura esperanza en la potencia de Dios, debe también renunciar para sí a toda forma de poder temporal o política, testificando así lo de su verdadera misión y espíritu de servicio en el despojo total.

La decadencia del ministerio -y toda forma de "clericalismo"- consiste en dar la espalda a esta vocación a seguir a Cristo en su "kénosis", cayendo en la tentación del dominio temporal y del poder. Reemplazando el trabajo de la evangelización por la utilización de la presión social o de las leyes políticas; buscando el apoyo de los "grandes" y no la defensa de los "pequeños", buscando el bien de "sus instituciones" y no el de los hombres dispersos; aceptando el poder que viene de los hombres y no el que viene de Dios.

(De "Misiones extranjeras" de octubre 72)



BIBLIOGRAFIA

- "Cristología y Antropología"
Juan Alfaro
Cristiandad
(Especialmente la última parte "Actitudes fundamentales de la existencia cristiana")

- "Mensaje de las parábolas"
Cerfaux
FAX

- "La fe contra el sistema"
Alfredo Fierro
Sígueme

- "Cartas de San Juan"
J. Bonsirven
Ed. Paulinas

- "La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain"
J. Coppens
Efemérides de Teología. Lovaina.

- "Teología del Nuevo Testamento"
M. Melnertz
FAX

- "El crepúsculo y la perseverancia"
A. Fierro
Sígueme



- "Teología de la Caridad"
Royo Marín
BAC

- "Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan"
P.M. de la Croix
Rialp

- "El mensaje central del Nuevo Testamento"
J. Jeremías
Sígueme

- "La doctrina moral de los Profetas de Israel"
Claude Tresmontant
Taurus

- "Dios, Iglesia, Sacerdocio"
Emmanuel, Cardenal Suhard
Rialp

- "El Reino y sus exigencias"
Ives de Montcheuil
Nova Terra

• • • • •



