



Corintios Trece

CARITAS ESPAÑOLA

BOLETIN DE TEOLOGIA
DE LA CARIDAD

Número 7

Septiembre 1.976

«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)

INDICE

Pág.

- La Caridad ¿Dimensión esencial de la comunidad?, por J.M. de Córdoba..... 1
- La Caridad, fundamento de la comunidad eclesial, Por J.J. Alemany..... 53
- La Eucaristía: Exigencia de comunicación cristiana de bienes, por J.M. Rovira..... 62
- Comunicación cristiana de bienes y liberación del hombre, Por J. Ma Osés..... 86



Índice



LA CARIDAD & DIMENSION ESENCIAL DE LA COMUNI- DAD?

Por, J.M. de Córdoba

I. INTRODUCCION: EL PROBLEMA TEOLOGICO-PASTORAL DE CARITAS.

1. Mucho más que al título propuesto, con esta exposición me propongo responder a la misma preocupación teológica que ha determinado la decisión de la XXX Asamblea de CARITAS, formulada en las dos primeras conclusiones: allí se afirma que CARITAS proclama y asume el deber de promover la Teología Pastoral de la Caridad y, con ella, la adecuada pedagogía para su divulgación en el pueblo cristiano.

Ahora bien: ¿qué tipo de teología se ha de promover y, justamente, de teología "pastoral", campo en el que, como en ninguna otra especialidad teológica, es tan amplio el pluralismo actual de modelos, tendencias, métodos e interpre-



-2-

taciones?. Hay muchos modos de hacer teología, de hecho y de derecho, más o menos rigurosos, más o menos válidos, mejor o peor enfocados.

Supone una opción sobre el modo de hacer teología pastoral, cualquier planteamiento del problema que CARITAS ha sentido al formular las dichas conclusiones. Como también se me ha invitado a mí a exponer el tema de la Ponencia, a título de "pas^{toralista}" como suele decirse, (y se me ha presentado como director presunto de "CORINTIOS XIII"), entiendo que debo empezar por una introducción en la que quede clara mi opción sobre el modo de hacer teología pastoral. Intentaré apuntarla aquí, brevemente, a la vez que os explico qué objetivo voy buscando con esta reflexión sobre CARIDAD Y COMUNIDAD, y las dos partes en que divido el desarrollo de esta Ponencia.

2. Si se trata de hacer Teología Pastoral de la Caridad, tengo que situar la reflexión en la perspectiva propia de esa Ciencia teológica de la Praxis Pastoral y tengo que emplear el método que le es propio y que, según su campo de investigación, la constituye en una especialidad entre las demás ciencias --teológicas.

Como bien sabéis, ~~un método formal y específicamente "pastoral"~~ ha de permitir el acceso al conocimiento verdadero de la di--mensión pastoral que pueda tener cualquier realidad, ésto es, "lo pastoral" que pueda tener "lo real", lo que pueda tener que ver con la "acción" pastoral. Para decirlo con una expresión operativa: la tarea de la Teología Pastoral consiste, a mi juicio, en dar una "visión pastoral del mundo".

Ese modo de ponerse a ver el mundo y esa visión es la resul--tante de captar, desde la fe cristiana, las relaciones objetivas entre Dios y la Humanidad, entre la Iglesia y la Sociedad, en cuanto que uno está implicado, inmerso y comprometido a la vez con ambas en la acción pastoral.



La tarea de la Teología Pastoral, tal como yo la veo, y con más intensidad que en ninguna otra teología específica, podría indicarse así: Iniciar el saber captar el Misterio de Dios, en cuanto manifestado en la Acción de la Comunidad Eclesial en el mundo de los hombres, en su historia, dentro del contexto de la entera realidad que percibimos y vivimos, y justamente al encontrarnos con la experiencia de estar en la Presencia y bajo la Acción de ese Misterio, como corresponde a quien se encuentra instalado en él por la condición cristiana.

3. Ahora bien, otra vez: ¿cuál será el método?. La Ciencia teológica es una peculiar manera seria y científica de saber la realidad pero que no puede preparar "experimentos de Dios" en el laboratorio, para forzarle a dejarnos verificar sus propiedades y leyes, como si fuera otra realidad más, estrictamente reducida a la objetividad intramundana. La presencia activa de su Misterio en este mundo es imprevisible y no manipulable, no es controlable por pruebas empíricas, ni cabe en conceptos lógicos o dialécticos, en ecuaciones o teoremas, en praxis político-sociales eficaces, etc...

Antes por el contrario, las teologías tienen que hacer rebasar al hombre lo que su existencia y su mundo tienen de racionalidad, para profundizar en la deslumbradora oscuridad indefinible del Misterio de Dios, donde ya no puede controlar con sus métodos de análisis las realidades de fondo, donde ya se está al nivel en que no se consigue comprenderlas y encerrarlas en conceptos, sino que tiene que dejarse iluminar por su propia penetración y juicio, sino aceptando otro tipo de seguridad, que solo se funda en fiarse del Revelador y de los canales de revelación.



-4-

Por eso entiendo que una Ciencia teológica es siempre algo - mucho más profundo que un esfuerzo de reflexión para abarcar algo y hacerlo comprensible, circunscrito en ideas y, por tanto, limitado y mediatizado por una racionalidad o una ideología. La profundidad del conocimiento que la fé da de la realidad no puede reducirse a un modo ideologizado o racionalizado de ver el mundo y todas sus realidades, no puede estructurarse en un Sistema. El nivel de fondo de lo real no puede alcanzarse con creciente transparencia sino cuando se rebasa el espesor científico-ideológico y se adentra la mirada, atravesando los niveles abarcables, comprensibles y definibles mediante las diversas vías de acceso que son los métodos de análisis de la investigación racionalizada.

Ciertamente que ese esfuerzo racionalizador de las ciencias humanas es ineludible para hacer teología y nadie hará nunca buena teología si se dispensa de ellas; pero, además, y en ello está su valía específica y su propio prestigio y hasta su misma existencia, las teologías han de atreverse a ser un saber de lo que no se comprende, de todo lo que la realidad tiene de incomprensible en su radicalidad última, inaccesible a la penetración estrictamente científica y a todo modo de racionalidad. Por eso la buena teología tiene que recurrir a expresarse con signos y figuras, con símbolos y analogías. A través de ellas, lo real sugiere, evoca y significa el Misterio de Dios, en donde radica toda existencia y toda realidad, sin posibilidad humana de ver esa radicación "en ideas" pero conociéndola "en signos" de esa experiencia última de lo real.

Las teologías tienen que liberarse, a mi juicio, de toda "comprensión" científica o ideológica de la realidad, incesantemente, por atinada que fuere al respectivo nivel de competencia que es específico de cada ciencia o saber. A mi me preocupa más la "liberación de la teología" que la "teología de la liberación". Las teologías sólo pueden serlo si tienen "libertad teológica". En especial, las teologías pastorales y, entre ellas, las teologías políticas, necesitan la libertad teológica de en-



contrar personalmente, escondido a la verificación científica y, a la vez, manifestado a la experiencia de su limitación intrínseca.

4. Si vamos a hacer para CARITAS una Teología Pastoral de la Caridad, una vez afirmada esta decisión de tener libertad teológica, sin atarnos a ningún método de análisis ni a ningún sistema ideológico, aunque siempre aceptándolos todos porque, a su nivel, son válidos y porque a ellos corresponde allí la investigación, sin la cual no podemos hacer teología al nivel de ésta... nos queda lo más difícil: determinar cual es el método formal y específicamente "pastoral" (teológico-pastoral).

La Ciencia teológico-pastoral es muy joven, se está constituyendo como especialidad hace menos de medio siglo. No es de extrañar que aún no se haya reconocido a sí misma en su campo específico (su objeto formal) ni en su método pastoral de análisis. Precisamente el problema de esta -- Ciencia teológica, desde 1950 más o menos, está en el hallazgo de un eficaz y adecuado ANALISIS PASTORAL. Hasta los movimientos apostólicos hablan de "análisis crítico" como instrumento indispensable.

Lo ya adquirido con certeza es que el método pastoral de análisis de la realidad ha de conjugar sin descanso dos series bien distintas de datos, criterios, opciones, modelos, etc... racional-científica la una, por así decirlo, simbólico-teologal la otra. Dicho de otro modo: la reflexión teológico-pastoral recae constantemente sobre la interacción entre Revelación e Investigación, o entre el misterio de la vida en Cristo tal como el Espíritu lo realiza en el mundo y, por otro lado, los fenómenos, procesos, situaciones históricas, culturales, sociales, etc... estudiados por las diversas formas de la racionalidad científica, filosófica y demás.



5. Así situados en la perspectiva teológica de la acción pastoral; hecha esta opción por una teología que trata de captar en esa acción el Misterio de Dios, ahora podemos entrar en el asunto de esta Ponencia. La realidad que constituye el motivo y tema de nuestra reflexión es LA CARIDAD y, concretamente, - en cuanto aparece y se nos manifiesta en LA COMUNIDAD cristiana y humana.

La Teología Pastoral de la Caridad que vamos buscando tratará de conocer QUE REALIDAD ES LA CARIDAD, en lo que tiene de observable y verificable (actitudes del hombre en caridad, motivaciones, efectos, etc...) pero, mucho más allá de la fenomenología de estos hechos y datos religiosos de la caridad, lo que vamos buscando es captar LO QUE TIENE LA CARIDAD DE INCOMPRESIBLE precisamente, lo que tiene de teológico, al fondo de todo lo que científicamente pudiéramos comprender. Advirtiéndome que tan objetivo es lo comprensible como lo incomprensible de ella. No todo lo objetivo es verificable científicamente, como piensan los partidarios de una idea de objetividad estrictamente - sometida a un tipo de racionalidad.

Pienso que nos debemos situar, para hacer teología a nuestro modo, en una actitud auténticamente teológica, liberada, que - intente trascender toda racionalidad. Por supuesto, como he dicho antes, que sin prescindir de ella. El análisis racional de cualquier tipo de realidad, incluso las realidades religiosas, nos ayuda a descubrir la ultimidad de lo real; en el fondo de todo conocimiento verdadero, plantea el problema de Dios, como ha dicho Zubiri.

En esta actitud deberíamos tratar de sorprendernos con asombro de que exista algo como la caridad, que no acabamos de comprender nunca, y de lo que tan solo pretendemos mostrar hechos, - signos, palabras, acuñar conceptos-escalón, categorías que no tienen otra función que la de aproximarnos a dar con el sentido del Misterio de la Caridad en la acción pastoral de la Comunidad.



6. Tal como yo concibo la Ciencia teológico-pastoral, su categoría fundamental es la Caridad Vivida. Para mí, hacer Teología Pastoral es dejarse iluminar por la Caridad de Dios, en plena experiencia de su Misterio y, bajo esa luz, reflexionar acerca de la vida en acción que lleva la Iglesia en el mundo y el mundo en la Iglesia. (Esto último no suele ser todavía tan acentuado como debiera serlo).

Para mí, no solamente la Acción pastoral sino la Dinámica cristiana entera está fundada en la Caridad: toda la vida, la acción, la "praxis", el quehacer del pueblo de Dios, en todos sus aspectos, funciones, servicios, compromisos, ... toda la teoría teológica y la praxis moral individual y social, todas las teologías de la acción profética, litúrgica y hodegética; lo mismo las teologías de la espiritualidad que las teologías políticas, el derecho canónico o la organización de estructuras y movimientos asociativos, etc. todo cuanto es vida y acción en el seno de la Comunidad eclesial, todo... tiene por principios, presupuestos y bases de partida lo que yo llamaría "fundamentos de la caridad" - así como suele hablarse de los "fundamentos de la fé".

Estamos en el plano de la Acción. Por eso la tarea que yo le asigno a la Teología Pastoral culmina, en fin de cuentas, en fundamentar la Caridad en uno de los aspectos de la Dinámica Cristiana, a saber, la Acción pastoral de la Comunidad eclesial.

7. Y en este ámbito de la acción pastoral de la Iglesia, dimensión de la Dinámica del Pueblo de Dios, creo que tenemos que integrar la llamada "acción caritativo-social y asistencial" de la Iglesia. CARITAS, como órgano cualificado de esa acción eclesial, ha percibido claramente y ha expresado con toda precisión en su programa actual, la necesidad de una teología práctico-pastoral, de una teoría teológico-científica sobre la Caridad, que fundamenta esa praxis cristiana de lo caritativo asistencial y social.



En la base de sus actitudes, tomas de posición y programaciones activas concretas, necesita tener una teología pastoral específicamente fundamentante de su praxis.

Podría decirse que éste es el "problema teológico-pastoral de CARITAS"; de ahí el título que he dado a esta introducción. Es un problema que está implícito en tantos debates y polémicas como se producen en su seno y en torno suyo. Siente que debe llegar a elaborar una teología de la Caridad -- subyacente a la praxis que está desarrollando o que debería desarrollar, y que justifique en los "fundamentos de la caridad" la invitación que hace a toda la Comunidad cristiana y a todos los hombres de buena voluntad, para que participen en el proyecto concreto e histórico de acción caritativo asistencial y social de la Iglesia actual, y en la forma en que actualmente lo está intentando llevar a cabo.

Dicho de otro modo: la Iglesia ha producido siempre órganos cualificados para el desempeño de las diversas funciones de la Misión cristiana. En el campo de las funciones caritativo asistenciales y sociales, Cáritas es uno de esos órganos. Ha de encontrar el fundamento que permite discernir las expresiones auténticas y válidas de la caridad en ese campo y en las situaciones de hoy, hasta poder decir con la frase popular: "¡esto es caridad!"; ha de hallar el fundamento próximo de esa función y de esos órganos (el fundamento de sí misma, entre ellos), en cuanto a su forma concreta de practicarla, mostrando y justificando su campo propio de acción, hasta poder decir con suficiente seguridad: "¡esto es misión y deber, competencia y función de Cáritas"!.

8. A la vista de ese problema teológico-pastoral de CARITAS, he intentado en este trabajo, al encomendarme a la Nacional el tema o ponencia primera, unas aproximaciones a esos dos principios, uno radical y último, otro próximo a la praxis, de que acabo de hablaros.



Último: En última instancia, toda praxis caritativo asistencial y social, auténticamente cristiana, se funda, yo creo, en el Misterio de la Caridad de Dios. Más aún: en particular, para una praxis eminentemente comunitaria de la Caridad, creo que se ha de buscar el fundamento en ese Misterio de la Caridad de Dios en cuanto constituye al Pueblo de Dios en Comunidad y se manifiesta en la acción comunitaria. Es la Caridad la que construye la Comunidad.

Próximo: A nivel próximo, yo creo que la razón de ser que fundamenta la praxis concreta de Cáritas hay que buscarla en el Principio del Destino Universal de los bienes de todo género, y en la consiguiente concretización de ese principio en la Comunicación cristiana y fraterna de todos ellos.

Por tanto, en resumen, mi trabajo se divide en dos partes:

En la primera, intento mostrar cómo la praxis de Cáritas - tiene que fundarse en la acción con que la Caridad de Dios hace de su pueblo una Comunidad que expresa, realiza y difunde la caridad fraterna.

En la segunda, intento mostrar cómo ha de fundarse en la Comunicación cristiana de bienes, que responde al designio creador de bienes del Padre de todos los hombres, y que impulsa al esfuerzo histórico de los cristianos para ir instaurando, progresivamente toda esta vida humana de la tierra, según un proyecto de Comunidad humana que manifieste, revele y anuncie la Comunidad de los hombres - con Dios.

II. PARTE PRIMERA: EL MISTERIO DE LA CARIDAD DE DIOS Y EL PROCESO COMUNITARIO DEL PUEBLO DE DIOS.

Vamos a introducir los grandes temas de una Teología pastoral de la acción caritativo-social. En esta parte quiero mostrar la íntima conexión entre el Misterio de la Caridad de Dios, y



el proceso comunitario del Pueblo de Dios y de toda la sociedad humana en la historia. Hay tres palabras clave con las que nombraremos las grandes realidades activas en juego: Comunión, Comunidad y Comunicación, tres términos de igual raíz, que deben ser cuidadosamente distinguidos y relacionados, entre sí, y con la caridad de Dios y con el proceso comunitario de la sociedad humana.

1. LA CARIDAD ES EL MISTERIO DE DIOS.

Dios es caridad. (1ª Jn.4,8). Así es Dios. Eso es "lo real", "lo objetivo", de Dios. La realidad divina es el Amor, absoluto, universal, eterno. Sólo por su Amor se le conoce a Dios tal como El es. Sólo se puede acceder y penetrar su Misterio e instalarse en El, por su Amor, por su Caridad. (Los cristianos prefirieron las palabras "agapé" y "cáritas" porque "eros" y "amor" estaban demasiado desgastadas para expresar sin equívocos la gran novedad -- que se trataba de nombrar).

El único modo de acceso para conocer el Ser de Dios, (el único "método"), es la manifestación que El mismo, sin delegación posible, quiera hacernos de su Amor. Sin ese conocimiento, a base de lo que El nos muestre o quiera revelarnos de su Amor, no tenemos otra manera de poder respondernos a interrogantes como éstas: ¿Qué realidad es la caridad (qué es, en realidad, la caridad)?. O bien: ¿De qué realidad hablamos cuando decimos "Amor de Dios" o, más sencillamente, DIOS?

Nos enfrentamos así, desde el principio, con la cuestión básica de la epistemología teológica, del modo de conocimiento propio del saber de la realidad última. (Tan decisiva es que, justamente en la cuestión de la teoría del conocimiento teológico está una de las claves de los ateísmos contemporáneos. Cuando p. ej. se ataca al marxismo por ser ateo, solamente se le toca de flanco, ya que es ateo a consecuencia de concepto de la realidad, y el debate, -con intención de evangelización, de dar con la verdad, por supuesto-, debe entablarse en el terrero de su teoría del conocimiento, a mi juicio).



Hablar de Dios y del conocimiento de Dios, como arriba acabo de hacerlo, sólo será aceptado como lenguaje válido, que habla de algo real y verdadero, por los creyentes en la Palabra de Cristo. Podría decirse, que en última instancia, la fé cristiana da el "poder creer" a Cristo cuando manifiesta personalmente que Dios es Caridad, consumando así muchas otras manifestaciones a las antiguas generaciones. El mismo S. Juan resume así la fé: "Hemos creído en el Amor que Dios nos tiene" (1ª Jn. 4,16). La Teología entera, en todas sus tareas, es, en definitiva, un esfuerzo para comprender lo que se nos pide mirar con fé: "Mirad si ha amado Dios al mundo que le ha entregado su Hijo" (Jn. 3,16). Toda teología será siempre, en última instancia, Teología de la Caridad.

Repercusiones en la concepción de la realidad objetiva.

Dios vino a la Historia por amor (y ya desde la creación misma, cuando la historia no había empezado aún en conciencia humana alguna) y esta presencia del Misterio de la Caridad de Dios mueve el proceso comunitario de la humanidad. Una tal manera de comprender las cosas teológicas trae consecuencias decisivas para la concepción de las realidades objetivas (la realidad del hombre, de su sociedad, de su historia, de sus orígenes, de su religión). Y no digamos para el planteamiento de la praxis caritativo-social, y para su confrontación con las actuales interpretaciones ideológicas de la caridad cristiana. Voy a apuntar todo esto brevemente, ya que no es posible aquí el desarrollo de estas ideas.

a) Repercusión en la concepción de la religión.

La idea humana de Dios, formada lentamente a partir de experiencias religiosas de distancia, majestad y poder (aunque también de bondad y protección) y, además elaborada en los moldes culturales y sociales de los poderes y glorias de este mundo de los hombres, determinó innumerables formas



religiosas de concebir la "gloria de Dios".

Fue necesaria una larga experiencia de alianza y amor, en una historia de Dios con los hombres, para poder llegar a la idea - de que la Gloria de Dios en este mundo consiste en comunicar y manifestar su Amor, precisamente en nosotros, en formas del amor fraterno: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Jn. 15,12).

Esta idea definitiva de Dios ha desencadenado la praxis cristiana, la teología de esa praxis y la acción pastoral caritativo-social de la Iglesia. En definitiva, puede decirse que la acción global de la Iglesia es la realización histórica del Amor de Dios en el mundo, con la mediación (unas veces menos imperfecta que otras) de la comunidad cristiana. Esa es la manera suprema de dar gloria a Dios.

b) Repercusión en la concepción de la realidad y de la historia.

Cierto que no es fácil creer en el Amor de Dios cuando sólo se mira la historia humana en su terrible andadura milenaria, a pasos de guerra y sangre, de opresión y engaño. Hoy mismo estamos haciendo la experiencia de una civilización sin caridad, como actitud social o individual, común y general, sino un montaje de estructuras de competencia agresiva y de conflicto radicalizado.

En especial, es difícil creer esta realidad de amor para los científicos y pensadores, porque implica radicales consecuencias respecto del acceso de la mente al conocimiento de todas las realidades objetivas del mundo y del hombre; el mismo concepto de objetividad es alcanzado.

Crear que Dios es Caridad y creer además que es el Creador y el fundamento, último y externo al mundo, de todas las realidades de éste (que en El tienen su consistencia de realidades), (Col. 1,17,) porque El es el constructor del mundo, (Hbr. 11, 2, 10), lleva a tener que concluir que Dios lo ha hecho todo por



-13-

amor, que todo está hecho por amor, con amor y de amor (de cir "de la nada" es tan sólo decir "de nada anterior"). Y si todo lleva en la médula última de su ser el dinamismo del amor que le ha dejado impreso su Creador, las realidades todas de la realidad total del universo se buscan unas a otras con amor, para ser y ser del todo y un todo.

Pero si se cree ésto, ninguna realidad objetiva poder ser correctamente pensada como pura contradicción interna o - constitutiva, por mucho que históricamente aparezca como contradictoria. A nivel histórico, la contradicción es un hecho. (San Pablo la afirma entre el hombre viejo y el hombre nuevo, a nivel histórico-teológico). Pero no da derecho a establecer la contradicción a nivel ontológico. Algo falla en los análisis que la presentan como incurablemente antagónica en su raíz esencial misma; algo hay que corregir en los métodos empleados para acceder al conocimiento científico de la realidad; algo invalida ciertas ideologías de la contradicción.

c) Repercusión en el planteamiento de la acción social de la Caridad.

Un planteamiento de la pastoral de la acción caritativo-social de la Iglesia, en estos términos radicales de la Caridad-Misterio, abre una enorme distancia entre la teología y algunas ideologías de interpretación de la realidad y, consiguientemente, alguna praxis para su transformación. Muchas filosofías actuales de la ciencia y de la praxis se niegan a admitir, como válido científicamente, cualquier conocimiento de revelación (lo que es justo a nivel propio suyo y en sus debidos límites). Creer en Dios es, para algunas de ellas, una pura proyección psicológica, o una coartada social o una hipótesis inútil.



¿Cómo resolver esa distancia?. Los cristianos no podemos asumir ningún método de análisis, ni hacer ninguna opción ideológica, sin tener resueltas las incompatibilidades fundamentales; nuestra posición ante toda ideología, método y análisis ha de ser necesariamente crítica, y nuestra teología pastoral de la caridad una teología crítica. Quiero decir con ésto que tiene una tarea mucho más matizada que el simple condenar en bloque o el simple hacer opción global y sin el discernimiento que precise, con rigor, a qué niveles y en qué dimensiones existe coherencia o incoherencia. Sin satisfacer una serie de exigencias de honradez, para con nuestra fé en la Caridad así como para el debido respeto a todo lo real, quedaríamos bloqueados por una ideología y no liberados, precisamente por la Caridad de Cristo (Gal. 5,1.).

De ahí que la praxis caritativo-social y la teología pastoral de la caridad tengan necesidad de confrontarse constantemente con las diversas interpretaciones ideológicas del amor fraterno entre los humanos. No hubiera yo prolongado aquí estas notas si no tuviera, en estos momentos, un especial interés para la praxis y la teología caritativo-social, una novísima ideología o reinterpretación de la caridad. Según ella hay que entenderla como un compromiso político-social en la praxis de la lucha de la clase oprimida por su liberación. Al asumir el método marxista de análisis y de acción transformadora de la sociedad, el compromiso lleva a entablar en el seno de la Iglesia una lucha interna ideológica y de clases.

¿En qué medida y en qué puntos es compatible o no con la actitud de la caridad teológica, esta nueva vivencia de ella en actitud conflictiva?. Por otra parte, ¿en qué medida es verdad que la doctrina revelada de la Caridad, de la Comunión social humana, de la Comunicación de bienes, etc... ha sido interpretada y utilizada en la Iglesia como ideología espiritualista e individualista, legitimadora y encubridora de un estado de injusticia social?. Por el contrario, ¿en qué medida y situaciones ha actuado la Iglesia, por la Caridad, en la sociedad,



-15-

como energía para la construcción de un mundo fraterno y justo?. Pienso que hoy día sería decisivo el impacto de una nueva narración de la Historia de la Iglesia, tal vez mayor que el de cien tratados de teología.

En todo caso, creo que este análisis es hoy parte indispensable de una teología pastoral de la caridad. Debemos ser -conscientes de que la acción caritativo-social de la Iglesia se encuentra ante grupos sociales, creyentes o no creyentes, que tienen un modo de leer, entender y practicar el amor, la comunión humana, el esfuerzo histórico, etc. que no coincide con el que tiene la Iglesia, a la que acusan de haber secuestrado el auténtico, en provecho de las clases sociales dominantes.

- d) Uno de los criterios que se ha de guardar con rigor en ese análisis (sobre todo, si se quiere presentar el compromiso socio-político como exigido por la Caridad de Cristo, es, a mi juicio, éste: La caridad cristiana es una realidad histórica objetiva y con energía histórica eficaz.

El principio de que todo lo que no es demostrable, en términos de racionalidad estrictamente empírica y de eficacia material práctica, visible e inmediata, necesariamente es irreal, ahistórico y no objetivo, lleva directamente al ateísmo. Aplicado el principio a las religiones, todas son pura ilusión alienante, engendrada por fantasmas psicológicos, o por la separación entre el hombre y el producto de su trabajo, o por otra causa siempre dañina para el hombre. La religión es una enfermedad mental que hace al hombre ineficaz e inútil para la tarea de este mundo. En el mejor de los revisionismos, que dejan de lado el ateísmo, como irrelevante a la hora de la opción práctico-social, la fé en la eficacia objetiva de la Caridad es incompatible con la tesis ideológica de que el cristianismo es un estadio del proceso histórico, ya rebasado por la ciencia.



Creemos que la caridad, como todos los contenidos y energías del Misterio de Dios, son realidades objetivas y eficaces, que son objetivamente comunicados por el Espíritu al hombre y a la comunidad; que si bien no podemos objetivar esas realidades con una estricta racionalidad científica (ni otra potencia de conocimiento alguna), pero sí con la nueva potencia que da la fé y que dará la visión "cara a cara" (1ª Cor. 13,12).

2. LA CARIDAD ES EL MISTERIO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

La Iglesia se proclama Comunidad de Caridad y de Salvación. Afirma haber recibido de Dios ese modo de existencia comunitaria, que está realizándose ya en la historia de los hombres, por obra de Cristo y del Espíritu. Tal comunidad cristiana y eclesial exige la construcción de una "Nueva Sociedad" (en el sentido bíblico), auténticamente humana, y vivificada personalmente por el Señor hasta potenciarla y trascenderla, hasta salvarla y consumarla en la plenitud gratuita de una "Sociedad de los hombres con Dios". (Cfr. 1ª Jn. 1,3 - "En esto ha llegado el Amor a su plenitud con nosotros", 1ª Jn. 4,17).

¿Qué es, en realidad, este "nuevo" tipo de comunidad? Para comprenderlo mejor (qué es, cómo se difica, con qué acciones comunitarias opera y construye socialmente, etc...) es sumamente útil el método de confrontación con los modelos de comunidad intentados por la Humanidad a lo largo de su historia. Ello da un cuadro de fondo en el que se dibuja mejor la silueta comunitaria del Pueblo de Dios.

Evidentemente, el modelo comunitario cristiano no puede ser algo absolutamente sin base en la condición humana y en su desarrollo histórico, algo caído de repente desde el cielo de Dios a una tierra sin vínculo ni abertura alguna a él. Tiene que haber en la humanidad, criatura imagen de Dios Trinidad y que Dios piensa asu



mir personalmente y recapitular en Cristo, una tendencia radical y constitutiva hacia lo comunitario, y que va a encontrar en la Comunidad cristiana la meta de su búsqueda.

2.1. El hecho comunitario y sus grandes modelos históricos.

En efecto: la tendencia comunitaria humana aparece como un hecho constante, en las más diversas formas, sistemas o modelos de comunidad y de sentimiento de pertenencia de los individuos a ellos, que prueba un deseo radical de los individuos de constituir comunidades.

Nuestra Teología pastoral de la Caridad y de la Comunidad cristiana tendrá que asumir los análisis modernos que estudian lo comunitario como tendencia constitutiva de la condición humana, como forma social de identificación e integración, como polo de sentido del proceso histórico, como equilibrio dialéctico entre personalidad y socialidad, etc... Miles de datos válidos son hoy aportados a la tarea teológica por todas las ciencias psico-sociales: sobre el sentimiento constante de pañico a la soledad, a la incomunicación social, al aislamiento político y también religioso, etc...; sobre el afán de comunión y vinculación de los individuos, de solidaridad, seguridad y alegría de una vida en acción común y "estar con los suyos"; sobre el sentimiento de miedo a la libertad; sobre la angustia en las crisis en que se hunden o cambian las comunidades, o no se logra la integración en ellas; sobre la búsqueda de la comunidad como forma social de identificación. Cada persona busca en la vida comunitaria su propia identidad, saber quién es y para qué existe, sentirse potenciada en su seno, etc... porque, fuera de la comunidad, el individuo, como tal, está perdido. Vistas así las cosas, toda comunidad humana es "comunidad de salvación", a los diversos niveles a que un hombre intenta salvarse.



De tanto como hoy sabemos por las ciencias, con seriedad suficiente, parece obligado concluir que el Hombre tiende a la Comunidad de modo genuino y constitutivo. Tanto la personalidad como la socialidad son componentes esenciales a la humanidad y ambas crecen en vinculación dialéctica indisoluble. Hasta el punto de que la Comunidad aparece como el equilibrio entre soledad y solidaridad, entre libertad y convivencia, entre conciencia personal e integración social.

A su vez, la Historia, en su conjunto global, presenta un mosaico de Modelos de Comunidad humana, en constante crisis, cambio y recomposición; una sucesión de intentos de lograr el equilibrio comunitario, que son reales ensayos de socialización de la especie humana, basados en alguna de las realidades fundamentales de la vida que, en un momento dado y en un determinado ambiente, - aparece como preponderante y más sólida para cimentar la construcción de la comunidad anhelada: la tribu, el clan guerrero, la "polis", la nación, la clase, la cultura, etc...

Examinando esos diversos intentos o modelos, puede seguirse el Proceso de la Socialización de la Especie Humana, -cosa que no es posible hacer aquí- verdadero eje de la historia, a mi juicio, que nos dibuja el proceso histórico profundo. La meta que le da sentido, que permite comprender la ^Historia y acertar a orientarse hacia el horizonte realmente abierto al futuro, sería el modelo perfecto de lo comunitario: la Comunidad de Personas.

Porque, en mi opinión, la acción y el esfuerzo histórico de toda comunidad, incluida la Iglesia, y de toda la humanidad en todas las épocas, debería ser conducido por una diálectica viva - entre personalización y socialización. Serán inhumanas las socializaciones que no liberen personalmente y las liberaciones de los individuos que no les solidaricen socialmente. Yo comprendo el sentido de la historia como una marcha auténticamente humana al socialismo, pero que todavía no ha logrado una expresión equilibrada y eficaz. Y veo al cristianismo abriéndole el horizon



te hacia la meta real y última, sugiriéndole expresiones y aportándole energías recibidas de Dios. En este sentido, pienso que es misión histórica del Cristianismo inspirar un nuevo y mejor modelo histórico de socialismo y, por eso, considero una regresión o, al menos, un estancamiento, la opción cristiana por el marxismo.

Es apasionante seguir este proceso histórico de socialización, desde el modelo más primitivo y remoto de que tenemos noticia, el modelo familiar-tribal, pasando por los anteriores modelos territorial-militares, político-nacionales (desde la ciudad griega al estado moderno), los modelos económico-despóticos vigentes hoy al Este y al Oeste y que amenazan con devenir estructuralismos anti-comunitarios... hasta la actual angustia colectiva a la búsqueda de un nuevo modelo para el inmediato futuro. ¿Sobre qué realidad fundamental se puede hoy basar el nuevo intento? A mi juicio, ha de estar basado en la realidad preponderante de la Cultura, ha de ser un modelo cultural-social de Comunidades humanas. Naturalmente que tenemos que renunciar aquí a desarrollar todas estas ideas, tan solamente apuntadas.

2.2. Realidad profunda y modelos históricos diversos de la comunidad cristiana.

Lo precedente me parece útil para situarnos mejor ante nuestra cuestión y comprender de qué estamos tratando. La que llamamos Comunidad de Caridad, esas comunidades cristianas o eclesiales, ¿qué modelo comunitario constituyen?

19. ¿Es un modelo más entre todos, una alternativa homologable con los restantes intentos históricos que realiza la iniciativa humana?



- 2º. ¿O más bien es algo absolutamente otro y distinto, debido a la iniciativa divina, fuera de toda la serie de realizaciones humanas y que, en cierto modo, no puede siquiera -- llamarse comunidad humana ni "modelo"?
- 3º. ¿O, finalmente, es una síntesis a la que contribuyen a la vez, tanto lo irreductiblemente original recibido de Dios, como lo que procede de las iniciativas e intentos comunitarios de los hombres?

En el fondo nos estamos planteando, desde un ángulo muy actual (el de la perspectiva social y comunitaria), el problema que -- más preocupa hoy día, probablemente, al Cristianismo: el problema de la identidad cristiana. ¿Qué es ser cristiano para un ser humano? ¿Qué es lo que hace cristiana a una comunidad humana?. O, en definitiva, ¿en qué consiste el Don gratuito que -- Dios hace a la humanidad, lo nuevo y distinto que Cristo trae a la sociedad?.

También han existido en la Historia muy diversos modelos de comunidad cristiana y eclesial. Durante siglos, sirvió de base a la construcción de la sociedad en Occidente, hasta el momento en que, las formas eclesiales y las de esa civilización, quedaron de tal modo compenetradas, que el edificio social se consideró como el más perfecto modelo de comunidad cristiana y humana, con el nombre de "Cristiandad". Sin embargo, la realidad -- es que, esta "sociedad cristiana" estaba a un nivel muy por debajo de las exigencias y posibilidades del Evangelio e, incluso, de los modelos de "iglesias" primitivas o comunidades cristianas de los tiempos apostólicos.

Pero es que, además, estaba por debajo de las posibilidades y -- responsabilidades del hombre en su tarea secular autónoma. Al -- crecer en la humanidad la conciencia de sí misma, en grandísima parte gracias a la educación de la Iglesia, comenzó un proceso de secularización, con inevitable acento de rebeldía en su primera fase. Se impuso la evidencia de que la humanidad podía pro



ducir ciencia verdadera, técnica eficaz, organización social, educación y valores objetivos, etc... al margen de la Iglesia. La comunidad eclesial hizo un repliegue y se concentró en lo "estrictamente espiritual". A los que la habían abandonado a causa de su hegemonía temporal, siguieron los que la abandonaban a causa de su absentismo espiritualista.

El examen de estos sucesivos modelos de comunidades eclesiales cristianas, vistos en sí mismos y en sus relaciones con los modelos comunitarios socio-culturales de la historia, nos permite darnos mejor cuenta del problema de la Comunidad cristiana de Caridad, al que nos estamos enfrentando:

- 1º. Si, por una parte, no es conforme al Evangelio reducir la comunidad humana a "cristiandad", identificándola con una simple base para cumplir el fin religioso y negando la vida en sociedad al que no vive en iglesia;
- 2º. Si, por otra parte, tampoco es conforme al Evangelio reducir la comunidad eclesial a una pura sociedad espiritual - es que algunos satisfacen el deseo de la actividad religiosa,
- 3º. ¿Qué se ha de buscar con la creación de una comunidad eclesial? ¿tiene la misión de transformar la comunidad humana en comunidad cristiana?. Y, en este caso, ¿qué modelo de Comunidad de Caridad propone el Evangelio, cómo entenderle y cumplirle? ¿Qué intento comunitario es el evangélico y cómo se relacionan en su seno la vida eterna y la existencia histórica y temporal, tanto personal como colectiva, ambas en este mundo, ambas en Dios a la vez, ambas realmente objetivas?. ¿Cómo se funden en equilibrio y no se confunden? ▽

Determinar qué es ésto que el hombre encuentra en la Comunidad del Evangelio equivale a encontrar la identidad cristiana,



(que algunos creen oscurecida o perdida). El hombre debe encontrar en la Comunidad de Caridad (a cualquier nivel, tamaño, formato y modelo):

- 1º: todos los valores, todas las posibilidades y responsabilidades históricas y temporales, todo lo que un hombre es capaz de hacer en la tierra por sí mismo y sin más.
- 2º: todo eso, debe encontrarlo realizado y realizable de una manera y con una libertad y calidad interna como jamás lo llevaría a cabo hombre alguno sin la gracia de Cristo.
- 3º: Y, junto a ello y sobre todo ello, debe encontrar todo lo que ningún hombre podrá hacer jamás, ni siquiera pensar en hacer, porque es sólo Dios quien lo hace en él y con él, llamándole, y revelandóselo, y potenciándole para hacerlo con Él.

Por eso, el hecho comunitario, la vida en la Comunidad cristiana, tiene algo de ruptura y conversión (momento 1º), algo de exaltación y potenciación humanista (mº.2º) y algo de rebasamiento, de superación absoluta o sobrenatural, (mº.3º), y todas tres elevaciones objetivas son resultado de la comunicación de las energías del Cristo resucitado y de su Espíritu a la Comunidad humana que, por la fé, queda constituida en su Cuerpo, (para usar el símbolo paulino, evocador del organismo comunitario cristiano).

2.3. Pluralismo de modelos teóricos y opción por una teología de la comunión.

Ahora podemos comprender más claramente que la Comunidad de Caridad no es una simple alternativa, ni tampoco está absolutamente fuera de la serie histórica de los modelos comunitarios humanos, sino una síntesis de la acción comunitaria de Dios y del hombre. Así comprendemos mejor que no haya un sólo y único modelo de Comunidad cristiana y eclesial en la historia. Siendo siempre la -



-23-

Comunidad de la Caridad de Dios, adopta modelos distintos para realizarse en la sociedad humana, en relación con las formas comunitarias predominantes. Así encontraremos comunidades cristianas que piensan e intentan el modelo "institucional" de la Iglesia; o bien, las que parten de la realidad fundamental de "Pueblo de Dios" a la búsqueda de un modelo "popular"; o de la realidad sacramental y el modelo "eucarístico" de la Iglesia; o de los carismas y ministerios que distribuye el Espíritu y el modelo "carismático"; o del compromiso de "diaconía" o servicio a los pueblos en sus afanes, etc...

¿De dónde viene ese pluralismo, tanto de modelos comunitarios de Iglesia, como de eclesiologías, de teologías pastorales, de modelos teóricos de ella y de su acción?. A mi juicio, de que la comunidad cristiana, en cualquiera de sus modelos históricos, es una realidad detectable y visible en medio de la sociedad humana, PERO NO TOTALMENTE, Podemos comprender todo de ella, MENOS SU MISTERIO. Y como éste alcanza a todo lo que compone su contexto comunitario, quiere decirse que nada de ella podemos comprender DEL TODO, con conceptos racionales se entiende. (Y por el mismo mecanismo de abstracción con que opera la racionalidad científica).

Esto hace que la teología se vuelva a los símbolos, las imágenes, los testimonios y toda clase de expresiones significativas, capaces de evocar las experiencias comunitarias de los cristianos; hasta el punto de que la clave para descifrar e interpretar esos símbolos es la experiencia de la Caridad, y desde ella se "comprende" el sentido del lenguaje del Evangelio. Sin que, en modo alguno, este recurso, a la simbólica, haga olvidar que los conceptos son necesarios. Primeramente, como símbolos que también son, sobre todo por su vertiente de "palabra" y, después, porque ayudan a hacer "inteligible" en cierto grado el fenómeno comunitario cristiano, y llevan a cabo la reflexión crítica.



Pero tampoco los símbolos nos pueden dar cuenta adecuada del misterio de fondo de la Comunidad de Caridad. Es esta insuficiencia del instrumental, tanto lógico-conceptual como simbólico-poético, lo que hace que nunca sepamos del todo qué realidad es el Misterio de la Comunidad cristiana, y que siempre se está descubriendo más a fondo y por muy distintas perspectivas. O lo que es igual: que haya muy diversos modelos de Teología de la Iglesia y de la Comunidad cristiana de caridad. Permanece siempre abierta la posibilidad de formar diversos esquemas sistematizados de ella, según el aspecto que se acentúa y destaca.

Nosotros hemos de hacer nuestra opción. A mi juicio, la Teología pastoral de la Caridad, que vamos buscando para fundamentar la praxis caritativo-social, debe escoger el modelo "comunitario", esto es, el que mira a la Iglesia en sus perspectivas de "Comunión". Desde una eclesiología de la Iglesia-Comunión, podremos acceder más directamente a la realidad de la "Comunidad" y de la "Comunicación", yo creo. Y eso sin olvidar que hoy día sentimos una tendencia a una síntesis eclesiológica que tenga en cuenta - todas las perspectivas, y todos los modelos teóricos e históricos, para hacernos cargo de alguna manera, de aquello que constituye su realidad más íntima y misteriosa: El Misterio comunitario de la Caridad de Dios en la humanidad, en nosotros, semilla radical de la Iglesia y que, al fermentar en el seno de una sociedad, engendra en ella modelos de convivencia comunitaria humana en los que está presente el Espíritu de Amor de Dios y los hombres.

3. LA CARIDAD, MISTERIO INAGOTABLE EN CONTENIDOS Y DE INCALCULABLES CONSECUENCIAS.

La praxis caritativo-social ha de fundarse sobre una teología pastoral de la Caridad pero ésta, a su vez, por lo que se refiere a la serie de elementos teológicos que necesita, ha de apoyarse en



sólidas bases bíblicas y dogmáticas, que ha de buscar en las respectivas teologías. A su vez, la solidez de estos estribos teológicos de la Pastoral (como teoría teológica y como acción), descansa en la revelación del Misterio de la Caridad de Dios, tal como llega a nosotros por la acción del Espíritu en la comunidad cristiana, por la tradición que ésta en su rica pluralidad, autenticada por el testimonio apostólico del Magisterio episcopal.

Sin recoger la riqueza de contenidos de la serie bíblica y dogmática, para poder proyectarla sobre la acción pastoral y, en concreto, caritativo-social, la Teología pastoral quedaría reducida a análisis socio-religioso, sobre la única base de la otra serie de datos, contenidos y reflexiones, procedente de las Ciencias y demás saberes seculares. Ya hemos dicho que lo específico de la Ciencia teológico-pastoral es la conjugación de ambas series; con una sola, a cojas, no hay modo de hacer teología pastoral.

Nuestra Teología pastoral de la Caridad, la Comunidad y la Comunicación, debe ponernos constantemente en contacto con las "fuentes sagradas", a través de la reflexión bíblica y la exégesis, de la reflexión dogmática y teológica "pura", por así llamarla. Así es como la teología "aplicada", práctico-pastoral mantendrá abierto siempre el espíritu, en la acción caritativo-social, a la Palabra viva y "bien" interpretada y comprendida. Así es como una "teología de la acción caritativo-social" tiene poder para la formación de lo que yo llamaría "el espíritu de Cáritas".

Para comprender mejor este "método de formación" del espíritu caritativo-social o del "carisma" propio de los que actúan, vocacionados a los movimientos cristianos, en este sector específico entre las acciones eclesiales, voy a indicar, brevemente, algunos "temas sobre la caridad" recogidos entre la inagotable riqueza del Nuevo Testamento.



3.1. Los símbolos del modelo comunitario de teología pastoral de la caridad.

Como he dicho antes, hay un pluralismo de modelos de eclesiología, según el aspecto al que enfocamos nuestra reflexión para comprender la realidad de la Iglesia. Elegido el "modelo comunitario", esto es, una eclesiología en la perspectiva de la Iglesia en cuanto "COMUNION", (porque, a mi juicio, es el punto de vista desde el que podemos conseguir una más adecuada y coherente visión comunitaria de la acción eclesial en la sociedad humana, en general, y de la acción caritativo-social, en particular), nos preguntamos, una vez más: ¿qué realidad objetiva es la Comunidad de Caridad, vista en su médula de COMUNION?

De acuerdo con lo dicho antes sobre el valor de las imágenes y símbolos en el conocimiento teológico del Misterio cristiano, (que tienen sentido" y "dicen mucho" a la experiencia comunitaria del cristiano), creo que la Teología pastoral de la Caridad habrá de fijarse, especialmente, en los SIMBOLOS MAYORES usados por el Nuevo Testamento como vehículos de revelación, evocadores de la realidad misteriosa de la Comunidad de Caridad. Por citar tan sólo con los dedos de una mano, podemos destacar estos cinco:

- 1º. El Pueblo de la Alianza o Iglesia de Dios, Pueblo de Dios.
- 2º. El Cuerpo de Cristo.
- 3º. El Templo, o Morada del Espíritu, la Comunidad desposada con el Verbo.
- 4º. La Vid, o Estructura de inserción vital de la Comunidad fraterna.
- 5º. El Fermento, o Misión al mundo desde dentro de la Encarnación.

En todas estas imágenes laten las profundas realidades de la Comunidad de Caridad: la Inserción en el Hijo, la consiguiente Filiación adoptiva por el Padre, la liberación integral por el Es



píritu, la comunión fraterna de los miembros del Señor incorporados a su plenitud, la misión o envío al mundo a lo largo de la historia de los hombres, etc... La reflexión teológica sobre estas evocaciones simbólicas irá precisando, en lenguaje conceptual, los rasgos que caracterizan a la Comunidad de Caridad, haciendo una traducción a formulaciones que, en correlación con aquellos "grandes símbolos", nos hablarían: 1º. De una asamblea o concentración convocada por Dios, a la vez vocación social del Pueblo de la Alianza, y llamada comunitaria a la sociedad humana; 2º. De un organismo no sólo místico y espiritual sino materializado en concreto, presentado en su "corporeidad" social e histórica a este mundo y no sólo en su Misterio; 3º. De una morada donde habita y fecundiza a la humanidad un principio vital, el Espíritu, que unifica el Cuerpo y le hace Comunidad; 4º. De una savia nueva que hace renacer a vida eterna, que da una nueva existencia por la que se permanece en Cristo como sarmiento de una estructura fraterna y comunitaria; 5º. De un quehacer misionero, enviados al mundo para "darle vida", en todos los sentidos y funciones en que Jesucristo entiende su "apostolado" y el nuestro, como testimonio operante y eficaz de salvación a todos los niveles.

3.2. Algunos de los grandes rasgos de la caridad.

Con sólo acentuar y destacar dos de aquellos **Símbolos Mayores**, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, ha bastado al Concilio Vaticano II para elaborar el modelo pastoral que ofreció a los hombres de la época. Ciertamente que jamás agotaremos el caudal de datos que las teologías bíblicas y dogmáticas ponen a disposición de nuestra reflexión pastoral sobre las realidades del Misterio de la Caridad.

Para comenzar, transcribiré aquí estas frases de San Pablo (Ef. 3, 14-19), que parecen escritas para la primer página de un tratado sobre la Comunidad de Caridad:

"Doblo mis rodillas ante el Padre de quién toma nombre toda la comunidad en el cielo y en la tierra... para que arraigados y cimentados en la caridad, podáis tomar conciencia de las dimensiones del Misterio... y tener un conocimiento de la caridad de Cristo, que excede los alcances de todo "comprender", para que os vayais llenando hasta colmar la total Plenitud de Dios" (Se refiere el Apóstol, a la Plenitud de Dios que habita corporalmente en Cristo Jesús (Col. 2,9) y que nos va llenando hasta hacernos Cuerpo "total" y comunitario del Señor).

- El Señor llamó a la Caridad MI MANDAMIENTO, o sea Mi Ley (Jn. 13,34). Es como si dijera al pueblo: Antes de mí, la de Moisés; ahora, la mía. Yo soy mi Ley. Soy Aquel que os ama COMO DEBEIS amaros, como DEBE SER el amor. Porque no hay más que un Amor y, a escala de vuestros límites de hombre, debe ser como imagen del Amor que Yo soy y os tengo.
- Y le llamó NUEVO, con la novedad "definitiva" que éste término no significa en toda la Biblia y, además, en comparación con la moral popular de la Ley judía, que obliga a aborrecer sin piedad a los pecadores hasta lapidarlos (Mt. 5, 43/44, Lev. 19,18).

Este Amor, la caridad de Jesús y cristiana, es un amor práctico y crudamente materialista, sin evasión posible a "Amar almas" por un lado y a Dios por otro; en Mt. 25, 31-46, para que no haya dudas, Jesús cita seis principales obras de amor, concretamente temporales y materiales.

Pero, además, es nuevo y sorprendente EL OBJETO. Jesús se identifica con los que necesitan y reciben amor (Lc. 14, 12/14 Mt. 25,45). Si El es totalmente Amor y lo goza en sí, y lo dá, y no lo necesita de nadie, ¿cómo podrá recibirlo?. En los hombres que carecen de amor; no sólo los "amables" sino los "despreciables y aborrecibles": pecadores, miserables, pobres, enemigos... (Mt. 5,44 - Lc. 6,27 y 10, 30-37, etc.).

Por último, es nuevo y sorprendente EL MOTIVO de este nuevo amor. Ya no se trata de merecer con buenas obras el pago del



trabajo, ya no es una idea jurídico-comercial del negocio de la salvación, ya no es la esperanza codiciosa de recibir la recompensa de Dios. Ahora el resorte de la acción es "haber recibido" de Dios su Amor, la iniciativa de haberme amado El. Y así, la experiencia de haber recibido gracia de Dios hace brotar la gratitud y, con ella, la vivencia de la Filiación adoptiva. (Parábola del hijo pródigo, Lc. 15,11). No se trata de ganarse la vida eterna por propio mérito, - que era la idea esencial del fariseísmo de la Ley. La Caridad de Cristo supone la liberación de toda búsqueda de recompensa, en una actitud de amor que vive la gratitud por habérsenos dado Dios en su Hijo. A lo gratuito corresponde la gratitud; la gracia, la caridad; ambas generosas y libres en el gozo de darse y dar (Mt. 13,44). De ahí la alegría de hallar el Reino (parábolas del tesoro, la perla, el dracma, etc...). La actitud de amor de la Caridad es motivada por la gratitud desbordante de conocer ese amor: "Ah, si conocieras el Don de Dios"... (Jn. 4,10). Por eso, en el pasaje de la adúltera (Lc. 7,36/56 v.47) el sentido está claro: "Dios debe haberle perdonado mucho porque, si no, su amor agradecido no sería tan grande". E igual, con Zaqueo (Lc. 19,1-10).

- Jesús llama a la Caridad EL MAYOR DE LOS MANDAMIENTOS, (Mc. 12, 28/34). Es la "regla de oro", la última instancia de la Ley de Cristo, la "crisis" definitiva del hombre, el supremo "juicio de Dios". (San Juan de la Cruz decía que seremos juzgados por el amor). Todo el resto del Evangelio no es más que comentario y amplificación del Mandato de la Caridad. (Mt. 7,12 - Lc. 6,36 y por contraste Lv. 22,28),

El hombre hace crisis definitiva por el amor y, por eso, en ese punto de amor "se salva" como hombre, en un terreno último, en una opción a fondo en la que toca fondo de sí mismo, de su realidad y de la Realidad de Dios. Y el Cristianismo se reconoce, se identifica por este criterio y medida, por esta norma suprema. Es cristiano lo que es caridad. Así



queda recuperado, a nivel de fondo, aquel "nomos agrafós" - de Rm. 2,14.

Es el amor, para S. Pablo, la Ley de la vida en el Reino de Dios. Andar en el Espíritu, vivir según el Espíritu, esa es según Cristo "la Plenitud de la Ley" y la desborda, hasta el punto de que San Pablo dice que Cristo "nos ha liberado de la Ley", (poniéndola, por una parte, en relación con el pecado y con la muerte y, por otra, en comparación con la gracia y la ley del Espíritu que da vida). Desde la manifestación - del Amor de Dios en Cristo, ya no es posible HACER JUSTICIA SIN CARIDAD, ni AMAR SIN HACER JUSTICIA. Las consecuencias son incalculables para la Historia de la Iglesia y de la Sociedad. Ya no será posible reducir el Cántico de CORINTIOS XIII a puro himno místico, ni reducir la Caridad a individualismo asistencial. Ya no será posible una Caridad que no se dirija y exija hacer justicia social a fondo, hasta devolver a las realidades humanas y sociales su autenticidad comunitaria, su solidaridad esencial, su fraternidad humana... y, precisamente, en el sentido que va hacia su plenitud final, meta del proceso histórico, en el Reino de Dios, donde el humanismo social alcanza la "total Plenitud de Dios".

• LA CARIDAD ES VIDA. Jn. 5,26.

La Gran Realidad "ingénita" es la Paternidad divina. Dios es el Autor-Padre de la Comunidad cristiana y humana. Cristo es Fuente de vida. (Jn. 14,6 y 11,5) y autor de vida (Jn. 10,10). Vivir en Cristo es permanecer en caridad (Jn. 16 - 15,10 - 4, 16). Esta vida, real y objetiva, no sólo moral, hace a los -- hermanos una COMUNIDAD DE SER Y DE VIDA (Ef. 2,15 - Gal.3,7), un Cuerpo. Esa Vida se difunde en nosotros al comunicarnos el Principio vital (Rm. 5,5). El Espíritu crea la Comunidad y en esta nueva existencia comunitaria, Dios es "Padre EN TODOS" - (Ef. 4, 4-6).



-31-

La Caridad establece la fraternidad a nivel de hermanos de Cristo, de incorporación a su cuerpo comunitario, misterioso y social-histórico. Nos somos hermanos porque nos haya engendrado en directo el mismo Padre celestial sino porque nos ha adoptado como hijos al recibir con fé al Hijo Unico. En Cristo, YA SOMOS todos los hombres hermanos, radical y potencialmente; pero NO LO SOMOS AUN y tenemos que llegar a serlo en un PROCESO DE COMUNION, a impulsos de la CARIDAD. También en este punto son incalculables las consecuencias: La Historia de la Iglesia es un Proceso por el que EL PUEBLO DE DIOS VA HACIENDOSE COMUNIDAD CRISTIANA, a fuerza de caridad. Y nunca lo ha sido ni lo será del todo en la Historia. Los sucesivos y diversos "modelos" históricos de comunidades cristianas son estadios, más o menos imperfectos, anticipaciones mejor o peor logradas, de la COMUNIDAD DEL REINO.

- LA CARIDAD ES ACCION (Gál. 5,6 - Ef. 4,5).

La fé actúa por la caridad. Obrar la verdad en la caridad, porque la fe vive por las obras, ha de ser fé con obras reales, objetivas. La caridad es la fé en acción. A impulsos de la caridad "hacemos lo que creemos". La Caridad es la energía que realiza la fé en la historia y la consume en "otra vida". Gracias a la Caridad, el Cristianismo es una religión de la acción y la Iglesia, un Servicio de amor a la humanidad. La caridad nos urge a actuar (2ª Cor.-5,14).

- LA CARIDAD ES ENERGIA. (Ef. 3,16 y 1,19).

Es la fuerza estructurante de la Comunidad, en estructuras proféticas, litúrgicas, pastorales, de vida y de acción, en dinamismos profundos. El Misterio de Dios se expresa por la Comunidad de activa Caridad, unas veces como Palabra que evangeliza, otras veces como Acción litúrgica que "sacrifica",



da culto y santifica, y otras como acción comunitaria y praxis del amor fraterno. Y siempre y en todas las acciones eclesiales de la comunidad, lo que se expresa es el mismo misterio de la Caridad de Dios. Los tres pilares de la religión cristiana son la PALABRA - SACRAMENTO - COMUNIDAD y todos -- tres se alzan sobre el Amor.

Esta energía dinámica de las acciones pastorales de la Iglesia procede de la comunicación de la Energía vivificante de Cristo Resucitado, y son permanente participación de ella. Al compartir la vida del Señor, se poseen sus energías; de ellas resulta la praxis cristiana, que no puede reducirse a un código ético sino que es una moral vivida en el Espíritu. Otra gran afirmación de consecuencias incalculables que constituye a la Caridad como LEY DE LA ACCION, como médula del "ethos" cristiano. Por eso se decía en el lenguaje técnico antiguo que "la caridad es la forma de todas las virtudes", esto es, el dinamismo radical y la fuerza de base de toda la praxis cristiana en todas sus dimensiones y niveles.

LA CARIDAD ES COMUNION. (Gal. 3,28).

Tanto en el sentido de principio dinámico de la unificación en un todo o cuerpo viviente, como en el sentido de vínculo en que se realiza ese dinamismo vital. Los creyentes son hechos un ser comunitario fraterno con Cristo y entre sí. (1ª Cro. 6,17 - Rm. 12,5 - Gál. 3,28 - Jn. 11,52 y 17,23). El Concilio insiste en muchos lugares en que la Iglesia es una Comunión (P. ej. en LG.1 - LG.8 - AA.8, etc...). Lo que se dispersa y desune en Adán, se reúne y recapitula en Cristo - (1ª Cro. 15,45), en una nueva creación de la Especie Humana (2ª Cor. 5,17), que se congrega en el Hombre Nuevo, total y social (Ef. 2,15). "Cristo es uno, nosotros somos muchos; El es único, y nosotros en El somos uno solo", decía S. Agustín (In Ps. 88, 1.7). La frase de San Pablo es radical: "Todos en Cristo Jesús sois uno" (Gál. 3,28) "un sólo ser viviente".



Eco de la palabra de la Cena: "Que todos sean uno" (Jn. 17, 21).

También en este punto, las consecuencias de tales afirmaciones teológicas son incalculables. El individualismo, al exaltar la libertad del individuo a costa de la solidaridad, destruye la Comunidad humana; pero, al contrario, el colectivismo que exalta la solidaridad del colectivo a costa de la libertad personal, destruye la personalidad del hombre pero también la Comunidad. La Caridad, al establecer la COMUNIDAD DE PERSONAL, está abriendo a la humanidad el horizonte donde encuentre el sentido del proceso histórico de la socialización genuina, rumbo a la Comunión final.

- La simple enunciación de las anteriores afirmaciones, basadas en los datos bíblicos y teológicos, abre cada vez un capítulo densísimo de teología pastoral de la caridad. A los enumerados rasgos podríamos seguir añadiendo la consideración de la caridad en otra inagotable serie de rasgos caracterizadores:
 - La fe se defiende por la caridad. Se suele insistir en las actitudes de "defensa de la fe" sin reconocer que la fe no tiene otra defensa que la caridad, los testimonios comunitarios de amor y la acción caritativo-social.
 - La Caridad resuelve en síntesis la dialéctica interna entre "persona" y "comunidad", entre Identidad y Entrega, entre Hallarse y Perderse, entre Abnegarse y Realizarse. La praxis cristiana avanza por síntesis de Libertad y Solidaridad, la Liberación personal y social y Sumisión al Amor. (Gál. 5, 1-15).



-34-

- La Caridad es la Nueva Ley Constitucional de la comunidad humana, la Nueva Ordenación Social, el Código Fundamental del Reino de Dios y de la Sociedad según el Evangelio. Y los derechos básicos del hombre así como sus deberes fundamentales quedan resumidos en el derecho a ser amados por nuestros prójimos y el deber de amarles como a uno mismo, como a Dios mismo, como Cristo los ha amado.

- La Caridad ha sido entendida con tal deterioro para su augusto nombre que evoca un individualismo limosnero, que deteriora igualmente el sentido de la noble palabra Limosna, ésto es, Misericordia. (Dfr. la expresión griega de Mt. 5, 7/ Bienaventurados los que "elemosynan" -perdón por el barbarismo- porque ellos alcanzarán "limosna"). La Caridad es social por esencia y nos lleva a la praxis de la solidaridad social, inmediata y directamente. Otra afirmación teológica de no menos incalculables consecuencias que las anterioras.

- La Caridad, como entrega total por amor, implica intrínse-camente la cruz. El escándalo de la cruz (1 Cor. 1,23), es idéntico siempre el esc-ándalo de la caridad. En la cruz-caridad están las dos vigas maestras del sistema social - del mundo. Para unos significa la auto-privación de su propiedad privada, la auto-desposesión de sus posesiones ex-cluyentes en exclusivo beneficio propio. Para otros signi-fica la renuncia a la violencia y a la venganza, el sufri-miento redentor de los opresores, la modificación radical de los métodos de lucha, liberación y transformación so--cial.

La Crua significa, para todos los hombres, que la Caridad es amor objetivo y concreto a la pobreza, es decir, a los pobres; que se realiza en concreto en un "nuevo" acceso a los bienes y un "nuevo" sistema de apropiación comunitaria y desarrollo comunitario. Destrollar estos contenidos so-



ciales de la Caridad es la función que la Teología Pastoral puede y debe ejercer, a mi juicio, en el campo de la investigación y la transformación social, señalando el horizonte de sentido dónde es posible inventar y trazar un nuevo orden social para el futuro histórico humano.

- Pero si la Caridad y la Cruz son indivisiblemente un mismo Misterio, entonces la Teología pastoral de la Caridad tiene que abordar las relaciones de la Caridad con toda la acción sacramental de la Iglesia, con la liturgia y el culto, con la religiosidad popular y, sobre todo, con la Eucaristía.

El culto y los sacramentos son expresión de la vida de la Comunidad y potenciación y sostenimiento de ella; expresan la vida real comunitaria y la llenan de la energía cristiana. Más, por otra parte, la vida real y objetiva de la Comunidad, como la de Cristo, se desarrollan en las condiciones sociales objetivas de cada situación histórica. ¿Cómo podrá la Eucaristía, en su celebración por la Comunidad, expresar y significar que Cristo es LA VIDA DEL MUNDO, sin que la Comunidad lleve a cabo, objetivamente, una acción caritativo-social real y eficaz en la historia, haciendo con compromisos efectivos, el esfuerzo por un "este mundo" mejor?.

Debo hacer alto. Capítulos y capítulos de Teología pastoral de la Caridad nos esperan, apenas pongamos mano a la tarea. Dejo pendiente este quehacer y paso a exponer brevemente ya, la segunda parte de esta Ponencia: cual puede ser el principio teológico.pastoral PROXIMO que sirva de fundamento a la acción caritativo-social.

III. PARTE SEGUNDA: DESTINO COMUN Y COMUNICACION CRISTIANA DE BIENES.

1. INSOSPECHADA PROFUNDIDAD TEOLOGICA Y POLITICA DE LA EXPRESION: ACCION "CARITATIVO-SOCIAL".

Hasta aquí, he tratado de mostrar en esta Ponencia algunos perfiles que puedan servir de bases y temas para una reflexión teológico-pastoral acerca de los fundamentos más profundos de la acción caritativo-social, situando la cuestión en la línea "comunitaria" por la que hemos optado.

El sumo vértice de tal línea nos lleva al fondo del Misterio de la Caridad de Dios. La Teología pastoral de la caridad requiere, en ese punto, de las teologías bíblicas y dogmáticas, una reflexión sobre la Comunidad Trinitaria de Dios y sobre la Misión - del Hijo y del Espíritu al mundo, para manifestarle ese Misterio de Amor, y precisamente, al HACER COMUNIDAD A LA HUMANIDAD, a imagen y semejanza de la Divinidad misma.

Esta reflexión, casi contemplativa, representa para la Pastoral y para la misma Ciencia Social, algo tan decisivo como olvidado: que la Realidad Absoluta es Comunidad de Personas. Así que, la esencial dimensión comunitaria de la Caridad, es tan importante para la comprensión de la Comunidad eclesial cristiana como para la de la Sociedad humana, cuya consistencia aparece constitutivamente radicada en lo comunitario, y cuya historia queda tendida hacia un horizonte de comunidad social.

Queda así abierto el problema de precisar, en lo posible, qué relación existe, como hecho básico, entre la Comunidad Trinitaria y la Sociedad humana, en qué sentido y formas la Sociedad humana admite, necesita y recibe el impacto objetivo de la Comunidad de la Caridad por la acción comunitaria de las personas divinas. Tal vez a la sensibilidad intelectual de hoy resulte extraño vincular así TRINIDAD Y SOCIEDAD, pero pienso que no es menos audaz hablar



-37-

como si tal cosa, de acción "caritativo-social". Porque sin duda que no se hace una simple yuxtaposición gramatical, sino - que responde a la convicción de que existe una RELACION REAL INTERNA entre ambos términos.

Corresponde a la Teología pastoral de la Caridad establecer correctamente esa relación, de acuerdo con el respectivo modo de ser real, con fidelidad y respeto a la respectiva condición -- constitutiva de "lo caritativo" y de "lo social". Pero eso equivale a tratar de establecer la RELACION ENTRE CARIDAD Y SOCIEDAD, entre la Realidad comunitaria de Dios y la realidad social del Hombre. Habrá, pues, que ir a la búsqueda de una síntesis entre la Caridad cristiana y la Solidaridad humana. Y sospecho que está en la dirección de la "Comunicación", quiero decir, en el mismo sentido en que está la relación entre "comunicación de la existencia" humana por el Creador y la plena y total comunicación de la vida eterna o "comunicación del Espíritu".

Estas consideraciones pueden ayudar a hacerse cargo de la profundidad inesperada que la reflexión teológica puede y debe - dar a algo que, a primera vista, pudiera parecer tan secundario y puramente práctico como llamar "caritativo-social" al ejercicio de las obras de caridad para con el prójimo, para hacer olvidar la desacreditada imagen de "limosnería" y darle un nuevo tono "social", hablando de amor fraterno, ayuda asistencial y comunicación de bienes.

Pero resulta que la cuestión es mucho más seria y, por otra parte, los términos mismos de la relación, (Caridad y Sociedad) están declarando el carácter radicalmente "religioso" del planteamiento, que va ímplicito en el empleo de la expresión activa "caritativo-social". Después de todo lo que llevamos dicho, no es difícil darse cuenta de que tocamos fondo en las realidades del Cristianismo y de su proyecto y acción en la historia.



El cristianismo se nos muestra ahora desde el ángulo de la acción comunitaria de la Iglesia, como una síntesis de la caridad cristiana y de la solidaridad humana (que no se oponen como tesis y antítesis, sino que son dos modos cualitativos distintos de realización del amor, dos realidades de amor a distinto nivel del ser, en una única línea de amor y de ser). Y esta síntesis (y es fácil darse cuenta de que la palabra no es la más adecuada, puestas así las cosas), sería capaz de dar lugar en la historia a proyectos y formas concretas de sociedad comunitaria y fraterna, en respuesta a la constante búsqueda de comunidad por el género humano y todos y cada uno de sus individuos. El "colectivo" humano tiende a la "comunidad de personas", ese es el fondo del asunto. La intervención de Dios en la Historia del Hombre, intenta unas formas comunitarias de Iglesia pero, también, unas formas radical y auténticamente humanas de sociedad. Exige a la Iglesia una actitud y una acción caritativa, pero le da con ello una dimensión social y una actitud social, que impelen al compromiso para la transformación de la Sociedad por la Caridad.

El resultado es que la Teología Pastoral de la acción caritativo-social habrá de incluir una cierta "economía social de la salvación", en directa relación con la economía social y política de la comunidad humana para la construcción del mundo. Por tanto, la teología pastoral caritativo-social tiene mucho e ineludible que ver con lo que hoy se llama "teología política". Yo, personalmente, no veo cómo se puede hacer Teología pastoral de la Caridad sin abordar francamente el quehacer de la teología política.

2. EL NUDO DEL PROBLEMA HISTORICO DE LA COMUNICACION CRISTIANA DE BIENES.

2.1. La tradición eclesial del destino común de los bienes.

El Principio teológico-pastoral que, a mi juicio y ya lo dije al principio, constituye el fundamento próximo y da su inmediata ra



zón de ser a la acción caritativo-social de la Iglesia y, en particular, de CARITAS es el PRINCIPIO DEL DESTINO COMUN DE LOS BIENES (productos, servicios, valores, instituciones, carismas, etc... es decir, la capitalización universal de recursos, ya procedan al acervo como bienes de creación o "naturaleza", ya como bienes de producción y trabajo humano o "civilización"). El destino de todos ellos al integral desarrollo comunitario de todas y cada una de las personas humanas, sin excepción ni discriminación alguna.

Aparece como principio constante en la tradición de ambos Testamentos bíblicos; en la doctrina social de fé de San Pablo; se eleva como denuncia profética del sistema social de la antigüedad en los llamados Padres de la Iglesia; pugna en la Edad Media como protesta contra el orden establecido en los movimientos religioso-sociales; llega a nuestros días, reafirmada por los Papas, el Episcopado, el Concilio y los Sínodos modernos.

En el Discurso de x-X-1965 a la ONU, Pablo VI expresaba el compromiso de la Iglesia de dar a sus asociaciones caritativas un "nuevo desarrollo", cuya orientación doctrinal expuso luego en la Encíclica "Populorum Progressio", y fue plasmada en instituciones como p. ej. Justitia et Pax, Cooperación al Desarrollo, etc. Según la mentalidad pontificia, se trata de responder a la situación de la sociedad actual con programas que exigen una honda transformación de los organismos de caridad y de asistencia social de la Iglesia.

A mi juicio, la Iglesia está elaborando y poniendo en marcha, -con más o menos clara conciencia de ello-, un Nuevo Proyecto Pastoral de acción caritativo-social. En fin de cuentas, no es otra cosa que un aspecto específico del nuevo proyecto histórico que hoy día se está gestando en el seno del Pueblo de Dios. Creo que el último decenio 1965-75 deja ver con claridad una nueva, más profunda y mejor comprensión de lo que ha de ser el "apostolado social". El próximo decenio espero que se llegue a



la evidencia de que, en última instancia, la acción social y política propia de la Iglesia es la acción caritativo-social, en la línea de la participación comunitaria total, y tanto en su seno como en el de la sociedad secular.

2.2. Cambio en el planteamiento del concepto de propiedad privada.

El punto en que yo, personalmente, veo con más claridad el "giro eclesial" de estos años, me parece que es el de la concepción que van teniendo los cristianos acerca de la propiedad privada. Porque, para decirlo con toda franqueza, en ese punto creo que está el nudo mismo de la cuestión de la Comunicación cristiana de bienes.

Ese giro de la mentalidad consiste, a mi entender, en un cambio de planteamiento de base. Se está pasando:

- a) de un planteamiento en que lo primero de todo era afirmar la propiedad privada como derecho natural y básico (con cierto carácter absoluto de valor sagrado pero sin precisar demasiado de qué tipo concreto de propiedad se hablaba) y, luego, imponerle unos límites de función social y unos deberes para con el "bien común" (que tampoco era definido demasiado en concreto).
- b) a otro planteamiento en que lo primero que se pone en la base es el destino, asignado por Dios a toda la Comunidad humana, de los bienes de toda índole; y a partir de esa exigencia, de ese derecho natural último y radical, se viene a juzgar y, en su caso, considerar justificables, los diversos modos y sistemas de propiedad, en tanto cuanto aseguren el justo acceso de todos los hombres a todos los bienes.



-41-

Este cambio de planteamiento creo que traslada el centro de la cuestión del derecho natural desde la propiedad privada al acceso comunitario, desde el sistema jurídico de posesión particular al sistema social y funcional de apropiación asignada y acceso abierto a los bienes de toda la comunidad humana.

Cambia también, a mi juicio, el modo de comprender la "misión del rico". Ya no se pone el acento en su carácter de administrador de "sus" bienes, con el deber ético de no olvidar a -- sus hermanos los pobres ni el bien común (o sea, el fisco público en aquella mentalidad), sino que ahora se acentúa la estricta función vinculante de asegurar el cultivo y desarrollo de todas las potencialidades capitalizadas, en orden a produ-- cir y hacer llegar bienes, servicios, etc... de toda índole (materiales y económicos, sociales y jurídicos, políticos, cien-- tíficos y culturales, etc...) a todos y cada uno de los miem-- bros de la sociedad, de modo que avance el proceso social hacia la comunidad de personas, y se realice eficazmente el crecimen-- to personal y colectivo del Hombre y de cada uno de los seres humanos.

2.3. La justificación evangélica del carácter de "derecho natural."

Yo veo hoy en cuestión y debate la justificación evangélica de la condición de "derecho natural", atribuida a la forma privada de propiedad que hoy contemplamos, con apropiación y disfrute excluyente y con motivaciones de lucro particular. A veces pienso que la Iglesia está volviendo, a otro nivel de espiral histórica por supuesto, a plantearse el problema de los primeros siglos cristianos, el problema que ha enconado el capita-- lismo desde el s. XVIII hasta producir la fiebre socialista.



-42-

¿Cómo puede ser compatible con el "Mayor Mandamiento" y con el espíritu comunitario del amor fraterno, esencial al Evangelio y a la salvación, ese derecho "positivo" de propiedad privada?. Caso de que verdaderamente sea un derecho "natural" la propiedad privada ¿se realiza con la debida "naturalidad" en el vigente derecho positivo?

La doctrina de la Iglesia afirma que el derecho de uso es anterior y prioritario sobre el derecho de propiedad privada e, incluso, que la función social de ésta es anterior a toda legitimación de sus títulos. Pero el derecho de uso no es más que el derecho de acceso y éste sería "más natural" que el de propiedad, si se me permite la irónica expresión. Hasta el punto de que una propiedad sin real y eficaz utilidad social, que no responde a necesidades reales y jerarquizadas de toda la Comunidad, será nociva e injusta y deberá desaparecer.

Como ha dicho un Obispo español del Sur (precisamente en su exhortación pastoral del Día Nacional de Cáritas, jueves santo de 1.976), los que afirman demasiado radicalmente el derecho natural de propiedad privada, para ser consecuentes, deberían aceptar que ese derecho, como natural que es, ha de ser universal, es decir, que todo hombre tiene ese derecho y ha de poder ejercerlo efectivamente. Tanto que el sistema económico-social y jurídico-político tiene por fin garantizar la efectividad concreta de ese ejercicio.

Pero el hecho social está en evidente contradicción con el principio de derecho que invocan. La contradicción entre opulencia y escasez, entre acumulación y carencia, entre los que les sobra casi todo y los que casi todo les falta para desarrollar su existencia y su ser de hombres, no solamente es patente de hecho sino legal para el derecho, "legalizada" por el actual sistema jurídico de la propiedad privada (que no es "natural" sino derecho positivo) y, además, "legitimada" por una cierta filosofía y hasta por una cierta teología, que lo elevan al rango sagrado de derecho natural.



Los cristianos "propietarios privados", al comparar la realidad social con el principio de derecho que invocan, deben tener la honradez y seriedad humana y cristiana de cuestionarse si el sistema de apropiación que actualmente les permite gozar de "sus" posesiones (recordad el slogan del año 1975: "lo tuyo, ¿es tuyo?"), si es un sistema justo y si es coherente con el principio cristiano del destino común y la comunicación fraterna de todos los bienes, tema central y esencial del Cristianismo de todos los tiempos, y testimonio insustituible de la objetividad y la eficacia de su suprema energía interior: la Caridad. (Por lo general, este tipo de cristianismo suele sustituir como centro de energía del Cristianismo la caridad por la oración o el culto, que cuestan muchísimo menos dinero).

En resumen: la conciencia cristiana actual se pregunta: ¿por qué es un derecho natural la propiedad privada, y en qué términos concretos es natural?. Porque si de veras lo es, el Evangelio tiene que asumirla. De hecho, en el mundo actual, se nos presenta como lo menos natural de todo, ya que millones de hombres no pueden ejercer con "naturalidad" su supuesto derecho a ser propietarios. Y entonces, el sistema que "positivamente" se lo impide ¿no deberá ser reprobado por la Iglesia como creador de un estado de injusticia general, como sistema "contra naturaleza", como deliberado "aborto económico"?.

2.4. "Ut Detur".

En un momento, tal vez nunca igualado en la historia, de poderío y posesiones eclesiásticas, el Papa Inocencio III marcó el destino cristiano del dinero, del capital, y de la propiedad grabando en el cuño de sus monedas una frase lacónica: "Ut detur": para que se dé. En esas dos palabras latinas se expresa, yo creo, el pensamiento económico del Evangelio sobre la propiedad, un pensamiento que hizo retroceder al joven rico lla-



mado a seguir a Cristo (Lc. 18.18, y todo el Evangelio de San Lucas se ensaña una y otra vez en el tema). Se trata de trabajar para la comunidad y recibir de ella la justa y fraterna correspondencia de una total disponibilidad de la comunidad.

En nuestra época, todo el problema económico-social gira en torno a la lucha y contradicción entre "lo comunitario" y "lo privado". Por desgracia el problema está mal planteado con dialécticas inadecuadas. No tiene esa contraposición por qué seguir otra distinta de la que, en cualquier dimensión del hombre, establece la Caridad entre Persona y Comunidad, como hemos visto en las reflexiones de la Primera parte de esta Ponencia.

Desde su perspectiva radicalmente comunitaria, la Biblia jamás presenta el viejo problema de la contradicción pobreza-riqueza en términos de posesión actual de fortuna privada o de los medios de producción, sino mucho más a fondo, a un nivel que permite juzgar y decidir en todos los sistemas de apropiación y propiedad, esto es, en términos de Comunidad, en orden al acceso y disfrute de los bienes por todo el Pueblo (baste recordar los discursos de Moisés al Pueblo al ocupar la Tierra Prometida, o la Carta de San Pablo a los Corintios al hacer la colecta para los dé Jerusalén). Según suenan las Escrituras, Dios no parece dispuesto a aprobar un sistema de propiedad, "privada a la comunidad" por algunos de sus miembros, mediante mecanismos de acumulación y por cierre de los accesos a los bienes.

En la nueva mentalidad social cristiana no se encuentra sentido a una propiedad privada que no contribuye a abrir y asegurar a todos los hombres esos accesos a todos los bienes que necesitan para su promoción personal y comunitaria, hasta el punto de que, hoy día, se busca un nuevo sistema en que se correspondan USO y PARTICIPACION, (en el esfuerzo productivo), ACCESO y APORTACION, PROPIEDAD y TRABAJO pero simultáneamente y no por separado.

El gran problema comunitario de la Humanidad actual es el de garantizar el acceso a todos los hombres al nivel de civilización



alcanzado "entre todos", mediante la participación real y responsable de todos en los bienes que proporciona, de modo que toda persona esté integrada en la comunidad con pleno derecho y a pleno servicio, según sus posibilidades o capital de toda índole, sin marginaciones, discriminaciones, opresión o explotación, etc... El gran problema de la evangelización, en el aspecto social, es llevar el espíritu de comunión y participación social, de comunicación cristiana, a hombres como los de hoy, que están predispuestos por un espíritu socialista, ampliamente difundido, a descubrir y acoger la dimensión comunitaria del Evangelio y la acción caritativo-social que implica. En fin de cuentas, de lo que se trata es de avanzar hacia la Comunión social, que manifieste y realice en este mundo la Comunión de Amor, designio de Dios y significado de la Eucaristía.

2.5. Derechos humanos, justicia social y caridad cristiana.

Al crecer, a compás del desarrollo histórico y cultural, la conciencia humana de la dignidad de la persona que se afirma en la comunidad social, esa conciencia universal contemporánea se está expresando en una norma social de la justicia, crecientemente explicitada, que son los derechos humanos fundamentales, como se dice.

Ahora bien: la Caridad asume ese orden básico y le da plenitud y profundidad última y, con ello, fundamentación vinculante en conciencia y en religión. Al unísono con la justicia social, la caridad exige que esos derechos se reconozcan y respeten en cualquier sistema social. El tema de la construcción del mundo exige que se establezca un sistema de vida en común, en el que se puedan ejercer libremente por todos, y que ese ejercicio es té eficazmente protegido y garantizado, jurídica y políticamente, de modo que toda vulneración e injusta agresión contra ellos sea prevenida y, en su caso, sancionada.



Esta conciencia universal es vivamente sentida por muchos cristianos de hoy. La Iglesia actual, tal vez con más intensidad que en todo el último milenio, pone el acento en la esencial e indisoluble conexión entre la caridad y la justicia social, la solidaridad humana, la pobreza evangélica, el trabajo comunitario - (quiero decir que tiene función social) y la construcción de una sociedad realmente fraterna. Creo que algunos sectores cristianos se dan perfecta cuenta de la responsabilidad de la Iglesia como Testigo colectivo del Amor de Dios en la historia y eso les hace comprender hasta qué extremo la Caridad es lo contrario de la acumulación de bienes de este mundo con ánimo de lucro egoístico y en exclusivo beneficio privado.

De ahí que la conexión íntima entre la Caridad y la Justicia obligue a la acción caritativo-social, en su vertiente propiamente social, a plantearse el problema de la transformación profunda del sistema social, para pasar de la actual "economía de la producción de capital" a la nueva "economía de la promoción del hombre". Yo no veo manera de hacer una Teología pastoral de la Caridad sin abordar de cara este problema.

2.6. El cambio del marco estructural de la sociedad.

No creo que, a estas alturas, ningún cristiano consciente piense ya -como dice un Obispo de la Comisión caritativo-social-, que la justicia, llamada virtud "cardinal" en el viejo lenguaje escolástico, es un quicio sobre el que mantener el sistema social establecido. La justicia, y mucho menos la justicia cristiana, no sólo no obliga a legitimarlo ética y religiosamente, y a mantenerlo en conciencia como si fuera un orden permanente y absolutizado sino que, por el contrario, es la justicia la que obliga a la conciencia a integrarse en el dinamismo social de la Caridad, que "desquicia" constantemente todo orden social, para reconstruir una nueva sociedad en la que se realicen más plenamente - todos los valores.



Para los cristianos, la justicia es una exigencia profética, una demanda de cambio de toda realidad social injusta, o menos justa de lo que ya es posible. En este sentido, es exigencia - del Evangelio para la acción caritativo-social, la lucha para ensanchar el marco jurídico, el campo de posibilidades políticas, la fuerza social, cuando en sus límites no caben, ni el proyecto de la justicia social ni el proyecto evangélico de la comunidad fraterna o de caridad. Pablo VI, en su encíclica "Populorum Progressio" (nº 23) escribe: "No hay ni una sólo razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario. El derecho de propiedad no debe ejercitarse jamás en perjuicio de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos".

¿No tendrá pues, que trabajar la Caridad para cambiar las estructuras y el sistema de propiedad que engendra el subdesarrollo injusto? ¿No tendrá que ejercer presión social para -- cambiar las condiciones objetivas en que se mantiene esa situación?. La Ciencia demuestra que el subdesarrollo de unos es efecto necesario del actual sistema económico del superdesarrollo de otros, a través de mecanismos de acumulación, capitalización y apropiación. Creo que la Teología pastoral ha de tener en cuenta esa investigación y ha de confrontar sus datos con los datos teológicos acerca del Plan creador de Dios.

Si la existencia de multitud de personas sufre la opresión de un sistema económico y social determinado en concreto, el amor al prójimo exige la lucha para librarles de ella. Creo que es también tarea de la Teología pastoral el discernir críticamente las diversas opciones de lucha que se ofrecen hoy en día a los cristianos, para ver si son compatibles con la actitud fundamental de la caridad, o por el contrario, es preciso abrir - una nueva y distinta alternativa, una nueva forma liberadora de transformación social, inspirada en el proyecto evangélico de la sociedad fraterna.



3. LOS TRES NIVELES DE LA ACCION CARITATIVO-SOCIAL Y EL PLANTEAMIENTO DE CARITAS.

Para mí, no cabe la menor duda después de lo anterior, de que la acción caritativo-social tiene que incidir, por su propio dinamismo, en las relaciones sociales y en los procesos de cambio social, y no solamente en las conciencias individuales y - sus relaciones interpersonales y privadas.

En el contexto global de la Pastoral del servicio cristiano al mundo, y en sintonía con las restantes acciones eclesiales, CARITAS aparece como un cauce institucional y, a la vez, un órgano comunitario para realizar el compromiso de la acción caritativo-social de la Comunidad cristiana, de una manera solidaria y organizada. CARITAS es, entre otras, una expresión comunitaria de la "fé que actúa por la caridad", un testimonio colectivo e institucional de que los cristianos entienden el mundo y quieren - construirlo como una sociedad fraterna, en la que todos los bienes son compartidos. Por eso es también una forma eficaz de evangelización del hombre y de la sociedad de nuestro tiempo. Quizás esta dimensión, esencial al apostolado y la evangelización, el - compromiso caritativo-social, en todo el alcance que hoy se le - dá, sea uno de los signos más fuertes para conseguir que deje de resultar increíble a muchos el Misterio de la Caridad y la Salvación de Dios que la Iglesia les anuncia. El objetivo de la evangelización es hacer realidad el amor fraterno en el mundo (Jn. 13, 35.34)-(1ª Tim. 1,5). Un mundo al que el Evangelio da una -- nueva ley de ordenación de la sociedad: la Ley de Cristo (Gál. 6,2).

Tal objetivo no puede alcanzarse sin lucha, para vencer el infinito desorden social, en sus efectos y en sus raíces de injusticia. Yo veo CARITAS (y toda la acción caritativo-social) como una expresión cristiana organizada de la lucha fraterna de la ca-



ridad contra el sufrimiento y contra la injusticia, de modo - que se manifieste la eficacia del Evangelio como "Fuerza de - Dios para el creyente", y que impulsa a los creyentes a comunicar con los demás hombres toda clase de bienes.

Ahora bien: el proyecto cristiano de la Caridad, y su realización cotidiana en la acción caritativo-social, entiendo que se ha de cumplir a tres niveles realmente distintos aunque penetrados entre sí; todos tres necesarios, pero no igualmente - vinculantes para cada cristiano:

- a) a un primer nivel, se establecen relaciones interpersonales de individuo a individuo (aunque siempre en el seno de los grupos y condicionamientos globales de una sociedad dada);
- b) a un segundo nivel, la Caridad establece relaciones de grupo a grupo (familias, entidades, comunidades, locales, grupos, etc.).
- c) a un tercer nivel, la Caridad establece relaciones propiamente sociales (dentro del complejo social global y en el - denso tejido de las actividades colectivas).

Teniendo en cuenta estos tres tipos de relaciones, realmente distintas, podemos fijar las tres correlativas dimensiones en que se ha de realizar la acción pastoral caritativo-social:

- a) en el plano de carácter asistencial, de ayuda inmediata a casos de necesidad particular, y prestada al nivel de las - relaciones interpersonales, o por grupos e instituciones, a los individuos o grupos muy primarios.



- b) el plano de promoción comunitaria, a plazo medio, prestada al nivel de las relaciones entre grupos e instituciones o - comunidades locales.
- c) el plano de la transformación y la lucha social, a largo plazo, al nivel de las relaciones propiamente sociales y de la acción social (cultural, política, etc...), y prestada por - la comunidad eclesial desde el ángulo que le corresponde en la construcción del mundo.

Al segundo nivel, veo yo una concreción del paso o evolución de una acción que venia siendo estrictamente asistencial o de beneficencia y limosna, a una acción educadora y liberadora, que -- tiende a la promoción personal y comunitaria, cuyo objetivo es capacitar a los individuos, familias, grupos sociales y locales, etc... para que sepan y puedan resolverse sus problemas por sí - mismos.

Al tercer nivel veo yo tomar consistencia el avance de la con-- ciencia social cristiana, en orden a difundir un nuevo espíritu de solidaridad social, una actitud total de comunicación de bienes, un compromiso con los esfuerzos para la construcción de una nueva sociedad, más justa, libre y fraterna.

Creo que a este nivel, el nuevo proyecto caritativo-social de la Iglesia ha superado el anterior individualismo, pero sin olvidar al individuo y sus necesidades particulares e inmediatas, que - quedan garantizadas al primer nivel. Evidentemente, la lucha por un nuevo sistema social no permite desatender las urgencias privadas, que no pueden esperar hasta que se produzca el cambio estructural, sino que tienen que ser satisfechas, por desgracia, en el cuadro social actual y a medida que el sistema vigente las va creando.



A nivel individual, la experiencia cotidiana del sufrimiento ajeno debe ser punto de partida obligado para nuestros compromisos de caridad en los movimientos cristianos de acción caritativo-social, y también para el planteamiento de los programas de CARITAS.

A mi juicio, la dialéctica entre lo caritativo y lo social se refleja en la que debe guardarse entre lo individual-asistencial y lo social-estructural y, en fin de cuentas, entre el esfuerzo cotidiano para responder a las necesidades menudas del presente inmediato, y el esfuerzo colectivo para construir la sociedad del futuro.

Los proyectos globales de cambio social no pueden servirnos de coartada para presenciar insensibles e inactivos los problemas que tiene nuestro prójimo y que podríamos ayudarle a resolver, mientras que no siempre está en nuestras manos el poder de cambiar la situación global. Al contrario, tampoco puede servirnos de coartada nuestra actividad de asistencia individualizada, para eximirnos de participar en la lucha contra la injusticia estructural y a favor del cambio social.

Para terminar estas cuartillas: la acción caritativo-social, sea cualquiera el nivel a que se plantee, necesita el estudio de las realidades, el examen crítico de las alternativas y -- proyectos, o de los programas de avance social. Si se hace este "análisis pastoral", pronto se constatará un "hecho mayor" de la sociedad contemporánea: la secularización de la asistencia social, casi siempre en términos de "aseguración". Una sociedad moderna asume por sí misma cada función y responsabilidad del orden civil y secular: sanidad, enseñanza, etc...

El análisis pastoral a que me refiero y que creo corresponde a la teología pastoral de la acción caritativo-social, deberá dejar en claro, entre otros extremos decisivos para un planteamiento adecuado, los siguientes:



-52-

- 1º: Cuáles son los servicios que aún no se prestan. "Siempre - habrá pobres entre vosotros". ¿Cuáles son en un contexto - secularizado y socializado?. Sin duda son innumerables (me atrevo a pensar que son más numerosos que en otra alguna) los seres marginados y falto de muy diverso tipo de ayudas en una sociedad superdesarrollada.
- 2º: Cómo se prestan los servicios existentes y cómo pueden ser realizados "según la caridad", de modo que den la alegría y la libertad, el solidario compartir fraterno y el espíritu de la pobreza evangélica, el rechazo de todo abuso egoísta y el ejercicio efectivo de la participación y autogestión de todos, etc...

TERMINEMOS YA: el panorama que abarca la Teología pastoral de la Caridad y, más en concreto, de la acción caritativo-social, se nos muestra realmente extenso y complejo. Con esta Ponencia no he intentado otra cosa que mostraros la extensión del campo específico de trabajo que CARITAS ha asumido con su programa - doctrinal de la XXX Asamblea.



LA CARIDAD, FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD ECLESIAL.

Por, J.J. Alemany

LA CARIDAD FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD ECLESIAL

Desde el principio de su existencia, la Iglesia ha poseído la; clara convicción de lo que la caridad suponía para ella. Mucho más que una persuasión de carácter intelectual, fue la vivencia misma de la caridad lo que se reveló como algo creador y - fecundo en orden a la vida de la comunidad. Fué, y ha sido a lo largo de los tiempos, una continuada meditación práctica sobre el núcleo característico de la doctrina de Jesús, una exis-



54.

tir en la caridad (Jn 15,9) como forma de hacer Iglesia de permanecer Iglesia.

Este dato básico de la presencia y el papel de la caridad en la vida comunitaria ha podido ser vivido con diferente intensidad a lo largo de los tiempos. Circunstancias histórico-culturales o enfoques ideológicos han motivado igualmente matizaciones y desplazamientos en la acentuación conceptual del término o en la forma de sus manifestaciones concretas. Pero a través de tales innegables, inevitables y, en buena parte, convenientes diversidades, la caridad ha desempeñado su misión de consolidación interior de la comunidad y de carta de presentación de esta ante quienes la observaban desde fuera. El "mirad cómo se aman" de los primeros tiempos han conservado hasta nuestros días su valor apolegético, así como ha constituido un anti-signo cuando la realidad a la que esa frase se refería ha podido ser puesta en duda.

Una aproximación algo más circunstanciada a estos datos nos ofrece una variedad de perspectivas, coincidentes todas ellas en señalar la importancia esencial de la caridad para la constitución de la comunidad eclesial.

1. Caridad como participación en el amor de Dios trino.

La comunidad cristiana es bien consciente de estar referida en su constitución, a la Palabra de Dios. Es esa Palabra - quien le convoca; su fuerza quien la mantiene; su misericordia quien la perdona cada vez que se deja seducir por los atractivos de otras palabras. De ningún otro lugar podría recibir la comunidad los elementos que aseguran su vida y su vitalidad sino de ese Dios en quien reconoce su origen y hacia el cual se encamina su peregrinar.

Ahora bien, ese Dios no es una especie de nómada absoluta, -



cerrada en olímpica autosudiciencia. Sin que ello suponga merma de su trascendencia, sino precisamente como suprema expresión de ésta, el Dios de la revelación cristiana se muestra esencialmente como "el-Dios-que-se-comunica". Una comunicación que está ya eficazmente presente en el hecho de la creación, y adquiere una expresión si cabe todavía a los patriarcas Neé (Gn 9,9 ss) y Abraham (Gn 15) hasta la proclamación definitiva del pacto entre Dios y su pueblo (Ex 20; - Dt 5) se va desarrollando un proceso que no es otro que el de la progresiva revelación del Dios que se inclina sobre el hombre, entra en diálogo con él y se "compromete" en una gratuita promesa de fidelidad.

Pero el último fundamento de esta "comunicabilidad" de Dios descansa todavía a un nivel más profundo. La misma y más honda intimidad de la vida divina es comunicación: la donación de sí por la cual el Padre, diciéndose a sí mismo, engendra eternamente al Hijo, y la plenitud de amor entre Padre e Hijo, que la tradición cristiana designa como Espíritu Santo.

Toda otra comunicación cristiana no puede ser sino un reflejo y participación en este eterno diálogo y circulación de vida intratrinitarias. Más aún: puesto que el amor de los hombres no es cuantitativamente distinguible del amor que Dios "es", si el hombre ama lo hace insertándose en la gran corriente de amor que, originándose en el seno del Dios trino, vuelve a él después de haber comunicado vida a toda la creación.

Es esa misma vida la que la comunidad cristiana recibe, en la medida en que la caridad-amor sea algo efectivo y operante en ella. Permanecer en el amor (Jn 15,9) significa establecer, por la participación en lo que constituye la misma vida íntima de Dios, las garantías de una fecunda y fecun-



56.

dante cohesión interna de la comunidad (Jn 15, 4-8).

2. Caridad como apertura al tú del hermano.

Esta referencia originaria del ministerio de la caridad es, evidentemente, básica; pero con ella no se agotan todos los aspectos por los que la caridad está llamada a desempeñar - una función comunitaria.

Con lo dicho anteriormente queda de alguna manera sugerida lo que pudiéramos llamar la dimensión vertical de la caridad, por la que ella encuentra un aliento constante en la inagotable fuente del amor divino. Pero es claro que a la noción de caridad pertenece constitutivamente, y al menos con la misma verdad, la dimensión horizontal, por la que ella es lugar de encuentro entre los hombres, o, más concretamente, entre quienes son congregados por el nombre del Señor Jesús para formar una comunidad.

La filosofía de los últimos decenios se ha visto enriquecida por la creciente valoración dada a la relación interhumana, a partir sobre todo de las obras de Ferdinand Ebner Buber, Situándose en las antípodas por una parte de todo idealismo, y por otra de la conocida declaración sartriana que identifica al otro con el infierno, el personalismo pone de relieve hasta qué punto el encuentro con el "tú" del otro es decisivo para la más auténtica configuración del propio yo.

Si esto es válido para toda forma de relación interpersonal, tanto más debe serlo cuando esa relación, moviéndose en un nivel explícitamente cristiano, está dictada por la caridad. - Es ella quien puede contribuir eficazmente a derribar las últimas barreras que dificultan o impiden la auténtica comunicación interhumana. Frente a los imperativos del egoísmo, del acuartelamiento en los derechos o intereses propios, frente al



recelo desconfiado con que quizá se recibe la presencia del prójimo, la caridad fomenta el espíritu de acogida, la sencilla disponibilidad, la posibilidad de adoptar puntos de vista ajenos, la verdadera fraternidad. No hace falta subrayar hasta qué punto tales rasgos son imprescindibles si las individualidades de los muchos "yos" han de confluír en una comunidad digna de tal nombre.

3. Caridad como superación de fuerzas disgregadoras.

Por desgracia, sin embargo, el aprecio de un hondo nivel filosófico de lo que supone el encuentro con el otro no siempre es suficiente para garantizar que ese encuentro se lleve a cabo, o para que suceda en forma tal que efectivamente aporte lo que se espera de él.

La experiencia de las relaciones interhumanas demuestra que tan fuertes, al menos, como el impulso que mueve a ponerse en contacto con otra persona son los factores que actúan en sentido contrario. Más aún, estos factores son lo suficientemente poderosos como para perturbar o aminorar una relación comunitaria ya establecida.

Tales factores pueden ser de orden muy vario. La tendencia a retornar a la comodidad del propio individualismo está siempre presente como una amenaza. La rutina puede restar interés a lo que quizá antes se consideraba repleto de llamantes incentivos. Es fácil abandonarse a la inercia de lo acostumbrado, renunciar al esfuerzo de una auténtica revisión en busca de fórmulas y modos mejores. Pero sobre todo, el peor enemigo de un encuentro comunitario puede residir en la creencia de que ya "se sabe todo" del otro. No hay nada que descubrir, y en consecuencia se cierran las expectativas respecto de él. Con ello fatalmente se le fija en clichés, se le reduce a esquema y estereotipos que efectiva-



58.

mente acaban por impedir su progreso, su crecimiento: uno termina siendo aquello que se piensa de él. Nada puede ser más perjudicial a una verdadera relación en el seno de una comunidad.

También bajo este punto de vista se encomienda a la caridad una importante tarea en la continua superación de tales fuerzas disgregadoras. Ello no ha de suceder, por otra parte, por obra de un ficticio y forzado sobrenaturalismo; la caridad - no suple la imprescindible estructura antropológica, pero la potencia allí donde ésta se muestra insuficiente, la motiva cristianamente y contribuye así una vez más a la "edificación" de la comunidad (1 Cor 8, 1).

4. Caridad como responsabilidad.

Así se muestra la caridad como una forma eminente de realización de ese rasgo constitutivo de la naturaleza humana que es la sociabilidad. Yendo más allá de las puras exigencias biopsicológicas de la convivencia, la caridad favorece un hallazgo del otro en profundidad, único verdaderamente capaz de hacer justicia a las posibilidades que el hombre porta en sí.

Pero encontrar al otro es, indisociablemente, experimentar responsabilidad. "Ser hombre es sentirse responsable", ha podido escribir Saint-Exupéry. Quizá porque no es concebible un amor que no esté integrado automáticamente por la inquietud operante por el bien del ser amado. Deliberadamente añadimos "operante" para indicar que de no serlo, no cabe hablar de un amor digno de este nombre, sino a lo más de un vago sentimentalismo o de una estéril sensiblería.

Por el contrario, amar de veras es responsabilizarse seriamente. Es privilegiar las necesidades y deseos del prójimo, anteponiéndolos a los propios (1 Cor 8,9). Es, ante todo, tener --



los ojos bien abiertos y las antenas interiores bien tensas para advertirlos. Es asumir las consecuencias de una solidaridad sin la cual ninguna integración en un sólo cuerpo puede llevarse a cabo.

Si el amor vivido en comunidad surge la responsabilidad, es igualmente cierto que la actuación de acuerdo con ese sentido de responsabilidad contribuye a crear comunidad. Quien obra responsablemente reafirma y estrecha los vínculos a través de los cuales fluye la corriente de la vida comunitaria. De la misma manera que el desinterés, el distanciamiento indiferente respecto del otro, levanta barreras que obstaculizan el libre paso de aquella comunicación de amor, en perjuicio de quien así se aísla y de toda la comunidad.

5. Caridad como síntesis y cumbre de la autorealización de la Iglesia.

Llegamos con esto al último punto de nuestra reflexión, y con él volvemos a situarnos plenamente en el contexto bíblico y teológico en el que el tema halla su definitiva profundida

Sería iluminador llevar a cabo un recorrido por el Nuevo Testamento que pusiera de manifiesto los numerosos textos a través de los cuales la comunidad queda caracterizada como una "ecclesia charitatis". Y ello en el doble significado de este término: en cuanto la caridad determina y define la naturaleza y sentido de la comunidad cristiana, y en cuanto -como consecuencia- este "agape" originario y esencial encuentra su expresión en una "cáritas" más o menos organizada e institucional.

A falta de espacio para realizar este muestreo textual nos contentamos con señalar que tal configuración de la comuni-



60.

dad procede de lo mismo que constituye el núcleo básico del mensaje neotestamentario: del hecho de que la Iglesia sea - la "comunidad de los amados de Dios" (Rom 1,7; 2 Tes 2,13) - para quienes el amar a su vez a los hermanos constituye el mandato y signo distintivo (Jn 13,34 etc. 1Jn 4,7) de tal manera que este amor es al mismo tiempo concreción y prueba de un amor a Dios con pretensiones de credibilidad (1 Jn 4, 19-21).

Toda vivencia de la caridad como realización vital, motivo y ley fundamental de la comunidad, se remite a esta fuente original. En ese sentido se puede hablar de que la caridad "ocupa un puesto especial entre las funciones básicas de la Iglesia, puesto que abraza la totalidad del ser y obrar cristiano y eclesial" (R. Völk1). La comunidad congregada en torno al Señor Jesús que la convoca está conformada y constituida por la atención al primado del amor (1 Cor 14, 1-5) y por la fuerza y verdad con que haga de este amor una realidad viva. Si la caridad se muestra como "una parte esencial de la vida de la Iglesia" ello se debe a que "en ella la dimensión eclesiológica en la vida cristiana aparece de la forma más clara y manifiesta" (K. Rahner).

6. Conclusión.

A lo largo de estas páginas hemos intentado poner de relieve algunos aspectos por los cuales la caridad realiza su misión constitutiva de la comunidad. Es evidente que en varias de estas dimensiones, el momento antropológico juega también un papel. No puede ser de otra forma si se ha de verificar el viejo axioma de que la gracia actúa sobre la naturaleza. Ello no es una desdeñosa concesión a una estructura psicosomática (y no espiritual) del hombre y a una organización social (y no angélica) del grupo humano, que hubiera que aceptar a regañadientes; sino un elemental reconocimiento de la compleji-



dad de la realidad creada.

La caridad supone también esas dimensiones; cuenta con ellas actúa sobre ellas y con ellas construye comunidad. Por ellas logra llegar a ser "manifestación de la vida de la Iglesia en sus diferentes niveles, realización de su solicitud salvífica en toda su amplitud, expresión del servicio mutuo de sus miembros, signo distintivo de la comunidad frente al mundo" (R. Völkl). Agustín añade todavía: prueba definitiva de la más íntima pertenencia del creyente a la Iglesia: "Por mucho que todos se persignen con la señal de la cruz, que todos respondan amén, que todos canten aleluya, que todos se hagan bautizar, que todos vayan a la Iglesia... la diferencia entre los hijos de Dios y los hijos del diablo reside únicamente en el amor".





LA EUCARISTIA:

Exigencia de comu- nicación cristiana de bienes.

Por, J. M. Rovira

PRIMERA PARTE: LA EUCARISTIA Y SUS EXIGENCIAS

Siempre me ha preocupado las condiciones en las que puede y debe celebrarse la Eucaristía.

Así como puede tomarse el nombre de Dios en vano, también puede celebrarse la Eucaristía en vano, cuando el contexto en que se celebra no responde al contenido central de la celebración.



63.

¿Cuál es el contenido central del misterio eucarístico? No es difícil contestar, inspirándonos ya sea en la Escritura o en la Tradición.

1. La entrega. Desde el punto de vista del sacrificio real de Jesucristo, es decir, de su entrega al Padre por los hombres, la Eucaristía exige un contexto de entrega.

El relato lucano de la Eucaristía insiste en el aspecto de "entrega" del Señor; "Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros" (Lc 22, 19). De alguna manera hay una redundancia voluntaria en este texto de la narración de la eucaristía con la repetición del verbo dídomi: Les dió, les entregó, el cuerpo que será dado, entregado". Hice ya notar en una ocasión cómo este verbo "entregado" u otros parecidos festonean todo el relato de la Pasión referidos a Jesús, "el entregado". Quizás por eso el mismo Lucas pone en boca de Jesús algo que define absolutamente bien el contexto eucarístico: "Yo estoy en medio de vosotros como quien sirve" (Lc 22, 27): Entregado para servir.

No puede marginarse del contenido central de la Eucaristía esta entrega de Jesús, como no puede sacarse del contexto real de vida en el que se celebra la Eucaristía este ambiente de entrega y donación. Solamente cuando quienes celebran la Eucaristía están reproduciendo la donación o entrega de Jesús, resulta que el sacrificio divino es la auténtica fiesta de los pobres que esperan y preparan el Reino. Cuando hay deficiencias en este sentido, la fiesta sacrificial se toma más o menos leve o gravemente en vano.

Está muy claro, y precisamente en Trento, que la entrega de Jesús es una entrega para crear una comunión fraterna:

" (Jesús) quiso que (la Eucaristía) fuera prenda de nues-



tra futura gloria y felicidad, y por tanto, símbolo de - aquel único cuerpo del cual El es cabeza (1 Cor 11, 3; Ef 5, 23) y en el cual nos quiso unidos como miembros por - los estrechísimos lazos de la fe, la esperanza y la caridad, de tal manera que no hubiera disensiones entre nosotros (1 Co 1, 10)."

De manera que el contexto eucarístico debe realizar estos lazos estrechos de fe, esperanza y caridad para que el misterio simbolice algo real; algo que se está dando ya entre nosotros - la unidad del cuerpo- como prenda de la futura gloria y felicidad.

La eucaristía aparece entonces como un verdadero sacramento, - de la fraternidad universal. Y ello en el sentido más fuerte que tiene el sacramento:

- a) como significación,
- b) como simbolización, o realidad inicial,
- c) como instrumento de esta fraternidad.

Dicho en otras palabras: Por más que la Eucaristía tenga elementos rituales -sea, en la práctica, y en la teoría una celebración- sin embargo el sacrificio de Jesús no fué un sacrificio ritual sino algo realmente realizado en la historia con efectos muy concretos en la historia de los hombres. Y la Eucaristía no puede quedar reducida puramente a rito, sino que la manera como la Eucaristía actualiza el sacrificio real de Cristo entregándose por los hombres es por medio de su presencia actual y por medio de la participación real de los asistentes en el gesto de entrega de Jesús. De esta manera la Eucaristía no es solamente un rito a-histórico sino un acto de y en la historia. Reducir el sacrificio de Jesús a un puro - ritualismo es una de las maneras de tomarlo en vano y ello -



65.

porque, como muy bien explica Alfaro, el sacerdocio de Cristo no realiza su función en el nivel ritual:

"El sacerdocio de Cristo, como su sacrificio, no fué ritual, sino existencial: fué su entrega personal a Dios - por los hombres, cumplida en la experiencia terrible de su muerte en la Cruz. En esta experiencia se realizó su mediación sacerdotal entre Dios y los hombres (Heb 2,9-10).

En su sacrificio unió Cristo el amor a Dios y el amor a los hombres: su respuesta al amor del Padre se hizo efectiva en la entrega de su vida por sus hermanos, los hombres.

En la unión de la dimensión vertical con la horizontal, la cruz expresa simbólicamente el sentido de la muerte de Cristo como oblación de sí mismo a Dios " en favor" y "en lugar" de los hombres (Mc 10, 45; Rom 5, 6. 8; 1 Tim 2, 6), es decir, en solidaridad inclusiva de toda la humanidad" (ALFARO, Juan, Cristología y Antropología, Madrid, 1973, p. 515; (el subrayado es nuestro).

Este es, repetimos, el problema que se les presenta a quienes hoy quieren situar la Eucaristía no fuera del tiempo, en la región de los mitos o de los ritos intemporales, sino en la historia común que, por la presencia de Cristo que la trasciende, se convierte en Historia de salvación.

2. El memorial. Desde el punto de vista del memorial la Eucaristía exige un contexto de liberación real del que se hace también de alguna manera memoria.

Por ello, la misma idea de memorial que llega a expresar la esencia del misterio eucarístico (ver Trento, Sessio XIII, D.



875, así como la Bula "Transiturus de hoc mundo ad Patrem", (que cito en mi trabajo La doctrina de Trento sobre L'Eucaristía, Barcelona, 1975, p. 22-27) hay que situarla asimismo en aquello que nosotros aportamos también a la celebración. Ya que no es indiferente la situación, la actitud, la posición real de quienes celebran el memorial de la Pasión; no es indiferente para que brille el significado y la fuerza histórica de este memorial, que, como dice la Bula Transiturus, es memorial del amor, de la entrega hasta el fin, - de la liberación (sic) incluso de los hombres de cada edad.

Por ello -y sin caer en estrecheces moralistas- el que preside la celebración y los celebrantes que participan deben preguntarse ante cada celebración: ¿Estamos en situación -correcta ante Dios y ante nuestros hermanos oprimidos, como para que brille el memorial del Señor entregado para liberar y para reunir en fraternidad a los hombres? Porque todo desajuste entre el memorial y el contexto humano en que se celebra, da origen a lo que hemos llamado "tomar la Eucaristía en vano".

Esto es lo que hallamos analizando lo que es la Eucaristía bajo el aspecto de memorial de la presencia entregada, esto es, del sacrificio de Jesús.

3. La acción de gracias. Desde el punto de vista de la acción de gracias la Eucaristía exige que el trabajo del hombre su lucha y su esperanza sea asumido y purificado por el sacrificio de acción de gracias que no tiene mancha.

Veamos ahora la cuestión desde el aspecto de la acción de gracias.

Hay una corriente de irrupción descendente del amor de Dios: Se hace adecuadamente presente y ostensible en la persona y



67.

en la entrega de Jesús. Por efecto del don y del mandato de Jesús se hace presente por participación en nosotros, de tal manera que nosotros en nuestra entrega somos el testimonio - que hace "presente y casi visible" el amor del Padre y de su Hijo encarnado (ver Gs 21). Pero una vez ha irrumpido y descendido el empuje del amor de Dios a los hombres -y se trata de un amor eficaz, universal, que alcanza a las relaciones - interhumanas y a las estructuras- toca a nosotros, igual que hizo Cristo, dar gracias al Padre porque nos comunicó su -- amor. Si es cierto que Jesús ha revelado al Padre "para que el amor que tú me tuviste esté con ellos y yo también esté con ellos" (Juan 17, 26) se impone necesariamente la acción de gracias.

Por eso la celebración eucarística es toda ella una acción de gracias. Por ¿qué celebramos en ella además de la presencia en Cristo del amor del Padre? Celebramos el gruto que en la historia está dando la irrupción del amor paterno en nosotros. Celebramos que nuestro amor está crucificado pero está dando fruto... si es que realmente así es: si se trata realmente - de un amor entregado y fecundo que está ya creando fraternidad en nuestra historia común. En la eucaristía celebramos - pues, que la anciana se encuentre acompañada, que la huelga no haya terminado en hambre o en sangre sino en un paso adelante en bienestar y sobre todo en solidaridad, celebramos - que unos niños tengan escuela ¿y no celebramos también que - muchos de estos esfuerzos hayan scabado en la cruz abierta - como una promesa a una nueva etapa más difícil pero más justa de comunión y de fraternidad.

La acción de gracias eucarística es una acción de gracias desde la Cruz de Cristo y desde la nuestra; desde la novedad de su resurrección y desde los vislumbres que refrescan ya nuestra vida gastada.

En la Eucaristía celebramos también la cruz y el fruto pascual de la praxis liberadora. Celebramos que nuestra lucha contra la



injusticia y centra el mal está reproduciendo la lucha desde la Cruz del que "vino a quitar (y a tomar sobre sí) el pecado y el mal del mundo. El cordero pascual es la cifra y el símbolo de nuestro esfuerzo y trabajo y lucha pacífica realizada en la acción de gracias, pues el estado de acción de gracias es la cumbre de la conversión de la persona y de la comunidad.

4. Asunción del trabajo humano en el Reino

A quien este lenguaje pueda parecer extraño, le brindamos - que reflexione un poco sobre el concepto de Reino de Dios. Lo más cierto que podemos decir de él, con el Concilio Vaticano II, es que se trata de un reino escatológico, que de alguna manera es gracia de Dios y preparación de los hombres, y que de alguna manera también este Reino está ya incidiendo entre o en medio o en el interior de nosotros.

Ello quiere decir que la acción escatológica y gratuita de Dios, de alguna manera asume el trabajo y la preparación del hombre. Y si este asumir se acepta sin pestañear cuando lo referimos al último día, por qué nos asustamos de que la Eucaristía como anticipación sacramental -pero no exclusivamente ritual del Reino de Dios en nuestro hoy- suponga la -asunción por parte de Dios del trabajo y de la preparación humana en la unidad creciente del Cuerpo del Señor?

Solamente hay un límite para esta asunción: es el pecado. Pero todo aquello que de tal manera sea humano que esté purificado del pecado personal y del mundo es acogido, asumido, -elevado, por Dios a su Reino.

Se dirá que nada hay humano sin pecado y esto es verdad. Pero entonces la Eucaristía como purificación y como perdón de los pecados distinto del sacramento de la Penitencia --



acaso no tiene esta función de purificar todo el trabajo y la historia actual humana de su pecado para que pueda entrar en la celebración, esto es en la anticipación del Reino? Creemos que caeríamos en la ingenuidad si pensáramos que los hechos - humanos pueden ser celebrados, agradecidos, tal cual aparecen en su raíz de profunda ambigüedad. Pero precisamente este gesto de intentar llevarlos a la Eucaristía a través de las personas que han participado en los hechos y que participan en la Eucaristía, tendría el sentido exacto de querer quitar a estos hechos su carga de ambigüedad a través de la purificación del corazón por la fe (Hechos 15, 9) y por la celebración de la fe: a través de la presencia del Señor que nos ofrece el Espíritu para que enderecemos, saneemos (gratia sanans) nuestro corazón en cuanto es fuente de la acción en el mundo.

Y así, una celebración de la Eucaristía tal vez nos haría menos orgullosos, menos unilaterales y exclusivistas, más abiertos a la posible conversión del prójimo de suerte que nuestra inserción en el proceso de liberación de los hombres no tuviera la carga de hybris que mostraba tener antes de ser llevado al altar purificador. Así vemos que el asumir de Dios es simultáneamente purificación del pecado que hace ambigua nuestra acción subjetiva y objetiva en el mundo: en las relaciones, en los procesos de cambio, en las estructuras.

La Eucaristía sería pues, purificación de los pecados para que el Señor pueda asumir nuestra oferta de comensales pobres y pecadores.

Es en la medida en que la Eucaristía es capaz de purificar la ambigüedad y el pecado de nuestro corazón y de nuestra acción que, en la misma medida, es la asunción por parte de Cristo - del trabajo del hombre para ofrecerlo en acción de gracias al Padre. Por eso la Eucaristía es el símbolo -la realidad inicialmente comenzada- de la asunción escatológica por la que Dios - asumirá "limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados"to



dos nuestros trabajos "cuando Cristo entregue al Padre el - reino eterno y universal" (GS 39).

Nuevamente Alfaro expresa esta idea con vigor:

"La conversión eucarística del pan y del vino en el cuerpo de Cristo integra la transformación del mundo por el trabajo del hombre en el sacramento de la unión de los hombres entre sí, fundada en la comunión con Cristo" - (o.c.p. 525).

5. La cena de San Pablo.

Ahora comprendemos bien las preocupaciones y exhortaciones de Pablo a los Corintios y vemos que están presididas por la idea de que deben andar de acuerdo el memorial del Señor - con el culto existencial que los cristianos deben elevar a Dios con sus vidas sobrias, justas y piadosas. Situar el memorial celebrado litúrgicamente en el contexto de la ofrenda viva de los cristianos es el punto de mira exacto en el que se coloca Pablo. Puesto que

"en la separación entre el culto litúrgico y el "culto existencial" está la enfermedad endémica y terrible del cristianismo convencional de tantos cristianos de nombre, que profesan la fe de Cristo y la niegan prácticamente - en una vida dominada por el egoísmo hasta la violación de los derechos del prójimo y la explotación de los débiles. He aquí el contrasentido radical de la Eucaristía" (ALFARO, o.c., p. 524).

Así nos damos cuenta que Pablo en todo el capítulo 11 de la 1ª a los Corintios está tratando del problema de este ajuste entre el contexto litúrgico -a cargo del Señor- y el contexto pro-fano (pro-fano es antesala de lo santo etimológi-



71.

camente) de la Eucarístia.

Hallamos la clave general de interpretación de todo este fragmento hacia el final, en el versículo 33:

"Así que, hermanos míos, cuando os reunís para comer, esperaos unos a otros; si uno está hambriento, que coma en su casa, para que vuestras reuniones no acaben en una sanción".

No voy a fijarme aquí en los elementos discutidos por la exégesis sino en lo que es seguro y común. ¿Qué es este "esperarse - unos a otros"? Pues es lo contrario de "adelantarse" del versículo 21:

"En consecuencia, cuando tenéis una reunión os resulta imposible comer la cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comerse su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro esta borracho".

Queda claro pues que "adelantarse" es **romper** la igualdad y la unidad que debe presidir como marco correcto la Cena del Señor. Y que "esperarse" es restablecer la igualdad, esta igualdad que Pablo volverá a recomendar en la segunda Carta (8, 14) en un texto clave para todo nuestro trabajo.

Así, pues, el abuso de los Corintios está en que van "desacompañados": en que no se espera, de forma que la situación de todos sea solidaria y común, como el paso de los padres que, cuando pasean, "esperan" a sus pequeños.

Lo discutido exagéticamente es si Pablo en esta sección, simplemente "corrige la falta de caridad" (KUGELMAN, Comentario San Jerónimo, IV, 2, pág. 51) o bien "suprime la comida fraterna en cuyo marco se celebra la Eucarístia" (ibid).



No es nuestra misión aquí pronunciarnos desde el punto de - vista exegetico sino, apoyarnos en los resultados comunes de la misma exégesis.

Por ello tampoco pondríamos énfasis en dilucidar qué significa el extremo " si uno está hambriento que coma en su casa" del verso 34, aunque nos parece que es una expresión no exenta de socarronería -semejante al "más vale casarse que quemarse" del capítulo séptimo de la misma carta. Así el - sentido sería: no romper la igualdad eucarística, pero si hay alguien que no puede más de hambre, que coma en su casa, pero que no haga alarde ante los demás, y no dé ello lugar a condenación o sanción.

Pero, repetimos, no son estos detalles exegeticos los que - nos preocupan aquí sino la orientación básica de Pablo en - buscar el marco adecuado para la celebración eucarística y este marco adecuado es el "esperarse": el acompasarse en la igualdad.

Por ello creemos que las exhortaciones vehementes de Pablo acerca del discernimiento eucarístico ("el que come el pan o bebe la copa del Señor sin darles su valor" del v. 27, o "el que come y bebe sin apreciar el cuerpo se come y se bebe su propia sentencia" -v. 29) y acerca de la "condenación" o "sanción" que amenaza a los mal dispuestos (vv. 29.32. 34) se refiere exactamente al rompimiento de este marco adecuado que al situar un misterio de entrega y de unidad en un - contexto profano de egoismo y de insolidaria desigualdad, hace del misterio algo "imposible" (v. 20), es decir: algo que queda caricaturizado, o como decía ALFARO, puesto en radical contradicción.

"La Eucaristía -como Nueva Pascua- conmemora la liberación que Cristo lleva a efecto" (KUGELMAN, o.c., p. 51), y el me-



73.

morial y anuncio ritual de esta acción liberadora de Cristo -que hace que ya no haya esclavo ni libre- requiere un contexto pro-fano acompasado: de solidaridad, igualdad, unidad.

SEGUNDA PARTE: LA COMUNICACION DE BIENES Y SUS CONDICIONES

6. La comunicación de bienes y la limosna

Quisiera hacer notar que la expresión "comunicación cristiana de bienes", a pesar de su raigambre en el texto de 1 Juan 3, 17, es de nuevo cuño, y, en cierta manera, se contradistingue de la expresión tradicional: "limosna"; también es distinta, como veremos luego, de las expresiones con las que la actual ideología expresa el concepto de "socialización de los medios de producción".

Vale la pena examinar esto, porque es fácil que la mencionada expresión "comunicación cristiana de bienes" suscite recelos y reservas tanto ante los cristianos de mentalidad tradicionalista, quienes verán con alarma como la palabra "limosna" desaparece de la panorámica teórica y práctica de los cristianos. Una palabra de tanta raigambre bíblica (Tob 4, 7-11; 4, 16-17; 12, 8-9; 14, 10-11; Eccli 3, 30-4, 10; 7, 10, 32-33; 12, 3-5; 17, 22; 18, 15-17; 29, 8-13; 35, 2; 40, 17, 24; Is 1, 17 (el concepto) 58, 6-7; Ez 16, 49; Dan 4, 24; y en el N.T.: Mt. 6, 1-4; 10, 42; 19, 21; 25, 34-46; (el concepto); 26, 6-13; Lc, 3 11; 10, 33-35; 11, 41; 14, 12-14; 16, 9; 19, 8; Hechos 9, 36; 2 Cor 8, 1-15; 9, 1-15; Fil 4, 10-19, un concepto y una palabra que nunca son empleados peyorativamente por la Escritura, que probablemente pronunció el mismo Jesús (Mt 6, 1-4) y del que San Pablo construye una pequeña teoría en 2 Cor 8, 1-15, ¿cómo desaparecer del léxico de la comunidad cristiana?.



En efecto, "limosna" - eleemosiné- indica simplemente "misericordia" y se puede definir como el "afecto del corazón pronto a ejercerla en obras" (CALLIMACH). Limosna tiene la misma raíz que éleos; ella equivale a "misericordia: pronto ánimo para socorrer a los que están en miseria" (ZORELL, Lexikon - graecum N. T., Paris, 1961, col 414). Y no es necesario recordar cómo la misericordia (hésed) indica la manera de ser del mismo Yahveh. (ver mis Estudis per un tractar de Déu, -- Barna, 1970, p. 63-64). No es este concepto, pues, el que ha quedado bastante descalificado.

Al contrario el concepto limosna, en cuanto expresa con las obras la misericordia de Dios en nosotros, se hace tan esencial que Tomás de AQUINO llega a decir en dos ocasiones que "todo cuanto se hace por amor al prójimo se reduce a la limosna" (Summa Theol., I-II, q 108, a 3 ad 4), ya que "todo -- cuanto se hace en utilidad del prójimo cae bajo el concepto de limosna" (Summa Theol, Suppl., q 15 a 3 ad 5)

La limosna es, pues, la misericordia puesta en obras (en "Obras de misericordia"): en cuanto socorre la miseria del prójimo y lo levanta de ella. Ahora bien: no vamos a ser tan ingenuos que, no obstante ser la limosna algo tan propio del cristiano como es el ejercitar las obras de misericordia, desconozcamos que esta palabra ha sufrido una tan fuerte erosión y crítica que ya no sabemos qué hacer con ella.

7. Las críticas al concepto de limosna.

Podemos resumir así estas críticas:

- a) Se ha tachado a la limosna de paternalista, que degrada a quien la hace y ofende a quien la recibe. (Quien esto escribe recuerda como hace muchos años en una reunión benéfica, uno de los "pobres" ostentaba en forma bien visible

75.

un ejemplar de "Humillados y ofendidos" de Dostojevski).

- b) Se la ha tachado de ineficaz, porque ni levanta al oprimido de la miseria, sino que lo mantiene en ella, como el -psiquiatra poco experto mantiene la dependencia a su enfermo, y, sobre todo, porque no arranca las causas de la miseria, "no mata la enemistad" para decirlo con las palabras de Pablo en Efesios 2, 14 y 16; no arregla nada en el plano estructural.
- c) Se la ha tachado de hipócrita, recordando cómo al principio de la revolución industrial, nuestros obispos y pensadores contemplaban el surgimiento de la nueva clase social proletaria "como un episodio más de la sempiterna cuestión entre ricos y pobres" (ver mi estudio "Deformación de la imagen de Jesús por la ideología burguesa occidental", en Hacia la verdadera imagen de Cristo, Bilbao, 1975, pag.55). Y esta sempiterna tensión entre ricos y pobres se había de superar -decían- con la limosna o, a lo más, con la elevación cultural y moral (Balmes).
- d) Se ha visto después en la predicación de la limosna un arma ideológica de un sector de iglesia conservadora empeñada en que todo quede como antes "con los retoques imprescindibles" para que no haya lamentables espectáculos de miseria callejera, siendo así que la solución de los males debía venir -por el cambio de propiedad en los medios de producción, que debían socializarse.

8. El concepto "comunicación cristiana de bienes" Su necesidad - práctica.

Nos encontramos, después de estas críticas, que presentan la limosna como un manto hipócrita con el que pretendidamente cubrimos unas llagas que no queremos en verdad sanar, en la situación



en que se encuentran los teólogos dogmáticos después que comprueban que un concepto, por bueno y expresivo que originariamente fuera, ha quedado tan profundamente erosionado por la crítica y el descredito y, nótese bien, por la misma imagen que él suscita (y que, por lo que se refiere a la limosna, acabamos de describir), que viene la tentación del no uso de este concepto y de la palabra que lo expresa. Así ocurre en dogmática con las palabras "sobrenatural", "persona" (aplicada a cada una de las tres "personas", ver RAHNER, Mysterium Salutis, II, 1, pp. 397-398), "pecado original", "naturaleza", etc.

Pero en este terreno pastoral de la vida cristiana no nos sentimos especialmente inclinados a mantener el concepto "limosna" -y mucho menos su imagen- y he aquí la explicación del por qué ha surgido el concepto y la expresión "comunicación cristiana de bienes".

Se querría ver en él no tanto un consejo voluntario como la dinámica fundamental del ser cristiano expresada en la exigencia contundente de la Primera Epístola de San Juan:

"Si uno posee bienes de este mundo
y viendo que su hermano pasa necesidad,
le cierra sus entrañas,
¿cómo va a estar en él el amor de Dios" (1 Juan 3, 17)

Así la comunicación de bienes quiere ser el reconocimiento serio del dinamismo y del precepto fundamental de la fe cristiana:

"Hijos no amemos con palabras y con la boca
sino con obras y de verdad" (1 Juan 3, 18).



77.

9. Condiciones para la correcta comprensión de la comunicación de bienes.

Pero los problemas nunca vienen solos.

Para que la comunicación cristiana de bienes no aparezca como una pantalla ideológica de efectos muy similares a la antigua imagen de "limosna", creemos que el nuevo concepto tendría que cumplir dos condiciones.

En primer lugar, la comunicación cristiana de bienes ha de reconocer sus propios límites. Ella no intenta eliminar sino que postula las soluciones estructurales (políticas) que tiendan a establecer "una igualdad" como pide Pablo en 2 Cor 8, 14.

La comunicación cristiana de bienes no se presenta como la solución de los problemas estructurales, sino que se limita a ser impulso de las motivaciones y acciones personales; o bien a ingeniar soluciones de emergencia en plan de auténtica y provisional suplencia; y por fin, postulando -exigiendo- una planificación estructural (política): y este es un campo de acción específica y autónoma (GS 36) que ella no intenta ocupar, y al que sólo le presenta como meta aquella "exigencia de igualdad" de 2 Cor 8, 14. (Ver Pacem in Terris, nn. 34-36-38).

Dicho a manera de pregunta clave: ¿ Es posible que la comunicación de bienes pueda arreglar por sí sola los desniveles sociales, sobre todo los originados a raíz de la revolución industrial del siglo pasado? No. Porque el problema es estructural y lo estructural requiere una racionalización política.

En cuanto la comunicación de bienes quisiera ser la solución no sólo entraría en campo ajeno, sino que reincidiría en la solución postulada por los pensadores y obispos del XIX y trataría el desnivel social cuya causa es estructural como si fuese



una cuestión interpersonal entre quienes poseen más y quienes poseen menos. Y no se trata de esto.

La comunicación de bienes no soluciona el problema que surge cuando unas personas detentan la propiedad de los medios de producción y otros tienen que vender su trabajo -más vale decirlo crudamente- para obtener un salario sin posesión alguna ni material ni formal de los medios de producción. Y ello es lo que da lugar a una gran desigualdad de origen claramente estructural, es decir, relativo al modo de producción y afectan a las personas individuales previamente a que estas puedan considerarse no ahorrativas, mal administradoras, desdichadas, etc. El sistema de producción da lugar a la desigualdad, a la pobreza cultural, de posibilidades y, en el tercer mundo, simplemente a la pobreza.

La comunicación cristiana de bienes, en este contexto, se ha de presentar como algo que ni desconoce ni rivaliza con las posibles soluciones que, a nivel estructural, tratan de racionalizar la economía para evitar el desnivel riqueza-pobreza en su forma más abrupta.

Con ello, y hablando desde la fe, no puedo ni deseo describir un modelo completo de racionalización de la economía y de la sociedad, Siempre he creído que la fe "no sabe" cuál es este modelo abstracto sino que un modelo concreto va surgiendo según la cultura de cada época. Solamente me atrevo a decir que hoy - en general- a este modelo -según las famosas indicaciones de Mater et Magistra (n 59-62)- se le puede llamar socialización. (Recuerdese que Juan XXIII dió un sentido amplio a este término para que su pensamiento no se identificara necesariamente con el de un partido o una tendencia estratégica y táctica determinada).

Lo único que quiero constatar es que si hoy hay una aspira-



79.

ción y una tendencia general hacia la socialización (y una tendencia más concreta y particular hacia la socialización de los medios de producción) para evitar la desigualdad social, se ha de afirmar lo siguiente: la comunicación cristiana de bienes- válida sobre todo en los niveles personales y de la interrelación humana y respetuosa ante las soluciones racionales de tipo estructural- no puede ni quiere debilitar o substituir o desconocer aquella aspiración y tendencia socializadoras. Y en la medida en que la intentara desconocer o substituir, caería en una peligrosa rivalidad con los proyectos políticos y en vez de ser la realización de la misericordia -es decir la realización concreta de nuestra misma fe en Dios- pasaría a ser una ideología más, situada en el nivel de las obras ideológicas y en rivalidad con ellas. Y sería una "ideología" porque engendraría una visión deformada, no correcta ni objetiva, de la realidad social.

Piénsese una vez más que la situación de la fe y de la misericordia no es la de convertirse en ideologías de recambio, sino la de situarse en una determinada cultura (e ideología), por ejemplo San Pablo en la cultura de su tiempo (¡con su ideología pro-esclavitud!) pero trascendiendo siempre, por el ímpetu de la fe, esta cultura y esta ideología, es decir, yendo más allá (= trascender) de lo que puede dar de sí una cultura y una ideología determinada. Pero el cristianismo no suele negar simple y puramente la cultura en que vive, sino que vive en ella -es decir, de alguna manera la asume- y la trasciende. Tomás de Aquino no es que niegue a Aristóteles. Piensa con él y lo trasciende. Va más allá de los límites literales del aristotelismo.

La comunicación cristiana de bienes debería tener esta segunda cualidad: llegar más allá de la burocracia, de los servicios que presenta en un momento dado la comunidad social. Llegar -



donde no llegan estos: a crear servicios sociales que no -- existen (colonias, centros sociales); llegar a las personas a quienes no llega la sociedad (peonaje inmigrado; guarderías para estas familias); la comunicación de bienes debería ser el móvil de toda una serie de prestaciones personales; de una movilización según la "exigencia de igualdad"; de un reconocimiento del papel pro-fano que la técnica o racionalización política tiene que ofrecer al mundo. Así la organización de la C.C.B. sería siempre una organización de suplencia, tanto en el sentido del principio de subsidiaridad, -- (lo que pueda hacer los particulares, las asociaciones profanas) no lo haga la organización, como en el sentido del -- principio de suplencia provisional: llegar allí donde no -- llegan las otras fuerzas para que un día puedan llegar. En -- caso de la escuela.

Añado ahora -en esta nueva lectura de mi ponencia que tiene lugar en El Escorial- una tercera cualidad que debe tener la C.C.B.:

Esta debe brotar de la misma vida de la comunidad. No de una organización paralela a ésta.

Si nos detenemos a examinar las líneas dinámicas de una comunidad cristiana en seguida comprobaremos que ésta debe ser un marco acogedor; un marco de conversión y un marco de comunión. Un marco de acogimiento que no pregunta a los hombres qué han sido sino qué fe tienen y qué culto a Dios están dispuestos a darle en la liturgia y en la vida; una comunidad que acoge lo mismo a los jóvenes y a los intelectuales y a la clase obrera que a los individuos marginados por la enfermedad, la vejez, la menesterosidad, la infancia difícil....

Una comunidad de conversión que no deja que la gente perma-



81.

nezca pasivamente allí donde están sino que les ofrece el don que cambia sus vidas, la promesa que los obre a la esperanza del Reino y la exigencia que, según el espíritu de las Bienaventuranzas, les anima a ser "misericordiosos como el Señor es misericordioso" (ver Lucas 6, 36).

Una comunidad que es, finalmente, comunión, donde-como hemos visto- se achican distancias, se "entierra la enemistad- (Ef 2, 16) y la división, se crea un área reconciliada, porque - se busca la igualdad y el "acompañamiento" indicado en segunda y en primera Corintios.

La C.C.B. brota de una comunidad dotada de tales líneas dinámicas. No brota de una organización empresarial o burocrática "paralela" a la comunidad, aquella fuerte y vigorosa, ésta escuálida y sin los carismas de "consuelo" "curación" y "caridad".

La consecuencia práctica de todo esto es que la Comunidad, que tiende a ser tan amplia como el pueblo en el que está implantada, no puede permitir que unos miembros abunden mientras otros carecen. La C.C.B. es la organización de la misma dinámica misericordiosa de la comunidad, la cual no puede tolerar que la fraternidad, que como la comunidad misma tiende a ser universal, se rompa aquí o allá con excepciones que son cada marginado, cada área infantil sin asistencia o escolarización, cada grupo de ancianos sin acogimiento humano. La ley triple de la acogida, de la conversión y de la comunión exige como conatural a la comunidad un tipo u otro de C.C.B. Organización a través de la Cáritas local o diocesana es -parece- la consecuencia que se deriva de aquella premisa mayor, siempre y cuando otras premisas menores, (la familiaridad con la que en un pueblo pequeño o en determinada área de población se - puedan hacer las cosas) no imponga otro acento a aquella conclusión.



CONCLUSION

Damos los siguientes resultados con la pretensión de que sean - algo más que el resumen de cuento llevamos dicho: querrián ser a modo de tesis que se desprenda como conclusión del análisis anterior.

1. A la Eucaristía debe aportarse nuestro trabajo en cuanto es preparación del Reino de Dios. Esta aportación ha de hacerse no como algo acabado y perfecto sino como algo que necesita una constante purificación para poder ser asumido, o, si se quiere, al ser asumido consigue aquella purificación del pecado que está amenazando todo lo humano.
2. Así la Eucaristía es el símbolo de aquella asunción escatológica por la que Cristo, purificando todo lo humano de la escoria del pecado, lo elevará y lo transfigurará en el Reino de la Nueva Tierra que ha de entregar al Padre en suprema - acción de gracias.
3. Así la Eucaristía, aunque de un modo bien distinto a la Penitencia, es purificación de los pecados del hombre y del mundo (ver "Eucaristía y Penitencia, como perdón de los pecados" en La Eucaristía en la vida religiosa, Madrid, 1971, pp. 173-210, especialmente, p. 204-207).
4. Así la Eucaristía, aunque a ella se aporte para poder ser - asumidos todo el trabajo, lucha, esperanza y frutos de la - acción humana, siempre ambigua y pecadora, sigue siendo, como actio Chisti, la hostia pura et immaculata, puesto que ella, en lo que tiene de más nuclear y divino es ya anticipación del Reino; este carácter de anticipación es el que presta al símbolo eucarístico su carácter de realidad inicial, haciendo que sea algo más que pura significación: "contiene lo que indica": contiene, como primicia o realidad inicial pa-



83.

ra los pecadores que peregrinan en el tiempo, aquel que es el centro de la Nueva Creación del Reino.

5. La participación en la Eucaristía exige una correcta actitud y situación de los celebrantes en esta preparación del Reino que es el trabajo del hombre.

6. Esta preparación, en cuanto es misericordia hacia el prójimo traducida en obras para levantarlo de su miseria, tiene una expresión que deriva de nuestra fe en el Dios misericordioso y fiel. Esta expresión actuosa de la fe corresponde al concepto antiguo de "limosna", actualizado hoy por el de comunicación de bienes. Este concepto -más corregido y ampliado que el de "limosna" en cuanto fué deformado por la praxis habitual del siglo pasado- tiene como motivación -igual que el antiguo de "limosna"- el impulso de la misericordia de Dios en nosotros, en cuanto tiende a levantar al mísero, al pobre y oprimido de su estado miserable, para hacerlo "sujeto (y no objeto) en todos los sectores de la convivencia, o sea, en los sectores económico-sociales, en los de la cultura, en los de la vida pública" (Pacem in Terris, n.34) por ahí se ensancha la finalidad de la comunicación de bienes respecto de la limosna: la comunicación de bienes no sólo busca la ayuda de persona a persona sino que

- a) llegar más allá que los medios estructurales propios de la racionalización humana, y atiende a las personas y los grupos a los que esta racionalidad no llega: marginados; inmigrantes nuevos... Más aún: esta llegar más allá no se limita a las personas individuales, sino a los medios ambientes, barrios, "mundos" deprimidos (guarderías, centros sociales, escolarización urgente...);



- b) Todo ello lo hace con exquisito respeto hacia su propia manera de ser: respetando el principio de subsidiaridad como suplencia provisional en los casos - en que tiene que acudir a "racionalizar" aquellos medios que estaban huérfanos de todo cultivo (=cultura) por parte de las autoridades o fuerzas vivas sociales, aunque en colaboración con estas (ahí se puede darse "sana colaboración). Y respetando el ámbito y la autonomía de propios de la racionalidad política.
7. Ya que la praeparatio Regni tiene como base, una actividad pro-fana, cuya especificidad es el proyecto político racional y cuya meta es que los hombres sean sujetos y no objetos de la propia historia de forma que "se conserve la igualdad" entre ellos. Así, en cada momento cultural surge la racionalidad política propia que debe ser trascendida (enmendada y elevada) por el impulso de la misericordia y del principio de la comunicación de bienes.
8. Consideramos aceptable hablar hoy más bien de "misericordia" o de comunicación cristiana de bienes" o simplemente de "comunicación de bienes" en el sentido indicado, más amplio -pero siempre modesto- que el concepto y la imagen de limosna, debido al deterioro sufrido por estos en la época moderna, hasta nuestros días.
9. Hemos advertido los riesgos que pueden deteriorar o desacreditar el nuevo concepto de comunicación de bienes, a fin de que este no decaiga desde su verdadero nivel de fe a nivel ideológico. En positivo hemos señalado las dos condiciones para evitar este posible descrédito: que no suplante el área de las soluciones o proyectos políticos; que vaya más allá de la "ordenación racional" (este era el concepto muy actual de "ley" para Tomás de Aquino) en su búsqueda de atender al



85.

pobre, oprimido y marginado.

10. En estos supuestos la Eucaristía es la celebración del nuevo-ser-en-Dios que Cristo ofrece a los hombres mediante su entrega y, por tanto, ella es la cumbre de una tarea histórica -que incide a su vez en el recorrido histórico, así como la escatología es la cumbre de la tarea histórica por la que está llega a su definitiva plenitud-. La Eucaristía aparece entonces como la anticipación de la "coronación" que Dios realiza del trabajo del hombre, colaborador suyo (1 Cor 3, 9).

Nótese, pues, bien que el nuevo-ser-en-Dios que Cristo ofrece mediante su entrega incluye el nuevo ser de los Cielos Nuevos y la Tierra nueva así como el nuevo ser personal y nótese que así la Eucaristía es respecto a la historia, un incremento de aceleración y de enderezamiento trascendente y positivo.

11. Por eso la Eucaristía no podría celebrarse sin discernir su "justo valor" (1 Cor 11, 29), su exigencia y su supremo don.



Comunicación cristiana de bienes y liberación del hombre

Por, J.M. Osés

1. La Iglesia y los signos de los tiempos.

El Concilio Vaticano II fué convocado por Juan XXIII con el fin prevalente de que la Iglesia sintonice con el mundo de hoy para transmitirle el mensaje eterno de Jesús.

La nota más destacada del Concilio es la de descubrir y presentar la dimensión histórica de la salvación. El sentido - de la historia penetra toda la médula del Concilio como con-



87.

secuencia necesaria del dogma fundamental, la encarnación. "El Verbo de Dios... entra como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo" - (GS 38) (Cnf. Chenu: Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, en "La Iglesia en el mundo de hoy". Madrid, -- 1967 (p. 385).

En la G. et S. hay una afirmación espléndida que sintetiza toda la teología del mundo " El Señor es el fin de la Historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones" (GS 45).

La fe en Jesucristo reverdece continuamente la esperanza - del creyente frente a la historia, por dura, por opaca, por trágica que sea; la historia humana camina hacia su consumación total en Cristo (Eph. 1, 10).

2. La historia camina hacia Dios;

Toda la historia está afectada por la gracia de Cristo. Dios se ha encarnado, el Verbo se ha hecho historia y criatura y la creación, por esa criatura, entra en el horizonte del -- amor de Dios. La creación está abierta al amor desde el fondo de su ser pues está en relación esencial con el culmen - estructura de su meta, el hombre, y por el hombre con Dios.

Toda la creación está proyectada realmente en Cristo porque su origen está en el amor de Dios cuya absoluta y total realidad es el.

La humanidad, y con ella la creación, está orientada a Dios por pura gracia, porque Dios así lo ha querido, y a esta -- unión son llamados todos los hombres en Cristo (1 Jn 4, 16);



en el Hijo ha dicho su palabra definitiva.

Jesús es el sacramento de salvación, porque en un trozo de mundo, en la humanidad asumida, habita la plenitud de la divinidad (Col 1, 18-20), es "el Alfa y la Omega" de la historia (Ap 1,8; 21,6; 22,13). La historia tiene su vértice en Cristo; él es un hombre histórico, el "unigénito" "tomado de entre los hombres" (Hb 5,1), "nacido de mujer" (Ga 4,4), que ha alcanzado la consumación y en cuyo señorío participa toda la creación. "Imagen de Dios invisible" (Col 1,15).

La creación sigue su marcha hacia su pleno destino, la gran familia de Dios.

3. Sentido histórico de la salvación

El plan de Dios sobre el mundo no se conoce de una vez para siempre; ni siquiera en el Evangelio se nos desvela el futuro concreto; de otro modo la historia dejaría de ser tal. La historia nos descubre la fuerza del Evangelio, Cristo en su vida, en sus palabras y en sus obras, nos revela la actitud que deben tener los que crean en Él.

La salvación se da en la historia, ésta es el lugar de la - revelación. En frase feliz: "la historia es la revelación - de la Revelación".

La salvación no está contracorriente de la historia; hay una relación esencial entre la historia de la humanidad y Cristo; los impulsos de liberación que atraviesan desde su raíz la - historia tiene mucho que ver con el espíritu de Cristo.

4. La Iglesia y los signos de los tiempos.

La Iglesia es el instrumento de salvación universal (LG 48);



89.

tiene que comunicar al mundo el mensaje de Jesucristo en el cual toda la creación encuentra su plenitud. En esta acción encuentra su profundo sentido el deber de la Iglesia de escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad.

"Es necesario conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que - con frecuencia le caracteriza" (G.S. 4).

La Iglesia debe hacer presente el amor de Dios en los hombres, como Cristo, amando a los hombres.

Jesús sintió, dentro de la cultura de un tiempo, un amor sin límites al hombre completo. Porque amó a todos tuvo preferencia por los más pobres: dió de comer a la muchedumbre hambrienta, sanó a los enfermos, consoló a la madre desconsolada, comió con pecadores y acogió especialmente a los marginados.

La comunicación cristiana de bienes

La primera comunidad entendió perfectamente el mensaje de Jesús: oración, culto, fraternidad y comunicación de bienes.

1. La Iglesia primitiva.

La Iglesia primitiva vive el entusiasmo del seguimiento de Jesús. La fraternidad que reina entre ellos llama la atención de los demás "Mirad cómo se aman"; comparten lo que tienen.

La comunidad, fundamentada en la fe de Jesús, no se concebía sin la comunicación efectiva y efectiva entre los hermanos. -



Este ideal ha sido permanente en los que han decidido actualizar en su vida la actitud de Jesús.

2. La Iglesia pierde el primer fervor.

Cuando la fe cristiana es base de la unidad del imperio se pierde el sentido vital de la comunidad; al ser todos cristianos se desdibujan el perfil de la comunidad cristiana; no obstante el ideal sigue atrayendo a grupos reducidos que aspiran a un ideal de comunidad de creyentes.

Al hacerse todo el mundo civilizado "mundo cristiano" es imposible que todos puedan mantener el fervor de los primeros tiempos; hay una interpretación cultural del evangelio; la visión cristiana del mundo es la síntesis de una lectura hecha con una cultura que modela el pensamiento y la vida.

Una filosofía que cree que Dios ha creado al mundo perfecto en unas estructuras económicas sociales y políticas, que cree hay que atribuir a la providencia divina todos los hechos y situaciones de la historia; una filosofía que pone un dualismo entre lo material y lo espiritual, y admite las clases sociales como reflejo de la jerarquía celestial, lleva necesariamente a una interpretación del evangelio que legitima las situaciones históricas.

3. La práctica de la caridad.

En esta concepción de la vida cristiana sigue cumpliéndose la práctica de la caridad; el servicio del prójimo, las limosnas, la beneficencia son el testimonio del amor. La falta de conocimientos del entretendido social impide descubrir las causas de muchas de las necesidades. En este contexto la limosna es liberadora; para necesidades permanentes surgen instituciones y costumbres permanentes de ayuda; desde la ayuda



91.

inmediata de persona a persona hasta las instituciones de - beneficencia, (asilos, hospitales) y fundaciones para evitar la usura de los prestamistas. La caridad ha tenido siempre imaginación para traducirse en ayuda real al prójimo.

4. Condicionamiento cultural.

Es una miopía histórica aplicar a costumbres e instituciones de una cultura los criterios de valoraciones de época distintas. La cultura, el modo de interpretar la realidad, de expresarse y de pensar, es absolutamente necesario; es imposible la existencia sin una cultura; sin cultura el mundo sería un caos no sería posible la vida humana.

Pero la cultura es relativa, la cultura se modifica, evoluciona, pasa, muere y da lugar a otras, condicionadas por los anteriores pero distintas; el carácter esencialmente histórico del ser humano ha puesto de relieve la trascendencia de estas dimensiones para interpretar al hombre.

Esta nota trascendental del hombre, ser histórico, ha sido una gran contribución de la cultura moderna para que la Iglesia interprete mejor la revelación y su propia identidad y misión; - el signo de credibilidad del mensaje que ella anuncia debe concretarse en la praxis histórico social, de modo que responda a las expectativas de los hombres de hoy "la mediación de la historia esencial a la revelación de Dios. De ahí que no pueda menos de haber una estrecha relación entre los anhelos fundamentales de quienes quieren anunciar el Reino de Dios y los que quieren construir la historia de los hombres. No se trata tan solo de apreciar una cierta relación entre los anhelos individuales e interiores del hombre y del cristiano, sino de algo más profundo: de mostrar la relación entre los anhelos fundamentales del pueblo de Dios y del pueblo de los hombres". "La

justicia y la Iglesia en el mundo" (Guión 9).

5. Actualidad de la palabra liberación.

La palabra liberación ha tenido la fortuna de expresar la actitud de los grupos y pueblos que toman conciencia de padecer la opresión y la injusticia.

En la década del 50 la palabra "desarrollo" expresa las diferentes situaciones de los pueblos en relación con un nivel de vida humano; no aparece todavía la relación dialéctica de dependencia entre los pueblos pobres y ricos; no son pobres porque carecen, sino que carecen porque son un subproducto de la opulencia de los ricos. El análisis objetivo pone al descubierto la interdependencia de las injusticias; no habrá futuro y libertad sin romper las ataduras que tienen encadenados los pueblos ricos a los pobres; la liberación tiene toda la fuerza de manifestar las condiciones objetivas de injusticia y los anhelos por cambiarlos por un orden social justo en el que los hombres se sientan libres, constructores de su propio destino.

Los movimientos de liberación surgen en todos los pueblos y sectores donde se toma conciencia de la injusticia. Es uno de los signos de nuestro tiempo.

6. La Iglesia y la liberación.

La Iglesia quiere responder a esta llamada que le hace el Señor en la historia.

"Debajo de todas las condiciones de los pueblos que luchan para conseguir una mayor justicia, late el grito de la humanidad por un mundo mejor y más humano. La Iglesia descubre ese latido revelador de los signos de los tiempos que seña-



93.

lan el camino de Dios. En la Conferencia de Medellín alienta este lenguaje de liberación e interpreta los acontecimientos desde la fe. "No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada la transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente, ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados - por el esfuerzo humano". La Iglesia hoy, desde el Evangelio, toma conciencia de la fuerza liberadora que corre por la historia. Ella misma se interpreta con la conciencia histórica, en su ser histórico, comprendiéndose en marcha como la humanidad. Ella tiene que sacar a luz, dar sentido, interpretar y apoyar la fuerza salvadora que recorre la historia para - que no se desvie en unilateralidad, para que toda la historia sea fecunda por la salvación" (Misión liberadora de la Iglesia, pág. 164-65).

Las comunidades cristianas, cuando más cerca viven de los - que sufren, mejor comprenden e interpretan evangélicamente los anuncios de liberación.

La Iglesia a nivel de magisterio afirma el valor cristiano de la liberación; no es una frase gratuita, sino que emerge del corazón mismo de la Biblia y de la tradición. Cuando en la injusticia estructural del mundo se reconoce el pecado - "Marcado por el gran pecado de la injusticia" (SS 27,29,60, 63,66,67,69,71,84,85) (La injusticia en el mundo (PP) la lucha contra el pecado se identifica con la liberación.

La expresión práctica del amor -cuya manifestación más clara es la C.C.B.- tiene que participar, expresar, impulsar la liberación. La liberación es el marco fundamental de referencia en el que se debe cimentar toda comunicación cristiana de bie-



nes.

CONCLUSION.

Esta doctrina plantea a los cristianos una seria reflexión.

No falta quienes identifican el cambio radical de la sociedad con el auténtico amor cristiano, rechazando todo lo que no apoye la revolución. En una sociedad de opresores y oprimidos solo cabe el amor cambiando las situaciones objetivas que generan la opresión. El amor al pobre exige la opción por la liberación. Rechazan la caridad asistencial como antiliberadora, como aliada de la injusticia; por tanto es rechazable. Aunque esto no se diga tan explícitamente, se propende al rechazo de todo lo asistencial.

En nombre de la liberación, de la revolución, de hecho, condenan a los que padecen necesidades actuales a que se consuman en su miseria. Esto no puede ser lo cristiano. Atender a las necesidades actuales urgentes es una acción auténticamente liberadora.

Sin embargo, el análisis objetivo de la injusticia y sus causas exige un replanteamiento de los objetivos y modos de la praxis cristiana del amor. Una C.C.B. que no se plantea un estudio serio de las causas en que radican esas necesidades y en el modo de atenderlas, puede ser ciertamente un reforzamiento de la injusticia, por tanto el pecado.

Desde los distintos caminos llegamos a la misma raíz, la necesidad de una actitud fraterna, de amor al prójimo, con su dignidad, con sus derechos y deberes, con su dimensión personal, familiar y social dentro de un modo concreto. La comunidad cristiana debe expresar con verdad lo que quiere ser, signo de amor de Dios a los hombres.





