

CARITAS. AMOR CRISTIANO Y ACCIÓN SOCIAL

[*DEUS CARITAS EST* AND SOCIAL ISSUES]

RODRIGO MUÑOZ

Resumen: Con ocasión de la publicación de la encíclica *Deus caritas est*, el artículo aborda el servicio cristiano de la caridad en el contexto de la acción social. Tras aludir a los principales desafíos que ha encontrado la acción caritativa desde el siglo XIX, trata de ubicarla en el conjunto del mensaje cristiano para extraer al menos algunos rasgos esenciales del amor cristiano al prójimo.

Palabras clave: Caridad, Deus caritas est, Cuestión social.

Abstract: On the occasion of the publication of the encyclical *Deus caritas est*, the article discusses the Christian service of charity in the context of social action. After reference to the main challenges that charity has faced since the 19th century, charity is placed in the context of the Christian message, so that some essential traits of Christian love of one's neighbour are highlighted.

Keywords: Charity, Deus caritas est, Social Issues.

Considerado como objeto de reflexión, el amor presenta multitud de facetas que lo dotan de una extensión y profundidad oceánicas. No resulta extraño tratándose de una experiencia humana fundamental que ocupa a la vez un puesto central en el cristianismo, tanto por lo que respecta al misterio de Dios en sí mismo, como al ser y a la misión de la Iglesia. Este panorama, ya de por sí extenso, se ve todavía ampliado si tenemos en cuenta la historia del último siglo, preñada de vicisitudes que una teología de la caridad no puede desatender.

En su encíclica *Deus caritas est* (DC), Benedicto XVI ha abordado la cuestión en dos momentos que están estrechamente vinculados: la esencia del amor, como misterio de Dios que se dona al hombre y que por eso mismo guarda una relación intrínseca con la realidad del amor humano (primera parte); y en una perspectiva más práctica, la manera en que la Iglesia —constituida co-

mo comunidad de amor— cumple el mandamiento del amor al prójimo (segunda parte).

Las páginas que siguen pretenden ofrecer una panorámica del servicio cristiano de la caridad en el contexto de la acción social. En primer lugar, se aludirá a los principales desafíos que ha encontrado la acción caritativa desde el siglo XIX hasta nuestros días. Evidentemente, la acción caritativa se remonta en el tiempo tanto como la Iglesia, pero es en ese periodo cuando las cuestiones alcanzan su configuración actual. En un segundo momento, convendrá situar la acción caritativa en el conjunto del mensaje cristiano, para poder extraer finalmente desde esa perspectiva sistemática algunas indicaciones teológicas sobre el amor cristiano al prójimo.

1. LA ACCIÓN CARITATIVA EN EL CONTEXTO DE LA «CUESTIÓN SOCIAL»

1.1. *Introducción*

Las dimensiones masivas y los aspectos cualitativos novedosos que alcanzó la pobreza en Europa desde el siglo XVIII, propiciaron una evolución tanto en el plano de las respuestas de orden práctico como en el de la reflexión doctrinal sobre el problema. A medida que las sociedades toman conciencia del carácter estructural del pauperismo, los estados lo irán asumiendo como una responsabilidad propia. Así, al lado de la compleja red de instituciones caritativas de carácter religioso¹, aparece y va ganando importancia la asistencia pública y el desarrollo de políticas sociales por parte de los estados. Entre los factores emergentes que marcan esa evolución se pueden mencionar: la percepción de la insuficiencia de iniciativas personales y de la necesidad de una mayor organización, el crecimiento de las competencias y del poder de acción del estado, la consolidación del pensamiento económico científico, la importancia creciente y la nueva configuración del trabajo, etc. Se trata de un proceso largo y complejo que aparecerá ya en el siglo XIX bajo el rostro de la «cuestión social»,

1. Aunque en la Iglesia existen estructuras al servicio de la actividad caritativa desde la antigüedad (cfr. DC 20-25), a partir del XIX se desarrolla una poderosa estructura capilar que se solapaba con las estructuras tradicionales de la Iglesia (parroquia, diócesis, etc.). De ahí surgirá con el tiempo la cuestión sobre la eclesialidad de la diaconía de la caridad. Cfr. B. SEVESO, «Letteratura teologica e carità», en *La Scuola Cattolica* 117 (1989) 563-602; G. PASINI y L. DOLAZZA (eds.), *La caritas*, Piemme, Casale Monferrato 1995; una perspectiva jurídica en J. FALTERBAUM, *Caritas und Diakonie. Struktur- und Rechtsfragen*, Luchterhand, Neuwied-Kriftel-Berlin 2000.

y atravesará diversas vicisitudes hasta culminar finalmente en los modernos sistemas de previsión social².

Si los problemas de organización social se planteaban de una forma nueva, las propuestas de solución emergían con una radicalidad ideológica hasta entonces desconocida. El periodo que arranca en la segunda mitad del XIX y abarca el siglo XX, se ve dominado por el choque entre la ideología liberal sustentadora del capitalismo, y en esa medida de sus devastadoras consecuencias sociales, y de otra parte las nuevas propuestas socialistas de corte utópico y revolucionario, que sólo ven una salida de la situación mediante una ruptura violenta.

Los cristianos por su parte, al menos en su mayoría, no supieron advertir y responder con rapidez a las nuevas dimensiones del problema social, aunque algunos sectores manifestaron preocupación por la cuestión y apuntaron vías de solución. Es necesario recordar a este respecto el surgimiento del movimiento social cristiano, así como el interés del moderno magisterio social, desde la última década del XIX en adelante.

Evidentemente, esos procesos trascienden en muchos aspectos el servicio cristiano de la caridad y desbordan por tanto nuestro objetivo. Sin embargo, se han evocado aquí porque constituyen el trasfondo de la caridad en el periodo, tanto en lo que respecta a la acción y a la evolución de las estructuras caritativas, como también a los planteamientos intelectuales.

En efecto, desde las diversas corrientes de la Ilustración, a lo largo del siglo XIX se multiplican y radicalizan progresivamente las acusaciones dirigidas contra la acción de caridad, no sólo porque se juzga insuficiente como solución al problema social, lo cual exigiría reforzarla al mismo tiempo que completarla con otras vías de acción, sino porque —en interpretación de los maestros de la sospecha— comienza a verse como parte del problema. No en vano se ha podido hablar de un declive de la caridad o de la necesidad sentida de una rehabilitación³.

2. Para una perspectiva histórica sobre la pobreza y las respuestas sociales al problema en el periodo indicado, cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO, *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Espasa Calpe, Madrid 1984; J. ANDRÉS-GALLEGO y A.M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea, I. 1800-1936*, Encuentro, Madrid 1999, 219ss.; E. MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX. Aproximación histórica*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1987; B. GEREMEK, *La piedad y la hora: historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid 1989; P. MANDLER (ed.), *The Uses of Charity. The Poor on Relief in the Nineteenth-Century Metropolis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990; V. PAGLIA, *Storia dei poveri in Occidente. Indigenza e carità*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994.

3. Cfr. T.P. JACKSON, *The Priority of Love. Christian Charity and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 2003, 1ss. Aunque desde una comprensión dialéctica de la relación *agapé-eros*, el autor recoge un intento de clasificación de las obje-

Son bien conocidas las protestas de Proudhon contra la Iglesia hacia la mitad del siglo XIX y su acusación de someter a servidumbre al trabajador bajo lo que denomina «la ley del amor». El místico —se lamentaba— no nos comprende: puesto que la necesidad jamás será satisfecha, el pauperismo es juzgado por la religión como la ley de la naturaleza; en conclusión, no queda más que mantener las clases trabajadoras en la dependencia mediante piadosas exhortaciones al servicio⁴. «Desde que el mundo existe, el trabajador es condenado. Después de veinte siglos de esclavitud, la religión no tiene para él más que una palabra de piedad: de esclavo ella lo ha convertido en siervo. Es la ley del amor! Y ahora ella le compromete a servir aún más devotamente que nunca, como único medio —dice ella— de liberar su alma para la eternidad»⁵. Los reproches de Proudhon abarcan igualmente al filósofo, que a su juicio da la mano en este punto al teólogo.

Esta objeción a la caridad asistencial entendida como solución *única* a la cuestión social, viene reiterada y extendida hasta el siglo XX por las distintas vertas del pensamiento marxista, como ha señalado la encíclica (cfr. DC 26 y 31). Partiendo de la confianza revolucionaria en la eficacia de la acción, fruto del protagonismo que se atribuye al hombre como constructor exclusivo de la historia, la caridad se juzga como sentimentalismo blando e ineficaz, como espiritualismo que apela a actitudes subjetivas allí donde lo que hace falta es resolver el problema social⁶. Tal observación viene completada por la sospecha y la consiguiente denuncia: el ejercicio de la caridad está al servicio de la conservación del orden impuesto por el explotador, en la medida en que hace soportable la injusticia y se alza por tanto como obstáculo a la revolución.

La descripción precedente debería completarse con otras acusaciones de que ha sido objeto la acción caritativa. Así, en línea con las reservas expuestas, Nietzsche denuncia la voluntad de poder que puede esconder la beneficencia, el secreto deseo de dominar, de humillación y sometimiento. Se trata, por lo demás, de una perversión de la caridad evangélica que había visto ya mucho tiempo antes S. Agustín: «No debemos, en efecto, desear que haya desgraciados

ciones al primado del *agapé* desde el ámbito de la justicia, con particular atención al contexto anglosajón (40ss).

4. Cfr. P.J. PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, en *Oeuvres complètes*, vol. VIII-3, Slatkine, Geneve 1982, 55ss.

5. *Ibid.*, 101 (la traducción es nuestra). Sus censuras se dirigen igualmente hacia las instituciones de beneficencia privada y pública y la llamada «caridad providencial». «Nada de respeto, nada de caridad: vuestra asistencia es el potro de tortura» (113).

6. La crítica marxista a la caridad procede en el interior de su crítica más amplia a la religión como narcótico de la conciencia, como factor que evade de la realidad presente, como «opio del pueblo».

para permitirnos cumplir las obras de misericordia. Tú das pan a quien tiene hambre: más valdría que nadie tuviese hambre [...] Tú entierras al que ha muerto: ¡que venga ya la vida en que nadie tenga que morir! Todos estos servicios responden efectivamente a unas necesidades. Suprime a los desgraciados: se habrán acabado las obras de misericordia. ¿Se extinguirá, pues también el fuego del amor? Es más auténtico el amor que profesas a uno que es dichoso [...] Pues si tú obligas a un desgraciado, tal vez deseas elevarte ante él y quieres que él [...] esté por debajo de ti [...] Desea que sea tu igual, y juntos someteos a Aquél que no puede estar obligado a nadie»⁷.

1.2. *Falsas disyuntivas*

A lo largo del siglo XX la caridad se ha visto afectada —a veces duramente interpelada— por los nuevos problemas que se suscitaron en torno a la cuestión social. Fruto de ese proceso han surgido algunas adquisiciones para la teología de la caridad a las que nos referiremos más adelante. Al mismo tiempo, se ha de reconocer que la caridad se ha visto implicada en falsas disyuntivas o dialécticas de opuestos, que han complicado enormemente el camino de la acción caritativa y que un acercamiento más sereno a la cuestión debería dar por superadas⁸. Aunque admiten formulaciones o versiones desde distintos ángulos de los problemas y a veces se solapan entre sí, se pueden reconducir a las siguientes:

1. Caridad *versus* obras de misericordia. La cuestión podría formularse con las palabras ya citadas de S. Agustín: «Suprime a los desgraciados: se habrán acabado las obras de misericordia. ¿Se extinguirá, pues también el fuego del amor?». Se pone aquí de relieve la tensión que en el interior de la caridad se verifica entre las obras del amor y lo que Agustín denomina el «fuego» del amor, es decir, entre la caridad entendida esencialmente como acción transitiva, como energía que transforma el mundo o más bien como un corazón que ama. En términos más amplios, se trata de la alternativa milenaria entre el talante del hombre de acción y el del místico.

Evidentemente, ambos aspectos no pueden oponerse, sino que forman parte del único tejido de la caridad. Hay que decirlo: el amor es fuerza motriz, tiende a ser eficaz, encierra un potencial de transformación de las situaciones,

7. *Sobre la primera epist. de S. Juan*, t. 8, n. 5 (PL 35,2038-9), cit. por H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, 340.

8. Una observación semejante en P. CODA, *El agape como gracia y libertad. En la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Ciudad Nueva, Madrid 1996, 146ss.

se opone al conformismo porque trabaja para remediar la necesidad ajena⁹. El pensamiento de inspiración marxista ha hablado de caridad insistiendo en este aspecto¹⁰. Sin embargo, se ha de reconocer que la caridad no es mera acción transitiva ni alienta cualquier tipo de transformación. Es también energía interior, que nace de un corazón en contacto con Dios y por ello capaz de percibir la necesidad, de compadecerse, de emprender la acción y de sostenerla por encima de los obstáculos. Se trata en suma, de «un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia» (DC 31 a)¹¹. Por otra parte, se da aquí una circularidad entre el sujeto y la acción: la acción caritativa nace de un corazón amante que se da, pero ese corazón es forjado y recibe un don mayor en el mismo acto del darse.

Un traslado de esta dialéctica entre la caridad entendida como interioridad o como fuerza transitiva volcada al exterior, se verifica en otra dialéctica paralela que en la posición más extrema llega a oponer amor a Dios-amor al prójimo. La encíclica se ha ocupado también de este problema (cfr. DC 18). Como veremos, una visión completa de la revelación cristiana del *agapé* no puede prescindir de la estrecha unidad existente entre la caridad doxológica y la fraternidad entre los hombres.

2. Caridad *versus* justicia. En continuidad con las alternativas precedentes aparece esta que se prolonga a su vez en otras sucesivas. En el contexto aludido de la cuestión social, la crítica revolucionaria opuso dialécticamente a la caridad —que empieza a ser vista como problema— una justicia ideal que es juzgada como solución. Al considerar la mencionada denuncia de Proudhon hoy resulta más fácil afirmar que había tanta razón en la reivindicación de la justicia social, como injusticia en su categórico rechazo de la caridad. La encíclica *Deus caritas est* ha trazado las líneas maestras de esta cuestión al decir que la acción caritativa no puede sustituir a la política, pero tampoco puede suceder a la inversa (cfr. DC 28-29).

Un paralelo de esta dialéctica se verifica en la oposición *conversión-reforma de estructuras*. Ciertamente, la justicia exige unas ciertas condiciones estructurales que permitan a las personas alcanzar sus propios fines. El cristiano —en especial el laico— debe trabajar por ello, pero no olvida que la justicia es

9. Es significativo el título de R. COSTE, *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, S.O.S., Paris 1981.

10. Destaca la necesidad del «amor eficaz», frente a un estilo de vida cristiana propio del pasado que privilegiaba los aspectos subjetivos, G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. El itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca ³1985, 139ss.

11. En el mismo sentido las referencias a la «humanidad», «atención cordial», necesidad de una «formación del corazón», etc.

una planta que echa raíces en el corazón del hombre, por más que aflore en estructuras o elementos sistémicos. Quienes se esfuerzan por ser personalmente justos animan la justicia de las instituciones, también reformándolas si resulta preciso; y aunque es cierto que la injusticia estructural dificulta mucho los comportamientos justos, no se puede invertir aquella primacía sin asumir un postulado materialista.

Desde otra perspectiva más amplia, justicia y caridad concurren también como dos visiones de conjunto de la vida ética. Así, una posición toma por centro y concede la primacía a la justicia objetiva (razón), frente a la debilidad propia de la caridad (afectividad) que termina por verse como algo extrínseco a la moral, a lo sumo como un reducto de vida espiritual privatizada. Por otro lado, aparece la afirmación de la caridad como elemento arquitectónico de la moral, sin el cual incluso la justicia se desnaturaliza, convirtiéndose en mero igualitarismo formal que olvida el papel de los afectos en la vida moral¹².

3. Las tensiones mencionadas se han expresado igualmente en lo que toca el modo de concebir la misión de la Iglesia. Aquí encontramos los binomios *anuncio-testimonio* y *evangelización-promoción humana*, con las consiguientes reducciones que no es preciso recordar ahora. Baste mencionar las aclaraciones que en 1975 ofreció Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (cfr. 31, 34), así como las de Juan Pablo II en la conferencia del CELAM desarrollada en Puebla en 1979, y después en 1990 en su encíclica *Redemptoris missio* (cfr. 59, 83).

4. Más concretamente en el terreno del anuncio, se ha suscitado la cuestión que se expresa en la disyuntiva *identidad-diálogo*. Es decir, para anunciar el *agapé* en el contexto de la cultura posmoderna, ¿la Iglesia debe poner el acento en la afirmación de una identidad fuerte, o por el contrario adoptar el diálogo con la cultura y las religiones? No se trata de una cuestión sólo metodológica o estratégica, como lo pone de relieve la acusación típicamente posmoderna: el amor de matriz religiosa —como cualquier propuesta que proceda de un pensamiento «fuerte»— genera una exigencia de honestidad que fomenta el dogmatismo y la agresión, configurándose como factor social al menos potencialmente violento¹³.

* * *

12. Un panorama histórico y de las cuestiones éticas en juego, como introducción a todos los trabajos del volumen, lo ofrece J.J. PÉREZ-SOBA, «Giustizia ed amore: chiavi per un colloquio morale», en L. MELINA y D. GRANADA (eds.), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, Lateran University Press, Roma 2004, 17-59.

13. Cfr. JACKSON, *o.c.*, 40ss.

El panorama precedente presenta cuestiones que exigirían una descripción más detallada y cuya respuesta excede con mucho nuestro propósito. Interesa ahora dejar constancia de que ese camino recorrido por la caridad desde el siglo XIX a nuestros días —que aquí ha quedado sólo esbozado— ha suscitado dos cuestiones, o si se quiere dos grupos de cuestiones: en primer lugar, ¿qué relación guarda el ejercicio de la caridad con la organización justa de la sociedad y con la política? Y en segundo término, ¿en qué consiste lo específico de la acción caritativa de la Iglesia, que desde entonces concurre junto con otros sujetos de la acción como el estado, el sector del voluntariado y otros agentes sociales públicos y privados? Para responder a estos interrogantes es preciso acudir a los fundamentos teológicos de la acción caritativa, es decir, a la fuente desde la que poder perfilar la acción en medio de los reclamos ideológicos y de las vicisitudes históricas.

2. EL AGAPÉ: IDENTIDAD Y MISIÓN DE LA IGLESIA

En continuidad con la experiencia humana del amor en sus diversas formas¹⁴, toda la economía cristiana gira en torno a la manifestación del misterio de Dios en Cristo por el Espíritu como un misterio de amor. La categoría del *agapé* aparece como categoría hermenéutica central del cristianismo, muy particularmente en la primera carta de Juan, probablemente uno de los últimos escritos del Nuevo Testamento (95-100 aprox.), que refleja cierta madurez en la reflexión teológica, así como en la experiencia eclesial¹⁵.

En ella el *agapé* presenta un doble movimiento: de una parte, cristológico-trinitario. En este sentido, el vocablo designa tanto el obrar de Dios en la historia de la salvación, como el mismo Ser íntimo de Dios del que aquel obrar no es más que su manifestación: «Dios es *Agapé*» (1 Jn 4,8.16). Esa dimensión dogmática del *agapé* aparece fuertemente ligada a una segunda, de carácter exis-

14. Entre los múltiples ensayos sobre el amor, son clásicos los de C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 2002; J. PIEPER, *El amor*, Rialp, Madrid 1972; D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998.

15. En lo que sigue me guío por las indicaciones de P. CODA, *o.c.*, 51-80. El autor completa el panorama del *agapé* en el kerigma y la praxis de Jesús, así como en el resto del Nuevo Testamento y sus precedentes en el Antiguo. Ver también, H. POMPEY, «Fundamentos bíblicos y teológicos de la actividad caritativa», en *Actas del Congreso Mundial de la Caridad (Roma, 12-15 de mayo 1999)*, Pontificio Consejo Cor Unum, Pro manuscrito, Roma 1999, 106-133. Entre las exposiciones sistemáticas de la caridad, M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996; D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001; M. GELABERT BALLESTER, *Para encontrar a Dios. Vida teologal*, San Esteban, Salamanca 2002; L. FANZAGA, *Le virtù teologali. Fede, speranza, carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2003.

tencial o ético, la dimensión antropológica y eclesiológica. Dicho con otras palabras, el don de Dios-*Agapé* se encuentra con la libre adhesión o respuesta del hombre en la fe.

Así lo afirma la carta a través de diversas fórmulas complementarias, de las cuales la más clara es: «Éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó» (3,23). La fe consiste en la adhesión total al Padre tal como se nos ha manifestado en Cristo, e inseparable e inmediatamente ligada a esa premisa de fe aparece el amor recíproco como su manifestación o exigencia práctica. Se trata, evidentemente, del corazón del ser y del obrar cristianos: la existencia ética cristiana —condensada en el mandamiento del amor— es la consecuencia de la fe cristológica y trinitaria.

En síntesis, podría avanzarse un dato esencial del Nuevo Testamento que será después retomado: el *agapé* tiene una connotación cristológica, es utilizado para designar la totalidad del acontecimiento Cristo, que tiene su culmen en el misterio pascual¹⁶. Esto significa al menos dos cosas respecto del amor, como sugiere Benedicto XVI: mirar el costado traspasado de Cristo (*Jn* 19,37) ayuda a comprender a Dios como amor, pero indica al mismo tiempo cuál sea la naturaleza última del amor. «A partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar» (DC 12). Parafraseando uno de los pasajes más célebres del concilio, puede decirse que esa mirada a Cristo descubre al hombre el misterio del Padre y de su amor, y le descubre al mismo tiempo la sublimidad de su vocación al amor, el significado o realización más alta del amor¹⁷.

Continuando las reflexiones precedentes, interesa ahora notar que es también de esa mirada que refiere S. Juan, de la contemplación de ese mismo acontecimiento del *agapé*-Cristo y de su acogida en el Espíritu, de donde brota la Iglesia. La dimensión doxológica del *agapé* es inseparable de la dimensión sacramental y eclesial. Por la institución de la Eucaristía, Jesús perpetúa su acto de entrega, nos une por la comunión sacramental a sí mismo y a todos aquellos a los que Él se entrega: «La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos “un cuerpo”, aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí. Se entiende, pues, que el *agapé* se haya convertido también en un nombre

16. Cfr. CODA, *o.c.*, 138.

17. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past *Gaudium et spes*, n. 22 (AAS 58 [1966] 1043).

de la Eucaristía: en ella el *agapé* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros» (DC 14).

De esta forma, la Iglesia aparece como comunidad del *agapé*, o lo que es lo mismo, su identidad viene constituida por los tres elementos aludidos: «fe, culto y *ethos* se compenetran recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el *agapé* de Dios. [...] En el “culto” mismo [...] está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros». (DC 14). Este mandamiento del amor, aunque se dirige en primer término a quienes forman parte de la comunidad eclesial, trasciende sus límites y se extiende a todo aquel que está necesitado, como veremos a continuación. Estamos ante una triple realidad —anuncio de la Palabra, celebración de los sacramentos y servicio de la caridad— que dota a la Iglesia de su identidad, manifiesta su ser o naturaleza íntima y en consecuencia articula su misión en el mundo (cfr. DC 25).

He aquí las tres dimensiones esenciales del *agapé*, y las tres tareas principales de la evangelización que se reclaman entre sí:

— *Teológica y trinitaria*. El *agapé*, categoría hermenéutica central en el cristianismo, tiene una raíz cristológica y trinitaria: designa el ser mismo de Dios y su acción salvífica en Cristo que nos es donada por el Espíritu.

— *Sacramental y eclesiológica*. En el acontecimiento del *agapé*, que la Eucaristía re-presenta, encuentra su origen la Iglesia, cuyo ser y misión consisten en creer en él, celebrarlo en la liturgia y hacerlo realidad en el mundo mediante el servicio de la caridad.

— *Ética o existencial*. El don divino del *agapé* es a la vez —para la Iglesia y para cada fiel— tarea o llamada a conformar con él la existencia, haciendo de ella un servicio sin límites por cada hombre, en especial por los más necesitados. Este amor busca el bien integral del hombre, su evangelización así como su promoción en todos los aspectos de la vida, y alcanza por tanto el ámbito social y político.

3. EL SERVICIO DE LA CARIDAD

Si la apretada síntesis precedente es correcta, de ella se derivan multitud de consecuencias prácticas. Una de ellas, ya apuntada, es que la Iglesia se separaría de su identidad —«comunidad de amor»— si no cree en el amor, lo celebra en la liturgia y lo realiza en el mundo mediante el servicio de la caridad.

Por otra parte, el esbozo sistemático o consideración de conjunto del *agapé* pone de relieve que la acción caritativa resulta inseparable de su raíz cristo-

lógica y eclesiológica. Ciertamente, no es posible concretar la acción hasta sus últimas determinaciones sólo desde la revelación bíblica del *agapé*, se precisa una mediación ética. Sin embargo aquellas dimensiones fundantes del *agapé* se constituyen en criterios de discernimiento para perfilar la acción en cada circunstancia histórica, y permiten por tanto responder preguntas como las siguientes: en el amplio espectro de la acción social, ¿qué fisonomía presenta la acción caritativa cristiana?, o lo que es lo mismo, ¿qué hace cristiana a la acción y permite orientarla, tanto en el origen como en el curso de su ejecución, según su impulso e identidad genuinas?¹⁸.

3.1. *Destinatarios de la acción caritativa.* «¿Quién es mi prójimo?»

El cristiano, que ha recibido el don del *agapé*, está llamado a una existencia de servicio en conformidad con el corazón misericordioso y compasivo de Cristo, que se ve atraído por la necesidad o la miseria ajena, sirve personalmente y formula el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo como compendio de la ley y los profetas (Mt 22,39; Mc 12,28; Lc 10,25; Jn 13,34).

La caridad cristiana se identifica como un servicio gratuito y *universal*, porque no excluye ni siquiera al enemigo (Mt 5,44), ni viene restringido a determinado círculo de relaciones humanas (incluye al extranjero). Así se pone de manifiesto en la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37) en la que, respondiendo a la pregunta ¿quién es mi prójimo?, Jesús trasciende —sin anularlo— el límite de la comunidad nacional, étnica, religiosa, etc. Se trata por tanto de un amor «universal» porque se abre a cualquiera, pero sin dejar por eso de ser algo «concreto», de tener un destinatario o de consistir en un compromiso actual hacia alguien y no en mera actitud abstracta (cfr. DC 16). A este respecto, la caridad cristiana difiere de la idea ilustrada de una fraternidad universal: una eliminación de toda pertenencia comunitaria, es decir, una fraternidad demasiado amplia termina por resultar irreal¹⁹. Enseguida volveremos sobre ello.

18. Cfr. J. CORDES, «Conclusiones», en *Actas del Congreso Mundial de la Caridad...*, cit., 248-260; IDEM, «¿Qué hace “cristiana” a la caridad?», en *Corintios XIII* 100 (oct-dic/2001) 227-239.

19. «Nadie puede tomarse en serio una fraternidad que pretende abarcar a todos por igual» (J. RATZINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2004, 33-34). En relación directa con la cuestión de la universalidad, aunque en el contexto anglosajón actual, diverso por tanto del ilustrado europeo, se sitúa la corriente protestante denominada *equal regard*, que trata de extender a la caridad (*agapé* en oposición al *eros*) el «igualitarismo» formal propio de la justicia, y redefine el amor como separado de todo

Junto a ese carácter irrestricto o abierto como primera nota de la definición de prójimo, la parábola del buen samaritano ofrece una segunda indicación importante sobre los destinatarios de la caridad cuando alude a la *necesidad*. Ésta aporta un segundo elemento de concreción: como acaba de verse la caridad es atención dirigida hacia alguien, no una vaga actitud para con la humanidad tomada en abstracto, en particular hacia aquel que padece necesidad. De ahí que se exprese en un compromiso concreto de servicio.

Aquí encuentra su materialización «el amor por el hombre, y en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo»²⁰, un amor universal que se concreta en primer término en servicio hacia el prójimo necesitado. La parábola del juicio final (Mt 25,31-46) manifiesta la *presencia de Cristo* en quien sufre o padece necesidad. En este sentido, las tres dimensiones esenciales del *agapé*, consideradas como las tres tareas principales de la Iglesia, se corresponden con tres formas de presencia de Cristo entre los hombres: en la palabra, en la liturgia y en lo que respecta al servicio de la caridad, en la persona que sufre («a mí me lo hicisteis») ²¹. Así, la compasión cristiana ante la necesidad ajena, transparencia de la de Cristo, se concreta en las obras de misericordia materiales y espirituales, y así como en la promoción de la justicia, sobre la que volveremos más adelante.

Evidentemente, el amor preferencial de Jesús por el pobre no supone exclusión de quienes se encuentran en mejor situación. Pero, si debemos un servicio preferente al pobre, una cuestión posible es ¿qué pobreza? La predicación y la praxis de Cristo con cada hombre necesitado no permiten realizar selecciones particulares entre las diversas formas de pobreza, sino que la acción caritativa ha de responder a cualquier tipo de necesidad en la que un hombre se encuentre aquí y ahora. Como ha dicho Benedicto XVI, «mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudarle» (DC 15). En este sentido, se puede señalar el riesgo de exclusión que entrañan los intentos de determinar desde premisas apriorísticas las necesidades que resultan relevantes y las que no, más allá de lo que viene obviamente dado por la urgencia de la situación ²². «La caridad cristiana es

afecto humano. Así, para Outka, «*agapé* es la consideración del prójimo que en los aspectos cruciales es independiente e inalterable [...] La estima es debida a cada persona en cuanto existente humano, con independencia de especiales características, acciones, etc. que distinguen a cada persona de otra» (G. OUTKA, *Agapé. An Ethical Analysis*, Yale U. Press, New Haven-London 1972, 9, cit. por PÉREZ-SOBA, *o.c.*, 32).

20. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, n. 58 (AAS 83 [1991] 864).

21. Cfr. H. POMPEY, *o.c.*, 123ss.

22. La teología de la liberación ha considerado la pobreza polarizándola en la necesidad «de clase», con olvido de otras formas de pobreza o sufrimiento. El prójimo no es el hombre individual, sino en su coordinada económica, es la clase explotada, el pueblo dominado o la raza marginada (cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1994, 242). Las referencias son innumerables, ver por ejemplo: J.

ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc.» (DC 31 a).

Con frecuencia se ha señalado otra dificultad en este punto. Si, como sucede, el número de los necesitados del mundo excede enormemente mi capacidad de respuesta, ¿hacia quién debo dirigir la acción caritativa? Se trata de un rasgo paradójico del amor cristiano: nos abre a todos pero nosotros somos limitados. Tal constatación, ¿no conduce inevitablemente al desaliento? Ese amor que calificamos de universal ¿es realmente posible?²³. Este interrogante trasciende los confines de la caridad y pone en cuestión los límites de la responsabilidad moral, es decir, apunta a la definición misma de la libertad y de la ética, como expresan los debates actuales en torno a una ética deontológica o una ética de la responsabilidad. Una responsabilidad ilimitada ante las necesidades del mundo, entendida como estrategia de optimización universal, se corresponde sólo con una libertad infinita²⁴.

De ahí que nuestra responsabilidad de amar a los demás se concrete según un orden, e igualmente esperamos de los demás que nos amen con un amor ordenado. Este *ordo amoris*, viene determinado principalmente por tres elementos: el tipo de amor de que se trate (el de un padre por su hijo es diverso al que dirige al hijo de otro), la proximidad entre amante y amado (en la medida en que nos da a conocer la realidad del otro y permite actualizar el amor), y finalmente, la urgencia o necesidad, factor al que ya se ha aludido. En consecuencia, el *ordo amoris* no es independiente del tipo de relaciones personales y de las comunidades de las que se forma parte: familia, amistad, vecindad, comunidad nacional, vínculos de gratitud, necesidades de quien recurre a nosotros pidiendo ayuda²⁵, etc. De esta forma, el amor no queda relegado al terre-

GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, 96: el amor comporta la elección de aquella «clase que lleva consigo los intereses de la humanidad».

23. En este sentido la afirmación de J.L. Segundo: «El samaritano enteramente bueno no existe. Más aún es una contradicción *in terminis*», pues si pudo hallarse junto al herido con dinero y una montura, explica Segundo, es porque antes había desatendido infinidad de otras desgracias (cfr. *La liberación de la teología*, Lohle, Buenos Aires 1975, 181).

24. Cfr. W. SCHWEIDLER, «I limiti della responsabilità etica», en L. MELINA y D. GRANADA, *o.c.*, 71-84; R. SPAEMANN, «Quién es responsable y de qué. Reflexiones críticas acerca de la distinción entre ética de los principios y ética de la responsabilidad», en IDEM, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiuusa, Madrid 2003, 211-228.

25. Cfr. J. NORIEGA, «Ordo amoris e ordo rationis», en L. MELINA y D. GRANADA, *o.c.*, 187-205. En sentido semejante, aunque en contexto diverso al de la caridad, A. MACINTYRE ha presentado la libertad afirmando su inserción en comunidades, en redes de reciprocidad en las que de hecho se combina la autonomía con la dependencia (cfr. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001).

no de la utopía inalcanzable, sino que exige aceptar la concreción del prójimo que me resulta cercano y con el cual se pueden compartir los bienes. Es decir, exige reconocer que nuestra mirada sobre el mundo y nuestra capacidad de acción difieren radicalmente del gobierno de Dios (cfr. DC 35).

En efecto, la consideración de la pobreza trasciende la dimensión ética del amor, pues el sufrimiento humano nos interpela también cuando excede nuestra capacidad de remediarlo. Hablar de la miseria humana en cualquiera de sus formas equivale a hablar del drama de un amor que a menudo se revela impotente ante el sufrimiento, en particular el de los inocentes. Ahí encuentra su puesto el consuelo y el calor humano, reveladores de que somos amados incluso en el abandono, que sólo alcanza respuesta en la cruz de Cristo²⁶.

El servicio cristiano de la caridad, que se dirige en primer lugar hacia quien se encuentra en situación de necesidad urgente, no puede olvidar la indignancia radical de todo hombre, objeto directo de la predilección divina. Aquel servicio es transparencia de este amor: «como yo os he amado» (Jn 13,34). Se puede recordar aquí la célebre interpretación alegórica que hace Agustín del pasaje de Lucas, al identificar a Cristo con el buen Samaritano dispensador de los cuidados de la salvación a la humanidad doliente que vive en cada hombre.

3.2. *Diaconía de la caridad y verdad cristiana*

Si la fuente de la caridad es cristológica, como se ha dicho, puede añadirse que el servicio cristiano de la caridad presenta al menos dos notas o sigue dos leyes: la de la encarnación y la del misterio pascual. Para concluir nos detendremos brevemente en estos tres puntos:

1. *Raíz cristológica de la caridad.* Hemos visto cómo la actividad caritativa de la Iglesia remite al conjunto de la verdad cristiana: el *agapé* de Dios por el hombre es fuente y medida de la acción caritativa de la Iglesia y del cristiano. En esta apertura al misterio de Dios, del que brota el ser y la misión de la Iglesia, reside una invitación a superar cualquier forma de oposición dialéctica: así, en referencia a las alternativas antes consideradas, no es posible anunciar el evangelio del amor con acciones o modos que lo contradigan; ni establecer un diálogo con el mundo que desfigure el rostro esencial del *agapé* cristiano, por poner sólo un ejemplo.

26. Cfr. A. WALKER, «Il dramma dell'amore impotente. Una meditazione sul problema del male», en L. MELINA y D. GRANADA, *o.c.*, 85-118; P. CODA, «Chiesa dei poveri e teologia della croce», en *Nuova Umanità* 8 (1985) 7-50.

La diaconía de la caridad es parte esencial de la evangelización, junto al anuncio de la palabra y al culto. Ciertamente, la caridad no espera nada a cambio, no puede ser instrumentalizada como medio de «proselitismo», y menos aún imponer las convicciones que le sirven de base. Pero tampoco puede perder la conexión con su fuente sin dejar de ser ella misma, lo que la hace —de un modo que debe determinarse en cada caso— inseparable del anuncio y de la celebración sacramental de la fe (cfr. DC 31 c).

Es misión de la Iglesia proclamar el misterio del amor de Dios por el hombre, celebrarlo en el culto y hacerlo visible en el mundo por el servicio de la caridad, también allí donde estando presente, sin embargo queda eclipsado por el sufrimiento, la miseria, el pecado. Sólo una Iglesia que cree en el amor de Cristo puede descubrirlo en la persona que sufre y ponerse como él a su servicio. Sólo una comunidad vivificada por la alabanza al Dios trino puede ella misma dar vida y hacer que otros perciban el amor de Dios y lo glorifiquen, como el Hijo, incluso en el dolor. Y a la inversa, sólo quien hace de su vida un servicio manifiesta que cree y puede acercarse al altar.

2. *Dinámica encarnatoria.* El amor cristiano tiene un carácter histórico-concreto, es prolongación del amor del Verbo encarnado que se dirige a todos aunque en primer lugar a los más pobres y enfermos, que se compadece, se muestra cercano y se ocupa de la necesidad material y espiritual.

Como ocurre con la misión de Cristo, la tarea evangelizadora de la Iglesia abarca todas las dimensiones de la vida del hombre: no puede limitarse a una perspectiva espiritual-trascendente, ni tampoco polarizarse en praxis sociopolítica o temporal en cualquiera de sus dimensiones. Inserta en ese conjunto más amplio de la evangelización, la diaconía de la caridad abarca también todo el hombre, alcanza tanto los bienes del espíritu como los temporales o materiales, e igualmente los bienes de orden personal así como el bien común, las estructuras o instituciones de la vida social.

En este sentido la teología afirma una dimensión social o política de la caridad (cfr. DC 29)²⁷. Esta caridad política, que tiene como base la promoción de la justicia y la solidaridad²⁸, conduce a buscar y amar el bien de todos, a hacerlo

27. Cfr. el volumen de la Universidad Lateranense y Caritas italiana F. MARINELLI y L. BARONIO (a cura di), *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, EDB, Bologna 1990, en particular las colaboraciones de S. BASTIANI («Rapporto carità e politica. Aspetto etico», 223-241) y P. CODA («Carità e politica. Sintesi teologica e indicazioni operativi», 223-241). Ver también A. LUCIANI, *La carità politica*, San Paolo, Milano 1994. En España el volumen «Cultura de la solidaridad y caridad política», en *Corintios XIII*, n° 110 (abril-junio) 2004.

28. Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 40 (AAS 80 [1988] 568); *Centesimus annus*, 10 (AAS 83 [1991] 805-806).

posible, a disponer de los bienes personales con responsabilidad social y en servicio de todos, o al menos de modo que no obstaculice a los otros el logro de sus bienes respectivos. La caridad constituye así el principal factor de promoción del hombre, el criterio supremo y configurador de relaciones sociales *humanas*, aunque un criterio que no puede prescindir de las oportunas mediaciones éticas²⁹.

No se puede negar la dimensión estructural o institucional de la caridad sin perder algo que le es propio. Sin embargo, la teología tras una insistencia casi exclusiva en el aspecto estructural de la dinámica encarnatoria de la caridad —con frecuencia, de forma aún más reducida, identificando lo civil o ciudadano con la política— ha adquirido una percepción más amplia de la promoción humana, y en definitiva la convicción de que un humanismo auténtico, incluyendo desde luego las condiciones materiales de vida, trasciende con mucho esa dimensión, hasta alcanzar un carácter moral y religioso. Importa decirlo precisamente hoy, cuando las carencias en las sociedades occidentales no son con frecuencia de atención «técnica» (sanitaria, social, etc.).

Sin duda, la acción caritativa y los agentes que la desarrollan requieren medios, saber hacer, profesionalidad, etc., especialmente cuando se trata de la caridad organizada. Pero también dosis importantes de humanidad, un corazón que prolonga el de Cristo, formación espiritual, etc. ¿No es esto también encarnación, *humanización* de relaciones cada día más mediadas por la progresiva institucionalización y despersonalización de la sociedad globalizada? Quien ama como Cristo se compadece y presta ayuda. Sin embargo, la acción caritativa no se agota en el qué de la ayuda, en la remoción de carencias, es también comunión de vida y de sufrimiento, aceptación amorosa de (Cristo en) la persona que sufre³⁰. Es decir, no hay orden estructural ni sistema tan perfecto que haga irrelevante la humanidad de las personas.

3. *Dinámica pascual*. El misterio pascual es la manifestación máxima del *agapé* de Dios, es Cristo mismo quien se dona al Padre por medio del Espíritu en favor de cada hombre: «nadie tiene mayor amor» (Jn 15,13). El *agapé* es ante todo un don, que configura la diaconía de la caridad como respuesta humana —siempre pobre aunque insustituible— a la acción de Dios. En este sentido,

29. Cfr. CODA, *El agape...*, 158, que afirma la necesidad de evitar «cortocircuitos integristas», sea porque el *agapé* se traduce directamente a la política, sea porque el *agapé* político se hace con todo el lugar de lo cristiano. Comentando unas palabras de Rougemont («El amor deja de ser un demonio solamente cuando deja de ser un Dios»), C.S. Lewis hace una aguda observación: aquellos amores que son más nobles, como los más generosos en el dar, pueden fácilmente convertirse en dioses o en demonios. Y de ese modo destruyen porque pasan a ser complicadas formas de odio. Los amores humanos no deben idolatrarse ni ridiculizarse (cfr. LEWIS, *o.c.*, 18-19).

30. Cfr. POMPEY, *o.c.*, 110ss.

el servicio cristiano de la caridad no se confunde con un moralismo bienintencionado y voluntarista: «el amor puede ser “mandado” porque antes es dado» (cfr. DC 14).

Por otro lado, la consideración de la Pascua introduce inmediatamente la referencia escatológica. Esto significa que el don de Dios, al que el hombre responde en la historia, es un comienzo o una promesa pendiente de cumplimiento. Tales afirmaciones tienen consecuencias bien precisas para la diaconía de la caridad:

a) La vida del cristiano es *respuesta* histórica al don, colaboración con la acción de Dios, servicio al gobierno de Dios sobre el mundo; en consecuencia, por contraste con las filosofías que asumen un presupuesto ateo, la historia no descarga todo su peso sobre una libertad esencialmente limitada y frágil como es la del hombre.

b) Dios no es sólo quien gobierna la historia, sino también su consumidor. El *agapé* victorioso de Cristo, que ha vencido la muerte y ocupa la diestra del Padre, está ya presente en el servicio cristiano, pero como una semilla, de un modo histórico y por tanto todavía velado, crucificado, pendiente de glorificación. La carne no resucita a la gloria sin pasar antes por la muerte.

c) Las consideraciones precedentes no restan protagonismo ni urgencia al servicio de la caridad, al contrario, lo exigen como responsabilidad a todo cristiano: «el amor de Cristo nos apremia» (2 Co 5,14). La tarea de colaborar con la acción de Dios concede mayor seriedad a la libertad, como la obediencia filial de Cristo es lo que confiere gravedad a su misión.

No se pueden despreciar los logros del hombre en la lucha contra la pobreza y las distintas formas de sufrimiento. Es todavía mayor la tarea que queda por delante. Pero al mirar al futuro conviene tener presente, para superar un optimismo ingenuo o una excesiva confianza en la técnica, que los esfuerzos del hombre constituyen un comienzo, y que junto a la constatación de progresos aparece la experiencia de la precariedad y del fracaso histórico³¹. No es preciso conocer los debates teológicos de la segunda mitad del siglo XX sobre la histo-

31. Es mérito de M. Gelabert haber señalado la «imperfeción de la caridad en este mundo», debida a la limitación propia del hombre, a la fragilidad, etc. (*o.c.*, 103ss). Sin embargo, al contemplar más adelante las realizaciones históricas de la caridad se lee: «Nosotros, los hombres modernos, caminamos hacia una sociedad en la que no habrá (¿no habrá? ¿no debería haber?) hambre, ni sed, ni cautividad. Y quizás tampoco enfermedades» (269). Las interrogaciones entre paréntesis son del autor y matizan esta segunda afirmación. Con todo, una sociedad así descrita ¿no se parece más a la ciudad de Dios que a la terrena?

ria para saber que la miseria, el dolor o la frustración, los distintos rostros del sufrimiento en suma, forman parte de la condición humana presente. *Deus caritas est* menciona en este punto la actitud de Job próxima a la desesperación, y el grito de abandono que Cristo profiere desde la cruz, seguido de la respuesta de Agustín en la fe: «*Si comprehendis, non est Deus*» (DC 38).

La filiación de Cristo es compatible con la tristeza y la angustia, la soledad extrema, el sentimiento de impotencia e incluso con el fracaso aparente³². Jesús no eliminó el sufrimiento que resultaba «inevitable», lo hizo suyo para mostrar al mundo un amor más fuerte que la muerte (cfr. Ct 8,6), capaz de transformar las situaciones de sufrimiento cuando éste no puede eliminarse. Es un fruto no poco importante de la acción caritativa: en las diversas formas de llanto no se esconde sólo una demanda de remedios —a veces ni siquiera posibles— sino de humanidad, de una persona cercana que se hace don, que compadece y en esa medida hace presente a Dios, cuya ausencia resulta insostenible para el hombre (cfr. DC 31 c). Por lo demás, en el abandono es posible la oración (cfr. DC 36-37) y puede también vivir la esperanza: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46).

La epístola a los romanos aporta el contrapunto al hablar de la filiación del cristiano en el Espíritu: «Y, si *hijos* (...) coherederos de Cristo, ya que *sufrimos con él, para ser también con él glorificados*. Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rm 8,17-18). La eliminación definitiva del sufrimiento es en el Apocalipsis fruto de la acción consumadora de Dios, de la victoria del Cordero: «Pondrá su morada entre ellos (...) Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado. Entonces dijo el que está sentado en el trono: “Mira que hago un mundo nuevo”» (21,3-5).

De esta forma, el servicio de la caridad conduce a la fe y a la esperanza: muestra la inmanencia de Dios en este mundo, aunque lo hace de forma velada, como un reflejo de la cruz, «mientras esperamos la gloriosa venida de Nuestro Salvador Jesucristo»³³.

Rodrigo MUÑOZ
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

32. Cfr. CODA, *El agape...*, 86.

33. *Misal Romano*, Ordinario, rito de la Comunión.