

Eucaristía: signo escatológico

Víctor Codina, S.J.,
profesor emérito de la Universidad
Católica Boliviana de Cochabamba

1. Centramiento del tema

La teología de la eucaristía, desde Trento centrada en la presencia real y el sacrificio, ha conocido una profunda renovación teológica en las últimas décadas, sobre todo en torno al Concilio Vaticano II¹.

Para situar estos avances dentro del marco sacramental clásico, podemos recordar las tres dimensiones que santo Tomás distingue en todo sacramento: *signum rememorativum*, en cuanto recuerda la Pasión de Cristo; *signum demonstrativum*, en cuanto hace presente y comunica la gracia; y *signum prognosticum*, en cuanto anticipa y anuncia la gloria futura, es decir, la plenitud escatológica². Y santo Tomás aplica esta triple dimensión sacramental a la eucaristía de este modo:

Este sacramento (la eucaristía) tiene una triple significación. Una respecto al pasado, en cuanto conmemoración de la pasión del Señor, que fue verdadero sacrificio (...) y se llama *sacrificio*. La segunda respecto al presente y es la unidad eclesial, de la que por él participan los hombres, por esto se llama *comunión* o *sinaxis* (...). La tercera en relación con el futuro, ya que este sacramento prefigura la fruición de Dios que tendremos en la patria y así tiene el nombre de *viático*, porque nos muestra el sendero para llegar allá.³

En las segundas vísperas de la fiesta de *Corpus Christi* se reza un texto atribuido al mismo Tomás, que resume muy bien estas tres dimensiones eucarísticas: “¡Oh, sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el

1. B. Sesboüé, “Eucharistie, deux générations de travaux”, *Études*, julio de 1981, pp. 99-115; V. Codina, “Nuevos enfoques teológicos sobre la eucaristía”, *Yachai*, primer semestre 2006, pp. 29-43.

2. *STh* III q.60 a 3 c.

3. *STh* III q. 73 a 4 c.

memorial de su pasión, el alma se nos llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!?”.

Antes de centrarnos en el aspecto escatológico de la eucaristía, enumeremos brevemente los principales avances habidos en las otras dos dimensiones de la eucaristía, la conmemorativa y la demostrativa.

2. Signo conmemorativo

En cuanto signo conmemorativo, se han desarrollado en estos últimos años las temáticas cristológicas de la eucaristía. Enumeremos los principales aportes.

2.1. Importancia de las comidas de Jesús, comidas con los discípulos, con pecadores, multiplicación de los panes, la última cena y las comidas del Resucitado. De ahí se deduce que, como afirma Juan Pablo II, el aspecto más evidente de las eucaristías es el del banquete⁴. El sentido pleno del simbolismo eucarístico nace de la idea de comida, de convite, de banquete. No es simplemente el pan, sino el pan partido, repartido y compartido. No es simplemente el vino, sino la copa de vino compartida entre los comensales reunidos en torno a la mesa⁵.

2.2. La noción de memorial (*anamnesis*) que se ilumina a través de la categoría hebrea del *zikkaron*, que no se reduce al puro recuerdo subjetivo y psicológico de algo que ya sucedió, sino que es una actualización del pasado en el presente como acontece en la Pascua judía. En este sentido, la eucaristía es memorial de la cruz. El único sacrificio de Cristo en la cruz no se repite, sino que se actualiza y se hace presente a través del ministerio de la Iglesia⁶.

2.3. La dimensión pascual. Mientras la tradición ha subrayado la relación entre eucaristía y cruz, y ha visto la eucaristía principal y casi únicamente como memorial de la Pasión, dejando en la sombra su conexión con la Resurrección, la dimensión de la totalidad del misterio pascual-muerte y Resurrección ha sido recuperada y resaltada en los últimos tiempos por varios teólogos⁷.

2.4. La presencia real ha sido repensada desde categorías más relacionales, personalistas y existenciales por parte de teólogos holandeses que juzgaban que la transubstanciación era una noción demasiado estática, cosista e hilemórfica, y pensaban que la transfinalización y transignificación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo podía explicar mejor el misterio de la presencia real.

4. Juan Pablo II, Carta apostólica *Mane nobiscum Domine* 15.

5. Cf. A. Puig i Tárrech, *El sacrament de l'Eucaristía: de l'Últim Sopar a la liturgia cristiana antiga*, Barcelona, 2013, con amplia bibliografía.

6. M. Thurian, *La eucaristía memorial del Señor*, Salamanca, 1947.

7. F. X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca, 1982; J. M. R. Tillard, *L'eucharistie, pâque de l'Eglise*, Cerf, París, 1964; G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, París, 1972.

Hubo una gran discusión entre teólogos⁸ y finalmente Pablo VI, a través de la encíclica *Mysterium fidei*, quiso dirimir la cuestión, afirmando que el concepto de transubstanciación era apto para la explicación teológica de la presencia real, mientras que la transignificación y la transfinalización, aunque enriquecían la tradición, no eran suficientes para dar cuenta del cambio ontológico de substancia en la eucaristía⁹.

Podríamos resumir estos aportes en torno a la eucaristía como signo conmemorativo diciendo que se concentran en torno a la primera epiclesis eucarística, la que pide que el Espíritu transforme el pan y el vino en el cuerpo y sangre del Señor.

3. Signo demostrativo

En cuanto al signo demostrativo, la teología actual ha revalorizado la dimensión eclesial de la eucaristía.

3.1. Iglesia y eucaristía. Una serie de teólogos han resaltado la dimensión eclesial de la eucaristía, aspecto no tan presente en la tradición del segundo milenio, cuando la Iglesia es vista como “cuerpo místico” (de Cristo) y la eucaristía como “cuerpo verdadero de Cristo”, mientras que hasta el comienzo de la Edad Media, “cuerpo místico” significaba la eucaristía, y la Iglesia era el “verdadero cuerpo de Cristo”¹⁰. Otros teólogos han reafirmado que el fin último de la eucaristía es constituir el cuerpo eclesial de Cristo¹¹, de modo que se puede afirmar que, siguiendo la mentalidad patristica, “la Iglesia hace la eucaristía, la eucaristía hace la Iglesia”, idea retomada por la encíclica de Juan Pablo II, *Ecclesia de eucharistia* (2003).

3.2. *Lex orandi, lex credendi.* Este viejo axioma, que significa que la forma de orar establece la forma de creer¹², ha servido de base para elaborar una teología de la eucaristía partiendo de su liturgia, como un lugar teológico especialmente privilegiado. Ya en esta exposición hemos empleado esta metodología al hablar del memorial, pero se puede extender a toda la plegaria eucarística y en concreto a valorar la importancia de la epiclesis o invocación al Espíritu. En efecto, siguiendo la tradición de la Iglesia oriental, podemos afirmar que la epiclesis

8. Una buena exposición de las posturas puede verse en J. M. Powers, *Teología de la eucaristía*, Buenos Aires, 1969; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión*, Madrid, 1983, pp. 521-552.

9. Pablo VI, *Mysterium fidei*, 1965.

10. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, París, 1949; J. M. R. Tillard, *Carne de Iglesia, carne de Cristo*, Salamanca, 1996.

11. C. Giraud, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristía*, Milán, 2001.

12. Su formulación original, “*legem credendi lex statuat supplicandi*”, forma parte del *Indiculus* (DS 246) y su autor parece ser Próspero de Aquitania, secretario del papa León Magno, hacia el 435.

precede a toda cristofanía, es decir, a toda manifestación de Cristo, y en la eucaristía, la primera epiclesis hace posible la transformación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, mientras que la segunda epiclesis hace posible que la asamblea de los fieles se convierta en el cuerpo eclesial de Cristo. El sentido pneumatológico de la epiclesis permite explicar mejor el misterio de la consagración, articulando el relato de la institución con la invocación al Espíritu, y ayuda a superar el riesgo de una visión un tanto mágica de la persona del ministro, ya que este en la eucaristía hace las veces de Cristo (*in persona Christi*), pero invoca al Espíritu y ofrece a Dios el sacrificio en nombre de todo el pueblo (*nomine totius populi*, LG 10).

3.3. Acercamiento ecuménico. Todos estos trabajos teológicos han propiciado un acercamiento ecuménico tanto con las Iglesias de la Reforma como con la Iglesia de Oriente, lo cual nos lleva a una visión ecuménica que sin caer en un optimismo ingenuo ni en un pesimismo integrista, ofrece avances y caminos de futuro por el intercambio de dones, aunque todavía haya cuestiones pendientes que no hacen posible la hospitalidad eucarística¹³.

Resumiendo, podemos decir que la profundización en la eucaristía como signo demostrativo, es decir, eclesial de la eucaristía, ha contribuido a penetrar el significado de la segunda epiclesis eucarística sobre la comunidad.

4. Signo escatológico

Esta dimensión escatológica de la eucaristía es la que queremos profundizar un poco más. La eucaristía como anticipación de la vida eterna es la dimensión escatológica que se ha desarrollado estableciendo la relación entre la eucaristía y la patria celestial, esto es, la eucaristía como prenda de vida eterna¹⁴.

Desde el punto de vista bíblico, se resalta la dimensión escatológica del banquete que Yahvé prepara para los últimos días (Is 25, 6-9)¹⁵ y la dimensión escatológica presente en los relatos de la institución, singularmente en Lucas, donde se menciona que Jesús no volverá a beber del fruto de la vid hasta que venga el Reino de Dios (Lc 22, 15-18). En cada eucaristía, se anuncia la muerte del Señor hasta que venga (1 Cor 11, 26), como se recoge luego en la aclamación litúrgica de después de la consagración: “Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven, Señor Jesús”. Esta aclamación se inspira en el final del

13. Cf. Documentos de Bristol (1968), Dombes (1971), Windsor (1971), Accra (1974), Lima (1982), la encíclica de Juan Pablo II *Ut unum sint* 28 y 57, y los trabajos teológicos de W. Kasper, *Sacramento de l'Unità*, Brescia, 2004, pp. 62 y s.

14. Véase, por ejemplo, D. Borobio, *Eucaristía*, Madrid, 2000, pp. 375-385, alguna de cuyas citas utilizaremos.

15. E. Touron, “Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística”, *Revista Española de Teología*, 55 (1995), pp. 310-329, 429-486.

Apocalipsis: ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22, 20), que en la *Didajé* mantiene su expresión aramea *Maranatha*¹⁶.

Toda la tradición patristica y medieval ve en la eucaristía un anticipo del banquete del Reino, de la patria celestial, de la fruición de la vida eterna, de la gloria de Dios y de la comunión de los santos. Para Ignacio de Antioquía, la eucaristía es “fármaco de inmortalidad”¹⁷.

El Vaticano II también relaciona la eucaristía con la liturgia celestial de la Jerusalén hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado en el tabernáculo verdadero (SC 8). La eucaristía es el alimento que el Señor nos ha dejado para el camino y una prenda de la esperanza eterna (LG 35, 48, 50, 51; GS 28; cf. 22, 39, 45).

Las plegarias eucarísticas renovadas a partir del Vaticano II afirman esta relación entre la celebración litúrgica de la Iglesia terrenal y la liturgia celestial, donde, cuando acabe nuestra peregrinación en este mundo, esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de la gloria del Señor.

En el fondo, es el tema clásico de la peregrinación por este mundo hasta llegar a la patria del Reino: somos *viadores*. La eucaristía es el viático para el camino hacia la patria, como santo Tomás afirmaba claramente.

Esta dimensión escatológica de la eucaristía no solo es profunda, sino que fundamenta otros aspectos de la eucaristía. En realidad, la presencia de Cristo en la eucaristía es la presencia del Señor Resucitado, del *ésjatos*, por lo cual, la eucaristía ya no es solo memorial de la Pasión de Cristo, sino de la Resurrección y ascensión al cielo, y anticipación de su segunda venida. Santo Tomás incluso niega que lo que en ciertas apariciones algunos ven como sangre de Cristo o la figura de un niño, o de un joven, sea realmente el cuerpo o la sangre de Cristo glorioso resucitado¹⁸.

Por otra parte, la presencia real de Cristo en la eucaristía es una escatologización del pan y del vino. F. X. Durrwell es muy claro a este respecto. Para Durrwell, cuya cristología ha puesto de relieve la importancia salvífica de la Resurrección¹⁹, la eucaristía es el sacramento de la Pascua de Jesús y, por tanto, tiene una fuerte connotación escatológica. La presencia real eucarística no se puede entender, según Durrwell, desde la distinción aristotélica entre substancia y accidente, ni tampoco desde las modernas teorías de la transfinalización y transignificación. En la eucaristía, el cambio no es entre realidades terrenas ni humanas, sino que es un cambio escatológico: se hace presente el Señor resuci-

16. *Didajé* 10, 6.

17. Cf. T. Spidlik, *L'eucaristía. Fármaco d'immortalità*, Roma, 2005.

18. *STh* III q. 76, a 8 c.

19. F. X. Durrwell, *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona, 1962.

tado, que es nuestra salvación, lo último y lo definitivo. La eucaristía es una forma permanente de aparición pascual, es la presencia de lo definitivo, del *ésjaton* en nuestro mundo. El pan y el vino alcanzan su plenitud escatológica, se convierten en Pan verdadero y Vino del Reino. No hay que decir, como en la escolástica, que quedan unos accidentes que son despojos sin contenido, sino que el pan y el vino son escatologizados. El pan y el vino no desaparecen, se convierten en Pan y Vino del Reino que da vida. Es el comienzo de la explosión de la parusía, la cumbre del simbolismo cósmico. Se anticipa lo definitivo, el *ésjaton* de la patria, se anticipan los cielos nuevos y la tierra nueva, y el mar, símbolo del mal, ya no existe (Ap 21, 1; cf. Is 65, 17); y todo ello, por la presencia del Resucitado, una presencia que viene del fin, de la otra orilla de la escatología y que arrastra todo hacia sí²⁰. Hay, pues, en la eucaristía, “presencialización de la escatología” y una “escatologización de la presencia”, en la formulación de D. Borobio²¹.

5. Los últimos (*ésjatoi*)

Existe el riesgo en la Iglesia de presentar una escatología al margen y por encima de la historia, sin articular suficientemente bien la llegada a la patria con la dura realidad del camino, para el cual la eucaristía ha de servir de viático. El ángel de Yahvé, después de haberle ofrecido a Elías una torta de pan y agua, le dice: “Come, porque todavía te resta un largo camino” (1 Re 19, 7). Es necesario articular correctamente el “ya-sí” con el “todavía-no”, o mejor, el “todavía-no” de la patria con el “ya-ahora” del arduo camino de la historia... El Reino de Dios escatológico se revela ya ahora en medio del espesor y del caos de la historia. La historia está anclada en Cristo y abierta a la escatología. Ni escatología sin historia (tentación de los espiritualismos), ni historia sin escatología (tentación de todos los mesianismos terrenales).

Haciendo un juego de palabras, hemos de articular lo definitivo y último (*ésjaton*), con el último, que es el Resucitado (*ésjatos*), y con los últimos (*ésjatoi*)²².

¿Quiénes son los *ésjatoi*? Los últimos (*ésjatoi*), que serán los primeros (Mt 20, 16), son los excluidos, las víctimas, los pobres, las mujeres, los indígenas, los niños y ancianos, los enfermos, las masas sobrantes, los que no tienen voz ni cuentan en la sociedad ni en la Iglesia, los rostros sufrientes, los insignificantes, los nadie... y que sin embargo, serán nuestros jueces el último día y con los cuales se identifica el Señor (Mt 25, 31-45).

20. F. X. Durrwell, La eucaristía, sacramento pascual, op. cit., p. 87.

21. D. Borobio, *Eucaristía*, op. cit., pp. 383-384.

22. Sigo unas intuiciones de J. Giménez, “Las preguntas que llevamos dentro”, *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, 160, Barcelona, 2009, pp. 4-7.

La pregunta ahora es: la eucaristía, como signo escatológico, ¿tiene algo que decir con respecto a estos últimos, *ésjatoi*?

Ordinariamente, los estudios sobre la eucaristía, centrados en la presencia real, en la dimensión eclesial y en la dimensión escatológica como anticipo de la Jerusalén celestial, no suelen aterrizar en los temas sociales. Tampoco el Concilio Vaticano II relaciona la eucaristía con la justicia social. La doctrina social de la Iglesia, que habla de justicia, dice muy poco sobre la conexión con la eucaristía²³. Pablo VI, en *Mysterium fidei* (1965), al hablar de las diferentes presencias de Cristo, se limita al ámbito eclesial: palabra, comunidad, ministros, sacramentos. La encíclica de Juan Pablo II *Ecclesia de eucharistia* se centra, sobre todo, en sus dimensiones eclesiales, aunque dedica un número (20) a la dimensión social de la eucaristía.

En cambio, el mismo Juan Pablo II, en su Carta apostólica *Mane nobiscum Domine* sobre el año eucarístico, invita a que esta celebración desemboque en la práctica de la justicia y la solidaridad²⁴. También la Exhortación apostólica de Benedicto XVI *Sacramentum caritatis* (2007), que recoge las discusiones y aportes del sínodo sobre la eucaristía (2005), dedica varios números a las implicaciones sociales de la eucaristía y a la relación entre eucaristía y el hambre en el mundo (89-91).

En efecto, una lectura de la Escritura y de la tradición, desde la perspectiva de los últimos, de las víctimas, de los pobres, nos hace descubrir verdades un tanto olvidadas. La Pascua judía era el memorial del Éxodo, que significa la gesta liberadora de Yahvé al escuchar el clamor del pueblo oprimido (Ex 3). El Evangelio del juicio final nos habla de una misteriosa, pero real presencia de Cristo en los marginados, los últimos, que pasan hambre, están desnudos, están enfermos, o prisioneros (Mt 25, 31-45). En las comidas de Jesús de Nazaret, los pobres son alimentados con el pan material. En el discurso del pan de vida de Jn 6, 28-71, la multiplicación de los panes precede al anuncio de la eucaristía (Jn 6, 1-15), como significando que no se puede desligar la eucaristía del hambre del mundo. También es significativo que el Evangelio de Juan, en lugar de la institución de la eucaristía, proponga el relato del lavatorio de los pies (Jn 13, 1-20), donde el Señor invita al servicio fraterno, para que las comunidades cristianas no se limiten a repetir el gesto litúrgico, olvidando el profundo sentido social de la eucaristía: prolongar el servicio de Jesús a los demás.

Las comidas de Jesús, por otra parte, anticipan el banquete del Reino, donde no habrá hambre ni exclusión (Mc 14, 25; Mt 26, 20; Lc 22, 16-30). La misma muerte de Jesús está ligada a su opción por los pobres y a su oposición al

23. V. Martínez, *Sentido social de la eucaristía, I: El pan hecho justicia*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003.

24. Juan Pablo II, *Mane nobiscum Domine* 28.

sistema político y religioso que los excluía. En los Sumarios de los Hechos de los Apóstoles, en la Iglesia de Jerusalén, la fracción del pan está unida a una comunión (*koinonía*) que se extiende a los pobres y anticipa así la Jerusalén celeste (Hch 2, 42-47; 4, 32-37). Pablo se indigna de que los corintios no compartan la mesa y dice que su reunión no es la cena del Señor (1 Cor 11, 20). En la Iglesia primitiva, la eucaristía estaba estrechamente ligada a las ofrendas de los fieles para los pobres, huérfanos y viudas²⁵ y a las predicaciones patrísticas sobre la justicia²⁶.

La teología latinoamericana de la liberación ha subrayado la conexión entre eucaristía y justicia²⁷. Algunos teólogos, como J. Pixley y C. Boff, creen que los pobres son el único sacramento absolutamente necesario para la salvación²⁸, el octavo sacramento, según el obispo Casaldáliga²⁹. La acogida a los pobres es la única condición necesaria que se exige para entrar en el Reino: *extra pauperes nulla salus* (J. Sobrino).

En la historia de la Iglesia latinoamericana, hay que recordar que el primer grito profético a favor de los indígenas aconteció en una celebración eucarística en La Española, cuando el dominico Antonio de Montesinos, en el Adviento de 1551, denunció las injusticias de los conquistadores españoles contra los indígenas. Un sacerdote español, Bartolomé de las Casas, que poseía esclavos indios, quedó profundamente escandalizado. Pero más tarde, meditando el texto de Eclesiástico 34, 22-23, en el que se critica la ofrenda a Dios de los que son injustos, De las Casas cambió de vida, liberó a sus esclavos, se hizo dominico, y nombrado obispo, se convirtió en el gran defensor de los indígenas³⁰.

Lo que el Vaticano II no dijo sobre eucaristía y justicia, lo expresó Medellín, al hablar de que no es suficiente el gesto litúrgico, sino que es preciso un compromiso de caridad (9.3) con la realidad humana, el desarrollo y la promoción (9.4).

25. J. M. Castillo, "Donde no hay justicia, no hay eucaristía", en AA. VV., *Fe y justicia*, Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 135-171.

26. V. Codina, *La fracción del pan*, Verbo Divino, Cochabamba, 2002, pp. 87-91; F. Rivas, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Estella, 2011.

27. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 336-362; R. Ávila, *Apuntes sobre las implicaciones sociopolíticas de la eucaristía*, Bogotá, 1977; V. Codina, "Sacramentos", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, t. II, pp. 267-294; V. Codina, *La fracción del pan*, op. cit., pp. 224-227; V. Martínez, *Sentido social de la eucaristía*, op. cit., especialmente el tomo III: *Acontecimiento de justicia*, con amplia bibliografía.

28. J. Pixley y C. Boff, *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid, 1986, p. 133.

29. P. Casaldáliga, *Cantares de entera libertad*, Managua, 1984, p. 73.

30. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, III, c 79, BAE, Madrid, 1961, II, pp. 356 y s. Véase el comentario de E. Dussel, "El pan de la celebración, signo comunitario de justicia", *Concilium*, 172, Madrid, 1982, pp. 236-249.

Puebla, al reafirmar la opción por los pobres (1134-1165), abre caminos para una relectura de la eucaristía desde esta perspectiva.

La praxis eucarística de América Latina se ha enriquecido desde esta clave teológica. Pensemos en las eucaristías de los encuentros de las comunidades eclesiales de base; en la predicación de Rutilio Grande en El Salvador, que pedía “una mesa común con manteles largos para todos, como esta eucaristía, cada uno con su taburete, y que para todos llegue la mesa, el mantel y el conqué”; o en las eucaristías de Mons. Óscar Romero, en una de las cuales fue asesinado en 1980³¹. Pero este enfoque latinoamericano se extiende hoy a otros ámbitos de la Iglesia universal³².

Deduzcamos de todo ello que la dimensión escatológica de la eucaristía tiene que incluir necesariamente las implicaciones sociales e históricas, aunque su horizonte último sea la Jerusalén celestial. A la *lex orandi*, *lex credendi*, hay que añadir la *lex agendi*³³.

6. Eucaristía y ecología

Este tema es de suma actualidad, pero hasta hace muy poco no ha sido abordado en relación con la eucaristía. Seguramente, han sido los teólogos de la Iglesia oriental los más sensibles a la relación entre eucaristía y ecología³⁴. Para ellos, la eucaristía es la primicia de la humanidad divinizada y de los nuevos cielos y la nueva tierra, es la escatología inaugurada, es el comienzo de la tensión hacia la parusía, es la presencia de la escatología en medio de la materia cósmica, es el realismo de la encarnación en la historia, el fármaco de inmortalidad (Ireneo), que anuncia la resurrección final y el inicio de la comunión de los santos y de la nueva creación, la realización de lo que el Génesis anticipa en el relato del paraíso terrenal, y todo ello por la fuerza del Espíritu que metaboliza la materia y la convierte en el cuerpo de Cristo, un Cristo no solo eclesial, sino cósmico.

31. J. Sobrino, “La centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 9, 1986, p. 276.

32. C. Floristán, “Teología y pastoral de la eucaristía”, en AA. VV., *Teología y pastoral*, Madrid, 1982; P. Rosato, “La transocialización de los elementos eucarísticos”, *Selecciones de Teología*, 163 (2003), pp. 223-240; X. Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*, San Sebastián, 1989; J. A. Pagola, *La eucaristía, experiencia de amor y de justicia*, Santander, 1990; J. M. Castillo, *Donde no hay justicia, op. cit.*, en la nota 32; J. B. Metz, *Memoria passionis*, Santander, 2007.

33. F. Taborda, *O memorial da Pascoa do Senhor*, São Paulo, 1209, pp. 249-284.

34. P. Edokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965; O. Clément, *Sobre el hombre*, Madrid, 1983.

Hoy día, la ciencia habla de una cosmogénesis, de una creación en proceso de diferenciación, interiorización y de interrelacionalidad³⁵. Los teólogos reflexionan sobre el Espíritu que desde el caos inicial anima la creación hasta los nuevos cielos y la nueva tierra, convierte el desierto en vergel (Is 32, 16-27). R. Panikkar habla del cosmoteandrismo, P. Teilhard del punto omega, que todo lo atrae hacia sí; se ve necesario profundizar en la cristología cósmica de Col 1, 15-20 y de Ef 1, 1-10, del universo como templo del Espíritu, etc. Se revaloriza la sabiduría cósmica de los pueblos originarios, muy sensibles a la tierra y la mística de las religiones y del cristianismo (Maestro Eckhart, el *Cántico a la criaturas* de Francisco de Asís, el *Himno al universo* y la *Misa del mundo* de P. Teilhard de Chardin, el *Cántico cósmico* de Ernesto Cardenal).

Pero este redescubrimiento de la ecología está unido a la percepción de la urgencia de preservar la naturaleza de las agresiones modernas, la urgencia de reaccionar ante el cambio climático, la reflexión teológica sobre la situación de esclavitud a la que ha sido sometida la creación (Rm 8, 22-23). En este sentido, la tierra, la creación, forma parte de estos últimos o *ésjatoi* esclavizados y que han de ser liberados, el grito de la tierra se une al gemido de los pobres, como Leonardo Boff ha expresado gráficamente³⁶.

Todo esto lleva a ver a la eucaristía como un gran don y una gran exigencia de cuidar la tierra, de respetarla, transfigurarla, anticipar la nueva tierra, liberándola de la esclavitud del materialismo capitalista, que la convierte en objeto de lucro para unos pocos, destruye el equilibrio ecológico y compromete la supervivencia de la humanidad y el futuro de las nuevas generaciones.

Todas las asambleas sobre ecología (Río 1992, la *Carta de la tierra* de 1997), todas las discusiones sobre el Protocolo de Kyoto³⁷ o sobre los derechos de la madre tierra en la cumbre cósmica (Cochabamba 2011), resultan inútiles sin un compromiso serio por el respeto a la tierra y a la creación, que no puede ser objeto de depredación, sino un sacramento, un misterio, unido al misterio eucarístico. Como ha expresado O. Climent, hemos de hacer de la creación una eucaristía³⁸.

En este sentido, se podría proponer que en la liturgia de la plegaria eucarística se introdujese una tercera epiclesis, que invocase al Espíritu sobre el cosmos y la historia.

35. Cf. "Ecología y religión en esta hora de emergencia planetaria", *Vinculum*, Bogotá, 2010, p. 238.

36. L. Boff, *Grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, 3.^a ed., 1995; y L. Boff, *O Espírito Santo*, Petrópolis, 2015, pp. 13, 59-68, 175-192.

37. J. Carrera y J. I. González Faus, "Horizonte Kyoto", *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, 133, Barcelona, 2005.

38. O. Clément, *Fer del món eucaristía*, Barcelona, 2014.

A la primera epiclesis que pide la presencia de Cristo en los dones ofrecidos, con una clara orientación cristológica, y a la segunda epiclesis eclesiológica, se podría añadir una tercera epiclesis que pidiera que la eucaristía por la fuerza del Espíritu transfigure la creación, la historia y anticipe ya los nuevos cielos y la nueva tierra de la Jerusalén celestial, lo cual implica comenzar por transfigurar las imágenes humanas de Dios desfiguradas en la humanidad y la misma creación desfigurada por el pecado humano y en dolores de parto suspirando por su liberación definitiva, la transfiguración de la creación insinuada en *Gaudium et spes* 39.

Paul Evdokimov afirma que el himno *Veni Creator Spiritus* es una epiclesis escatológica³⁹. Se podría, pues, invocar al Espíritu Creador y Padre de los pobres para que, con su fuerza y aliento, la comunidad eucarística fuese el inicio de un compromiso por la transfiguración de la historia y del cosmos, comenzado desde los últimos. Esta tercera epiclesis tendría como horizonte último el Reino de Dios.

Epílogo narrativo

Durante más de 50 años de ordenación presbiterial, me ha tocado presidir la eucaristía o concelebrar en diversos países y diferentes contextos sociales y eclesiales.

Misas en parroquias urbanas, en comunidades religiosas, en colegios católicos, en encuentros de comunidades de base, en estadios deportivos en la festividad del *Corpus Christi*, eucaristías en sectores y familias económicamente acomodadas, donde la liturgia, los cantos, la lectura de la Palabra, estaban perfectamente preparadas y el pueblo participaba activamente. En estas celebraciones, se hace memoria de la Pascua del Señor y se va formando la comunidad eclesial, pero la dimensión escatológica no está muy presente.

Pero también he celebrado en parroquias rurales y periféricas, en santuarios de la religiosidad popular y en lugares martiriales, en hogares de ancianos y de discapacitados, en cárceles de hombres y de mujeres, en refugios de desplazados: malos lectores y cantos deficientes, donde la gente apenas participa, pero llevan flores para sus difuntos y piden bendiciones con agua bendita. En estas comunidades de los últimos, de los *ésjatoi*, es donde se experimenta con más fuerza la eucaristía como signo escatológico, no tanto por la comunión con la liturgia de la Jerusalén celestial, sino en cuanto se escucha el sordo clamor del pueblo creyente que pide proféticamente ya ahora una nueva tierra donde no haya llanto ni dolor, donde reine la justicia, la salud, la paz, el perdón, la fraternidad, donde se respete la tierra.

Este clamor es como una tercera epiclesis anónima, que invoca al Espíritu Creador y Padre de los pobres para transfigurar la historia y hacer presente el Reino. Los pobres siempre nos evangelizan.

39. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie, op. cit.*, p. 307.