

La Eucaristía, primicia y fundamento de un orden social verdaderamente justo

Un aporte con ocasión del Congreso Eucarístico Nacional

RESUMEN

Con motivo de la celebración del Congreso Eucarístico Nacional, el autor propone volver a la inspiración original de esos congresos, poniendo de relieve la dimensión salvífica social de la Eucaristía de cara a los desafíos que presenta la realidad argentina. Uno de ellos es, sin duda, el establecimiento de un orden social más justo. Como aporte en vista de ese fin, el artículo intenta profundizar en la relación entre Eucaristía y justicia. Esto se hace en un desarrollo en cinco momentos: una clarificación de la noción de justicia, desde el punto de vista jurídico-filosófico y desde la perspectiva bíblica; una relectura de las fuentes bíblicas relativas al signo y al significado de la Eucaristía, donde se pone de manifiesto que ésta es el *sacramentum caritatis*; un momento especulativo que busca explicitar la relación entre caridad y justicia, y la relación de ésta con la Eucaristía; la verificación de esa interpretación en la praxis sacramental cristiana de los primeros siglos; y, por último, la recuperación de algunos textos claves del Magisterio de la Iglesia que han desarrollado el tema. Esto permite concluir que la Eucaristía señala de modo eminente lo que significa ser cristiano, razón por la cual su celebración exige una cierta conducta ética. La Eucaristía rememora así que en Cristo la justicia de Dios ha sido definitivamente realizada y un nuevo orden ha sido instaurado; ella manifiesta e incentiva a establecer una verdadera “contra-cultura” donde prevalezcan la justicia y la solidaridad; y es signo profético de la realización de los “cielos nuevos y la tierra nueva”. Por eso el significado de la *leitourgia* del Pueblo de Dios se verá verificado en la *diakonía* y la *martyria*.

Palabras clave: Eucaristía, justicia, caridad, orden social, ética cristiana

EUCHARIST, THE FIRST FRUIT AND THE FOUNDATION OF A SOCIAL ORDER REALLY JUST. A CONTRIBUTION ON OCCASION OF THE NATIONAL EUCHARISTIC CONGRESS

ABSTRACT

On occasion of the celebration of a National Eucharistic Congress, the author propo-

ses to return to the original inspiration of those congresses, highlighting the social salvific dimension of the Eucharist facing the challenges presented by the Argentine reality. One of these challenges is undoubtedly the establishment of a more just social order. As a contribution to this purpose, the article attempts to analyze the relationship between Eucharist and justice. This is done in five stages: a clarification of the concept of justice from the juridical-philosophical point of view and from the biblical perspective; a rereading of the biblical sources related to the sign and the meaning of Eucharist, where appears clearly why Eucharist has been considered the *sacramentum caritatis*; a speculative moment that seeks to explain the relationship between charity and justice, and its relationship with Eucharist; a verification of that interpretation in the Christian sacramental praxis of the first centuries; and finally, the recovery of some key texts of the Magisterium of the Church that have developed the theme. This leads to the conclusion that Eucharist expresses in an eminent way what it means to be a Christian, and, as consequence, why its celebration requires a specific ethical conduct. The Eucharist recalls that in Christ God's justice was finally realized and a new order has been established; it expresses and encourages to establish a true "counterculture" in which justice and solidarity prevail; and it is the prophetic sign of the realization of the "new heavens and new earth". Because of this, the meaning of the *leitourgia* of the People of God should be verified in its *diakonia* and *martyria*.

Key words: Eucharist, Justice, Charity, Social Order, Christian Ethic

La Iglesia argentina celebra este año su XIº Congreso Eucarístico Nacional; el mismo tendrá lugar en San Miguel de Tucumán con ocasión del Bicentenario de la Declaración de la Independencia. El hecho de asociar un acontecimiento eclesial, que pone de manifiesto la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, y una conmemoración patria, permite recordar la inspiración original de los congresos eucarísticos. En efecto, esos congresos, que tuvieron inicio en la Francia del siglo XIX,¹ procuraban dar una figura operativa concreta a la urgencia de introducir la dimensión salvífica de la Eucaristía en el marco social, con el propósito de animar cristianamente las realidades temporales y construir el Reino de Dios. Los desafíos que entonces enfrentaban los católicos –las secuelas del rigorismo jansenista y los embates de los movimientos post-revolucionarios anti-cristianos que intentaban eliminar la influencia de la religión en la vida pública-, llevó a redescubrir no sólo el valor del culto eucarístico, un rasgo de la espi-

1. Cf. F. PRATZNER, "Los congresos eucarísticos internacionales", en: M. BROUARD s.s.s (dir.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2004, 849-853.

ritualidad de la época, sino a asociarlo además con la difusión del amor de Cristo y la edificación de su 'reino social'. La promotora de los congresos, E. Tamisier (1834-1910), expresaba su convicción en una breve fórmula: "La salvación de la sociedad por la Eucaristía"; esto debía realizarse, a través de los congresos, incluso en los 'cruces de los caminos', promocionando las ciencias, las artes, las letras, la acción social y económica.

Fiel a esa tradición, nuestro congreso eucarístico quedaría corto en su propósito si se resignara a ser un acontecimiento más entre muchos otros programados para este año en la capital tucumana; o fuera vivido simplemente como una celebración 'intra-eclesial'. Dadas las implicaciones eclesiales de la Eucaristía, debería ser un evento de gracia y una ocasión pastoral privilegiada que procure promover todas las potencialidades y las exigencias éticas que brotan del misterio eucarístico, más aún cuando debemos asumir como cristianos los desafíos que presenta la realidad de nuestro país. ¿Cómo relacionar, pues, la Eucaristía y el compromiso de los cristianos en la construcción de la sociedad temporal hoy?; ¿Cuáles son los mayores desafíos que debemos asumir en nuestra patria en vista de fin?

La lista de desafíos puede ser larga, pero si consideramos el contexto más inmediato del congreso, no es posible eludir la escandalosa fragmentación social que ha sumido en la marginación a un gran número de familias, limitando las posibilidades de una vida digna en el presente e hipotecando su futuro. No se trata sólo de la carencia de ciertos bienes individuales, sino que el mismo bien común de los argentinos se ve afectado. Una situación que se ha visto agravada por prácticas políticas que lejos de haber contribuido a una real promoción de las personas parece haberlas subordinado a proyectos de poder. Pasados veinticinco años desde que nuestros obispos han llamado a trabajar por una 'justicia tan largamente esperada', ese desafío no sólo sigue vigente,² sino que, a juzgar por la realidad, parece todavía más acuciante, exigiendo una respuesta proporcionada, ya que se han profundizado las heridas del tejido social y, en un país mayoritariamente católico, se ve cuestionada la calidad de vida fraterna y solidaridad que deberían vivirse, en primer lugar, en el seno mismo de la comunidad eclesial.

2. Cf. *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización* (1990) 13.

El debido respeto por el misterio eucarístico hará temer a muchos que este planteo corra el riesgo de caer en una interpretación reductiva. Sin embargo, la plena comprensión del sacramento del Cuerpo y la Sangre del Señor, de acuerdo al testimonio de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, exige señalar también su significado social.³ No es extraño, pues, que en las últimas décadas, la teología haya intentado reflexionar sobre la estrecha relación que existe entre Eucaristía y justicia, sea desde una perspectiva bíblica,⁴ litúrgico-simbólica,⁵ moral,⁶ pastoral,⁷ testimonial,⁸ o teológico-sistemática⁹ y, sobre todo, que el tema haya encontrado espacio en la enseñanza de los últimos papas, ofreciendo al respecto pasajes de gran densidad teológica.¹⁰

Es cierto que establecer una relación entre Eucaristía y justicia exige ser conscientes de la especificidad de los términos en juego: si la Eucaristía es una realidad propia y exclusiva del misterio cristiano, comprendida plenamente sólo a la luz de la fe, y que forma parte de la eco-

3. Cf. Ch. MOREROD, "L'impact de l'eucharistie sur la société", *Nova et vetera* 81 (2006) 9-32.

4. Cf. E.J. HAMMES, "Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía - koinonía - diaconía", *Concilium* 310 (2005) 187-197.

5. Cf. R. MAHONY, "The Eucharist and Social Justice", *Worship* 57 (1983) 52-61; M.A. CONIN, "Eucharist: Bread and Justice", *Quaestiones Liturgiques* 2 (1991) 108-112; Ch. VINCIE, "The Cry for Justice and the Eucharist", *Worship* 68 (1994) 194-210; D.A. STOSUR, "Bread of Life, Justice of God. Eucharistic Structures and the Transformation to Christian Justice", *Liturgical Ministry* 7 (1998) 182-189; D.N. POWER, "Eucharistic Justice", *Theological studies* 67 (2006) 856-879; J.A. MERKLE, "The Eucharist and Justice", *Liturgical Ministry* 17 (2008) 133-138; M. SCOTT, *The Eucharist and Social Justice*, New York, Paulist Press, 2009; M.S. DRISCOLL, "Eucharist and Justice", en: D. DONNELLY (ed.), *Sacraments and Justice*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2014, 32-43.

6. Cf. R. TREMBLAY, "L'eucaristia, sorgente di una morale a favore della creazione, della vita e del povero", *Rivista di teologia morale* 37 (2005) 333-346.

7. Cf. R. STOICOIU, "Eucharist and Social Justice", en D. MATZKO MCCARTHY (ed.), *The Heart of Catholic Social Teaching: Its Origins and Contemporary Significance*, Grand Rapids, MI, Brazos Press, 2009, 45-51.

8. Cf. R. HILL, "Poured Out for You: Liturgy and Justice in the Life of Archbishop Romero", *Worship* 75 (2000) 414-432; J.P. HOGAN, "The Eucharist and Social Justice", en P. HOGAN CLOSKEY; J.P. HOGAN (eds.), *Romero's Legacy: The Call to Peace and Justice*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publisher, 2007, 25-34.

9. Cf. J.M. CASTILLO, "Donde no hay justicia no hay Eucaristía", *Estudios eclesiológicos* 52 (1977) 555-590; Ph.J. ROSATO, S.I., "The Transsocialization of the Eucharistic Elements. Rereading the Tradition in the Light of a Metaphysics Based on Justice", *Gregorianum* 81 (2000) 493-540. El tema es un hilo conductor en la teología de W.T. CAVANAUGH a partir de su tesis: *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

10. Cf. SAN JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* (2003) 20; *Mane nobiscum Domine* (2004) 27-28; BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* (2007) 88-92.

nomía divina del don; la justicia, en cambio, es algo más complejo, no sólo porque la misma palabra, según el punto de vista desde el que se la considera, encierra diversos significados, sino además porque su realización no es tarea privativa de los cristianos. Esto señala la razón por la cual es conveniente detenerse, en primer lugar, en la consideración de la noción de justicia, permitiendo percibir de entrada con una mayor claridad el modo en que ésta puede relacionarse con la Eucaristía.

1. La justicia, una noción rica y compleja

Sin intentar agotar un tema que merece ser tratado en sí mismo, debemos recordar que la palabra justicia, así como la noción correlativa de orden justo, puede ser abordada desde diferentes perspectivas, las que, en la mayoría de los casos y de algún modo, se implican mutuamente.

1.1. Un valor universal y de todos los tiempos

Los autores paganos se ocuparon de la justicia al pensar en el recto orden de la *polis*, dejando un legado para toda la humanidad. En derecho natural, la obligación de justicia se reduce a una igualdad que es realizada por el cambio o la distribución; se ha hablado así de una justicia ‘conmutativa’, en el primer caso, y de una justicia ‘distributiva’, en el segundo. En ambos casos se tiene en cuenta ante todo el bien individual. Pero la realización de un orden justo debe buscar también cómo regular las relaciones entre el bien individual y el ‘bien común’. Un bien que no se opone al bien de las personas sino que es el bien de éstas en cuanto viven en comunidad; único ámbito en el cual el ser humano alcanza su pleno desarrollo. La promoción del bien común está ordenada, pues, a garantizar el bien de todos y ‘para todos’, dando la mejor orientación a los individuos. Se ha hablado, en este caso, de una justicia ‘legal’; la más bella de las virtudes morales, según santo Tomás, ya que el bien común es superior al bien particular de una determinada persona.¹¹

11. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 13.

Los cambios históricos, culturales, económicos y sociales han llevado a acentuar más tarde otros aspectos. Así, en el último siglo y medio, ha sido decisiva la toma de conciencia de la importancia de la 'justicia social' que, a decir verdad, reviste un contenido cercano al de la noción clásica de justicia 'legal'. Además, nuestra visión actual del mundo exige trascender las situaciones y problemáticas propias de la *polis* 'local' e involucrarse también en las cuestiones generadas por la 'aldea global'. Sin embargo, en cualquier caso, debe permanecer como criterio decisivo para determinar lo que es 'justo' el lugar que ocupa el ser humano, reconociendo su dignidad y favoreciendo la realización de su vocación. En efecto, todo ser humano, desde la fragilidad de su concepción hasta la vulnerabilidad de la enfermedad y la muerte, es sujeto de derechos que deben ser reconocidos, siendo, al mismo tiempo, en la medida de lo posible, responsable de la instauración de un orden social más justo en los niveles en que se despliega su propia existencia.¹²

Una valoración positiva de la naturaleza humana, como creación de Dios, contribuyó a que el pensamiento cristiano en su visión de la justicia y del orden social hiciera en gran parte suyo el legado del mundo clásico y de los desarrollos posteriores. Si bien es cierto que el horizonte abierto por la Revelación ha ofrecido motivaciones más profundas y perspectivas de realización más amplias. Así, la teología moral católica ubica a la justicia entre las virtudes cardinales y, por lo tanto, propia de todo ser humano, si bien los cristianos se ven llamados a realizarla bajo un título especial. Como rasgo propio, cabe recordar que la justicia es la única de las virtudes que encuentra una medida objetiva exterior al sujeto, y que consiste en dar a cada uno lo que le es debido,¹³ incluso cuando esto no esté fijado por la costumbre o la ley.

Según la Doctrina Social de la Iglesia, la instauración de la justicia pertenece al orden temporal, al que se reconoce una legítima autonomía, siendo toda búsqueda de un orden justo en la sociedad y el Estado responsabilidad de la política.¹⁴ Un ámbito del que no se ven

12. El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* (105-196) señala que el orden social justo implica reconocer la dignidad de todo ser humano, el bien común –que incluye el destino universal de los bienes y la opción preferencial por los pobres–, el respeto del principio de subsidiariedad y la solidaridad.

13. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1.

14. Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 28.

excluidos los cristianos individualmente considerados, ciudadanos plenos de la sociedad temporal.¹⁵ En cambio, la participación de la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, viene determinada por su naturaleza y su fin propio.¹⁶

1.2. Desde la visión bíblica al descubrimiento de nuevos aspectos de la justicia

En la tradición bíblica la palabra justicia asume otras connotaciones.¹⁷ Si se utiliza la palabra para hablar de las relaciones del ser humano con Dios, esa palabra tiene una aplicación limitada, siendo cercana a otros términos (rectitud, santidad, probidad, perfección, etc.), ubicándose en el centro de una serie de vocablos que en las lenguas occidentales se traduce habitualmente por justo, justificar, justificación (hebr, *sdp*: gr. *dikaïos*). Esto permite reconocer al menos dos corrientes de pensamiento presentes en la Escritura.

En la primera de ellas, la justicia es la virtud moral que designa la observancia integral de todos los mandamientos divinos, pero concebida siempre como un título que se puede hacer valer en justicia delante de Dios. Correlativamente, Dios se muestra justo en cuanto modelo de integridad,¹⁸ primero en la función judicial de conducir al pueblo y a los individuos, luego como el Dios de la retribución, que castiga y recompensa según las obras. Este último aspecto considera la justicia en la perspectiva del juicio. Se suele hablar en este caso de una justicia ‘retributiva’, que tendría su equivalente en las teorías penales punitivas que han predominado en Occidente. En ámbito teológico, esta visión ha planteado serias preguntas al intentar relacionarla con la misericordia divina.¹⁹

La segunda corriente ofrece una visión más profunda: tiene que ver con el orden que Dios, creador y redentor, quiere hacer reinar en

15. Cf. *Deus caritas est*, 29.

16. Cf. *Deus caritas est*, 28.

17. Cf. A. DESCAMPS, “Justicia”, en: X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1982¹², 460ss.

18. Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal terrae, 2012, 58ss.

19. Cf. *ibid.*, 21.

la creación. Es esta visión la que da a la justicia un sentido más amplio y un valor inmediatamente religioso. El ser humano, en su integridad, es el eco y el fruto de la acción de la justicia soberana de Dios, la manera con que Dios conduce el universo, sanando y colmando a sus criaturas. En este sentido, la justicia de Dios da y restaura la vida. Una justicia que el ser humano alcanza por la fe y que coincide con la misericordia divina y, como ella, una vez designa un atributo de Dios, otras los dones concretos de la salvación que derrama esta generosidad.

Fundados en esta segunda corriente, es posible afirmar que la justicia, teológicamente hablando, se relaciona con el orden querido por Dios para su pueblo y la creación toda; un orden de plenitud, que se identifica con su paz (*shalom*) y su salvación. En el Antiguo Testamento, algunas instituciones de Israel, como el año sabático y el jubileo, así como las denuncias proféticas,²⁰ estaban ordenadas a restaurar ese orden cuando éste se veía alterado por el pecado del ser humano. La literatura profética, sobre todo la más tardía, vislumbrará que ese orden no se limitaba a las fronteras étnico-geográficas de Israel sino que en él, y a través de él, Dios lo quería para toda la humanidad.²¹ Una visión que ha encontrado su plena realización en el acontecimiento de Jesús de Nazareth.²² Si bien en él la restauración no asumirá tanto una perspectiva ‘protológica’, restablecer un orden perdido, cuanto ‘escatológica’: la realización del Reino de Dios, anticipo y primicia de los cielos nuevos y la tierra nueva.

En las últimas décadas y a partir de esa visión bíblica, algunos autores han hablado de la importancia de alcanzar una justicia verdaderamente ‘restaurativa’,²³ atenta al lugar de las víctimas, y comprometiendo a éstas de manera activa en procesos de reconciliación, como medio para superar una justicia meramente ‘retributiva’, cuyo objeto ha sido

20. Cf. Am 9,11-15; Os 2,19-25; Ez 34,11-16; Is 1,27.

21. Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 60ss.

22. Cf. Lc 4,16-21; Rom 8,21.

23. Una noción que se hace a la luz a partir de la obra del sociólogo menonita H. ZEHR (*Changing Lenses: A new focus for Crime and Justice*, Pennsylvania, Herald Press, 1990). Esta visión ha llevado a poner en práctica diferentes procesos de ‘Verdad y reconciliación’, que han procurado ir más allá del castigo a los culpables, buscando caminos de sanación de las víctimas y de rehabilitación de los victimarios; condición necesaria para una nuevo punto de partida en la convivencia social. El más emblemático de estos procesos ha sido el realizado en Sudáfrica; cf. D. TUTU, *No Future without Forgiveness*, London, Rider, 1999, 54s.

sólo el castigo de los culpables. Desde sus fundamentos bíblicos, la justicia ‘restaurativa’ sería una expresión de la acción compasiva y misericordiosa de Dios hacia sus criaturas, especialmente los más pobres y desvalidos.²⁴ No hay duda que la clara fundamentación teológica de esta visión exige contar con una cristología integral, que tenga en cuenta no sólo la predicación profética de Jesús, sino además la verificación de esa predicación en el misterio de su muerte y resurrección, cuando el Señor se ha hecho plenamente solidario de todos aquellos que sufren y ha ofrecido el perdón que rehabilita a los culpables; el signo más claro y definitivo de la gracia de Dios en nuestra historia.²⁵

Los cristianos no deberíamos eludir los desafíos que se presentan al proclamar y hacer inteligibles estos ideales bíblicos en los espacios públicos en los que se desenvuelve nuestra vida.

2. *La Eucaristía según el testimonio la Sagrada Escritura*

Sin relativizar la complejidad de la noción de justicia, pero atentos a su comprensión bíblica, ¿cómo establecer, pues, una relación entre Eucaristía y justicia? Es posible ensayar un inicio de respuesta partiendo de los testimonios bíblicos, bajo la clave de lectura que ofrecen los dos aspectos de la realidad sacramental afirmados por la visión agustiniana:²⁶ en primer lugar lo que es perceptible en la celebración ritual (*signum*); y luego el significado de ese rito (*res*). Dos aspectos que no se yuxtaponen arbitrariamente, sino que se encuentran ordenados el uno a hacer manifiesto, palpable, al otro. Al proponer esta lectura, somos conscientes del riesgo que implica aplicar a los textos bíblicos una distinción propia de la teología posterior y ajena a la mentalidad del autor sagrado.

24. Es posible ver al respecto la serie de ensayos bíblicos contenidos en CH. MYERS; E. ENNS, *Ambassadors of Reconciliation: New Testament Reflections on Restorative Justice and Peacemaking*, 1, New York, Orbis, 2009.

25. Como lo propone G. Broughton; cf. Ib., “Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement”, *International Journal of Public Theology* 3 (2009) 299-318.

26. Ensayamos así un camino diferente al que ha sido habitual en la literatura de habla inglesa –de la que hemos citado algunos ejemplos (cf. nota 5)-, que ha preferido, a partir del aporte del liturgista benedictino Virgil Michel, señalar las perspectivas abiertas por los textos y signos litúrgicos; cf. V.G. MICHEL, “The Liturgy the Basis of Social Regeneration”, *Orate Fratres* 9 (1935) 536-545; “Natural and Supernatural Society: V. The Christian Possession of Good”, *Orate Fratres* 10 (1936) 434-438.

2.1. El signo sacramental de la Eucaristía: pan partido para la comunión

Más allá de sus acentos propios, la tradición sinóptica y la paulina, que han transmitido lo que Jesús realizó al celebrar la última cena con sus discípulos, coinciden en la afirmación de ciertos elementos. El Evangelio de san Juan, que no contiene ese relato, también parece coincidir en parte con esos mismos elementos al interpretar simbólicamente la multiplicación de los panes.

2.1.1. El testimonio de los Sinópticos: La Eucaristía como comida compartida

Según la tradición sinóptica, un hito fundamental en lo que llamamos la ‘institución’ de la Eucaristía tuvo lugar en la última cena de Jesús con sus discípulos, es decir, en el marco de una comida, siendo instituida además ‘como comida’.²⁷ Los datos se repiten si tenemos en cuenta que, en relación directa con la Eucaristía, el verbo ‘comer’ (*eszîô*) aparece más de treinta veces,²⁸ y el verbo ‘beber’ (*pinô*) más de veinte,²⁹ siendo reiterativo además el uso de las palabras ‘pan’ (*artos*)³⁰ y ‘copa’ (*potèrion*).³¹ La celebración de la Eucaristía consiste esencialmente, por tanto, en una comida y, lo que es más decisivo para nuestro tema, una comida compartida en la que los comensales comen del mismo pan, que se parte y se distribuye entre todos,³² y en la que se bebe de la misma copa.³³ No es casual que en el libro de los Hechos, que forma parte de la misma tradición, la Eucaristía se llame “fracción del pan”,³⁴ es decir, pan ‘partido’, comida en común, que la Iglesia apostólica asociaba íntimamente con la libre puesta en común de los bienes materiales.³⁵ Una manera de destacar el ideal de

27. Cf. J.M. CASTILLO, “Donde no hay justicia no hay Eucaristía”, art. cit., 585ss. Para una lectura actualizada de los relatos de la Cena, cf. É. NODÉ, “‘On Jesus’ Last Supper’”, *Biblica* 91 (2010) 348-69.

28. Cf. Mt 26,17. 21. 26; Mc 14,12. 14. 18. 22; Lc 22,8. 11. 15. 16; Jn 6,5. 23. 26. 31. 49. 50. 51. 52. 53. 58; Hch 27,35; 1 Co 11,20. 21. 22. 26. 27. 28. 29. 33. 34.

29. Cf. Mt 26,27. 29; Mc 23,25; Lc 22,18. 30; Jn 6,53. 54. 55. 56; 1 Co 10,16. 21; 11, 25. 26. 27. 28. 29.

30. Cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 24, 30; Jn 6,5. 7. 9. 11. 13. 23. 26. 31. 32. 33. 34. 35. 41. 48. 50. 51. 58; Hch 2,46; 20,7. 11; 27,35; 1 Co 10,16. 17; 11,23. 26. 27. 28.

31. Cf. Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,17. 20; 1 Co 10,16. 21; 11,25. 27. 29.

32. Cf. Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1 Co 11,24.

33. Cf. Mt 26,27; Mc 14,23; cf. Lc 22,20; 1 Co 11,25.

34. Cf. 2,42. 46; 20,7. 11.

35. Cf. 2,42-47; 4,32-35.

vida comunitaria de los cristianos, la *koinonía*, ideal al que habían aspirado los filósofos griegos en la comunidad de vida con sus discípulos sin haberlo logrado plenamente.³⁶

Pero esta comida compartida se sitúa en un contexto más amplio: señala la coronación del ministerio de Jesús y la culminación de una praxis de comidas compartidas a lo largo de su ministerio.³⁷ En efecto, Jesús no sólo había compartido cotidianamente la mesa con sus discípulos, sino que comió con todos, incluso, para escándalo de los fariseos, con pecadores y publicanos.³⁸ Una clave para entender el significado de estas comidas se encuentra en el hecho de que en la mentalidad judía compartir la mesa significaba solidarizarse con los comensales. Pero la enseñanza evangélica va más lejos, porque esa solidaridad alcanza más concretamente a los pobres y excluidos de este mundo, en una actitud de total gratuidad; era entrar en comunión con quienes no podían dar nada a cambio. Es en este sentido que Lucas ha conservado el consejo de Jesús: "... cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los paralíticos, a los ciegos. ¡Feliz de ti, porque ellos no tienen cómo retribuirte, y así tendrás tu recompensa en la resurrección de los justos!" (Lc 14,13-14); enseñanza que se repite luego en la parábola del gran banquete.³⁹

Jesús, acogido en la mesa de toda clase de personas, y recibido como huésped por iniciativa de los dueños de casa –o en algunos casos por la suya propia–, supera con su actitud todas las distancias religiosas, sociales, culturales y políticas de su tiempo, y se manifiesta, en el acto gratuito del compartir, como el verdadero anfitrión que acoge a todos, anunciando la irrupción del Reino, prefigurado como un banquete al que todos están invitados.

La praxis y las palabras de Jesús tienen una relación muy directa con la interpretación fundamental de la Eucaristía ya que, más allá

36. Cf. J. REUMANN, "Koinonia in Scripture: Survey on biblical Texts", en T. BEST; G. GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order, Geneva, WCC Publications, 1994, 40s.

37. Cf. Ph. ROUILLARD, "From Human Meal to Christian Eucharist", en R.K. SEASOLTZ (ed.), *Living Bread, Saving Cup*, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1987, 140-146]; E.J. HAMMES, "Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía – Koinonía – Diaconía", art. cit., 189-191.

38. Cf. Mc 2,16. Para un análisis del sentido de esta actitud del Señor, cf. Ph.J. ROSATO, S.I., "The Transsocialization of the Eucharistic Elements", art. cit., 499-512.

39. Cf. Lc 14,21.

de la coincidencia o no de la pascua judía con la última cena de Jesús, no hay duda acerca de que el relato de la institución se ha construido con una referencia expresa al acontecimiento pascual. Ahora bien, en la tradición judía de la cena pascual se destacaba la idea de la solidaridad en la pobreza: se compartía el ‘pan de aflicción’ (Dt 16,3). Además, comer pan sin levadura, un pan que se asociaba habitualmente con la dieta del pobre en muchas culturas, contribuía a estimular la memoria de la esclavitud en Egipto y el hecho de haber sido liberados por Dios del sufrimiento y la opresión.⁴⁰ Esto expresa que el gesto de Jesús, al instituir la Eucaristía, significa esencialmente la solidaridad más eficaz con todos los participantes y, de manera muy destacada, con los pobres y oprimidos; más aún cuando sabemos que él, el único anfitrión, es al mismo tiempo el único pan que se entrega gratuitamente.

El testimonio de san Pablo: la Eucaristía como incorporación en un solo cuerpo.

En relación con los relatos de la institución y la experiencia de la comida compartida, debemos recordar el testimonio que ofrece la 1ª Carta a los Corintios en su capítulo once. Allí, como primer hecho de ‘tradición’, san Pablo relata la institución.⁴¹ Lo hace para advertir a los corintios, una iglesia formada por gente de diferentes estratos sociales, que donde hay divisiones entre ricos y pobres, al reunirse, “lo que menos hacen es comer la Cena del Señor” (v. 20).⁴² Esto es claro ya que el relato de la institución es introducido con un *gàr* (v. 23), que busca explicar por qué ellos no podían celebrar la Eucaristía en esas condiciones. El hecho de comer el pan y beber de la copa indignamente exige dar cuentas del Cuerpo y de la Sangre del Señor; cada uno pues debe examinarse a “sí mismo antes de comer este pan y beber esta copa; porque si come y bebe sin discernir el Cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación” (v. 28-29).

Las palabras de san Pablo suenan exigentes. Ellas parecen indicar que donde no hay una comunidad unida en una solidaridad que supera las diferencias sociales y económicas, es imposible la celebra-

40. Cf. D.T. OLSON, “Sacramentality in the Torah”, en H. BOERSMA; M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, Oxford, University Press, 2015, 28.

41. Cf. 1 Co 11,23-25.

42. Cf. D. LINCICUM, “Sacraments in the Pauline Epistles”, en H. BOERSMA; M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, op. cit., 101s.

ción de la Cena del Señor, porque se niega en los hechos lo que significa el compartir el pan: aquellos que participan de ese pan han sido incorporados en el único Cuerpo de Cristo. Al participar de la Eucaristía somos como descentrados y asumidos en un cuerpo mayor, una comunidad más amplia de participación, que transfigura y resignifica todas las dimensiones de nuestra vida,⁴³ incluso nuestras relaciones con los bienes materiales. Se expresa así el nuevo orden establecido en la autodonación de Jesús, que cuestiona todas las estructuras humanas que generan distancia y división entre los seres humanos. La mesa eucarística es la mesa común en la que pierden sentido las diferencias económicas, sociales y raciales; ella, por tanto, no sólo debería significar sino además realizar una verdadera comunión de caridad, misericordia y justicia. De acuerdo a esta lógica, si somos miembros unos de otros, los pobres y necesitados no son sólo ‘objetos’ para dar lugar a nuestra caridad individual; ellos son parte de nuestro cuerpo.

Por eso, de acuerdo a la visión que surge del texto paulino, no hay nada más alejado del significado de la Eucaristía que el hecho de reducirla a un elemento más de una espiritualidad individualista.

2.1.2. El testimonio de san Juan: el pan que se multiplica y favorece la solidaridad

Finalmente, es importante destacar el testimonio del evangelio de san Juan que, como hemos dicho previamente, no relata la institución; silencio que no pasa inadvertido dada la importancia que el tema eucarístico tiene en este evangelio.⁴⁴ Se trata, sin duda, de una opción del autor, más clara aún si tenemos en cuenta dos elementos presentes en san Juan de los que se desprenden sugerentes consecuencias para nuestra comprensión de la Eucaristía y, más específicamente, del tema que nos ocupa; el primero de ellos se relaciona de modo más directo con el signo sacramental, el segundo con su significado.

43. Cf. W. CAVANAUGH, *Ser consumidos. Economía y deseo en clave cristiana*, Granada, Nuevo Inicio, 2011, 87ss.

44. Cf. X. LÉON-DUFOUR, “Le mystère du pain de vie”, *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 481-523; R. BAUCKHAM, “Sacraments and the Gospel of John”, en H. BOERSMA; M. LEVERING (eds.), *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, op. cit., 94.

El primero de esos elementos aparece en el capítulo sexto, donde el Señor, partiendo del signo de la multiplicación de los panes, concluye con el llamado discurso del ‘pan de vida’. Se trata de un milagro de donación, en el que Jesús interviene por iniciativa propia, yendo más allá de lo esperado, invitando a poner en común lo poco que se tiene, siendo él mismo quien sirve a la multitud en una mesa abierta. En una lectura tradicional en ámbito católico,⁴⁵ hecha a la luz de los versículos 53-58, se ha percibido allí un claro contenido eucarístico.

El contexto en el que se realiza el signo de la multiplicación de los panes, y el diálogo de Jesús con quienes lo rodean, recuerdan otra escena y otro pan: el maná del desierto.⁴⁶ El maná era en primer lugar una realidad material, capaz de alimentar al pueblo hambriento y fortalecerlo para retomar cada día el camino en su larga peregrinación hacia la Tierra Prometida. Pero el hecho de ser un pan material no le impedía ser algo más; ese pan venía de Dios mismo.⁴⁷ El relato dice que su sabor era el de la miel, término que a lo largo de la Biblia evoca la Tierra Prometida, ‘tierra de leche y miel’. Hay dos detalles interesantes para nuestro propósito en ese relato.

Por una parte, el maná hace posible una milagrosa experiencia de solidaridad, de perfecto compartir. Leemos que “mientras unos juntaron mucho, otros juntaron poco. Pero cuando lo midieron, ni los que habían recogido mucho tenían más, ni los que habían recogido poco tenían menos. Cada uno tenía lo necesario para su sustento” (Ex 16,17-18). En ese lugar desierto, alejado de toda seguridad humana, se produce una anticipación del Reino de Dios, la realización de un mundo de perfecta solidaridad. Por otra, el maná no podía acumularse ni ser guardado en reserva, y cuando algunos intentaban reservar algo para el día siguiente, el misterioso pan se descomponía y se llenaba de gusanos.⁴⁸ Es un anticipo, bajo cierto respecto, de lo que significa la Eucaristía en su realidad de pan cotidiano para un pueblo en camino: un don siempre nuevo, el pan del ‘hoy’ de Dios para su pueblo, que debe poner su seguridad en el Señor como ‘pueblo’, convocado para un destino común y prendado de una misma promesa, y no

45. Para un estado de la cuestión de la interpretación de Jn 6, cf. *ibid.*, 89-94.

46. Cf. Jn 6,31-33.

47. Cf. Ex 16,4.

48. Cf. Ex 16,20.

como una ‘suma de individualidades’. Lo dicho hasta aquí nos da pie para señalar algo más que es posible vislumbrar en el signo de la multiplicación de los panes.

En la interpretación bíblica ha sido habitual relacionar las tentaciones sufridas por el pueblo de Israel en el desierto con las tentaciones a las que fue sometido Jesús.⁴⁹ E. Hammes agrega un tercer término a esa relación: el milagro de la multiplicación de los panes. En este caso, lo relaciona con la resistencia de Jesús ante la tentación de convertir las piedras en panes; esto señalaría la diferencia entre el actuar de Dios y la tentación humana de manipular el hambre de los demás:

“Si bien aparece como contradicción con el Señor, el sufrimiento provocado con el hambre revela asimismo la fragilidad de Dios; más que de saciar el hambre es capaz de sufrirla. Saciar el hambre puede ser un simple acto de poder, puesto que la comida conlleva la seducción del dominio y de la autoridad. El poder del pan representa el reverso del poder de la espada. Es lo que denuncian los profetas al constatar la explotación en la venta del trigo (cf. Am 8,5; Os 12,8). Sufrir el hambre de forma solidaria, por lo tanto, constituye el principio del servicio. Esta estructura básica de la tentación asociada al hambre se puede encontrar en el evangelio de Juan, cuando, tras la multiplicación de los panes, Jesús, “dándose cuenta de que querían llevárselo para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte él sólo” (Jn 6,15).⁵⁰

No hay que ser muy sutil para comprender cómo la lógica del Evangelio ayuda a descubrir por qué no toda ‘ayuda’ dignifica y promueve. En Jesús, la grandeza no está en la vanidad que se puede manifestar en la tentación de transformar piedras en panes, en un pan dado a partir del poder y muchas veces para acumular más poder, sino en la discreción del servidor de todos y en una multiplicación que sólo es posible si se pone en común y reparte lo que se tiene.

Participar de la mesa de Jesús es, en ese espíritu, extender la mesa de la vida a más comensales; mesa que se transforma en celebración, en la que la fraternidad humana, vivida en la solidaridad y la caridad, ‘toca’ el misterio de la donación divina.⁵¹ Por eso, nunca deberíamos olvidar que la mesa eucarística es la mesa de Aquel que vino para que

49. Cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-1; Lc 4,1-13.

50. E.J. HAMMES, “Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía – Koinonía – Diaconía”, art. cit., 188.

51. Cf. *ibid.*, 196.

tuviéramos vida y la tuviéramos en abundancia; abundancia inseparable del vaciamiento de la Cruz, que se actualiza diariamente en cada rincón de la tierra al celebrarse el memorial de ese mismo sacrificio. Pero esto exige dar un paso más y considerar el significado de la Eucaristía y, en ese contexto, recordar el segundo elemento que ofrece el cuarto Evangelio.

2.2. El significado profundo de la Eucaristía: una vida entregada por amor

Al hablar del significado de la Eucaristía es decisivo señalar un matiz que se destaca en los relatos de la institución: Jesús hace mención del cuerpo “que se entrega por ustedes” (Lc 22,19; 1 Co 11,24) y de la sangre “que se derrama por ustedes” (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,19). Ambas afirmaciones tienen su origen en Is 53,10s., y anuncian su muerte como algo inminente. Los teólogos se han servido con frecuencia de estas expresiones para destacar el significado cultural de la Eucaristía. Pero insistiendo en ese punto no siempre han subrayado que la muerte de Jesús, tal como de hecho ocurrió, no fue una ceremonia cultural, sino una realidad existencial cruda y brutal, en cuanto que fue la ejecución de un condenado a muerte. Desde este punto de vista, la Eucaristía se entiende como el signo que expresa la entrega incondicional, la actitud del ‘siervo doliente’ que se solidariza con todos los que sufren o padecen injustamente algún mal en este mundo.

El entonces cardenal J. Ratzinger, comentando las palabras de Jesús en el capítulo sexto del Evangelio de san Juan, expresaba así el significado profundo de la Eucaristía:

“Tampoco nosotros podemos evitar las preguntas que se hacía la gente en la sinagoga de Cafarnaúm. Él está ahí, ante sus discípulos, con su cuerpo; ¿cómo puede decir sobre el pan: “esto es mi Cuerpo”? Es importante ahora poner mucha atención a lo que el Señor dijo en verdad. No dijo simplemente: “esto es mi Cuerpo”, sino: “esto es mi Cuerpo que se entrega por vosotros”. Puede llegar a ser don, porque es donado. Por medio del acto de la donación llega a ser capaz de comunicación, como transformado Él mismo en don. Lo mismo podemos observar en sus palabras sobre el cáliz. Cristo no dice simplemente: “ésta es mi Sangre”, sino: “ésta es mi Sangre que será derramada por vosotros”. Por ser derramada, en cuanto derramada, puede ser donada.

Pero aquí surge una nueva pregunta: ¿qué significa “será entregado”, “será derramada”? ¿Qué sucede aquí? En verdad, Jesús es asesinado, es clavado en la cruz y muere entre tormentos. Su Sangre es derramada, primero en el huerto de los Olivos por el sufrimiento interior con respecto a su misión, y luego en la flagelación, en la coronación de espinas, en la crucifixión y, después de su muerte, cuando le traspasan el corazón. Lo que sucede aquí es, ante todo, un acto de violencia, de odio, que tortura y destruye.

En este punto nos encontramos con un segundo nivel de transformación, aún más profundo: Él transforma desde dentro el acto de violencia de los hombres contra Él en un acto de entrega a favor de esos mismos hombres, en un acto de amor. (...) Lo que dice en el Sermón de la montaña, ahora lo realiza; no responde a la violencia con la violencia, como habría podido hacer, sino que pone fin a la violencia, transformándola en amor. El acto de asesinato, de la muerte, es transformado en amor; la violencia es vencida por el amor. Ésta es la transformación fundamental, en la que se basa todo lo demás. Es la verdadera transformación que el mundo necesita; la única que puede redimir al mundo. Dado que Cristo con un acto de amor, transformó y venció desde dentro la violencia, ha quedado transformada la muerte misma: el amor es más fuerte que la muerte. Permanece para siempre”.⁵²

Esta interpretación se relaciona, nos parece, con el segundo elemento que, según hemos adelantado, se encuentra presente en el cuarto Evangelio. En efecto, en el capítulo trece, san Juan ofrece una clave preciosa para comprender el sentido de la entrega de Jesús. Es habitual recordar que, donde Mateo y Marcos colocan la institución de la Eucaristía, entre la traición de Judas y la predicción de las negaciones de Pedro, san Juan coloca el nuevo mandamiento del amor,⁵³ al que ha precedido el gesto simbólico del lavatorio de los pies.⁵⁴ Al mandato “hagan esto en memoria mía” de la institución (Lc 22,19), parece corresponder el “hagan lo mismo que yo hice por ustedes” (Jn 13,15). Ese gesto del Señor, donde asume un servicio que era propio de los ‘últimos’, expresa de manera simbólica un amor que ha llegado hasta el extremo,⁵⁵ y encontrará su pleno sentido en la entrega de la propia vida en la cruz. Es más que probable que san Juan, sin narrar la insti-

52. J. RATZINGER, Lecture at the Bishop’s Conference of the Region of Campania in Benevento (Italy), 2 June 2002, *Eucharist, Communion, Solidarity* <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020602_ratzinger-eucharistic-congress_en.html> [consulta: 3/XI/2015]. Interpretación que subyace en *Sacramentum caritatis* 10.

53. Cf. Jn 13,34-35.

54. Cf. Jn 13,1-17.

55. Cf. Jn 13,1.

tución, haya querido expresar así el significado último y esencial de la Eucaristía, indisociable del significado de la muerte de Jesús.⁵⁶

La Eucaristía no es, pues, un gesto ritual, desligado de la vida, sino que es el signo que expresa aquello que tienen que practicar los cristianos siguiendo a su Maestro: un amor capaz de llegar hasta el extremo en la solidaridad y el servicio humilde. Ella, siendo el memorial de una vida entregada por amor, está orientada a realizar en nosotros el verdadero sacrificio espiritual: una vida entregada por amor.⁵⁷ De allí que la Eucaristía haya sido considerada como vínculo de caridad,⁵⁸ y *sacramentum caritatis*.⁵⁹

3. Caridad, justicia y Eucaristía

Lo dicho hasta este momento abre muchas pistas sobre el tema que nos ocupa, si bien es cierto que no se manifiesta aún de modo tan directo el vínculo entre Eucaristía y justicia, algo que en cambio es claro acerca de la relación entre Eucaristía y caridad. Todo parece indicar que para dar un paso adelante es necesario explicitar la relación entre estas dos virtudes.

Justicia y caridad, ciertamente, no se identifican, ya que cada virtud se especifica por su objeto. Además, en un caso estamos ante una virtud cardinal y, en el otro, ante una virtud teologal, un don de la gracia.⁶⁰ Sin embargo, es posible reconocer vínculos profundos entre ambas, ante todo porque la caridad, la más excelente de todas las virtudes, es el origen de todo bien en el alma e informa a las demás virtudes.⁶¹ Los dos aspectos –no identificación y relación mutua– deben estar presentes si se quiere llegar a una justa comprensión tanto de la justicia como de la caridad y, a partir de allí, establecer luego una relación entre justicia y Eucaristía.

56. Cf. F.J. MOLONEY, "A Sacramental Reading of John 13:1-38", *Catholic Bible Quarterly* 53 (1991) 243-245.

57. Cf. P. HENRICI, "'Haced esto en memoria mía': Sacrificio de Cristo y sacrificio de los fieles", *Communio* 3 (1985) 272-280.

58. Cf. AGUSTÍN, *In Johannis Evangelium* 26,13.

59. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 73, a. 3.

60. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 24, a. 2.

61. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d.17, q.1; *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 8.

Para este propósito, atendiendo al Magisterio reciente, es casi inevitable no recurrir a las enseñanzas de Benedicto XVI.⁶² En primer lugar, para señalar la relación mutua entre justicia y caridad:

“(…) Ante todo, la *justicia*. *Ubi societas, ibi ius*: toda sociedad elabora un sistema propio de justicia. *La caridad va más allá de la justicia*, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es «inseparable de la caridad» [Cf. Pablo VI, *Populorum progressio*, 268; Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69], intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su «medida mínima» [*Homilía para la «Jornada del desarrollo»* (23 agosto 1968): AAS 60 (1968) 626-627], parte integrante de ese amor «con obras y según la verdad» (1 Jn 3,18), al que nos exhorta el apóstol Juan».⁶³

Esa relación profunda entre las dos virtudes es la que exige, al mismo tiempo, mantener el otro aspecto mencionado, es decir, su no identificación:

“Por un lado, la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos. Se ocupa de la construcción de la «ciudad del hombre» según el derecho y la justicia. Por otro, la caridad supera la justicia y la completa siguiendo la lógica de la entrega y el perdón.»⁶⁴

De allí que brotando de la caridad, e informada por ella, la justicia alcanza de modo más pleno su propio objeto. En efecto:

“La «ciudad del hombre» no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión. La caridad manifiesta siempre el amor de Dios también en las relaciones humanas, otorgando valor teologal y salvífico a todo compromiso por la justicia en el mundo».⁶⁵

Ya santo Tomás señalaba que no podría existir una verdadera jus-

62. El tema aparece en *Deus caritas est*, 26-29; y más tarde en *Caritas in veritate*, 6-7. 34.

63. *Caritas in veritate*, 6.

64. *Caritas in veritate*, 6.

65. *Caritas in veritate*, 6.

ticia *simpliciter*, sin estar ordenada de manera indispensable a su fin gracias a la caridad.⁶⁶ De lo que se desprende al menos una consecuencia.

Si, por un lado, sería una perversión otorgar sólo por ‘caridad’ aquello que se debe en justicia, desconociendo el orden querido por Dios para su creación, por otro, y al mismo tiempo, debemos reconocer que los cristianos nos vemos comprometidos con las exigencias de la justicia por un doble ‘título’: en primer lugar, como el resto de los seres humanos, por las exigencias mismas de lo que es justo y, en segundo lugar, por un ‘título’ nuevo y más profundo: el hecho de vernos animados por la caridad, siendo coherentes con aquello que se significa cada vez que nos reunimos para tomar parte en el Cuerpo entregado del Señor.

Así, pues, queda de manifiesto el valor del orden de la creación, pero reconociendo, al mismo tiempo, los límites que, como consecuencia del pecado, se pueden dar en este nivel y afectar las relaciones entre los seres humanos. Esto hace que la justicia, como realidad puramente humana, muchas veces sea más una aspiración a la que se tiene de que algo definitivamente alcanzado. Por eso, por más justo que parezca un determinado sistema, jamás podría ser eliminada la necesidad de la caridad; sólo ella contempla la integridad del ser humano en sus necesidades más profundas:

“El amor —*caritas*— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo”.⁶⁷

De aquí emerge una visión de lo que corresponde al Estado y los límites de su acción, y cuál es el servicio propio de los cristianos y de la Iglesia de acuerdo a su vocación y misión:

“El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más

66. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 7, ad 2.

67. *Deus caritas est*, 28.

esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Este amor no brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, un ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material. La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive «sólo de pan» (*Mt* 4,4; cf. *Dt* 8,3), una concepción que humilla al hombre e ignora precisamente lo que es más específicamente humano”.⁶⁸

El hecho de afirmar que la justicia no es extraña a la caridad, sino que es inseparable e intrínseca a ella y su primera vía, permite relacionar la justicia con el *sacramentum caritatis*. Esto abre un nuevo horizonte de comprensión tanto para la justicia como para la Eucaristía. Por una parte, le devuelve a la justicia su rostro más concreto y ‘humano’, que en la lucha por reivindicaciones justas puede desdibujarse, y, por otra, permite sacar todas las consecuencias del significado del misterio eucarístico.⁶⁹ Ya no es posible reducir la justicia al ámbito de lo social y político, en una visión meramente horizontal; es necesario alcanzar, como cristianos y en defensa del mismo ser humano, su dimensión verdaderamente teologal. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que, cuando viviendo todas las consecuencias éticas de la Eucaristía, los cristianos trabajan por implementar un orden más justo, no hacen sino dar testimonio de que han sido incorporados en el único Cuerpo que da la verdadera vida al mundo;⁷⁰ forman parte de una comunidad que, no obstante los límites propios de su historicidad, es ya germen y anticipo del Reino.

Además, la Eucaristía, donde son ofrecidos y transubstanciados los

68. *Deus caritas est*, 28.

69. Habría que relacionar esto con el aporte de W. Kasper acerca de una ‘cultura de la misericordia’, cf. *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, op. cit., 177-199.

70. Como lo ha recordado Benedicto XVI: “(...) Cada celebración eucarística actualiza sacramentalmente el don de su propia vida que Jesús hizo en la Cruz por nosotros y por el mundo entero. (...) nuestras comunidades, cuando celebran la Eucaristía, han de ser cada vez más conscientes de que el sacrificio de Cristo es para todos y que, por eso, la Eucaristía impulsa a todo el que cree en Él a hacerse «pan partido» para los demás y, por tanto, a trabajar por un mundo más justo y fraterno” (*Sacramentum caritatis*, 88).

frutos de la tierra y el trabajo del hombre, invita a no limitar las exigencias de la justicia al ámbito de los bienes individuales. Es necesario trascenderlos y considerar en toda su amplitud y profundidad lo que ha sido denominado habitualmente el bien común,⁷¹ generando espacios de sanación y superación en vista de alcanzar una verdadera justicia ‘restaurativa’.⁷² Más aún, porque toda la creación está expectante y llamada a expresar el orden querido por Dios,⁷³ también deben ser atendidas las cuestiones relativas al cuidado de la ‘casa común’.⁷⁴

4. Una comunidad llamada a conformarse con aquello que celebra

La visión que brota del testimonio bíblico encontrará expresión en la práctica de la Iglesia de los primeros siglos y en la reflexión de los Padres, primera hermenéutica eclesial del texto sagrado. Ella nos ayudará a fundar algunas de las conclusiones parciales a las que acabamos de llegar.

4.1. Una praxis conforme al testimonio recibido

Sería extemporáneo pedir de los primeros cristianos y de los Padres de la Iglesia una reflexión teológica sistemática en torno a la Eucaristía y la justicia. Sus preocupaciones inmediatas eran otras: preservar y acrecentar la comunión interior de la frágil comunidad naciente. Los cristianos, además, formaban un grupo pequeño, casi marginal. Su contribución directa a una mayor justicia en el más amplio ámbito político, social y económico era insignificante.⁷⁵ Pero, a pesar de ello, dieron testimonio de sus convicciones a través de una

71. Cf. *Caritas in veritate*, 7.

72. Lo veía Tomás de Aquino, al afirmar que la restauración de la justicia por la muerte y resurrección de Cristo, no es del orden de la justicia distributiva, sino del orden de la justicia divina, en la que prevalece la misericordia y todo el orden humano de relaciones cambia, incorporando no solamente la recta distribución de los bienes, sino una distribución fundada en el ejemplo de la autodonación de Cristo; cf. *Summa Theologiae* III, q. 48, a. 2.

73. Cf. Rm 8,19-23.

74. Cf. *Heaven and Earth are full of your Glory*. A United Methodist and Roman Catholic Statement on the Eucharist and Ecology (2012) <<http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/methodist/upload/Heaven-and-Earth-are-Full-of-Your-Glory-Methodist-Catholic-Dialogue-Agreed-Statement-Round-Seven.pdf>> [consulta: 3/12/2015]

75. Cf. D.N. POWER, “Eucharistic justice”, art. cit., 863.

práctica, viéndose a sí mismos impulsados a superar las divisiones, a acoger a los extraños, y a vivir conforme a una seguridad en la fe: eran la comunidad recreada en la muerte y resurrección de Cristo, primicia de una nueva humanidad. Podríamos decir que así como la costumbre litúrgica, fundada en la Escritura y la Tradición, ha sido norma de la fe, también, de manera análoga, el modo de vida de la comunidad cristiana ha buscado expresar el significado de lo que se celebraba y creía.

En efecto, las primeras generaciones de cristianos eran conscientes de lo que significaba celebrar la Cena del Señor. Fieles a lo recibido de la comunidad apostólica, conservaban viva la ‘memoria’ de Jesús y recordaban lo que el Señor había realizado la noche antes de su pasión: la entrega de su cuerpo y de su sangre, y el gesto del lavado de pies. En ese contexto de amor y de servicio, Jesús había invitado a sus discípulos a conformarse con su ejemplo. Algo que san Pablo había recordado a los gálatas: “... háganse más bien servidores unos de otros, por medio del amor” (Ga 5,13). Para los primeros cristianos era natural, pues, el paso del sacramento del altar al ‘sacramento del hermano’. La gracia de Cristo, presente en la Eucaristía, se traducía inmediatamente en amor y servicio; la Eucaristía liberaba del egoísmo orientando hacia a las necesidades de los demás. Por tanto, la *diakonía* era tan fundamental para la realización plena de la comunidad cristiana como la misma celebración de la Eucaristía; el servicio no era un apéndice,⁷⁶ cuyo valor se juzgaba a la luz de la eficacia proporcionada por los medios humanos.

4.2. *Dos prácticas eclesiales que hacían manifiesto el sentido de la Eucaristía*

Es posible señalar dos instituciones de la Iglesia antigua, estrechamente vinculadas con la celebración de la Eucaristía, que expresan la comprensión que la comunidad cristiana tenía de sí: la ofrenda de los fieles y la penitencia ‘pública’.⁷⁷ Esas dos instituciones, desde distintos puntos de vista, tendían a lo mismo: salvaguardar el vínculo necesario

76. Una relación que sigue siendo normativa en la vida de los cristianos, ya que sobre la página del servicio que brota de la caridad, “la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia” (SAN JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 49)

77. Para esta sección somos en gran parte deudores de J.M. CASTILLO; cf. ID., “Donde no hay justicia no hay Eucaristía”, art. cit., 570ss.

entre la celebración de la Eucaristía y la vida de los cristianos. La penitencia ‘pública’ excluía de la participación en la Eucaristía a quienes manchaban con su conducta la santidad de la comunidad creyente; era sacar las consecuencias prácticas de la afirmación paulina acerca de la necesidad de “discernir el Cuerpo del Señor” (1 Co 11,27-29). La ofrenda de los fieles expresaba, en cambio, que la celebración de la Eucaristía era el momento en el que los cristianos ponían en práctica también la comunión de bienes, ayudando a los más necesitados y débiles. Si la primera de estas prácticas puede asociarse con una visión cercana a la de la justicia ‘retributiva’, la segunda puede serlo, claramente, con la de una justicia ‘restaurativa’.

4.2.1. La penitencia ‘pública’⁷⁸ –o con mayor precisión ‘antigua’, ‘canónica’ u ‘oficial’, pues no existía en esa época una penitencia ‘privada’–,⁷⁹ con la consiguiente exclusión de la participación en la Eucaristía, era un signo de la admisión o la exclusión de la misma comunidad eclesial. Esa práctica manifestaba que la participación en la Eucaristía no era irrestricta y en cualquier condición, y que no se trataba de un asunto privado, que cada uno resolvía de acuerdo a la propia conciencia.⁸⁰ Los pecados que excluían al creyente de la Eucaristía eran los pecados escandalosos, entre los que se enumeraban de manera especial los pecados contra el prójimo: el homicidio y el robo, así como la avaricia (*pleonexia*) y la injusticia (*adikía*).⁸¹ Esos pecados no debían ser necesariamente notorios, ya que también se exigía la penitencia para las faltas secretas. Los testimonios son conducentes: a partir del siglo IV no existía un procedimiento penitencial privado para los *crimina* ocultos.

Por lo tanto, para todos era claro que quienes perjudicaban seriamente la vida o los bienes del prójimo no podían ser admitidos a

78. Para las fuentes, cf. C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1966; ver, además, Ph. ROUILLARD, *Historia de la penitencia desde los orígenes a nuestros días*, Bilbao, Mensajero, 1999, 25-32.

79. Cf. C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, op. cit., 10s.

80. Como veremos, la excomunión asociada a la penitencia consistía esencialmente en la exclusión de la Eucaristía, pero no sólo de la comunión, sino también de las ofrendas. Los pecadores eran ubicados en un sitio aparte, el *locos paenitentium*, y sólo se los admitía en la Eucaristía luego de haberse reconciliado; cf. TERTULIANO, *De poenitentia* VII, 10: CC 1, 333-334; IX, 1-6: CC 1, 336; XI: CC 1, 338-339.

81. Esta razón formal –el escándalo, por la que se consideraban ciertos pecados como excluyentes de la Eucaristía–, es destacada por Cipriano. Es el caso, por ejemplo, de las vírgenes que han quebrantado su voto (cf. *Epistola* 4, V, 1); o de los *lapsi* (cf. *Epistola* 15, III, 1).

la Eucaristía. Uno de los Padres que ha afirmado esto de modo más elocuente ha sido san Juan Crisóstomo: La celebración de la Eucaristía se convierte en castigo para quienes participan de ella indignamente; no es lícito acercarse o entrar en contacto con la mesa del Señor lleno de codicias profanas del cuerpo, o de dinero, de ira o de maldad. Quien lo hace profana el Cuerpo y la Sangre del Señor:

“Porque el que la hecha a perder muestra el asunto como un degüello, no ya como un sacrificio. En efecto, como los que crucificaron a Jesús, lo crucificaron no para beber su [sangre] sino para derramarla. Así también el que se acerca [a la Eucaristía] de forma indigna, y no saca fruto de ella”.⁸²

En la aplicación de este principio no se excluía a nadie, aunque se tratase de personas constituidas en la más alta dignidad. El ejemplo más claro de esto lo ha dado san Ambrosio, obispo de Milán, al comunicarle por carta al emperador Teodosio que no celebraría la Eucaristía en su presencia,⁸³ si se atrevía a asistir a ella, por haber cometido la masacre de Tesalónica.⁸⁴

4.2.2. La ofrenda de los fieles era una institución que formaba parte integrante del culto eucarístico,⁸⁵ los testimonios de la Iglesia antigua al respecto son abundantes.⁸⁶ La *Didaché* (13,1-7) habla de las primicias que hay que ofrecer a los profetas, “y si no hay profetas entre ustedes, ofrézcanla a los pobres”. El texto no dice de manera

82. JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios*, 27,6; PG 61, 230.

83. Cf. *Epistola* 51: PL 16, 1160-1164. La actitud de Ambrosio se comprende mejor si tenemos en cuenta que para él la Iglesia es la comunidad santa, que no admite en su seno la maldad y menos aún el escándalo. Por eso, en la eucaristía no pueden participar los que no están sanos en Cristo (cf. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI, 68: CC 14/4, 198; VI, 70: CC 14/4, 199; VII, 96: CC 14/4, 247).

84. En octubre del 388, según el relato de Sozomeno y Teodoreto, Teodosio se trasladó de Constantinopla a Milán, al entrar en la iglesia para asistir a la Eucaristía, fue a colocarse en el coro, como era la costumbre en Constantinopla, pero Ambrosio lo hizo salir de allí y poner entre los simples fieles, de acuerdo con su fórmula: «*Imperatur intra ecclesiam, non supra ecclesiam*»; cf. J.R. PALENQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, E. de Boccard, 1933, 200-244.

85. Cf. A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Tournai-Paris, Desclée, 1968, 251-295.

86. Además de los testimonios citados a continuación, hablan de la ofrenda: ORIGENES, *In Leviticum* III, 6: GCS 30, 310. 26-30; *Super Librum Numerum* 11, 2: PG 12, 644; *Contra Celsum* VII, 33-34: PG 11. 1566; JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim* 35, 5: PG 53, 328; *In Mattheum* 64, 4: PG 57, 615; *Ad Ephesios*. 18, 3: PG 62, 125; *Ad Hebraeos* 12: PG 63, 98; *Adversus Iudaeos* 7, 4: PG 48, 921-922; sobre todo asocia la idea de la ofrenda a la celebración eucarística en *In Mattheum* 50, 3, 4: PG 57, 507-510; JERÓNIMO, *Epistola* 52, 9: PL 25, 535; *Epistola* 64, 2: PL 25, 601; Agustín recuerda el ejemplo de su madre que cada día llevaba la ofrenda al altar, *Confessiones* V, 9, 17: PL 32, 714.

explícita si eso se hacía en un contexto cultural, si bien parece lo más probable, ya que asocia a los profetas con los sacerdotes.

El testimonio más importante del siglo II es el que presenta Justino, fundado en la praxis de las iglesias en Palestina, Asia Menor y Roma. Su *Apología*, dirigida al emperador, al senado y al pueblo romano,⁸⁷ era un escrito público, que tenía un carácter oficial. Lo que allí se cuenta es un conjunto de hechos comprobables.⁸⁸ Ahora bien, acerca de la Eucaristía, Justino destaca el hecho de que se trata de una experiencia comunitaria,⁸⁹ a la que no sólo todos los miembros de la comunidad asisten, sino además en la que todos participan,⁹⁰ en la que se exige como condición para participar el vivir “conforme a lo que Cristo nos enseñó”⁹¹ y, sobre todo, en la que la celebración del misterio está esencialmente asociada a la ayuda mutua y a la puesta en común para socorrer “a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles y, en una palabra, a cuantos se hallan en necesidad”.⁹² Por consiguiente, según Justino, hablar de la Eucaristía, en las iglesias del siglo II, era hablar no sólo de un rito sagrado, sino al mismo tiempo de la ofrenda de los fieles, lo que suponía poner en común con los necesitados lo que cada uno tenía.⁹³

4.3. *Una reflexión que parte del testimonio conservado y de la praxis eclesial*

En el siglo III es elocuente el aporte de Tertuliano: la Eucaristía es signo distintivo y determinante de la autenticidad cristiana, así como el bautismo, la comunicación del Espíritu y el martirio.⁹⁴ Esto supuesto, conviene tener presente que Tertuliano habla de la Eucaristía en contex-

87. Cf. *Apología* I, 1.

88. Cf. *Apología* I, 14, 4.

89. Cf. *Apología* I, 65, 1-5. 67, 7.

90. Toda la comunidad es activa en la participación (cf. *Apología* I, 67, 5).

91. *Apología* I, 66, 1.

92. *Apología* I, 67, 6.

93. En el *Diálogo con Trifón*, la Eucaristía está también esencialmente asociada al comportamiento ético, hasta el punto de que afirma que “las oraciones y acciones de gracias hechas por hombres dignos son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios” (117, 3). Justino afirma, además, que “Dios no tiene necesidad de ofrenda material alguna”, sino que lo que quiere es la práctica de la justicia y el amor a los hombres (cf. *Apología* I, 10, 1).

94. Cf. *De praescriptione haereticorum* 36: CSEL 70, 46.

tos en los que aparece asociada a la praxis de las obras de amor que practicaba la comunidad cristiana especialmente hacia los débiles y perseguidos.⁹⁵ En este sentido se debería recordar especialmente el capítulo 39 del *Apologeticum*, donde describe la cena de caridad que celebraban los cristianos.⁹⁶ En este *agape*, los cristianos lo ponían todo en común.⁹⁷ De tal manera que lo que cada uno podía lo daba libremente para alimentar a los pobres, los ancianos, los que estaban en las cárceles y en trabajos forzados.⁹⁸ La relación entre esta acción y la celebración eucarística indica hasta qué punto la Eucaristía era indisociable de la ayuda mutua y de la puesta en común entre los hermanos.

Para Cipriano, la Eucaristía es la *collecta fraternitas*⁹⁹ y el *convenire cum fratribus*,¹⁰⁰ una comunicación estrechamente unida al sacrificio,¹⁰¹ que Dios rechaza cuando se celebra en la discordia y la disensión.¹⁰² De tal manera que cuando un miembro de la comunidad acude a la celebración sin la ofrenda y con el deseo egoísta de aprovecharse, Cipriano le advierte que de esa manera no celebra el sacrificio del Señor.¹⁰³ Porque, en definitiva, la Eucaristía representa al “pueblo unido”, en el “que está unida y fundida nuestra diversidad”.¹⁰⁴ Esto es cierto hasta tal punto que “la verdad del sacramento se celebra cuando está reunida toda la comunidad”.¹⁰⁵

95. Concretamente el *Ad uxorem* II, 4: CSEL 70, 117; II, 8: CSEL 70, 124.

96. Cf. *Apologeticum* 39, 17-18: CC 1, 152-153. Es verdad que hay quienes piensan que no se trataba propiamente de la Eucaristía; cf. A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, op. cit., 173.

97. Cf. *Apologeticum* 39, 11: CC 1, 151.

98. Vale la pena leer todo el pasaje. *Apologeticum* 39, 5-12: CC 1, 150-151.

99. Cf. *De Ecclesia unitate* 13; *Epistola* 58, IV, 1.

100. Cf. *Epistola* 11, III, 1-2; 75, XVII, 3. De ahí que la *communicatio* sea una de las expresiones que utiliza Cipriano para hablar de la eucaristía.

101. Hay tres expresiones que aparecen estrechamente unidas en el vocabulario de Cipriano: *communicare, offerre y eucharistiam dare*: *Epistola* 16, II 2; 17, II, 1.

102. Cipriano afirma esto aludiendo al tema clásico del sacrificio de Caín, rechazado por Dios al vivir en la discordia con su hermano (cf. *De Ecclesiae unitate* 13). Cipriano afirma que cuando el sacrificio eucarístico se ofrece en la división y la discordia, sencillamente es falso y se profana (cf. *ibid.* 17). En el *De lapsis* aparece la misma idea. Cipriano elogia a los que se han mantenido en la unidad y así han sido santificados por la eucaristía (cf. *De lapsis* 2). El problema allí planteado era el de la apostasía en la fe, pero Cipriano señala que la causa principal de la apostasía había sido el afán por los bienes de este mundo y las riquezas, olvidando a los pobres (cf. *ibid.* 6).

103. Cipriano acusa a una rica matrona que no aportaba nada a la ofrenda de los fieles. Y le advierte que de esa manera sencillamente no celebra el sacrificio del Señor (cf. *De opere et elemosynis*. 15).

104. *Epistola* 63, XIII, 1-5.

105. *Epistola* 63, XVI, 1. Donde no hay comunidad unida, sencillamente no hay eucaristía. Este punto es tan central que es posible afirmar que para Cipriano la iglesia consiste esencialmen-

Por último, podemos recoger el testimonio de Teodoreto de Ciro al comentar 1 Co 11,20:

“Pablo llama banquete del Señor al sacramento del Señor. De ese, en efecto, participamos todos por igual, tanto los que viven en la pobreza como los que se ufanan en la riqueza, tanto criados como señores, gobernantes como gobernados. Pablo dice, pues, que las mesas comunes habían de ser comunes e imitar la del Señor, la cual se ofrece a todos por igual”.¹⁰⁶

No se puede expresar con mayor claridad hasta qué punto la Eucaristía exige, como constitutivo esencial, no sólo la unión y la concordia entre los hombres sino la comunión más profunda en todos los niveles de la vida.

4.4. Una disciplina que ha buscado preservar el sentido de una praxis

Además de prestar atención a los testimonios de los autores antiguos hay que remitirse a los datos que ofrece la literatura canónica. En ella se expone en cierta medida la praxis de las iglesias, ya que los hechos confirman que era habitual la comunicación de bienes en las comunidades: en tiempo de Cipriano se sabe que el papa Cornelio habla de mil quinientas personas que estaban bajo el cuidado de la iglesia en Roma.¹⁰⁷ Por su parte, Juan Crisóstomo tenía bajo su protección en Antioquía a tres mil viudas, vírgenes y enfermos.¹⁰⁸ Lo mismo aparece en los cánones de los concilios: canon 11 de Nicea (325),¹⁰⁹ en la carta y en los cánones 7 y 8 del concilio de Gangres (mediados del siglo IV);¹¹⁰ y también el canon 28 de Elvira (primeros años del siglo IV), que prohíbe recibir ofrendas de los que no “comunican”.¹¹¹ El obispo era el encargado de administrar los bienes de la comunidad, cuyo sujeto de derecho eran los pobres y desamparados: así aparece en el canon 25 del concilio de Antioquía (341).¹¹² El papa Gelasio repite

te en la asamblea litúrgica y que los que se entregan al dinero y a los intereses mundanos manchan con su presencia la Eucaristía (cf. *Epistola* 65, III, 2).

106. TEODORETO DE CIRO, *Interpretatio Epistolae primae ad Corinthios*, PG 82, 316.

107. Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* VI, 43, 11: SC 41, 156.

108. Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homelias in Mattheum* 66, 3: PG 57, 629.

109. Cf. MANSI II, 673.

110. Cf. MANSI II, 1097, 1101.

111. Cf. MANSI II, 10.

112. Cf. MANSI II, 1320.

la misma legislación (finales del siglo V), en una carta dirigida a los obispos de Sicilia.¹¹³

El servicio cristiano y el amor a los débiles estaban pues esencialmente ligados a la celebración de la Eucaristía, no admitiéndose en ella los dones, las limosnas y las ofrendas de quienes cometían injusticias. Así, san Basilio rechazó la ofrenda de un prefecto injusto.¹¹⁴ Y Epifanio enuncia el principio general según el cual “la iglesia admite las ofrendas de los que no han hecho mal a nadie o no han cometido ningún crimen, sino que se conducen con justicia”.¹¹⁵ El concilio de Auxerre (585) rechaza las ofrendas de los homicidas¹¹⁶ y lo mismo hace el concilio noveno de Toledo (675).¹¹⁷ Esta práctica y esta legislación tienen sus orígenes mucho más atrás, ya que se remonta, por lo menos, a comienzos del siglo III.

En efecto, la *Didaskalia* es, sin duda, el testimonio más nítido que se posee al respecto. La idea fundamental del autor es que el altar de Dios son las viudas y los huérfanos,¹¹⁸ es decir, hay una relación esencial entre la celebración cultural y la práctica de la justicia y solidaridad. Por eso, los obispos debían mirar, con gran cuidado y escrupulosidad, quiénes aportaban al altar, en la celebración eucarística, las limosnas para los pobres de la comunidad.¹¹⁹ Era extensa la lista de aquellos de quienes no era posible recibir limosna alguna, destacándose los ricos que trataban mal a sus criados, los que oprimían a los pobres, los comerciantes injustos, los falsos testigos, los que traficaban con condenas legales, los magistrados que habían dado sentencias de muerte y los homicidas.¹²⁰ De esas personas y, en general, de los dineros provenientes de la injusticia, no podía vivir el altar de Dios.¹²¹ Este

113. Cf. PL 59, 57.

114. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* XLIII, 52: PG 36, 564.

115. *Expositio fidei* 24: PG 42, 832.

116. Can. 17: MANSI IX, 913.

117. Can. 4: MANSI IX, 913.

118. Cf. *Didaskalia* II, 26, 3: FUNK, 102-105; II, 26, 8: FUNK, 104-105.

119. El autor repite las amonestaciones severas al obispo para que no haga acepción de personas y, más concretamente, para que no se deje influir por los donativos de los ricos. El obispo no debe callar y debe apartarse de ellos (cf. *Didaskalia* 11,17,1: FUNK, 62; 11,17,2; II, 17,3; II, 17,6; II, 22, 1; 11,24,3). Y la razón es que el obispo es el centro de la comunidad de bienes que se reciben y se administran con motivo de la celebración eucarística (*ibid.*, II, 31, 1-2; II, 33, 1-3; II, 24, 6).

120. Cf. *Didaskalia* IV, 6, 1-5: FUNK, 224-226.

121. Cf. *Didaskalia* IV, 5, 2: FUNK, 224. De tal manera que si una viuda se alimenta de las obras

convencimiento llegaba hasta tal extremo que no se admitía la razón de que esa clase de gente era la única en condiciones de dar el dinero necesario para ayudar a las obras sociales de la comunidad.¹²² Llegado el caso, era preferible morir de hambre antes que recibir nada de los inicuos y de los que cometen injusticia.¹²³ Este principio estará presente más tarde en las *Constituciones apostólicas*¹²⁴ y en los *Statuta ecclesiae antiqua*,¹²⁵ signo de que fue una praxis bastante generalizada en la Iglesia, al menos hasta el siglo V.

Si, como hemos dicho al inicio de esta sección, es extemporáneo pedir a los Padres de la Iglesia una reflexión en torno a la Eucaristía y la justicia, es posible asegurar, sin embargo, que ellos consideraron muy importantes las cuestiones prácticas relativas a las condiciones requeridas para participar en la celebración eucarística, atendiendo a su significado. Los elementos por ellos aportados ofrecen un rico fundamento para profundizar en la relación entre la Eucaristía y la dimensión ética de la vida de los cristianos y, más específicamente, el compromiso con la justicia. Si es cierto que nos encontramos hoy en un contexto diferente del que caracterizó a la Iglesia de los Padres, algunos de sus planteos siguen siendo, sin embargo, iluminadores para la vida de la Iglesia y fuente segura para la reflexión teológica.

5. El tema en los documentos más recientes del Magisterio de la Iglesia

La renovación de la teología sacramental, que conoció la teología católica en el siglo XX, permitió desarrollar muchas dimensiones del misterio eucarístico, dejados de lado en los siglos previos al centrarse la reflexión teológica, de manera casi exclusiva, en las cuestiones

que provienen de la injusticia, eso no le aprovecha para nada y será su perdición (IV, 6, 7; IV, 6, 8). Y todavía insiste a los obispos: «Procurad con sumo cuidado que no se sirva al altar con ayudas injustas» (IV, 7, 3).

122. Cf. *Didaskalía* IV, 8, 1: FUNK, 338; IV, 8, 2. La convicción profunda es que no se puede conciliar de ninguna manera la Eucaristía con la injusticia que cometen los poderosos (IV, 8, 3; IV, 8, 4; IV, 9, 1-2).

123. Cf. *Didaskalía* IV, 8, 2: FUNK, 228.

124. Cuyos seis primeros libros están tomados casi literalmente de la *Didaskalía*; cf. J. QUASTEN, *Patrología* I, 438-442.

125. En el canon 69 se dice: «*Eorum qui pauperes opprimunt, donaria sacerdotibus refutanda*». Ch. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 91.

debatidas a partir de la Reforma, es decir, la presencia real de Cristo en las especies del pan y del vino y la dimensión sacrificial. El retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas pusieron cada vez más de manifiesto la dimensión pneumatológica, las implicaciones eclesiológicas, la relación con la creación, la tensión escatológica y las consecuencias sociales y éticas del sacramento del altar. En ese contexto no era de extrañar que se hiciera también a la luz la relación entre Eucaristía y justicia.

Por otra parte, el Magisterio de la Iglesia, a partir de los primeros intentos de dar respuesta a la así llamada ‘cuestión obrera’, a fines del siglo XIX, comenzó a elaborar una rica doctrina social.¹²⁶ En ese marco, la justicia ha sido abordada por el Magisterio llegando a afirmaciones que tocan a todos los ámbitos del tejido social a nivel local, nacional e internacional.

La confluencia de esas dos corrientes, una renovada teología sacramental y la enseñanza social, ha manifestado su fecundidad en las expresiones más recientes del Magisterio de la Iglesia, siendo posible percibir los primeros indicios de esa nueva orientación en algunos textos conciliares,¹²⁷ y en la enseñanza del beato Pablo VI.¹²⁸ Sin embargo, para una expresión más explícita del tema que nos ocupa, ha sido necesario esperar al Magisterio de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI, a quienes dedicaremos la última parte de nuestra reflexión. Como opción metodológica, nos detendremos sólo en aquellos textos más significativos, respetando su orden cronológico y, cuando sea conveniente, haciendo un breve comentario.

5.1. En el fecundo Magisterio de san Juan Pablo II, en una línea de reflexión que comienza a hacerse a la luz en *Sollicitudo rei socialis*,¹²⁹ es

126. Cf. *Deus caritas est*, 26.

127. Cf. *Lumen gentium*, 42; *Presbyterorum ordinis*, 6; *Gaudium et spes*, 38; *Apostolicam Actuositatem*, 13; ver además Ph.J. ROSATO, S.I., “The Transsocialization of the Eucharistic Elements”, art. cit., 512-517.

128. Se encuentran algunos antecedentes en el Beato Pablo VI quien, en su viaje a Colombia, recordaba al dirigirse a los pobres: “Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino. (...) toda la tradición de la Iglesia reconoce en los Pobres el Sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella.”

<http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sp.html> [consulta: 25/XI/2915]

posible señalar en primer lugar *Ecclesia de Eucharistia*. Allí se afirma que la transformación del mundo es una consecuencia del imperativo ético que surge de la tensión escatológica propia de la Eucaristía.¹³⁰ Una visión cercana se hará presente luego en la carta apostólica *Mane nobiscum Domine*, publicada con ocasión de la preparación del Año de la Eucaristía (2005). San Juan Pablo señala allí que, desde la comunión que brota de la Eucaristía, y que trasciende los límites de la comunidad eclesial, los cristianos nos vemos impulsados al servicio, a la solidaridad y a la construcción de una sociedad más justa y fraterna, afirmando que:

“Hay otro punto aún sobre el que quisiera llamar la atención, porque en él se refleja en gran parte la autenticidad de la participación en la Eucaristía celebrada en la comunidad: se trata de su impulso para *un compromiso activo en la edificación de una sociedad más equitativa y fraterna*. Nuestro Dios ha manifestado en la Eucaristía la forma suprema del amor, trastocando todos los criterios de dominio, que rigen con demasiada frecuencia las relaciones humanas, y afirmando de modo radical el criterio del servicio: «Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (*Mc 9,35*). No es casual que en el Evangelio de Juan no se encuentre el relato de la institución eucarística, pero sí el «lavatorio de los pies» (cf. *Jn 13,1-20*): inclinándose para lavar los pies a sus discípulos, Jesús explica de modo inequívoco el sentido de la Eucaristía. A su vez, san Pablo reitera con vigor que no es lícita una celebración eucarística en la cual no brille la caridad, corroborada al compartir efectivamente los bienes con los más pobres (cf. *1 Co 11,17-22.27-34*).¹³¹

San Juan Pablo esperaba además que, con ocasión de ese año de la Eucaristía, cada comunidad cristiana realizara una acción significativa en vista de paliar algunas de las secuelas de la pobreza, pensando:

“(…) en el drama del hambre que atormenta a cientos de millones de seres humanos, en las enfermedades que flagelan a los Países en desarrollo, en la soledad de los ancianos, la desazón de los parados, el trasiego de los emigrantes. Se trata de males que, si bien en diversa medida, afectan también a las regiones más opulentas. No podemos hacernos ilusiones: por el amor mutuo y, en particular, por la atención a los necesitados se nos reconocerá como verdaderos discípulos de Cristo (cf. *Jn 13,35; Mt 25,31-46*). En base a este criterio se comprobará la autenticidad de nuestras celebraciones eucarísticas”.¹³²

129. Cf. *Sollicitudo rei socialis*, 48.

130. Cf. *Ecclesia de Eucharistia*, 20.

131. *Mane nobiscum Domine*, 28.

132. *Ibid.*

5.2. Benedicto XVI, por su parte, dio algunos pasos en una estructuración más sistemática de la relación entre Eucaristía y justicia, explicitando las consecuencias sociales del memorial de la muerte y resurrección del Señor; esto lo hizo en la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*:

“La unión con Cristo que se realiza en el Sacramento nos capacita también para nuevos tipos de relaciones sociales: «la “mística” del Sacramento tiene un carácter social». En efecto, «la unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que Él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán» [*Deus caritas est*, 14]. A este respecto, hay que explicitar la relación entre Misterio eucarístico y compromiso social. La Eucaristía es sacramento de comunión entre hermanos y hermanas que aceptan reconciliarse en Cristo, el cual ha hecho de judíos y paganos un pueblo solo, derribando el muro de enemistad que los separaba (cf. *Ef* 2,14). Sólo esta constante tensión hacia la reconciliación permite comulgar dignamente con el Cuerpo y la Sangre de Cristo (cf. *Mt* 5,23- 24). Cristo, por el memorial de su sacrificio, refuerza la comunión entre los hermanos y, de modo particular, apremia a los que están enfrentados para que aceleren su reconciliación abriéndose al diálogo y al compromiso por la justicia. No cabe duda de que las condiciones para establecer una paz verdadera son la restauración de la justicia, la reconciliación y el perdón. De esta toma de conciencia nace la voluntad de transformar también las estructuras injustas para restablecer el respeto de la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. La Eucaristía, a través de la puesta en práctica de este compromiso, transforma en vida lo que ella significa en la celebración. Como he afirmado, la Iglesia no tiene como tarea propia emprender una batalla política para realizar la sociedad más justa posible; sin embargo, tampoco puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia. La Iglesia «debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renuncias, no puede afirmarse ni prosperar» [*Deus caritas est*, 28]. En la perspectiva de la responsabilidad social de todos los cristianos, los Padres sinodales han recordado que el sacrificio de Cristo es misterio de liberación que nos interpela y provoca continuamente. Dirijo por tanto una llamada a todos los fieles para que sean realmente operadores de paz y de justicia (...)».¹³³

Esta exigencia se da hoy en un nuevo contexto, la globalización, que a pesar de numerosos y reconocibles avances ha ahondado también la brecha entre ricos y pobres.¹³⁴

133. *Sacramentum caritatis*, 89.

134. Cf. *Sacramentum caritatis*, 90.

De la Eucaristía brota, en la visión de Benedicto XVI, un modo de ser cristiano, una ética que compromete a cada uno según su propia vocación en la Iglesia y en el mundo, y permite colaborar con otros en vista del bien común, en todos los niveles del tejido humano y social.¹³⁵ Además, es posible afirmar que una ‘espiritualidad eucarística’ es capaz de animar los esfuerzos en el trabajo por la justicia:

“Para desarrollar una profunda espiritualidad eucarística que pueda influir también de manera significativa en el campo social, se requiere que el pueblo cristiano tenga conciencia de que, al dar gracias por medio de la Eucaristía, lo hace en nombre de toda la creación, aspirando así a la santificación del mundo y trabajando intensamente para tal fin. La Eucaristía misma proyecta una luz intensa sobre la historia humana y sobre todo el cosmos. En esta perspectiva sacramental aprendemos, día a día, que todo acontecimiento eclesial tiene carácter de signo, mediante el cual Dios se comunica a sí mismo y nos interpela. De esta manera, la forma eucarística de la vida puede favorecer verdaderamente un auténtico cambio de mentalidad en el modo de ver la historia y el mundo. La liturgia misma nos educa para todo esto cuando, durante la presentación de las ofrendas, el sacerdote dirige a Dios una oración de bendición y de petición sobre el pan y el vino, «fruto de la tierra», «de la vid» y del «trabajo del hombre».”¹³⁶

En esta perspectiva es decisiva la relación entre Eucaristía, por una parte, y creación e historia por la otra, que lleva a poner en el centro la relación humanidad – creación y humanidad redimida – nueva creación, también significadas en el sacramento del altar. Un ángulo desde el cual es posible descubrir el arraigo teológico de las cuestiones relativas a la ecología y el cuidado de la creación como ‘casa’ de la humanidad:

“Con estas palabras [las del ofertorio], además de incluir en la ofrenda a Dios toda la actividad y el esfuerzo humano, el rito nos lleva a considerar la tierra como creación de Dios, que produce todo lo necesario para nuestro sustento. La creación no es una realidad neutral, mera materia que se puede utilizar indiferentemente siguiendo el instinto humano. Más bien forma parte del plan bondadoso de Dios, por el que todos nosotros estamos llamados a ser hijos e hijas en el Hijo unigénito de Dios, Jesucristo (cf. *Ef* 1,4-12). La fundada preocupación por las condiciones ecológicas en que se halla la creación en muchas partes del mundo encuentra motivos de consuelo en la perspectiva de la espe-

135. Cf. *Sacramentum caritatis*, 91.

136. *Sacramentum caritatis*, 92.

ranza cristiana, que nos compromete a actuar responsablemente en defensa de la creación. En efecto, en la relación entre la Eucaristía y el universo descubrimos la unidad del plan de Dios y se nos invita a descubrir la relación profunda entre la creación y la «nueva creación», inaugurada con la resurrección de Cristo, nuevo Adán”.¹³⁷

Estos aportes del Magisterio de san Juan Pablo II y Benedicto XVI han recibido una cierta recepción en el Magisterio del Papa Francisco, más marcado por su carácter coloquial, capaz de sacar consecuencias inmediatas de cada principio para iluminar la vida de los cristianos.¹³⁸

A modo de conclusión: “Hagan esto en memoria mía”

San Agustín, haciendo propias las tres dimensiones de la noción bíblica del ‘memorial’, así como lo han hecho más tarde los teólogos escolásticos, ha señalado que todo sacramento es al mismo tiempo un signo conmemorativo, manifestativo, y profético. Esto lo realiza de modo eminente la Eucaristía. Ella conmemora la entrega, una vez para siempre, del Señor muerto y resucitado por nuestra salvación; inicio del nuevo pueblo de Dios que ha sido rescatado por su sangre. Pero esa memoria, en la fuerza del Espíritu, es realidad viva y operante, aquí y ahora, cada vez que ese pueblo se reúne, cumpliendo el mandato de su Señor, para participar del único pan partido y del cáliz de la sangre derramada, configurándose más profundamente con el misterio de esa vida entregada y constituyéndose más plenamente en Cuerpo de Cristo. Por último, esa conmemoración es un signo anticipado de lo que esperamos vivir para siempre en el gozo festivo del Reino cuando, finalmente derribados ya todos los muros de separación, será la comunión consumada.

La Eucaristía señala del modo más eminente, además, lo que significa ser cristiano. Por eso su celebración conlleva necesariamente un determinado modo de vida o, en otras palabras, una cierta conducta

137. *Sacramentum caritatis*, 92.

138. Cf. Audiencia del 12 de febrero de 2014,

<http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140212_udienza-generale.htm> [consulta: 7/12/2015]; *Laudato Si'*, 236.

ética. Es lo que hemos intentado expresar a lo largo de estas páginas. Por eso, en relación con la justicia, la Eucaristía también está llamada a ser un signo conmemorativo, manifestativo y profético. En efecto, en Cristo la justicia de Dios ha sido definitivamente manifestada, como don y como respuesta humana; en él, en su Cuerpo ofrecido y en su sangre derramada, un nuevo orden ha sido definitivamente instaurado. Cada celebración de la Eucaristía no sólo nos recuerda esto, sino que gratuitamente nos introduce en ese mismo dinamismo de ‘justificación’, reconciliación y recreación de toda la humanidad. Por eso, ante tantas estructuras y mecanismos de injusticia y exclusión, la Eucaristía debería ser el signo y el incentivo de una verdadera ‘contra-cultura’. Por último, cada vez que partimos el pan realizamos un signo profético: en él se fortalece nuestra esperanza y nuestro compromiso en la realización de los ‘cielos nuevos y la tierra nueva’, que no serán sólo un premio al final de la historia, sino realidad ya presente a pesar de las tensiones y fracturas de nuestra historia y nuestro mundo.

Ciertamente la justicia es una realidad moral y los cristianos no podemos considerarnos sus agentes exclusivos. La historia nos enseña además que no siempre hemos sido capaces de llevar adelante, en todas las circunstancias y en todos los frentes, su mejor defensa. Sin embargo, como cristianos y por pura gracia, hay algo que no podemos olvidar: la justicia no puede verse reducida al ámbito de las cosas que tienen su fundamento y culminación en las limitadas coordenadas del espacio y del tiempo; ella es también don de Dios. De un Dios que restaura y colma de vida. Por eso él, sin quitarnos de este mundo, en el que somos ciudadanos plenos de la *polis* terrena, nos ha hecho testigos de su Reino, debiendo ser capaces de dar razón de nuestra esperanza. Sólo así, el significado de nuestra *leitourgia* de pueblo de Dios en camino se verá verificado en nuestra *diakonía* y nuestra *martyria*.

JORGE A. SCAMPINI, O.P.
 FACULTAD DE TEOLOGÍA – UCA
 16.02.2016 / 22.02.2016