



## Eucaristía y Reino de Dios

VÍCTOR CODINA, S.J.\*

### RESUMEN



*La teología y praxis eucarística durante el segundo milenio se ha centrado en la presencia real y en la adoración. En los albores del Vaticano II se abrió a la dimensión eclesial de la eucaristía. Más recientemente, sobre todo desde América Latina, se está abriendo a la perspectiva del Reino de Dios, al servicio de la vida. Esta nueva óptica no sólo recupera lo que fue la eucaristía en sus orígenes, sino permite integrar temas como la justicia y la ecología. De este modo, en la eucaristía se relacionan estrechamente el misterio pascual, la Iglesia y el Reino de Dios.*

*Palabras clave: Presencia real, Iglesia, Reino de Dios, justicia, ecología.*

#### *Abstract*

*Eucharistic theology and praxis during the second millenium has been centralized in the real presence and in the adoration. Vatican II opened an eclesial dimension of the eucharist. More recently, especially in Latin America, the perspective of the Kingdom of God, at the service of life, is opening. This new vision not only recovers that wich was the eucharist in its origins, but also permits the integration of themes such as justice and ecology. By this means, the eucharist is widely*

\* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma.  
Correo electrónico: ahurtadosj@yahoo.es



*related to the Pascal mystery, the Church and the Kingdom of God.*

*Key words: Real presence, Church, Kingdom of God, justice, ecology*

46

Antes de entrar en el tema de la relación entre la eucaristía y el Reino de Dios, queremos ofrecer algunos elementos del marco histórico en el que se ha desarrollado la teología de la eucaristía.

### **LAS PREOCUPACIONES DEL SEGUNDO MILENIO**

No es exagerado afirmar que la teología y la praxis eucarística del segundo milenio de la Iglesia latina han estado marcadas sobre todo por el tema de la presencia real (Codina, 1997: 111-126). Esto se debe a motivos históricos (Codina, 2002: 106-140).

Mientras en todo el primer milenio de la Iglesia no hubo ninguna controversia sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, en el umbral del segundo milenio comienza a cuestionarse. Primero, en el siglo IX, fue la controversia entre dos monjes de la abadía de Corbie, el ambrosiano Pascasio Radberto y el agustiniano Ratramno, sobre la identidad física o simbólica de Cristo en la eucaristía. La postura simbólica de Ratramno fue condenada en el sínodo de Vercelli (1050), mientras que la de Radberto se consideró ortodoxa, aunque su realismo fisicista rayaba en un cafarnaitismo.

En el siglo XI se renueva la controversia por parte de Berengario de Tours (+ 1088), que apoyado en el simbolismo de Ratramno niega claramente la presencia real: ¡El pan es pan! Se le hizo retractar en el sínodo romano de 1059 con una profesión de fe de subido realismo: el cuerpo de Cristo es desgarrado por los dientes de los fieles en la comunión (DS 690).

No nos interesa detenernos más ahora en estas controversias y sus motivaciones. Pretendemos explicar la reacción de la Iglesia. Como el cuerpo humano atacado por un virus reacciona vitalmente en su contra, la Iglesia reaccionó fuertemente contra la negación de la presencia real. La eucaristía es un don tan sublime, que no se puede permitir que sea negado en su núcleo básico, la presencia real del Señor en el sacramento.

Desde ahora todo se centra en la presencia real. La consagración es el momento cumbre de la celebración eucarística, a la que sigue la elevación



de la hostia y el cáliz, para la adoración de los fieles. Éstos acuden a la iglesia a ver alzar a Dios, convencidos de que muchos frutos espirituales y materiales se siguen de esta contemplación. El sagrario, que pasa de la sacristía al centro del templo desde el siglo IX, se convierte en el centro de atención de la piedad de los fieles. Nace la fiesta del *Corpus* con la procesión por las calles de las ciudades (1264), se introduce la bendición con el Santísimo (1394), los himnos eucarísticos se centran en la presencia real y en la adoración (como el *Adoro te devote, latens deitas*, de Santo Tomás). Incluso hay milagros eucarísticos de hostias que sangran para confirmar la presencia real (Bolsena, Orvieto...).<sup>1</sup>

Pero esta acentuación de la presencia y en la adoración no lleva necesariamente a la comunión frecuente. Es sintomático que el Concilio Lateranense IV (1215) imponga la obligación de comulgar una vez al año por Pascua (DS 812). Esto significa que muchos fieles no comulgaban ni una vez al año.

Más tarde, en el Concilio de Florencia, se afirma, frente a los orientales, quienes resaltaban la importancia de la epiclesis para la consagración, que ésta se realiza por las palabras del relato de la institución por parte del sacerdote que repite las palabras de Cristo (DS 1321).

A esto se añade la reafirmación por parte de Trento de la doctrina de la presencia real (DS 1636-1637) y del sacrificio de la misa (DS 1738-1760) como reacción a las afirmaciones de la Reforma. Esta presencia real se fundamenta en la significación de los relatos de la institución y en la tradición de la Iglesia.

La comunión sigue sin ser frecuente. Los jansenistas acentuarán tanto la dignidad del sacramento y la indignidad del pecador, que prácticamente apartarán al pueblo de la comunión. Habrá que esperar a la época moderna, a San Pío X, para que la comunión se intensifique (1905) e incluso se dé a los niños (1910).

---

1. Santo Tomás afirma sobre estos hechos, que cualquiera que sea la naturaleza de esta sangre, una cosa es cierta: no se trata de la sangre de Cristo (*Summa Theologica*, III, q76, a8).



Las mismas controversias de la llamada teología holandesa en torno a la presencia y a la búsqueda de alternativas a la noción de transubstanciación (la transignificación y la transfinalización)<sup>2</sup>, indican que el tema de la presencia continúa siendo el horizonte básico de la teología eucarística hasta nuestros días.

¿Qué consecuencias podemos sacar de este rápido recorrido histórico por el segundo milenio? Que la Iglesia del segundo milenio, fiel a la tradición de sus orígenes, ha defendido con firmeza la realidad de la presencia real de Cristo en la eucaristía y que la eucaristía es creída y venerada por la Iglesia como misterio de fe, memorial de la pasión y resurrección de Jesucristo.

Pero esta afirmación creyente de la eucaristía ligada al misterio pascual, aun cuando es fundamental e irrenunciable, no agota la comprensión del misterio eucarístico. No recoge toda la riqueza de la tradición del primer milenio ni se abre a nuevas perspectivas. ¿Puede reducirse la eucaristía a la comunión personal y a la adoración del Santísimo?

## EUCARISTÍA E IGLESIA

A mediados del siglo XX la teología europea inicia una nueva comprensión de la eucaristía en su relación con la Iglesia. Fue pionero en esta tarea Henri de Lubac (1952) al resaltar la tradición agustiniana de la eucaristía como signo de unidad y vínculo de caridad.

El mismo autor, después de una larga investigación histórica, demostró que la expresión “cuerpo místico” de Cristo, que al comienzo de la Edad Media se refería a la eucaristía, al final del mismo período vino a significar la Iglesia, mientras que la expresión “cuerpo verdadero” de Cristo, que al principio se aplicaba a la Iglesia, luego pasó a referirse a la eucaristía (Lubac, 1949).

Los motivos para este cambio de perspectiva teológica son los que ya hemos indicado antes: las controversias sobre la presencia real llevaron a afirmar que la eucaristía es el verdadero cuerpo de Cristo, debilitándose en

---

2. Véase una buena exposición de las diversas teorías en Powers (1969) y Gesteira (1983: 521-552).



cambio la dimensión eclesial de la eucaristía que estaba más presente al comienzo de la Iglesia.

También H. de Lubac, en su célebre libro *Meditation sur l'Église* (1953), formulará la tradición patristica sobre la eucaristía en una frase que hizo fortuna: "La Iglesia hace la eucaristía, la eucaristía hace la Iglesia."

Esta estrecha conexión entre eucaristía e Iglesia tiene fundamentos bíblicos (1 Co 10; 17 Hch 2,42-47; Hch 4,32-37) y patristicos. Concretamente, Agustín recaló tanto la dimensión eclesial de la eucaristía (por ejemplo, en el Sermón 272) que algunos autores creyeron falsamente que negaba la presencia real. J.M.R. Tillard (1996) ha recogido en su libro *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*, numerosos testimonios de la tradición sobre esta vinculación entre eucaristía e Iglesia. También M. Gesteira (1983) ha profundizado esta unión entre eucaristía e Iglesia.

La nueva orientación eclesial de la eucaristía se reflejó en diversos documentos del Vaticano II que afirman que la eucaristía es fuente y cumbre de la vida y actividad eclesial (SC 10; LG 11). La obra de salvación realizada por Cristo se prolonga en la Iglesia gracias a la liturgia eucarística (SC 5-6).

Esta nueva perspectiva ha quedado plasmada en la liturgia eucarística posconciliar. Así como en la primera epiclesis se pide que el Espíritu Santo transforme el pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo, en la segunda epiclesis se suplica que los participantes se conviertan en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Más aún, autores como C. Giraudo (2001) afirman que tal es el sentido profundo de la eucaristía: que los fieles lleguen a formar el cuerpo eclesial de Cristo.

Finalmente, la encíclica *Ecclesia de eucaristia*, de Juan Pablo II, establece claramente la vinculación entre la Iglesia y la eucaristía.

Evidentemente esta dimensión eclesial de la eucaristía enriquece la perspectiva del segundo milenio, excesivamente centrada en la presencia del misterio pascual del Señor, y recupera aspectos olvidados de la tradición del primer milenio.

Pero la pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿Se agota la eucaristía con esta dimensión de la presencia del misterio pascual del Señor y con la referencia eclesial? ¿No habrá otras nuevas perspectivas?



## EL REDESCUBRIMIENTO DEL REINO DE DIOS

Se ha dicho que el despacho escatológico que había estado muchos años cerrado, últimamente se ha abierto y se ha convertido en el lugar de las tormentas (H. Urs von Baltasar).

50

Y el factor determinante y decisivo de la escatología del siglo XX ha sido redescubrir la centralidad del Reino de Dios en la cristología (Uribarri, 2004).

Efectivamente, esta noción del Reino de Dios, muy presente en los evangelios, se había ido perdiendo en el imaginario eclesial o trasmutando en otras configuraciones, a lo largo de la historia de la Iglesia.

Jon Sobrino (1999: 469-470) señala las tres transformaciones más frecuentes:

1. La personalización del Reino en Jesús: Jesús es la *autobasileia* (Orígenes), lo cual aun cuando tiene aspectos positivos (reconocer que con Jesús se inaugura y acerca el Reino), tiene el riesgo de olvidar las dimensiones colectivas, históricas y utópicas del Reino de Dios.
2. La eclesialización del Reino: El Reino de Dios se hace presente y se identifica con la Iglesia, sobre todo, con su jerarquía. Esta transformación es mucho más grave, pues confunde el hecho de que la Iglesia sea signo y sacramento del Reino (Vaticano II) con la adecuación entre Reino e Iglesia, como ocurrió en la época de cristiandad.
3. El desplazamiento del Reino al más allá o a lo interior, con lo cual se deshistoriza el Reino y desaparece la relación del Reino con la justicia y los pobres.

Esto nos lleva a preguntarnos qué se entiende por Reino de Dios y cuándo llega el Reino. Las posturas entre teólogos y exegetas difieren. Para A. Schweitzer, el Reino de Dios llegará al final de los tiempos (escatología consecuente). Para Ch. Dodd, el Reino ya se hizo realidad en Jesús (escatología realizada). Para C. Cullmann, con la venida de Jesús ya ha comenzado el fin de los tiempos, pues el Maligno y el pecado han sido vencidos, aun cuando sólo al fin se desvelará la plenitud de Cristo: "Ya sí, pero todavía no."

La teología de América Latina tiene su propia visión del Reino; más aún, hace del Reino de Dios el principio organizador y jerarquizador de toda la teología de la liberación (Sobrino, 1986: 247-281).



Para determinar el contenido del Reino de Dios, la teología de la liberación no recurre a la vía nocional de buscar qué concepto de Reino tenía Jesús, pues esto sólo conduce a afirmaciones excesivamente teóricas y genéricas, como que el Reino es la utopía de salvación y de amor que se nos acerca (Kasper) o que el Reino de Dios es la confianza en que Dios responderá a nuestras inquietudes de plenitud (Pannenberg). Hay que ir a la praxis de Jesús (expulsiones de demonios, parábolas, milagros, comidas...) y sobre todo buscar quiénes eran los destinatarios de esta praxis de Jesús: los pobres.

Con este método aparece que la salvación que aporta el Reino no es abstracta sino liberación de los males que sufren los pobres, es decir, aquellos que no tienen la vida asegurada sino amenazada. Jesús se compadece de su suerte y muestra la misericordia del Padre hacia ellos. Más aún, Jesús se enfrenta al anti-Reino, a todos aquellos que son causantes de la grave situación de los pobres y esto le llevará a la muerte. La teocracia judía (sacerdotes, escribas, fariseos, "el templo"...) y la *Pax Romana* (el Imperio romano, Pilato...) condenan a Jesús a muerte, pues el Reino que anuncia Jesús subvierte los cimientos religiosos y políticos del "sistema" (Sobrino, 1986: 254-266).

Podemos resumir el contenido el Reino de Dios para la teología de la liberación con esta escueta definición de J. Sobrino (1986: 273): "El Reino de Dios es, entonces, un reino de vida, una realidad histórica –la vida justa de los pobres– y una realidad que en sí misma tiende al más, en definitiva a la utopía."

A semejantes conclusiones llega J. Ma. Castillo:

Con demasiada frecuencia ocurre, entre los cristianos, que nos preocupan más los adjetivos que el sustantivo. O sea, nos preocupa más lo sobrenatural, lo eterno, lo espiritual, lo religioso, etc., que la vida. La vida a secas. La vida que es común a todos los seres humanos. Y la vida entendida, no ya como simple hecho de no estar muerto, sino la vida en todo lo que implica, para una persona: vivir en plenitud, con dignidad, con las garantías suficientes para vivir con seguridad y hasta el hecho de gozar y disfrutar de la vida. El Reino de Dios es, ante todo, eso." (2001: 470)

## LAS COMIDAS DE JESÚS

El simbolismo fundamental de la eucaristía no es simplemente el pan y el vino, sino compartir entre todos del mismo pan y del mismo vino. El símbolo de la eucaristía no es un objeto (pan, vino), sino la mesa compartida, el banquete festivo, el comer juntos.



El mismo Juan Pablo II lo formuló claramente en su carta apostólica *Mane nobiscum Domine*, 15, con motivo del año eucarístico:

No hay duda que el aspecto más evidente de la eucaristía es el de banquete. La eucaristía nació la noche del Jueves Santo en el contexto de una cena pascual. Por tanto conlleva su estructura el sentido del convite: "Tomad, comed....Tomó luego la copa diciendo: Bebed de ella todos." (Mt 26,26.27)

Por esto, si queremos comprender el sentido de la eucaristía, hemos de profundizar en las comidas en Israel y en las comidas de Jesús en los evangelios (Codina 1998:99-113).

En Israel, el símbolo más utilizado para anunciar el Reino de los tiempos mesiánicos es el del banquete.

Los profetas habían dado de comer al pueblo (Ex 14,4; 1 R 17,1-16; 2 R 4, 1-7.42-44). La Sabiduría, por su parte, invita a todos a su mesa (Prov 9, 1-5; Si 24, 27-22; Is 55, 1-3). El banquete simboliza la llegada de la escatología, representada como un convite de vinos y carnes abundantes, donde nadie pasará hambre, todos serán saciados y desaparecerán el llanto y la muerte para siempre (Is 25, 6-10; Is 65, 13.21.-22; Jr 31,12).

La misma cena pascual judía no sólo recuerda la liberación de Egipto (Ex 12, 1-11), sino anticipa la liberación escatológica de los últimos días.

Este es el *background* para comprender las comidas de Jesús. Digamos que los exegetas y teólogos modernos están de acuerdo hoy en que para comprender la eucaristía no basta con referirse a la última cena, sino hay que acudir a otras comidas de Jesús (Maldonado, 1996: 62ss).

Jesús, en primer lugar, utiliza el símbolo del banquete mesiánico y escatológico para anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios (Mc 14,25; Mt 26,20; Lc 22,16-30); profetiza que a la mesa del Reino se sentarán muchos de los venidos de Oriente y de Occidente (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29; Lc 6,21; Mt 5, 6); habla de no buscar los primeros puestos en la mesa (Lc 14, 7-11).

Pero además Jesús come con todos y por esto es llamado comilón y bebedor (Mt 11,19). Come con pecadores (en casa de Leví , Lc 5, 27-39; en casa de Zaqueo, Lc 19, 1-10), lo cual suscita controversias entre los escribas y fariseos (Lc 15, 1-2). Jesús justifica su actitud narrando las tres parábolas de la misericordia (Lc 15,3-31).

También come en casas de fariseos, donde aprovecha la ocasión para acoger a la pecadora (Lc 7, 36-50), criticar el ritualismo excluyente de las





leyes de la purificación ritual (Lc 11,37-54), proponer la parábola de los invitados que se excusan de ir a la boda y del señor que invita a los pobres y desclasados de las zonas periféricas (Lc 14, 15-24). Las bodas de Caná anuncian ciertamente la alegría del banquete escatológico del Reino y el vino del Espíritu (Jn 2,1-12). Jesús multiplica los panes para dar de comer a la gente hambrienta que le sigue y de la cual Jesús siente compasión (Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-23; Lc 9,10-17; Jn 6, 1-15).

La eucaristía, instituida en la última cena (Mt 26,26-30; Mc 14,22-25; Lc 22, 15-20; 1 Co 11,23-35), también hace referencia al banquete escatológico del Reino (Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,18). El lavatorio de los pies muestra que la actitud para participar de la mesa del Reino es el servicio fraterno (Jn 13).

Las comidas del Resucitado, en medio de un ambiente gozoso y pascual, anticipan el banquete del Reino con un trasfondo eucarístico: Lc 24, 13-52; Jn 21, 9-14.

¿Qué se deduce de estas comidas de Jesús? Que el Reino es plenitud de vida, vida en abundancia para todos, pero en especial para aquellos y aquellas que tienen la vida amenazada y son excluidos por motivos sociales, religiosos, culturales o sexuales. Que Dios quiere que haya pan abundante para todos, que se comparta el pan, que nadie quede sin el pan de cada día: el pan simboliza la vida. Y este Reino no es sólo para el final de los tiempos, sino algo histórico que comienza ya aquí, aunque su plenitud integral se alcance en la escatología. Y todo esto implica compromiso humano y al mismo tiempo gracia, pues el Reino es de Dios y hay que pedirlo.

## APLICACIÓN A LA EUCARISTÍA

Si todo esto es verdad, la eucaristía no puede quedar encerrada en un rito litúrgico ni en las paredes del templo, sino debe irrumpir hacia la sociedad, luchando por la vida de los pobres que la tienen amenazada. No basta anticipar litúrgicamente el banquete celeste de la comunión de los santos; hay que anticipar históricamente el Reino de Dios en nuestro mundo de excluidos. Como ha demostrado V. Martínez (2003), la eucaristía tiene un sentido social de pan hecho justicia y de justicia hecha pan.

Incluso hemos de ampliar este simbolismo a la ecología: la eucaristía, en la medida en que con la escatologización del pan y del vino (Durrwell, 1982) anuncia los nuevos cielos y la nueva tierra, debe implicar una defensa



de la vida amenazada del planeta, pues el grito de los pobres se une hoy al grito de la Tierra (L. Boff). La eucaristía litúrgica forma parte de la *misa del mundo* de Teilhard de Chardin.

Esta visión de la eucaristía recupera y da pleno sentido a las dimensiones de presencia, sacrificio y eclesialidad de la eucaristía, de las que hemos hablado antes. La presencia del pan de vida (Jn 6) se ordena a que todos tengan vida en abundancia (Jn 10,10). El sacrificio de Cristo es precisamente por defender la vida del pueblo amenazada por los dioses de la muerte, defensores del "sistema" del anti-Reino (teocracia judía, Imperio Romano). Por esto la eucaristía es una memoria subversiva (J.B. Metz).

Las dimensiones eclesiales de Hch 2 y 4 no se comprenden bien si no se resalta la solidaridad con los pobres de Jerusalén. Las críticas de Pablo a los Corintios en 1 Co 11 nacen de que ha olvidado esta dimensión social de la eucaristía: ya no es la cena del Señor.

Podemos preguntarnos si no habría que añadir en la liturgia eucarística otra epiclesis, para pedir que el Espíritu Santo vivificador nos dé su fuerza para dar vida a la humanidad amenazada de muerte y a la naturaleza que clama por un mundo nuevo.

Cuando Agustín habla de la eucaristía como "sacramento de la humanidad"<sup>3</sup>, cuando Tomás dice que la eucaristía es un "*signum prognosticum*" (*Summa Theologica*, III, q 60, a3) y "*pignus gloriae*", sin duda aluden a esta dimensión de la eucaristía como banquete del Reino que abarca a toda la familia humana, aunque no tienen tan presente como hoy la dimensión histórica de lo que esto significa.

Los padres de la Iglesia, en sus eucaristías, donde había ofrendas de los fieles para los pobres, enfermos, encarcelados, huérfanos, mujeres, forasteros, y se liberaba a los esclavos, sin duda habían comprendido bien que la eucaristía tiene que ver con la defensa de la vida de los pobres (Castillo, 1981: 135-171).

El sermón de Antonio de Montesinos en La Española, en la eucaristía del tercer domingo de adviento de 1551, verdadero grito profético en defensa

3. *De civitate Dei*, 16. Citado en el *Mensaje final* de los obispos en el sínodo de la eucaristía del 22 de octubre del 2005, No. 25.



de la vida de los indígenas amenazada por los conquistadores españoles, es un testimonio de esta relación entre eucaristía y exigencia de la justicia del Reino. Bartolomé de Las Casas, que poseía esclavos indios, quedó escandalizado de esta predicación, pero luego, al reflexionar sobre el texto de Si 34, 22-23 en el que se critica las ofrendas a Dios de los injustos, cambió de vida, liberó a sus esclavos y con el tiempo se convirtió en el gran defensor de los indios (Las Casas, 1961: 356s; Dussel, 1982: 236-249).

En nuestros días la utopía de un Reino de justicia le hacía pedir al mártir Rutilio Grande de El Salvador “una mesa común con manteles largos para todos, como esta eucaristía. Cada uno con su taburete. Y que para todos llegue la mesa, el mantel (Sobrino 1986: 276) y el con qué”. Y también en El Salvador las eucaristías proféticas de monseñor Romero, en las que denunciaba la injusticia ejercida contra el pueblo y defendía la vida de los pobres, son un ejemplo vivo de esta necesaria relación entre eucaristía y Reino de Dios. Y su última eucaristía martirial, mezclando su sangre con la de Cristo, muestra una vez más que defender la vida del pobre es algo conflictivo, como lo experimentó Jesús.

El mismo Juan Pablo II en su ya citada carta apostólica *Mane nobiscum Domine*, 28, concluye:

¿Por qué, pues, no hacer de este Año de la Eucaristía un tiempo en que las comunidades diocesanas y parroquiales de comprometan especialmente a afrontar con generosidad algunas de las múltiples pobrezas de nuestro mundo? Pienso en el drama del hambre que atormenta a cientos de millones de seres humanos, en las enfermedades que flagelan a los países en desarrollo, el trasiego de los emigrantes. Se trata de males que si bien en diversa medida, afectan también a las naciones 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 (cfr. Jn 13, 35; Mt 25,31-46). En base a este criterio se comprobará la autenticidad de nuestras celebraciones eucarísticas”.

En América Latina, donde es tan grande el número de los que tiene la vida amenazada, de los que mueren antes de tiempo, de los que sobreviven miserablemente, de las víctimas de la violencia, de las mujeres doblemente explotadas, esta conexión entre eucaristía y Reino de Dios es especialmente necesaria.

No se trata de negar las otras dimensiones de la eucaristía (el misterio pascual, la Iglesia) sino de integrarlas. La eucaristía, como todos los sacramentos, tiene una triple relación: con Cristo, con la Iglesia y con el Reino



(Codina, 1990:267-294). Pero esta última relación, la del Reino es el *test* de la autenticidad de las otras dos. Como afirma C. Boff (1986: 135), los pobres “son el único sacramento absolutamente necesario para la salvación”.

## BIBLIOGRAFÍA

- BOFF, CLODOVIS Y PIXLEY JORGE, *Opción por los pobres*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA, “Donde no hay justicia no hay eucaristía”, en VARIOS, *Fe y justicia*, Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 135-171.
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA, *El Reino de Dios. Por la vida y dignidad de los seres humanos*, Desclé De Brouwer, Bilbao, 2001.
- CODINA, VÍCTOR, “Sacramentos” en ELLACURÍA, IGNACIO Y SOBRINO, JON (EDIT), *Mysterium liberationis*, II. Trotta, Madrid, 1990, pp. 267-294.
- CODINA, VÍCTOR, *Los caminos del Oriente cristiano*, Sal Terrae, Santander, 1997.
- CODINA, VÍCTOR, “Eucaristía, banquete del Reino” en *Simposio teológico*, Conferencia Episcopal Boliviana y Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, 1998, pp. 99-113.
- CODINA, VÍCTOR, *La fracción del pan*, Verbo Divino, Cochabamba, 2002.
- DE LAS CASAS, BARTOLOMÉ, *Historia de las Indias*, III, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1961.
- DE LUBAC, HENRI, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen age*, Aubier, Paris, 1949.
- DE LUBAC, HENRI, *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1952.
- DE LUBAC, HENRI, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris, 1953.
- DURRWELL, FRANÇOIS XAVIER, *La eucaristía sacramento pascual*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- DUSSEL, ENRIQUE, “El pan de la celebración, signo comunitario de justicia”, en *Concilium* 172, 1982, pp. 236-249.
- GIRAUDO, CESARE, *In unum corpus. Trattato mistagógico sull'eucaristía*, Edizioni San Paolo, Milano, 2001.
- GESTEIRA, MANUEL, *La eucaristía misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- MALDONADO, LUIS, *Eucaristía en devenir*, Sal Terrae, Santander, 1996.



MARTÍNEZ, VÍCTOR, *Sentido social de la eucaristía*, 3 vol., Universidad Javeriana, Bogotá, 2003.

SOBRINO, JON, "La centralidad del "Reino de Dios" en la teología de la liberación" en *Revista Latinoamericana de Teología*, No. 9, 3, 1986, pp. 247-281,

SOBRINO, JON, *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid, 1999.

TILLARD, JEAN MARIE R., *Carne de la Iglesia, Carne de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1994.

URÍBARRI, GABINO, "La escatología cristiana en los albores del siglo XXI", en *Estudios Eclesiásticos* 63/308, 2004, pp. 3-28.

