

# Liturgia y Pastoral

Alberto Echeverri G., S. J. \*

## LA EUCARISTIA EN LO COTIDIANO Y EN LA SOLEDAD DEL HOMBRE ACTUAL

### I. EL HOMBRE DE HOY ANTE UNA TEOLOGIA DE LA EUCARISTIA

La Alta Edad Media y especialmente el Renacimiento fueron testigos de un fenómeno hasta entonces inédito: la escisión entre teología y fe, entre reflexión cristiana y vida diaria. La teología de un Bernardo de Clairvaux, un Francisco de Asís, y la que los trovadores medievales reflejaron un día en sus cantares fue reemplazada por la especulación universitaria que, junto a los logros seculares de Buena Ventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino, llevó a absurdos tan grandes como el nominalismo y ciertas corrientes escolásticas. Fueron tales hombres los que empezaron a proponer problemas Eucarísticos que hoy constituyen el "folklore" de los críticos de la cultura pero que, ante todo, diagnosticaron desde entonces la separación entre el estudio de la teología y el cristiano medio.

Lo cierto es que ese "cristiano medio" siguió participando, bien que mal, en la Eucaristía dominical y aún diaria, y en el culto de la Reserva. El decaimiento del fervor eucarístico no data, ciertamente, de los siglos anteriores sino de los convulsionados lustros contemporáneos: muy al contrario, algo se advertía en el "misterio de fe" que ha sido siempre la Eucaristía, algo que alimenta la más genuina devoción popular y el culto eclesial. Pero también se fraguaba, poco a poco, esa especie de magismo-automatismo sacramental que conduciría a cuestionar tan crudamente en los últimos decenios el ser mismo de la Eucaristía.

Me atrevería a decir que, en gran parte, fue el rubricismo litúrgico de los ministros católicos y aún de algunos teólogos, lo que más influyó en esta apatía eucarística. Actitud religiosa, más que fenómeno jurídico, las rúbricas intocables

---

\* Alumno de Sexto Semestre en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

ponían de relieve el carácter intangible de la liturgia que permitía manifestar la trascendencia de Dios como "el Otro" inaccesible y acentuar, igualmente el elemento de lo "extraño" en relación con la vida ordinaria del cristiano. (1) Y si la Eucaristía debería ser alimento de la vida cristiana puede comprenderse por qué tal desconexión entre un Dios demasiado aparte, demasiado "Otro" y el hombre concreto conllevaría una depreciación del sacramento. Es que— al menos desde el punto de vista humano— o la Eucaristía dice algo a la vida específica del cristiano, o se convierte en un signo vacío, que ha dejado de ser signo.

Al cristiano callejero de hoy nada dicen términos tan abstractos y estáticos como "transubstanciación", "especies", "metabolismo", etc., a pesar del profundo contenido que ellos tienen para la tradición eclesial. Y aquel que ha adquirido un cierto sentido crítico sonrío indulgente ante las expresiones un tanto "floridas" de algunos predicadores y de la piedad eucarística en la que fueron educadas generaciones recientes en nuestro medio latinoamericano.

Sin embargo, cercano a la Eucaristía por costumbre, o alejado de ella "por convicción" —según dicen algunos—, ese hombre registra en su ser más íntimo movimientos vitales que no puede negar y, mucho menos, eludir olímpicamente sin mayores consecuencias para él mismo. A mi parecer, es en esas instancias de sentido del hombre de siempre, especialmente acuciantes para él de hoy, donde una catequesis eucarística puede reencontrar el centro de una acción evangelizadora eficaz.

#### A. *La hartura de lo cotidiano*

El ya lejano romanticismo de finales del XIX, y por sobre él la filosofía existencialista europea próxima a nosotros, creyó hallar un filón de diálogo con el hombre actual en lo que los primeros llamaron "el sentimiento nostálgico del retorno", y los segundos "la angustia existencial".

Tengan o no razón los unos o los otros, lo cierto es que el hombre de la postguerra, americano o europeo, habitante del "Tercer Mundo" o de la "Cortina de Hierro", se interroga hoy más que nunca por el sentido de su cotidianidad. Sea ella angustiosa, sentimentalmente deslumbrante o simple rutina. En cada día —ese hombre lo sabe— se juntan la muerte y la vida: lo cotidiano se constituye así en el cruce entre la vida y la muerte:

"Lo cotidiano es la vida expuesta a la muerte, en cuanto 'tentada' cotidianamente por la muerte". (2)

Y aunque también lo cotidiano es tránsito de la muerte a la vida, y ello constituye el carácter de la existencia como "rescatada", lo cotidiano se manifiesta, esencialmente, como la repetición de lo mismo, de lo igual, de lo idéntico. En él no hay día que se destaque cualitativamente: tiene, por el contrario, una fuerte tonalidad cuantitativa. Ya retorne la posesión, o vuelva a existir la privación, tanto la una como la otra guardan en sí una indiscutible repetición: de la nada la segunda, de la opulencia la primera.

Todo esto genera fastidio, cansancio, hastío. Lo cotidiano, en dos palabras, produce hartura. Harta la riqueza de los otros cuando no puede ser mayor mi propio aburrimiento que lucha, hora tras ho-

(1) Cfr. MANDERS, H., "Desacralisation de la liturgie", Rev. Paroisse et Liturgie, 1966-67, p. 702-717.

(2) GERA, Lucio, "La Eucaristía y la vida cotidiana", Rev. Ecclesiastica Xaveriana, Vol. XVIII, No. 2, 1968, p. 156.

ra, contra una pobreza que se revela cada vez más imbatible. Harta la diaria búsqueda de un sentido para la existencia personal en un mundo que grita su aparente plenitud de sentido o que reconoce, desvergonzado, su sin-sentido. Hartan las cosas, no afectan nuestro interior ni la miseria ni la alegría de los demás porque todos los días los medios de comunicación difunden, impasibles, las mismas noticias y opiniones similares a las de ayer.

En un mundo aburrido no hay nada que festejar. Todo aquello que en alguna forma ponga de presente la vida es lo que da a los hombres motivo para hacer una fiesta. Pero a tal colmo de hartura han llegado nuestros continentes que —unos por una “razón”, otros por otra— a cada hora prefieren escoger la muerte a elegir la vida: guerras, asesinatos, torturas, calumnias, abortos, anticoncepciones, injusticias, etc., forman la inconclusa sinfonía de una humanidad que ha perdido el sabor de la historia.

En el clímax de la hartura, el tedio —colmo del aburrimiento— hace buscar afanosamente la fiesta. La vida adopta, entonces, “la máscara de la fiesta” pues su movimiento es un ritmo de desesperación que se disipa en muchas cosas, que acumula sin seleccionar y que, finalmente, refluye en la pereza o en la agitación. Aquella deja pasar las horas ociosamente, y ésta pretende llenar cuantitativamente su ocio radical: en el primer caso no se emplean las energías, en el segundo son derrochadas sin repararlas.

#### *B. La ausencia de “lo otro” y de “el otro”.*

De tal situación a la absoluta lejanía de “lo otro” y de “el otro” no hay sino un paso. Y este se da, precisamente, cuando a todos nos une el sentimiento invariable de lo cotidiano en el que unos y otros tenemos el mismo rostro y nos

decimos idénticas palabras.

Resulta evidente que la solidificación cada vez mayor de las jerarquías sociales en el mundo contemporáneo es una sofisticada manera de evadir las exigencias del otro. Y, a la larga, de lo otro. Títulos, vestidos, modas, estilos y clases, etc. presentan al hombre una realidad que unos quisieran apurar hasta dejarla sin contenido y que los otros desearían contemplar —al menos— más de cerca: pero que, muy a la inversa, sólo es percibida en cuanto responde a “mi” idea de ella, a la finalidad manipuladora que me he propuesto con respecto a ella.

Un lento pero progresivo y aniquilador sentimiento de soledad va brotando de todo ello. En medio de la publicidad aparatosa y bullanguera y a través de la increíble masificación de los servicios sociales de la civilización actual, el hombre va sintiendo la más rotunda e ineludible soledad. Solo se queda quien protesta contra su marginalidad socio-económica y cultural mientras los demás quieren imponerle la mezquinidad de sus intereses egoístas. Y permanece solo también el que ha logrado erigir un pedestal de abundancia sobre la sangre del prójimo, conocido o desconocido, que ha sido explotado por él.

En un mundo así no puede existir el amor. La relación humana se convierte en “relación social”. Los hombres empiezan por dividirse en “gente bien” y “los del pueblo”. La noción de justicia es reemplazada por la de oportunismo. En vida y en muerte se conservan las diferencias raciales, culturales, sociales y aún religiosas.

Al final, solo resta la ausencia, el desengaño, la aparente cercanía y el real abandono. En el ápice de la soledad, el hombre busca el acercamiento a los demás. Y se ven, entonces, colmados los es-

radios y los cines, los transportes colectivos y los edificios públicos, las calles y los andenes. Pero ese hombre que, amargado, ha ido hacia los otros, termina por rechazar la odiosa indiferencia de unos hombres anónimos que nada parecen tener en común: también ellos se sienten como él, y la amargura solo genera mayor disgusto por vivir, pues todos tenemos siempre algo que reclamar.

\* \* \* \* \*

## II. UNA RESPUESTA DE LA EUCA— RISTIA AL HOMBRE DE HOY

### A. *Más allá de lo cotidiano y de la ausencia.*

La "hartura de lo cotidiano" y la "ausencia de lo otro y del otro" constituyen el llamado, en su raíz más honda, a una apertura totalizante. Lo cotidiano es también tránsito de la muerte a la vida, la soledad descubre sus propios límites tarde o temprano. Surge la existencia como "rescatada" en el primer caso, en el segundo como anhelo de proximidad al otro y a lo otro.

El hombre rescata su vida de lo cotidiano cuando se entrega a la fiesta. Pues la angustia, generada por el ritmo ahogador de lo igual, no puede ser mantenida cotidianamente. La existencia busca un cambio y lo inquiera no en una mutación cualquiera de lo ordinario sino en el cambio que aporta algo real y auténticamente nuevo. De modo que el tiempo cotidiano, al decir de L. Gera:

"... al permanecer aún como tiempo adquiera un carácter 'progresivo', en que lo cotidiano quede constituido como pro-gressus, paso hacia

adelante, tránsito hacia la Novedad". (3).

Y esto lo realiza mediante la introducción de "un día" que resulte ser "el día", porque no es como los restantes: el "día nuevo" que, reactualizándose en lo cotidiano, lo haga trascender su nivel de repetición de lo idéntico. Es ahora cuando la existencia del hombre se convierte en espacio y tiempo interior de celebración.

Por otra parte, el hombre convierte su existencia en proximidad cuando se abre el diálogo. Diálogo que en su vertiente más honda dice presencia de lo otro y del otro. Y hacerse presente personalmente implica algo más que una contigüidad espacial. Su significado —la idea es de P. Schoonenberg (4) —es simplemente el hecho de ser una realidad "en" o "en contraste con" otra realidad. Exige más que un "intercambio de información" o que "pasar el tiempo" con otro. No consiste solamente en "estar ahí. . ." es —aunque quizá canse la expresión— "hacerse presente" libre y eficazmente al otro, para poder acoger su alteridad en igual forma. Más todavía: tal presencia atraviesa el muro de la lejanía física, corporal y a menudo logra ahondar el amor del uno por el otro en cuanto lo purifica.

Sin embargo, resta aún algo por decir. El momento del festejo no pareciera trascender los instantes casi fugaces de la celebración. Y aun el clímax del encuentro interpersonal de dos seres que se hacen presentes mutuamente grita desde su propia hondura la alteridad radical de cada individuo. Tiempo y espacio son percibidos entonces como rechazadores de toda solución de continuidad que quisiera cruzar las barreras que ellos mismos instauran. Acaso ha fracasado la tentativa por superar la hartura de lo cotidiano y la ausen-

(3) O.C., p. 164.

(4) Cit. por POWERS, J., o. c., 124—125.

cia de lo otro y del otro ? Es que no puede imponerse la muerte, al fin de cuentas, a todo propósito de festejo y a todo deseo de intercambio entre las personas ? A este preguntar al que remite la existencia diaria del hombre es a lo que, creo yo, responde plenamente la celebración de la presencia Eucarística.

### B. *El más allá de la Plegaria Eucarística*

En opinión de P. Jounel ninguna de las oraciones eucarísticas romanas valora tanto como la IV la sucesión de la teología, la economía, y el memorial (5). Por otra parte, el texto específico de la Anáfora IV supera la tensión —de la que hablaba ya Thierry Maertens (6) por el tiempo en que se discutía la posibilidad de redactar nuevas plegarias eucarísticas paralelas al Canon Romano tradicional— entre dos mentalidades: la de “anamnesis” más interesada por el pasado, convencida de la eficacia casi mágica de la fiel reproducción de lo que JESUS hizo una vez; y la de “epiclesis” centrada en el presente, preocupada ante todo por la libertad de formas, menos presidencial y clerical. Ambas características insertan nuestro análisis en la espacio—temporalidad cuestionada por el hombre actual en el apartado I de estas páginas.

### a. *El Prefacio*

Aunque forma un todo con el “Vere Sanctus” vale la pena destacar los tres tiempos en que desarrolla su discurso sobre Dios.

Ante todo, el Dios trascendente (“qui es ante saecula et permanes in aeternum”) (7) que, no por serlo, deja de permanecer auténticamente “vividus et verus”. Y que es, primero, “Luz” (“lucem inhabitans”).

Y si los hombres ansían una roca fuerte e inmovible para su esperanza, no menos anhelan, entristecidos por la rutina y la soledad, un Dios creador al que se dirige el tono casi lírico de esta primera alabanza: el “unus bonus”, “fons vitae”, el mismo que colma de sus bendiciones a todas las criaturas y que las alegra (“laetificares”) con la claridad de su gloria (“tui luminis claritate”).

Porque puede dirigirse a El con el “tu” que delata la cercanía de quien está presente al otro, y porque sabe que El tiene un rostro de gloria, aparece aquí el hombre como sacerdote de la creación, en una oración de dimensiones cósmicas que abre paso a la alabanza del “Vere Sanctus” (8).

- 
- (5) Cfr. JOUNEL, Pierre, “La composition des nouvelles prieres eucharistiques”, Rev. *La Maison Dieu*, n. 94, 1968, p. 62). — Si la Anáfora II aparece como radicalmente Cristológica, y la III Trinitaria Eclesiológica—Cosmológica, la IV es absolutamente Histórico—Salvífica. Cfr. TENA, Pedro, “Las nuevas plegarias eucarísticas”, Rev. *Phase*, 1968, p. 345.
- (6) Cfr. DANEELS, Godfried — MAERTENS, Thierry, *La oración eucarística*, Ed. Marova, Madrid, 1968, p. 17.
- (7) El texto oficial latino está tomado de la edición del mismo hecha por P. TENA, o. c., p. 346—349. Para la versión Española me sirvo del Misal romano, Ed. típica oficial, SPEC Bogotá, 1972, p. 377—382.
- (8) Aunque no puede negarse la raigambre bíblica de esta sucesión que pasando por el Génesis desemboca en el Exodo, uno desearía que, dado el objetivo eminentemente histórico—salvífico de la Anáfora IV, la misma distribución del texto relevara mayormente la captación humana de la pedagogía divina que descubre primero al Dios liberador y luego al creador del cosmos y del hombre. Pues si el punto de vista histórico—salvífico de parte de Dios es el de la Anáfora, no es menos cierto que el otro, de parte del hombre, permitiría al hombre moderno, menos cosmo—céntrico y más antropocéntrico, alabar y darle gracias a Dios a partir de su concreta situación actual.

b. *La acción de gracias*

El comienzo del así llamado "Vere Sanctus" marca el tránsito de la teología a la economía. Prorrumpe la Iglesia en un canto de bendición al Padre a quien confiesa ("confitemur") (9) santo y grande pues todo lo ha hecho con amor ("omnia opera tua in sapientia et caritate fecisti"). Tras haberle ofrecido a Dios las primicias de los dones que El le ha dado (Ofertorio), el hombre empieza por entonar una alabanza a ese Dios: es así como la oración cristiana se conecta con la judía en la dialéctica ascendente y descendente típica de ambas (10) y que aporta al hoy del hombre moderno ese rasgo tan Bíblico del intercambio entre lo divino y lo humano.

Precisamente la obra de la creación ("hominem ad tuam imaginem condidisti") y del designio de Dios sobre el hombre ("eique commisisti mundi curam universi ut ...") centra la Anáfora en su acción de gracias. A él le ha confiado Dios la obra de su creación no para que la conserve como un museo sino para perfeccionarla ("ut... creaturis omnibus imperaret").

Que todos los hombres sin distinción alguna puedan hallar a Dios es otra línea específica de la Anáfora IV. El Dios amigo del hombre tiende la mano ("subvenisti") compadecido ("misericorditer") (11) a todos aquellos que han rechazado su amistad... para que lo encuentre quien lo busca, aterrado por su soledad ó decepcionado por el aburrimiento diario.

Y, para lograrlo, Dios reitera su alianza ("foedera pluries") al hombre una

y otra vez. La expresión evoca las diferentes alianzas con Noe (Gen 6,18;9,12), con Abraham (Gen 15, 18; 17, 2), con Isaac y Jacob (Ex 2, 24)...recordando una idea propia de Pablo (Rom 9,4), e invocando a los profetas como maestros de la esperanza ("per prophetas erudisti in expectatione salutis"). Rasgos de amistad, de búsqueda, de apertura y de esperanza que responde a las inquietudes de una colectividad humana solitaria y tediosa.

En el marco de la síntesis histórico-salvífica de Heb 1,1ss la Plegaria reconoce el amor solícito del Padre por el hombre y el mundo, y lo hace en una atmósfera de verdadera ternura, que respiran las palabras del texto latino ("Pater sancte. . . dilexisti. . . completa plenitudine. . . Unigenitum tuum. . . mitteres Salvatorem") puestas en el contexto de Jn 3,16: "Tanto amó Dios al mundo. . ."

A continuación, dibuja a grandes rasgos la obra de Cristo entre los hombres. Relievando en sus expresiones aquella enseñanza de la sinagoga de Nazareth (Lc 4, 18ss) que, por cierto, ninguna Anáfora oriental refiere tan explícitamente y que constituye una dimensión tan propia del hombre contemporáneo: salvación para los pobres, liberación de los oprimidos, consuelo de los afligidos ("moestis corde laetitiam").

La subsiguiente formulación del misterio de la muerte y resurrección del señor está calcada sobre el ya antiguo Prefacio Pascual. Y la coloca en la perspectiva del "cumplimiento de los tiempos"

---

(9) Nótese la unión aún lingüística entre el "Sanctus" y el "Vere Sanctus" ("cum quibus et nos et... confitemur, canentes..."/ " Confitemur tibi, Pater... ").

(10) Cfr. DE ROUX, Rodolfo, Eucaristía (Apuntes de clase), Ed. PUJ (multicopiada), Bogotá, 1972, p. 61.

(11) Mientras el "subvenisti" latino es menos expresivo que la versión española ("tendiste la mano"), tiene mayor fuerza vétero y neotestamentaria el "misericorditer" que lo acompaña.

(Ef 1,10) y de la "total consumación" (Jn 19,30) que cierra una frase elegantemente construída: "ac, resurgens a mortuis, mortem destruxit vitamque renovavit".

Comienza a anunciarse la primera epiclisis con un tecto entresacado de 2Cor 5,15 que sitúa en la historia de salvación la acción del Espíritu Santo quien cumple ("perficiens... completeret") la obra ya iniciada por el Padre y el Hijo: el Padre ha creado y ha concebido el designio de salvar al hombre y al mundo, el Hijo ha venido a asumir la naturaleza humana y ha realizado la salvación, el Espíritu Santo une misteriosamente al hombre con Dios en Cristo.

El contexto eminentemente trinitario hace del "Vere Sanctus" un auténtico himno de alabanza que proclama las maravillas de Dios. Con ello se une a la gran tradición judeo-cristiana de la oración bíblica para la que acción de gracias y consagración, oración y santificación no forman sino un solo acto en la vida espiritual del hombre. De la acción de gracias por los portentos que Dios ha realizado a favor de los hombres surge la subsecuente súplica: esta procede de aquella, y en ella se acaba. (12).

No hallaría aquí el hombre moderno una fuente continuada de oración al estilo bíblico que parte, no de la necesidad humana interesada sino de la generosa y desinteresada proclamación —tanto que se hace comensalidad de banquete (13) de la obra de Dios en el cosmos y en el pueblo mismo ?

Es así por otra parte, como el "Vere Sanctus", acción de gracias hoy eucarística, se explicita ulteriormente en una súplica epiclética sobre los elementos del pan y del vino.

### c. *La primera epiclisis*

El espíritu por el cual el Verbo se ha encarnado en María, el Espíritu de santidad enviado por Cristo tras su ascensión, es también el "artesano" del misterio del cuerpo y sangre del Señor.

Subrayando el carácter sacramental de la acción que se va a realizar, la Anáfora llama a la Eucaristía "hoc magnum mysterium" porque en él ha manifestado Jesús toda su longaminidad (cfr. 1Tim 3, 16) al dárnosla como alianza eterna ("foedus aeternum") (14).

La primera Epiclisis acentúa, además, la entera dependencia de la Iglesia bajo su Señor: ella se presenta delante de El con las manos llenas de sus dones en cuanto tiene como referencia las maravillas de la creación y redención realizadas por El; y con las manos vacías, al elevarlas a la manera como lo hace el orante, suplicándole que llene su pobreza por el poder del Espíritu Santo y la eficacia de las palabras de Cristo.

En esta presencia expansiva y transformadora del Pneuma donde cabría encontrar otra fuente de diálogo con el hombre de hoy, insatisfecho con las aparentes presencias corporales de quienes lo rodean.

---

(12) A este propósito anota M. THURIAN que si se repara en esa íntima unidad entre oración de bendición y epiclisis no tendría sentido la división entre banquete y sacrificio que operó la teología eucarística del XVI. Cfr. "La theologie des nouvelles prieres eucharistiques", Rev. La Maison Dieu, n. 94, 1968, p. 82.

(13) Son de especial utilidad a este respecto los análisis de la raigambre bíblica del banquete como acción de gracias que hacen C. BOUYER, Eucharistie — cit. por M. THURIAN, o. c., p. 80, y R. DE ROUX, o. c., p. 40.

(14) Nótese como las expresiones "foedera pluries" del "Vere Sanctus" entroncan a éste con la Primera Epiclisis en la que se habla de "foedus aeternum".

Las palabras siguientes sólo explicarán, en el contexto eucarístico, la unión entre Espíritu y palabra que refleja radicalmente toda tradición bíblica. (15).

d. *La Institución*

En la atmósfera de intimidad única del cuarto evangelio, la Plegaria Eucarística introduce el relato de la institución. El sacramento de la Pasión gloriosa de Jesús es el mismo sacramento de la unión (16) con Cristo (Jn 13,1; 6,56) en el que acontece la hora en que Jesús glorifica al Padre y en que éste glorifica a su Hijo (Jn 17,1).

La bendición de la copa tiene aquí una especial tematicidad. Evoca nuevamente el amplio contexto en el que Juan parece situar la institución ("ex genimine vitis repletum") (Jn 6,56; 15, 1-11). Si los judíos la ponen al final de la comida, los cristianos la colocan en el centro de la cena eucarística, afirmando así que la acción de gracias no queda como un simple sacrificio de alabanza sino que adquiere un carácter realizador (17). Son palabras de una promesa cierta que realizan lo que significan y resumen para la Iglesia todos los portentos de la creación y de la historia de la salvación.

Síntesis del misterio redentor y afirmación de la presencia real (18), la aclamación ("Mysterium fidei") a la que da

lugar el relato de la institución, introduce la anamnesis siguiente. Ella tratará de unir la acción de gracias a Dios por las maravillas ya operadas en la historia con el darle gracias igualmente por la relación que tienen ellas con nosotros al renovarse hoy en la comunidad cristiana.

e. *El memorial sacrificial*

Con la anamnesis eucarística comienza la segunda gran parte de la Anáfora IV. Esta tiene un movimiento análogo al de la primera pero con una perspectiva diferente: aquella (Prefacio, Sanctus, Vere Sanctus, primera Epiclesis, Institución) miraba a la realización sacramental del cuerpo de Cristo. Esta (Anamnesis, segunda Epiclesis, Intercesión) se centra en la realización eclesial del mismo cuerpo de Cristo (19).

Todo rito de comida en Israel era siempre por naturaleza un rito de recuerdo. Pero cuando Jesús añade a su rito "in meam commemorationem", el acento no recae sobre el aspecto "memorial" sino sobre el "de mí" (20). Es decir, enfoca su recuerdo en el sentido expresamente sacrificial que quiso El mismo darle: de ahí el "Unde et nos" que marca el vínculo entre la acción del Señor y el memorial, y la explícita relación entre el presente ("memoriale nunc celebrantes") y el pasado ("recolimus").

La línea sacrificial está insinuada

---

(15) Cfr. GUILLET, J. en DE ROUX, R., o. c., p. 74.

(16) Repárese el verbo latino que elige siempre el texto oficial de la Anáfora para tipificar el amor de Dios por el hombre: "diligere", en la forma de pasado tan propia del cuarto Evangelio.

(17) Cfr. MARSILI, S. en DE ROUX, R., o. c., D. 37.

(18) Si bien P. JOUNEL (cfr. o. c., p. 75) anota que esta aclamación es menos una afirmación de la presencia real y más una síntesis del misterio redentor, hay que reconocer que la tradición eclesial ha visto siempre en ella una ratificación de la real presencia de Cristo.

(19) Me sirvo aquí del esquema que trae M. THURIAN, o. c., p. 77-102.

(20) Cfr. VERHEUL, A. en DANEELS, G. y MAERTENS, Th., o. c., p. 14.

aquí histórico—salvíficamente en la mención expresa de la ascensión (“*eius resurrectionem et ascensionem ad tuam dexteram profitemur*”). Con ella se afirma que el Hijo, Dios y hombre, prosigue su obra de salvación por una intercesión que actualiza su sacrificio único en la cruz. Ella establece la unión entre la Eucaristía y la cruz: memorial sacrificial, y sacrificio único del Señor respectivamente. Ratifica, en definitiva, que el Cristo glorioso presente en la Eucaristía es el mismo Cristo histórico, y que su salvación, que se cumple en la acción eucarística, es fruto de una historia.

Esa línea está explicitada también por la proclamación de que la Eucaristía se ofrece no solo por la Iglesia sino por todo el mundo (“*eius corpus et sanguinem sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare*”).

La concreta referencia a la Pascua de Cristo se parangona con su descenso al lugar de los muertos (“*eiusque descensus ad inferos*”) y su sentarse a la diestra del Padre (“*eius... ascensionem ad tuam dexteram*”), etapas del “paso” del Señor según 1Pe 3, 19.22—: va en ello el escatológico de su memorial sacrificial. Porque si pareciera que una anamnesis se orienta a un pasado y, cuando más, a un presente, la anamnesis eucarística tiene la ventaja de que futuriza, es decir, escatologiza ese memorial.

Presencia de ayer en el hoy, universalidad, proyección hacia el futuro: direccionales que tienen ahora mucho que decir al hombre ausente de lo suyo y los suyos, o lanzado a una cotidianeidad invariable.

Si en un primer momento la Iglesia

hace Eucaristía, en este segundo estadio la Eucaristía hace Iglesia: si Cristo se hace realmente presente en su cuerpo sacramental es para alimentar, unir y edificar su cuerpo eclesial. Por ello, al “celebrantes” sucederá el “*offerimus*”: este prepara la Segunda Epiclesis por ser la expresión decisiva de ese sacrificio pascua que es el contenido del memorial.

#### f. *La Segunda Epiclesis*

El memorial del Hijo delante del Padre era una epiclesis del Espíritu: una invocación pneumática sobre la Iglesia. Ahora, invocación del Espíritu sobre la comunidad.

Si la primera se centraba sobre la perspectiva de Ascensión, ésta lo hará sobre Pentecostés. El propio principio de la invocación (“*Respice, Domine, in hostiam, quam Ecclesiae tuae parasti*”) recuerda que la víctima del sacrificio de la Iglesia es el don del Padre (Jn 3,16).

Esta segunda epiclesis se desarrolla en dos tiempos: El Espíritu Santo, en primer lugar, va a realizar la unión de la Iglesia (21) intercediendo por ella en vistas a la debilidad (Rom 8,26—27) que le es propia. Y, por otra parte, va a llevar sus frutos para la comunión de la Iglesia en el cuerpo y sangre de Cristo. De aquí que, si la Epiclesis pre—consacratória se relacionaba directamente con el misterio de la Anunciación donde el Espíritu Santo cumple la encarnación histórica de Cristo, la post—consacratória se inscribe en la dimensión de Pentecostés donde el Espíritu Santo cumple la función histórica de la Iglesia.

Al hacerlo la Iglesia reconoce que

---

(21) El texto oficial latino relleva mucho más que el español las dimensiones de unidad y acción del Espíritu Santo: “*ex hoc uno pane*” por “este pan”; “*qui... participabunt*” por “cuantos compartimos”; “*in unum corpus congregati*” por “congregados en un solo cuerpo”; “*perficiantur*” por “seamos”; “*hostia viva*” por “víctima viva”; “*ad laudem gloriae tuae*” en lugar de “para tu alabanza”.

—como hermosamente dice M. Thurian (22)— ella no es el Reino de Dios ya manifestado sino que está en marcha dentro de la historia, en perpetuo desarrollo. Sabe que, de una teofanía eucarística a otra, crece al interior de las vicisitudes de la existencia, hasta la plena expansión de la gloria final. Pues, alimentada por el cuerpo de Cristo y fortificada por su palabra, no le es posible desarrollar su propia unidad y santidad sino por el soplo del Espíritu Santo que anima la vida y sostiene su intercesión.

Se desvela otra dimensión pneumatológica de acceso al hombre moderno. La que ha podido presentar Jesús a Nicodemo (Jn 3) como realidad trascendente y, al mismo tiempo, interior a él: anhelos, ocultos a veces, de todo hombre que desea encontrarse con una alteridad que lo construya, exigiéndole, y que busca un motivo esperanzador en medio de la rutina diaria.

#### g. *La Intercesión*

La Iglesia hace entrar ahora en su propio misterio a todos aquellos que nombra y pide para ellos la ayuda del Padre, fruto del sacrificio de Cristo, la efusión del Espíritu Santo.

Su primera súplica delata la amplitud de espíritu de Vaticano II: del Papa y del Colegio Episcopal se pasa a los hombres que buscan a Dios con un corazón sincero. Luego, a todos los que han procurado no pecar contra la luz (“omnium, . . . quorum fidem tu solus cognovisti”). Y, por último, a los mismos cristianos celebrantes de la acción eucarística.

Para evocar finalmente a la creación toda, pero ya liberada de la esclavitud de la corrupción (Rom 8, 21). Pues

---

(22) Cfr. o. c., p. 90-91.

(23) THURIAN, M., o. c., p. 93.

“L’ eucharistie est la supplication la plus insistante de l’Eglise pour le retour du Christ et la venue du Royaume. Et dans cette priere insistante elle rassemble toutes ses intercessions, tant il est vrai que finalement c’ est le retour du Christ qui est le resumé de toute sa priere et qui en sera l’ exaucement supreme et definitif” (23).

Toda esta intercesión, como toda la oración Eucarística, la Iglesia la dirige al Padre todopoderoso. POR la mediación del Hijo, sumo sacerdote intercesor; CON EL, realmente presente en el memorial de su sacrificio; EN EL, que se entrega a los miembros de su cuerpo a través de la comunión. En la unidad del Espíritu Santo, que realiza la irrupción histórica del cuerpo sacramental y eclesial de Cristo.

En esta oración escatológica de la Iglesia podrá encontrar una acertada resonancia el corazón del hombre moderno: descontento de su casi irremisible cotidianidad, y envuelto en la muchedumbre solitaria de la que forma parte inevitable pero amarga.

\* \* \* \* \*

### III. A MANERA DE CONCLUSION

Las vertientes de la celebración festiva y de la presencia eucarística constituyen, indudablemente, uno de los logros mejores de la última teología de la Eucaristía.

La Eucaristía celebra que Cristo ya ha venido a la historia humana, que ya ha sido introducido en el tiempo igual de lo cotidiano el principio de su transforma-

ción, que lo idéntico ha adquirido ya carácter progresivo: porque el pan humano, el de todos los días, la vida diaria, son llamados a convertirse en el cuerpo de Cristo. Y celebra, también, que llegará la Parusía: la Eucaristía no es todavía el banquete escatológico pero es, como aquél comensalidad con el Señor del Reino, y por tanto anuncia que el mundo está en camino de transformación hasta la final transfiguración; por eso, anticipa la muerte a través de la vida.

Tal celebración tiene, en la vida cristiana, la función de conservar la nueva existencia, ya que lo cotidiano desgasta las energías y debilita. La de preservar de la pérdida diaria del "tono vital". La de saciar y deleitar, pues lo cotidiano aporta el disgusto de la vida, la tristeza interior, la hartura.

Y todo ello lo realiza impulsando a una degustación interior del sentido de la existencia y de la historia humana. Empujado al hombre a que mantenga una relación con el otro que supere el orden de la justicia. A que redima su cuerpo y el cosmos material que lo acompaña. Y, sobre todo, anunciando que el amor vencerá a la muerte: fortificando con ello cotidianamente el amor humano para hacerlo más fuerte que la muerte, transformando la tierra como primicia de la Resurrección, moviendo a dar la vida por el prójimo.

Pues, al fin de cuentas, la Eucaristía

" . . . legítimamente, puede ser llamada "sacramento de lo cotidiano", o sea, sacramento de una vida cotidianamente expuesta y que ha de ser rescatada cotidianamente" (24).

---

(24) GERA, L., o. c., p. 169.

(25) Así la sintetiza TENA, P., o. c., p. 346.

(26) Cfr. POWERS, J., o. c., p. 60.

Expuesta y rescatada cotidianamente: Ya la Anáfora IV lo ponía de presente en la categoría de la alianza, tan propia suya, y que estructura, como eje central, esta Plegaria Eucarística. Alianza que ofrece Dios en un primer momento, que luego rechaza el hombre, y a la que vuelve a invitarlo el Señor en forma progresiva y cada vez más inédita: hasta llegar al Misterio Pascual de Cristo y al misterio de la donación de su Espíritu.

Tanto el tema de la alianza como el del amor de Dios que, subyacente a ella, es paralelo en la Anáfora IV, responden a ese otro ineludible movimiento vital del hombre de hoy: la ausencia de lo otro y del otro, su necesidad de ser rescatado de su radical soledad, haciéndose presente a lo que no es él mismo.

La Eucaristía —lo proclama en varias formas la Anáfora IV— es memorial del amor del Señor, el motor —a su vez— de la historia toda. (25) El amor supone la presencia de dos que hacen presente —valga la repetición— su alteridad el uno al otro. Cuando uno pregunta "qué está presente?" en la Eucaristía, la respuesta obvia hablará de cuerpo y sangre, alma y divinidad, acontecimiento histórico, extensión, o —a lo sumo— un tipo excepcional de ubicación. Solo el preguntar "quién está presente en la Eucaristía?" centrará a la teología en la realidad personal de Cristo. (26)

Las plegarias Eucarísticas nunca han sido una profesión de fe en la presencia del Señor como tal bajo las especies de pan y vino, sino más bien una profesión de fe de cómo obra el sacramento en la celebración, especialmente como fuente

de la comunión y de la unidad eclesial. Pues la Eucaristía no es más que una explicitación e intensificación de una presencia: la de Cristo en el cristiano que se intensifica y explicita en la línea simbolizada por el pan y el vino.

Solo una comprensión de la real presencia de Cristo en la Eucaristía en los términos de alianza, amor de Dios, alabanza, bendición, memorial, sacrificio, súplica, intercesión, etc. —hechos banquete y ofrenda por la Anáfora IV— hará acceder al hombre de hoy al “mysterium fidei” que es este magno sacramento, sintiendo que, al comulgar, afirma que quiere ser, existencialmente, alabanza. Solo tales perspectivas lograrán que el hombre comprenda cómo no es él solo quien celebra la acción redentora de Jesús, y se encuentra radicalmente con El, cuando pronuncia unas palabras o realiza unos gestos: sino que en esa celebración —encuentro la realidad sacrificial de Jesús es celebrada como El está presente ante el Padre, mo-

tivo constante para que Dios se acuerde de sus promesas u oración instante por el cumplimiento de ellas, definitivo solo “cuando El venga” (1Cor 11,26) (27).

Finalmente en ninguna forma podrá acusarse a tal hombre de “existencialismo subjetivista” desencarnado del mundo y evasor de toda responsabilidad humana. Porque el mundo aparece siempre como elemento intrínseco de toda alianza: Dios da su bendición en la prosperidad de lo creado, llámese ésto “pan” o “vino”. Y como medio necesario de la inmediatez de Dios, “para que lo encuentre el que lo busca”.

Y porque, más que un “credo ut intelligam”, la Eucaristía—fiesta o presencia—exige un “spero ut intelligam”: esperanza bíblica que transforma el mundo por la actividad del mismo hombre, fiada en la promesa del Dios siempre y ubicuamente presente en el existir humano y cósmico que festeja la Eucaristía cotidiana.

- (27) Creo que una iniciativa muy concreta a este respecto es la que han formulado R. PELEGRIN y Th. MAERTENS. Distinguen ellos entre eucaristía mayor (la Eucaristía propiamente dicha, única que tiene la orden de iteración) y menor (la de las comidas ordinarias, oraciones de la mañana y de la noche, etc.). Y afirman que, para poder comprender bien la Eucaristía mayor es necesario encontrar un contexto vivo en el cual el cristiano actual vuelva a formular su oración según el tipo de la bendición tripartita judía (acción de gracias—anamnesis—epiclesis). Cfr. DANEELS, G. y MAERTENS, Th., o. c., p. 15.

### **The Eucharist in Daily Life and in Man's Solitude at Present**

*The author makes an attempt to find an adequate perspective within which a theology of Eucharist can be placed that meets the characteristics and concerns of the common man and even of the pre-Christian man who also walks through our cities. A eucharistic theology that reaches the anonymous, lonesome man who is away from the Other and the others, who has nothing to celebrate for everything is always the same.*

*The theological language of dogmatic formulas (substance, accidents, transubstantiation, species) must be interpreted into formulas that make sense to the common Christian, otherwise, the Eucharist will no longer be a symbol but will become an enigma.*

*The article asks and answers what is the contribution of the Eucharistic Prayer IV to the Christian's daily life. The entire economics of salvation is gradually discovered in the literary and doctrinal analysis of this great piece of Christian liturgy.*