X. LÉON-DUFOUR

LA FRACCION DEL PAN

Culto y existencia en el Nuevo Testamento

EDICIONES CRISTIANDAD

ACADEMIA CHRISTIANA

1. E. O. James: *Introducción a la historia comparada de las religiones.* 353 págs.
2. L. Boff: *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia.* 2.ª ed. 340 págs.
3. E. Lohse: *Teología del Nuevo Testamento.* 286 págs.
4. J. Martín Velasco: *Introducción a la fenomenología de la religión.* 3.ª ed. 340 págs.
5. M. Meslin: *Aproximación a una ciencia de las religiones.* 267 págs.
6. F. Böckle: *Moral fundamental.* 324 págs.
7. M. Benzo: *Hombre profano-hombre sagrado. Tratado de Antropología Teológica.* 277 págs.
8. G. Baum: *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología.* 318 págs.
9. R. H. Fuller: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria.* 286 págs.
10. J. B. Metz: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo.* 253 págs.
11. W. Zimmerli: *Manual de teología del Antiguo Testamento.* 287 págs.
12. X. Léon-Dufour: *Los Evangelios y la historia de Jesús.* 510 págs
13. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado.* 474 págs.
14. X. Léon-Dufour: *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas.* 366 págs.
15. Ch. Perrot: *Jesús y la historia.* 268 págs.
16. X. Léon-Dufour: *Jesús y Pablo ante la muerte.* 302 págs.
17. X. Léon-Dufour: *La fracción del pan. Culto y existencia en el NT.* 318 págs.
18. M. Gesteira: *La Eucaristía, misterio de comunión.* 670 págs.
19. J. Gómez Caffarena: *Metafísica fundamental.* 2.ª ed. 510 págs.
20. M. Delcor/F. García: *Introducción a la literatura esenia de Qumrán.*
21. E. Schillebeeckx. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología.* 175 págs.
22. E. Schillebeeckx: *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana.*

X. LÉON-DUFOUR

LA FRACCION DEL PAN

Culto y existencia en el Nuevo Testamento

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

Este libro fue publicado por
ÉDITIONS DU SEUIL, París 1982, ²1983

con el título
LE PARTAGE DU PAIN EUCHARISTIQUE SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

*

Lo tradujo al castellano
TEODORO LARRIBA

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1983

Depósito legal: M. 18.881.—1983 ISBN: 84-7057-336-5

Printed in Spain

CONTENIDO

Prólogo 13

Introducción 15

Presupuestos de mi lectura, 15.—Cuestiones de método, 21.—Itinerario, 22.

PRIMERA PARTE

LA PRACTICA EUCARISTICA

La práctica eucarística 29

I. *Las asambleas eucarísticas* 31

I. La comida del Señor 32

Reunión y comida, 32.—Comida del Señor y eucaristía, 35.

II. La fracción del pan 36

Rito judío y eucaristía cristiana, 37.—En las casas, 40.—Situación en la comunidad, 42.

Conclusión 48

II. *Comida y celebración del Señor* 51

I. Alimento y vida 52

II. Comida y asamblea 55

III. Comida religiosa y alabanza a Dios 60

Motivaciones de la comida religiosa, 60.—Sacrificios judíos y alabanza a Dios, 62.

Conclusión 69

III. *El relato de la última Cena de Jesús: lectura sincrónica.* 71

I. Primera lectura 72

Cuerpo del relato, 72.—Elementos constitutivos del relato, 76.—Situación de comida, 77.—Perspectiva global del relato, 79.—Articulación del relato, 80.

II. Jesús y la creación de Dios 83
III. Jesús y los discípulos 87
Punto de vista de Jesús, 87.—Punto de vista de los discípulos, 92.—Una relación nueva, 94.
IV. Un eje temporal 97
V. Conclusión: estructura y sentido 100

SEGUNDA PARTE

LAS TRADICIONES DE LA ULTIMA CENA DE JESUS

Las tradiciones de la última Cena de Jesús 107
IV. *Tradición cultual y tradición testamentaria* 113
I. Un relato litúrgico 113
El factor litúrgico, 113.—El factor histórico, 116.
II. Una comida de despedida 117
Vestigios sinópticos de una tradición no cultual, 118.—La tradición de Lc 22,15-18, 119.—Una forma testamentaria, 124.—La tradición testamentaria sobre la última Cena de Jesús, 128.
Conclusión 128
V. *La tradición cultual: sus dos orientaciones* 131
I. Las dos orientaciones 131
II. En busca de los textos subyacentes a las dos tradiciones 134
VI. *Las palabras sobre la memoria* 139
I. Memoria y encuentro con Dios 139
Memoria del Dios de la alianza, 140.—Memoria del Dios creador, 142.
II. Memoria y culto 143
Culto y relato, 143.—Culto y vida cotidiana, 145. El presente y el pasado, 146.
III. Haced esto en memoria mía 147
Origen de la fórmula «en memoria de», 149.—La «memoria» de Jesús, 152.—La situación nueva, 153.
Conclusión 156

VII. *Las palabras sobre el pan* 157
Situación de las palabras, 157.—Esto *(touto)*, 158.—Mi cuerpo *(to soma mou)*, 159.—Mi cuerpo que (es) por vosotros *(hyper hymon)*, 162.—Esto es *(touto estin)*, 165. Relectura de las palabras, 173.
Notas complementarias 177
1. Sobre la transustanciación, 177.—2. Sobre la duración de la «presencia real», 179.
VIII. *Las palabras sobre la copa* 183
I. Situación de las palabras 184
II. Cuestiones de vocabulario 186
La copa, 187.—La alianza, 188.—Sellada en mi sangre, 190.—La preposición «por» *(hyper)*, 192.
III. Esta es mi sangre de la alianza, que se derrama por todos 192
El relato, 192.—Sacrificio de comunión y sacrificio de expiación, 193.—Mi sangre de la alianza derramada por todos, 195.—Para el perdón de los pecados (Mt), 197.—Conclusión, 197.
IV. La nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros 198
La nueva alianza, 198.—La alianza en mi sangre derramada por vosotros, 201.
Conclusión 204
IX. *Las tradiciones y el acontecimiento* 207
La búsqueda histórica, 207.—Principios, 208.
I. Los relatos 211
II. Las acciones 213
III. Las palabras 216
Mc 14,25 y Lc 22,18, 217.—Las palabras de la institución eucarística, 220.
IV. El acontecimiento 228
V. Etapas de la tradición 230
Al comienzo fue la «todá», 230.—Alianza consumada e invitación a la memoria, 231.—La muerte salvífica, 232.—Jesús, presente en la liturgia, 232.

TERCERA PARTE

LAS PRESENTACIONES

Las presentaciones 235

X. *El mensaje de Marcos* 237

I. Cena y evangelio 238

II. Cena y pasión 240

III. Cena y fiesta de Pascua 243

La fiesta pascual judía, 243.—Pascua judía y Pascua de Jesús, 246.—De la Pascua de Jesús a la eucaristía cristiana, 248.

IV. Cena y banquete celestial 249

Situación «dialogal», 249.—Las palabras de la institución, 251.—La perspectiva escatológica, 255.

Conclusión 257

XI. *Pablo y la comida del Señor* 259

I. Comidas cultuales y comunión eucarística 260

Los cristianos frente a los ídolos, 261.—El cuerpo de Cristo, 269.

II. Eucaristía y reunión 272

Contrastes del vocabulario, 274.—La comida del Señor, 276.—La reacción de Pablo, 277.

III. Comida y muerte del Señor 280

La muerte del Señor, 281.—La tradición recogida por Pablo, 282.—El acto de proclamar, 284.

Conclusión 289

XII. *El testamento de Jesús según Lucas* 291

I. Anuncio y representación de la muerte (22,15-23). 293

II. Situación actual del creyente (22,24-30) 298

Vida de servicio (22,24-27), 298.—Perspectiva de gloria (22,28-30), 301.

III. En el tiempo próximo (22,31-38) 303

Pedro y la comunidad (22,31-34), 303.—Comienza el combate (22,35-38), 305.

IV. Culto y existencia 306

Conclusión 310

XIII. *La eucaristía según Juan* 311

I. El testamento de Jesús 313

II. El pan de vida 316

Distribución del texto, 320.—Una lectura espontánea, 322.—Una lectura con espíritu crítico, 324.—Una lectura simbólica, 328.—Lectura simbólica de Juan 6, 333.

III. Otros textos «eucarísticos» 340

Conclusión 343

PARTE FINAL

A MODO DE PRELUDIO

I. Para una lectura válida 349

II. Una vida vivida con ritmo 351

III. Acceso a un mundo simbólico 357

Jesús está simbólicamente presente a través de su ausencia, 359.—Circunstancias de la acción eucarística, 363.

IV. Dimensiones del misterio 365

El misterio de la alianza, 365.—El misterio de la sangre derramada, 365.—El misterio del dar y del compartir, 367.

Invitación 369

APENDICES

I. Las comidas solemnes judías 372

La comida pascual, 372.—Una comida de cofradía, 374.

II. Cena y comida pascual judía 376

Abreviaturas de los libros bíblicos 379

Libros no bíblicos 380

Otras abreviaturas 380

Bibliografía 381

Indice analítico 389

PROLOGO

Si me he decidido a escribir un libro sobre la eucaristía, se debe ante todo a que el creyente que hay en mí ha evolucionado en la profundización de su fe. La celebración eucarística sigue siendo una actividad esencial de mi vida cristiana, pero me parece que hoy la entiendo de un modo más profundo. Lo escribo también porque, al estar inserto en el pueblo cristiano, vivo con mis contemporáneos los interrogantes que la coyuntura histórica plantea a la inteligencia y a la proclamación de la fe. Desearía que otros compartieran conmigo los hallazgos que mi condición de exegeta del Nuevo Testamento me ha permitido descubrir, y de este modo entablar diálogo con mis hermanos creyentes y con los que se preguntan por la práctica sacramental.

Recientemente un artista, Jean-Marie Tézé, comparaba a un mosaico bizantino la célebre *Disputa del Santísimo Sacramento,* pintada por Rafael. En ella, por encima de un arco de nubes que divide horizontalmente en dos todo el cuadro, aparece Cristo en un trono, y alrededor de él se sientan santos; más arriba está la figura del Padre, y encima de éste se ve una paloma, símbolo del Espíritu. En el centro de la parte inferior hay una custodia sobre un altar; a ambos lados, numerosos teólogos, filósofos y obispos, la mayoría de ellos, mirando hacia la hostia, discuten como maestros. Esta representación está muy lejos de la perspectiva de los orientales, según se desprende del maravilloso mosaico que ocupa el ábside de la iglesia de Santa Sofía de Kiev. En él, a derecha e izquierda de un altar marcado por dos ángeles, se representa a Jesús en el acto de distribuir él mismo el pan y la copa a los discípulos, que avanzan hacia él. Encima se destaca una alta figura femenina, en la actitud tradicional del orante, que mira hacia el Pantocrátor de la cúpula: es María, figura de toda la Iglesia.

Estas dos obras de arte ilustran dos modos complementarios de considerar la eucaristía, como un arduo problema especulativo planteado a la fe y reservado a los sabios o bien, en el contexto de la oración de una Iglesia acogedora, como la entrega que hace Jesús mismo de los dones eucarísticos a todos los suyos.

Este último aspecto, «pan que se parte para un mundo nuevo», ha sido puesto de relieve acertadamente con ocasión del reciente Congreso eucarístico internacional de Lourdes.

Por otra parte, merced a una obra magistral de Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge,* han captado mejor los teólogos la perspectiva «simbólica» de los Padres de la Iglesia. Así, como en el icono de Kiev, la investigación teológica se ha orientado por fortuna hacia una presentación más auténtica del misterio.

En esta dirección, el presente libro quiere ofrecer una aportación revisando el fundamento escriturístico de la eucaristía. No pretendo elaborar una síntesis dogmática, sino un ensayo de teología bíblica que tenga en cuenta todos los textos inspirados que tratan el tema. De este modo se facilitará el diálogo con los teólogos dogmáticos de las diversas confesiones cristianas. Así, podría expresarse mejor la fe, con fidelidad al mensaje neotestamentario y siguiendo la tradición auténtica.

En fin, mi mayor deseo es que esta obra contribuya, directa o indirectamente, a renovar la comprensión de la fe en el misterio eucarístico. Esta renovación exige del lector, como me ocurrió a mí, un esfuerzo auténtico por entrar en el dédalo de la exégesis. Mi experiencia es que el esfuerzo merece la pena.

Comencé a elaborar estas páginas hace más de treinta años, cuando redacté un artículo sobre los relatos de la pasión para el *Supplément au Dictionnaire de la Bible.* Entonces surgió una hipótesis que se ha ido confirmando en el contacto con mis colegas y con mis alumnos, especialmente jesuitas, y con los participantes en las sesiones bíblicas que he dirigido; en fin, la competente colaboración de Renza Arrighi me ha procurado numerosas aclaraciones durante los tres años que he dedicado a la redacción de estas páginas. Para todos, mi más profundo agradecimiento.

Ojalá esta obra ilumine y fortifique en la fe a mis hermanos, como me ha sucedido a mí.

París, 13 de noviembre de 1981.

X. LÉON-DUFOUR

INTRODUCCION

Todas las liturgias de las diversas confesiones cristianas, pese a sus diferencias, aluden a la «fracción del pan» y a la «comida del Señor» y, a través de éstas, a la última Cena de Jesús. Herederas de prolongadas tradiciones, estas confesiones cristianas han transformado poco a poco los datos de la práctica original, integrando elementos que han aportado las comunidades sucesivas. Estas modificaciones en la manera de celebrar el mismo misterio se comprenden y justifican perfectamente, porque la tradición viva no se conforma con repetir al pie de la letra lo que se ha hecho anteriormente; al expresar la fe de un pueblo determinado, la tradición tiene en cuenta las corrientes culturales que lo animan según las nuevas situaciones y sensibilidades. Incluso los primeros cristianos no tuvieron miedo a las diferencias, en una misma época, entre comunidades de distintos lugares. Lo veremos al leer los textos eucarísticos del Nuevo Testamento.

Sin embargo, el dato neotestamentario ha sido siempre el punto de referencia de la expresión litúrgica de las Iglesias a lo largo de los siglos. Esto autoriza el trabajo de los exegetas, que consiste en manifestar siempre de nuevo el sentido del texto base, según los medios y la comprensión de su tiempo.

A modo de introducción indicaré cuáles son mis presupuestos, cuál el método empleado y cuál el itinerario seguido.

PRESUPUESTOS DE MI LECTURA

Sería ingenuo pensar que yo, como hombre de ciencia, puedo hacer tabla rasa de todo presupuesto en mi lectura de la Biblia. No menos ingenuo sería imaginar que es posible leer la Escritura simplemente con ayuda del «sentido común». Todo hombre está condicionado por su medio, por sus antecedentes, por su temperamento. Yo soy hombre y no mujer, monoteísta y no budista, cristiano y no judío, católico y no protestante, sacerdote y no laico, jesuita y no dominico. Todo esto condiciona mi punto de

vista; por tanto, debo compensar estas inclinaciones recurriendo a los puntos de vista de otras personas. He renunciado a imaginar que soy «quien decide el sentido de la Biblia»; acepto con gusto los otros «puntos de vista», pero esto no me impide decir cómo leo yo el texto. Aunque mis afirmaciones puedan parecer tajantes a veces, quieren invitar al diálogo. Evidentemente, me encuentro en relación insoslayable con todos los que, habiendo escrito sobre la materia, me han instruido. Pero esto no quita que ellos puedan ahora dialogar conmigo.

Un principio de totalidad

El primer grupo con el que yo querría entablar diálogo es el de los teólogos dogmáticos, porque, junto con ellos, los exegetas formamos un equipo que intenta explicitar válidamente el mensaje de la Biblia. Unas palabras, pues, sobre la manera en que me sitúo en relación con ellos. Expresándose con ayuda de la reflexión de su tiempo, el dogmático procura exponer el sentido de la revelación teniendo en cuenta la Escritura *leída a lo largo de los siglos;* en su interpretación se ve iluminado por lo que se llama «la tradición», porque en las muchas corrientes que han visto la luz en el curso de la historia reconoce la acción del Espíritu Santo, que permite comprender la revelación divina no sólo según sus orientaciones profundas, sino también en función de los interrogantes vitales y del pensamiento de tal o cual época; intenta descubrir y expresar un sentido provechoso para los hombres de hoy, esforzándose por presentar el contenido del mensaje vivo de Cristo.

De este modo, para él como para el exegeta, el dato escriturístico es la piedra angular, cuya autoridad no puede compararse con las interpretaciones sucesivas que suministra la reflexión eclesial a lo largo de los siglos y que derivan de ella. Es verdad que los escritos canónicos datan del siglo I y reflejan ya tradiciones diversas sobre el acontecimiento Jesucristo, pero no por eso son los primeros de una serie que se prolongaría hasta nuestros días: no son el número uno de la «serie», sino su punto originario, el cero, que no se puede incluir junto con las cifras siguientes.

Si para el dogmático la Biblia sigue siendo la referencia más importante, para el exegeta es la única. Sin duda, el exegeta está condicionado personalmente por tal tradición, que le ha transmitido la fe, y de la que vive, pero no se sirve directamente de ella

para esclarecer inmediatamente el texto: en su lectura, por método, no incluye en su interpretación las aportaciones más auténticas de la gran tradición. Se fija sólo en los textos, por sí mismos, para intentar leerlos tal como han nacido. Según esto, el resultado a que llega es limitado, y corresponde últimamente al dogmático dar el sentido de los textos en su plenitud, empleando en su justa medida los resultados que le ofrece el exegeta.

Puesto que el dogmático recoge el trabajo de los exegetas, yo querría, dialogando con él, precisar lo que entiendo por «exegeta». Aquí interviene el principio de totalidad. Algunos piensan que el sentido de un texto dado se encuentra en la formulación más antigua a que se pueda llegar; otros, por el contrario, ven en las últimas formulaciones del mismo texto la expresión auténtica que se buscaba ya en los primeros balbuceos. Tales exegetas se aferran a una u otra formulación; con ello corren el riesgo de devaluar lo que dicen que es demasiado reciente o demasiado complejo. Ahora bien, por definición, el objetivo del trabajo del exegeta no es tal o cual texto sacado del conjunto de la Biblia y declarado más exacto que otro, sino la totalidad del dato bíblico, que recibe el apelativo de «canónico».

El exegeta debe actuar como «teólogo bíblico» so pena de no dar cuenta del dato revelado en su verdadera entidad.

Volvamos al diálogo entre el dogmático y el exegeta. Por desgracia, el dogmático se ha acostumbrado a tratar al exegeta como a un proveedor de sentidos para un determinado texto parcial y piensa que es él quien ha de hacer la síntesis de los análisis propuestos por el exegeta. Pero si éste se niega a no ser más que el intérprete de un pasaje determinado, de un libro concreto o incluso de un grupo de libros, el diálogo no se realiza del mismo modo. El dogmático habla con un «teólogo de la Biblia» que, con los medios científicos de que dispone, intenta mostrar el sentido global de los libros canónicos en su diversidad. Es evidente que pocas veces se alcanza este ideal, porque sería preciso poder dar cuenta de todos los libros de la Biblia, incluso cuando se trata de un tema concreto. Pero es evidente que todas nuestras interpretaciones se basan en hipótesis. Según esto, el exegeta, consciente del carácter provisional de sus conclusiones, tiene que intentar una interpretación de conjunto.

Por consiguiente, en esta obra querría hacer una «teología bíblica» de la eucaristía y ofrecer al dogmático una base sintética de referencia para la interpretación global que él debe hacer par-

tiendo de la tradición. Por eso he procurado examinar aquí *todos* los textos que hablan de la eucaristía. Aunque son pocos, no es fácil establecer entre ellos una relación.

El principio de totalidad interviene también en el nivel de síntesis que presupongo. En razón de mis estudios y de mi situación, estoy familiarizado con una idea general del «plan de Dios». Sería ingenuo pensar que esta síntesis, más o menos elaborada, no ha influido en mi comprensión de los textos eucarísticos. Además, al lector le interesará conocer los rasgos de tal síntesis. No quiero decir con esto que me haya encerrado en un círculo, contentándome con redescubrir lo que ya sabía. Pero, como decía Poincaré, la relación entre ciencia e hipótesis preside toda investigación. Así se verá de antemano cómo sitúo la eucaristía en la historia de Dios.

Mi relación con la eucaristía se ha visto deformada por los excesos que se han cometido con respecto a la naturaleza de la transformación del pan y del vino. Es muy extraño que, en vez de considerar el misterio de la nueva presencia de Jesucristo en la eucaristía, se haya procurado reflexionar sobre el «cómo» del cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Esta inversión de la problemática ha llevado a toda clase de interrogantes que, en definitiva, demuestran que el misterio ha sido abordado mal. Incluso ha sido aislado de los otros misterios, de manera que, en vez de ser un momento en la historia del plan de Dios, se ha considerado separadamente, en sí, al margen de la relación Dios-hombre, la única que tiene sentido. Intentemos, pues, situar el misterio de la eucaristía en el movimiento de la revelación bíblica.

Como punto de partida de mi reflexión pongo el prólogo del cuarto evangelio. Dios se expresa por medio de su *Logos,* vida y luz de los hombres; a lo largo de los siglos y en lugares diversos, Dios intenta dialogar con su criatura, y especialmente con su pueblo elegido. Así, acompaña a los patriarcas en sus peregrinaciones y se da a conocer por medio de misteriosos encuentros personales. En el desierto del Sinaí se manifiesta en la forma de truenos y relámpagos; pero, algunos siglos después, el profeta Elías rechaza esas toscas representaciones para percibir a su Dios en una ligera brisa. Poco a poco se va afinando esta presencia. Si YHWH está presente en el arca, en un lugar preciso, lo está sobre un trono vacío, dejando que, entre las alas de los querubines, se abra un espacio que conduce al infinito. Esta historia demuestra cómo el hombre se esfuerza por conciliar la trascendencia divina con la exigencia humana de la representación. Una concepción depurada de la presencia de Dios (en hebreo la *šekinah)* se va abriendo camino, mientras que otros hacen de ella un intermediario entre Dios y el hombre y otros, en fin, la confunden con un ídolo.

De hecho, las tinieblas ahogan la palabra de Dios que se dirige al corazón de los hombres: así, la misma ley judía, expresión de la voluntad divina, no produce el efecto esperado.

El Logos toma forma humana, de modo perfecto, en Jesús de Nazaret. Así se expresa de forma más precisa, de acuerdo con la condición humana, con sus ventajas (palabras inteligibles, transmisibles...) y sus inconvenientes (limitación, fragilidad, lenguaje conceptual...): Dios concreta así su Palabra. Por eso acepta las limitaciones y, muy especialmente, la muerte que padece el Hijo encarnado. El problema se plantea en toda su agudeza: sin figura, el Logos no se da a conocer; cuando la toma, no es aceptado. Sin embargo, Dios sigue queriendo hacerse presente entre los hombres, saltando todas las barreras y por medio de un don que sobrepasa todo don.

El último paso es el don del Espíritu, porque el Espíritu penetra hasta el fondo de los corazones, como había anunciado el profeta. Para que el Espíritu fuera dado fue preciso que el Logos se hiciera carne, como mediador del Espíritu. Tal empresa suponía esta «encarnación» y la muerte y resurrección. Por el Espíritu derramado en los corazones, Dios puede por fin expresarse en la intimidad de cada uno y suscitar en él una auténtica humanidad. Recojamos una comparación de san Cirilo de Jerusalén: el agua que cae del cielo es siempre la misma, pero se hace blanca en el lirio, verde en el jacinto, rosa, violeta y no sé cuántos colores más, adaptándose a cada uno y haciéndole producir el color y el perfume que regocija el jardín de Dios. Entonces es cuando Dios, por fin, se expresa en cada uno personalmente.

Ahora bien, frente a esta última presencia, a la vez universal y singular, aparece otro modo de presencia, adaptado a nuestra manera de conocer. Entre la presencia corporal de Jesús de Nazaret y su presencia «espiritual», ¿no hay un tipo intermedio de presencia, relacionada a la vez con el conocimiento sensible y la captación del misterio? Sin duda este estadio sería provisional, pero indispensable para nuestra condición humana. De este modo, la presencia «espiritual» correría menos peligro de corromperse y evaporarse. Como primer remedio, la palabra de Jesús se ha con-

vertido en «letra escrita»: el Nuevo Testamento, que impide el sutil empobrecimiento, la «fatal» humanización de la palabra de Jesús. Así, la palabra sigue siendo comunicada por medio de la tradición eclesial. Pero siempre se corre el riesgo de la deformación, es decir, de que la palabra quede enterrada en el escrito.

Se ha encontrado un segundo remedio, más sensible aún, más «simbólico»: el modo sacramental de la presencia de Jesucristo. Y así Jesús, a punto de dejar corporalmente a los suyos, optó por mantener un modo de presencia basado en el alimento. Dios no toma ya forma humana, sino de pan. Para vivir, el hombre necesita comer; para vivir cristianamente, el creyente también necesita comer. Dios elige el símbolo que expresa mejor la profunda intimidad y el efecto de la relación que une a Dios y al hombre. Eso era lo que buscaba al tomar forma humana o hacerse palabra escrita; al convertirse en alimento, adquiere el modo más universal, que es la necesidad de comer para vivir. El Dios que dio el maná del cielo a los hebreos en el desierto, *se* da a sí mismo en Jesús bajo las «especies» del pan y del vino: la «presencia» se hace «don».

En virtud de su palabra, este alimento se convierte en él mismo; Jesús sigue estando presente bajo la forma de comida fraternal celebrada en memoria suya. Por su palabra —mucho más que cuando empleo una «metáfora» y cambio el sentido de un vocablo, dándole otro alcance—, Jesús «transforma» este pan en su cuerpo y se expresa de un modo que llamamos «sacramental». Tal presencia comunica el Espíritu y es prenda del banquete del fin de los tiempos.

¿Es preciso dar un nombre a esta presión que ejerce Dios para salir de sí, para expresarse, para estar todo en todos? Yo no encuentro otra palabra que «amor». En este sentido, la eucaristía es el colmo del amor de Dios.

El soporte del lenguaje

El principio de totalidad interviene para situarme en el conjunto de los que buscan el sentido, dogmáticos y exegetas, e interviene también para situar la eucaristía en la comprensión global de la revelación: éste es el primer presupuesto que debo confesar.

El segundo no es menos importante. Al margen de mi voluntad, utilizo un lenguaje que está consagrado por el uso. Pero este

uso no corresponde necesariamente al sentido que tal palabra o tal representación tiene en los textos; porque el sentido de las palabras cambia y podemos engañarnos en nuestra lectura. Por ejemplo, si en la filosofía contemporánea no está vigente la idea de que el hombre es un *compuesto* de alma y cuerpo, tal concepción pervive en muchos espíritus. Se trata de una concepción que no coincide con la antropología bíblica, para la que el hombre es un conjunto unitario, un cuerpo animado, y para la que además el hombre no existe sino en virtud de su relación con Dios, el Viviente por excelencia, y también de su relación con la comunidad a que pertenece. Tendremos ocasión de volver sobre la importancia de estos datos para entender los textos.

Otro ejemplo: la «epistemología», o ciencia del modo de conocer. Si bien estamos acostumbrados al modo conceptual por el que precisamos el sentido de las palabras y delimitamos las posibilidades de interpretación, existe otro modo de conocimiento: el «simbólico». Los profetas estaban habituados a él, y el lenguaje de Jesús es continuamente simbólico. Al ser el término complejo e indispensable, lo definiré en su momento. Pero quiero hacer una precisión aquí: frente al uso frecuente en nuestro tiempo, lo simbólico no se opone a lo real, sino que es la profundidad de lo real.

CUESTIONES DE METODO

Toda obra que se proclame científica debe manifestar qué método pretende seguir. En el caso de los textos bíblicos, se ha comprobado que hay varios métodos provechosos.

1º La confrontación de los textos eucarísticos con los datos de la historia de las religiones arroja una primera luz. Igual que entre los cristianos, en las otras religiones existían comidas cultuales y los sacrificios eran de uso corriente. Está comprobado que el comportamiento de los primeros cristianos presenta analogías con esos usos de su tiempo. Pero no hay que afirmar demasiado pronto su «dependencia» de esta o aquella religión. Como decían antaño los alemanes: «Analogie ist nicht Genealogie». Este riesgo no siempre se ha evitado en el pasado, sobre todo en la perspectiva «analítica» que practicaba un Reitzenstein: «lapidaba» cada texto del Nuevo Testamento con paralelos sacados de obras iranias, de las que, por añadidura, se ignoraba la fecha de composición. En cambio, las prácticas del monasterio de Qumrán son muy signifi-

cativas y permiten distanciarse de los textos. Esta aclaración será utilizada a propósito de la comida del Señor, de que habla Pablo, y de la fracción del pan; entonces es cuando nos encontramos en contextos seguros. Además, es indispensable comparar la Cena con la fiesta pascual judía para penetrar en la mentalidad de Jesús al celebrar su última comida.

El segundo método que utilizaremos, siguiendo a los grandes especialistas, es el de la crítica literaria. Este método clásico procede de manera «diacrónica», es decir, examinando la historia del texto: por ejemplo, ¿ha copiado Mateo a Marcos transformándolo? Los criterios son muchas veces subjetivos, como cuando se dice que ciertas ideas no eran corrientes en la época en que fueron redactados los textos; sin embargo, permiten proponer modestamente algunas hipótesis.

Otro modo de proceder en crítica literaria es el «sincrónico». En vez de describir la génesis del texto, se procura estudiarlo tal como aparece, teniendo en cuenta las relaciones que unen los elementos que lo componen. El ideal es descubrir la estructura del texto a través de las diversas recensiones que se tienen de él. Entonces se podrían reconocer los elementos constantes que revelan la esencia del relato.

Finalmente, el método histórico se preocupa de determinar de qué habla el texto. No tiene por qué competir con el método literario, porque su finalidad es diversa. La crítica literaria procura descubrir *qué* dice el texto; la crítica histórica, *de qué* habla el texto. Las analogías que se encuentran en la historia de las religiones, las formas descubiertas por la crítica literaria no prejuzgan en modo alguno el carácter histórico de los pasajes examinados.

ITINERARIO

Esta obra sigue mi itinerario personal. Después de intentar describir cómo puede ser presentado el misterio del más allá en *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* me aventuré en los problemas que suscita nuestro lenguaje sobre la muerte de Jesús: ¿qué significan exactamente los términos «expiación», «rescate» y tantos otros? ¿Cuál es el alcance redentor de la muerte de Jesús? *Jesús y Pablo ante la muerte* quería mostrar a la vez cuál era la conciencia de Jesús frente a la muerte que le amenazaba y cómo expresó Pablo en diversos lenguajes su fe en Jesús, salvador de los hombres. Como presupuesto, el lector debería conocer los resultados de las obras anteriores, y en concreto tener en cuenta en qué consiste el alcance sacrificial de la muerte de Jesús. El misterio eucarístico, en efecto, tiene una estrecha relación con la muerte y resurrección de Jesús.

Por otra parte, el itinerario depende de las intuiciones que han puesto en marcha esta obra. Para mí, lo que cuenta en primer lugar no es el problema de la transustanciación ni el de la asamblea. En el origen de esta obra hay dos intuiciones.

Hace unos veinticinco años propuse en un artículo del *Supplément au Dictionnaire de la Bible* una hipótesis que explicaba los textos de la institución de una manera más exacta. Me di cuenta de que había dos tipos de tradiciones referentes a la última comida de Jesús: una, que tiende a fundamentar la práctica eucarística, es la que llamo «tradición cultual»; la otra se limita a comprender los últimos momentos de Jesús, enmarcándolos en una especie de «discurso de despedida». Este descubrimiento tiene mucha importancia para situar mejor el culto en relación con la existencia: el culto no es el único medio de permanecer en contacto con aquel que ha dejado la tierra; existe también el servicio fraternal, como lo demuestra ampliamente el cuarto evangelio. Esta es la primera hipótesis fundamental de la obra.

La segunda intuición fue tener en cuenta la totalidad del relato. En vez de concentrar mi atención en los elementos pan/vino, como se hace con demasiada frecuencia, me di cuenta de que, restaurando el relato como acción y como diálogo, estos elementos se sitúan en su puesto respectivo, que es secundario en la acción litúrgica de Jesús y de los primeros cristianos.

¿Qué itinerario seguir en la presentación de los diversos textos eucarísticos? No era fácil encontrar una solución. Me habría sido posible repartir mis análisis en función de mi intuición principal, subrayando así la relación constitutiva de las dos tradiciones, cultual y testamentaria. Pero en la práctica esta distribución habría parecido demasiado orientada a una demostración, cuando se trata de ver cómo la hipótesis aflora a partir de los mismos textos.

¿Convendría subdividir la materia como en un curso, examinando sucesivamente todos los textos escriturísticos? Este método, analítico, permitiría presentar válidamente las perspectivas de cada recensión, pero habría exigido bastantes repeticiones y, sobre todo, habría pasado por alto la formación progresiva de los textos. Sería toda una serie de «teologías» de Marcos, de Lucas, de

Pablo, etc., pero no una presentación global que quiere ofrecer una teología neotestamentaria de la eucaristía.

Por eso he preferido proceder de manera «circular», considerando los textos en los diversos niveles de su producción. Lo primero que debe tenerse en cuenta es la práctica eucarística de los primeros cristianos: esa práctica se manifiesta en la fracción del pan (I), en la «comida del Señor» (II) y en los textos evangélicos de la institución (III).

La segunda parte estudia las tradiciones, examinadas según el método de la crítica literaria. A continuación del examen «sincrónico» que se hace en el capítulo III, ese largo estudio «diacrónico» ayudará a descubrir cómo se han formado los textos que conocemos: existen dos tradiciones sobre la última comida de Jesús, una cultual y otra «testamentaria» (IV); en la tradición cultual se descubren dos principales orientaciones (V). Entonces estaremos en condiciones para estudiar las tres frases fundamentales de nuestros relatos: sobre la memoria (VI), sobre el pan (VII) y sobre la copa (VIII). Como base del análisis nos fijamos en el acontecimiento subyacente a tales tradiciones, para esbozar a continuación una elaboración de las mismas (IX).

En la tercera parte proseguiremos la presentación del acontecimiento y de las tradiciones que hacen los diversos autores: Marcos (X), Pablo (XI), Lucas (XII) y Juan (XIII).

Para terminar la obra podría haber redactado una «conclusión» que recogiera en síntesis los resultados más importantes y ofreciera al dogmático los elementos de una teología bíblica de la eucaristía según el Nuevo Testamento. Pero no me he atrevido a hacer semejante reconstrucción y he preferido ofrecer en una cuarta parte titulada «A modo de preludio» —eso es en realidad, y no un final— algunas de las adquisiciones logradas a lo largo del trabajo. Por último, he añadido un apéndice sobre la relación de la Cena con la comida pascual judía. En la conclusión intento situar mi investigación comparándola con el lenguaje habitual, en especial sobre el «sacramento», el «sacrificio» y la «presencia real».

Este itinerario exige algunas repeticiones. Pero tal vez éstas sean sólo aparentes, pues siempre varía el nivel de cada exposición: procedemos en forma de espiral. Es cierto que la exposición tiene carácter circular, y esto implica repeticiones, pero hay también una vertical que avanza gracias a la perspectiva.

Pongamos un ejemplo: la lectura del relato eucarístico que hacemos en el capítulo III expone el conjunto de los textos, anticipando así numerosas observaciones que no estarán plenamente justificadas hasta que no se haga el análisis de las tradiciones; esa lectura ofrece un contacto global con los datos literarios antes de introducir al lector en el laberinto de la búsqueda analítica y procede de acuerdo con un método que me gustaría ver practicado con más frecuencia en el estudio literario: el método sincrónico.

La obra nos lleva desde la práctica vivida por los primeros cristianos hasta el relato elaborado: de la vida al relato. Después pasamos del relato a las tradiciones subyacentes, y de éstas al acontecimiento que las inspiró. Finalmente, vamos de este acontecimiento a las diferentes tradiciones, para pasar luego a las diversas presentaciones de los evangelistas y de Pablo. El movimiento no acaba ahí. Pero no es el exegeta quien ha de proseguirlo, sino el historiador de la tradición. Prosigue después en el espíritu del lector y en la vida de la Iglesia.

Entre los problemas que quedan hoy abiertos está el de la estructura misma de la «misa»: ¿en qué condiciones se puede decir que una misa se celebra auténticamente en memoria de Jesús? Pido al lector que no abandone las preguntas que le preocupan, pero que no intente resolverlas inmediatamente. El itinerario propuesto exige caminar, situar los diferentes elementos del problema. No olvidemos que se trata, ante todo, del «misterio» eucarístico, y que las diversas problemáticas deben situarse en relación con el punto de vista central, y no a la inversa, subordinando lo esencial a los problemas periféricos.

PRIMERA PARTE

LA PRACTICA EUCARISTICA

El creyente de nuestro siglo que, para fundamentar su fe en la práctica eucarística, se remonte a los datos primitivos del Nuevo Testamento no puede por menos de experimentar algunas sorpresas.

No son muchos los textos que hablan de la práctica eucarística de los primeros cristianos: tres o cuatro breves alusiones de Lucas en los Hechos de los Apóstoles y dos en una carta de Pablo, una de las cuales incluye el relato de la institución, tal como aparece en los tres primeros evangelistas. Nuestro asombro sería menor si tuviéramos en cuenta que, aparte los evangelios y los Hechos de los Apóstoles, los autores del Nuevo Testamento no nos han dejado más que cartas escritas en función de las situaciones particulares de sus destinatarios: fuera de la epístola a los Romanos y, hasta cierto punto, de la carta a los Efesios, no hallamos ninguna síntesis dogmática; si las comunidades no planteaban problemas sobre la eucaristía, ¿por qué hablar de ella? Tal es la condición de los escritos ocasionales.

Otra sorpresa: el cristiano de hoy, contra su expectativa, no encuentra el término *eucharistia* para designar la liturgia eucarística. Cuando aparece la palabra es para designar cierto tipo de oración recomendada, la «acción de gracias» [1]. Hasta el siglo II no hallamos con certeza el término para denominar la práctica eucarística: hacia el año 110 con Ignacio de Antioquía [2] y hacia

[1] El sustantivo *eucharistia* expresa algunas veces el «agradecimiento» dirigido a los hombres: Hch 24,3 (cf. Lc 17,16; Rom 16,4). Normalmente designa la plegaria de acción de gracias dirigida a Dios: 1 Cor 14,16; 2 Cor 4,15; 9,12; Ef 5,4; Col 2,7; 4,2; Flp 4,6; 1 Tes 3,9; 1 Tim 2,1; 4,3s; Ap 4,9; 7,12. Según H. Schürmann, *Ursprung*, 88, en dos pasajes (Ef 5, 15-20 y Col 3,12-17), el verbo *eucharistein*, en un contexto de asamblea, de comida y de oraciones, podría evocar la eucaristía propiamente dicha.

[2] Ignacio de Antioquía, aun conociendo su sentido general de oración (*IgnEf* 13,1: SC núm. 10, p. 83), designa varias veces la eucaristía de este modo: «Cuidaos de no participar más que en una sola eucaristía porque...» (*IgnFil* 4,1: SC núm. 10, pp. 142-145); «Se abstienen de la eucaristía y de la oración porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Señor Jesucristo» (*IgnEsm* 7,1: SC núm. 10, pp. 160s); «Hay que considerar como segura aquella eucaristía que preside el obispo o alguien delegado por el obispo» (*IgnEsm* 8,1: SC núm. 10, pp. 162s). Cf. M. Jourjon, *Textes eucharistiques des Pères anténicéens* en *L'Eucharistie. Le sens des sacrements* (ed. R. Didier; Lyon 1971) 98-100; R. Johanny, *Ignace d'Antioche*, en *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (París 1976) 53-74.

el 150 con Justino[3]. Tal vez incluso antes con la *Didaché* (de finales del siglo I o de comienzos del II), la «eucaristía» es mencionada como práctica litúrgica corriente[4].

En el Nuevo Testamento, los dos únicos nombres que se le dan son «fracción del pan» y «comida del Señor»; comenzaremos, pues, por determinar su enraizamiento histórico (I) y precisar su trasfondo (II). A continuación, dado que Pablo, con motivo de la comida del Señor, evoca el relato de la institución por Jesús, intentaremos una primera lectura del relato en la Cena (III). Al abordar este tema después de los dos primeros (fracción del pan y comida del Señor), señalamos con nitidez la diferencia que hay entre la práctica eucarística cristiana y la última comida de Jesús: no debemos identificar en todos sus puntos la «misa» y la comida de Jesús con la Cena. → de no hacer esto se han seguido graves problemas (¡!)

[3] Justino: «A este alimento se le llama entre nosotros eucaristía» *(Apol.* 1,66), y describe la práctica de su época; cf. M. Jourjon, *Saint Justin,* en *L'Eucharistie...* (1976) 75-88.

[4] «Dad gracias de este modo por la eucaristía...» (Did 9,1: texto controvertido). «El día dominical del Señor, reuníos para partir el pan y dar gracias, después de haber confesado además vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro» (Did 14,1). En opinión de comentaristas prestigiosos, tales como M. Jourjon (1971) pp. 102-107, o W. Rordorf, en *L'Eucharistie...* (1976) 7-28, la referencia a Mal 1,11 permite oponer el «sacrificio de acción de gracias» a los sacrificios sangrientos judíos o paganos.

CAPITULO PRIMERO

LAS ASAMBLEAS EUCARISTICAS

Hablar de eucaristía es, ante todo, referirse a una celebración litúrgica y, por tanto, evocar una comunidad viva. Este capítulo no presenta una teoría sobre el rito en sí mismo, sino que ofrece los datos referentes al modo con que se denominaba y en que se practicaba el rito en los orígenes cristianos.

Para conocer el comportamiento de las primeras comunidades, el historiador dispone de algunas fuentes válidas. Las cartas de Pablo abundan en alusiones a las Iglesias de reciente fundación; entre ellas, la primera a los Corintios, como un documento de actualidad, nos hace convivir con creyentes que celebraban regularmente la *comida del Señor.* La otra fuente es el escritor Lucas: en los Hechos de los Apóstoles ofrece una descripción de la comunidad de Jerusalén en la era apostólica[1]. Su obra, que data de los años ochenta, es sospechosa a veces de idealización; pero no se puede poner en duda lo que dice a propósito de la *fracción del pan.*

¿Qué abarcaban por entonces esas dos denominaciones? Aquí nos limitamos a presentar los datos textuales; en el capítulo II, la exposición sobre el simbolismo de la comida llevará al lector a preguntarse por el contenido y el origen de la práctica eclesial primitiva.

La simple lectura de los textos permite una doble constatación: la eucaristía presupone no sólo el hecho de la reunión (Jesús, el Señor, dijo que se reunieran para hacer eso en recuerdo suyo), sino la unión de la comunidad; además, la eucaristía es inseparable de la exigencia, o de la práctica efectiva, de una fraternidad vivida compartiendo los bienes.

[1] Los «sumarios» de Lucas (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) han sido objeto de numerosos estudios, entre ellos L. Cerfaux: ETL 12 (1936) 673-680; P. Benoit: Mél. Goguel (1950) 1-10; H. Zimmermann: BZ 5 (1961) 71-82; E. Rasco, *Actus Apostolorum* (Roma ²1968) 271-330.

I. LA COMIDA DEL SEÑOR

Desde el año 50, fecha de la primera estancia de Pablo en Corinto, los creyentes estaban familiarizados con lo que el Apóstol llama, en una carta que data de los años 55-56, la «comida del Señor» [2]. Pablo les vuelve a hablar de ella con motivo de los conflictos que han surgido en la comunidad y que se refieren no a su valor en la vida de fe, sino al modo en que se practicaba. Debido a estas disensiones entre hermanos y también a las desigualdades que las habían motivado, Pablo interviene para criticar la conducta de los corintios y precisar, junto con el sentido auténtico de la celebración, las exigencias de unidad y mutua consideración que de ella se desprenden.

En este contexto de amonestación inserta Pablo el relato tradicional de la Cena. Nos suministra además datos sobre los grandes rasgos de la celebración, tal como se realizaba ordinariamente.

Ante todo, la comida del Señor es un acto de toda la comunidad: los fieles, de toda condición social, se reúnen regularmente para una *comida* fraterna. Pero esta comida no es un simple encuentro de hermanos unidos por la misma fe, sino que se caracteriza por lo que llamamos *el rito eucarístico*. Pablo ha evocado ya este rito en la misma carta, suponiéndolo bien conocido:

> Esa copa de la bendición que bendecimos, ¿no significa comunión en la sangre de Cristo? Ese pan que partimos, ¿no significa comunión en el cuerpo de Cristo? (1 Cor 10,16).

Reunión y comida

No tiene nada de extraño en sí el hecho de que la reunión de la comunidad creyente se haga en Corinto en torno a una comida. Tanto entre los judíos como en el ámbito helenístico, las comidas en común solían formar parte de la vida religiosa y social.

En Palestina y en la diáspora judía, estas comidas presentan gran diversidad [3]. Están ligadas a fiestas religiosas (Pascua, Pentecostés...), o al ejercicio del culto (comida de comunión en el atrio del templo, después de un sacrificio), o a la observancia de la ley (vigilia del sábado...), o también a circunstancias especiales de la vida familiar (circuncisión de un recién nacido, matrimonio, funerales...). Había además comidas propias de ciertos grupos, como los fariseos y los esenios [4]. Fuera de Palestina, se mencionan otras comidas festivas, por ejemplo, entre los terapeutas [5] o con motivo de la conversión de una muchacha pagana prometida a un judío: esta muchacha queda renovada por el «pan de vida» y por la «copa de bendición» [6].

La costumbre judía de las comidas comunitarias estaba tan extendida, según Flavio Josefo, que tuvieron que ser reguladas por una disposición especial del emperador:

> Cuando Cayo César... prohibió por medio de una ordenanza la formación de asociaciones *(thiases)* en Roma, los únicos a quienes no se prohibió reunir dinero y hacer comidas en común *(syndeipna poiein)* fueron los judíos (*Ant.* 14, §§ 214-216).

Cuando la autoridad política consideraba sospechosas las reuniones de todo tipo, las cuales podían fomentar movimientos revolucionarios, hizo una excepción con las comidas de los judíos, dando a entender así que les reconocía un alcance esencialmente religioso. Lo que interesa aquí es el hecho de que «los judíos de la diáspora sentían la necesidad de reunirse, no sólo en una casa de oración, sino también en una mesa común» [7].

Las asambleas de los judíos no podían causar sorpresa a sus contemporáneos. Desde hacía siglos, en el ámbito helenístico, los

[2] El texto de Pablo se presenta detalladamente *infra*, pp. 272-276. La expresión es única en todo el Nuevo Testamento. Cf. «el banquete de bodas del cordero» (Ap 19,9; cf. Mt 22,3; Lc 14,15.17).

[3] Cf. Ch. Perrot: MD 123 (1975) 29-46, y 137 (1979) 109-125.

[4] En cuanto a las comidas de grupos *(habburot)*, resulta difícil afirmar su existencia en el siglo I, a semejanza de las comidas que hacían los seguidores de Qumrán (cf. Ch. Perrot: MD 123, p. 34). Cf. *infra*, pp. 374s.

[5] Según Filón, *Vida contemplativa*, §§ 64-65, estas comidas eran también lugares de la palabra.

[6] Esta comida está reconstruida según una novela judía del siglo I d. C., *José y Asenet*, 8,5.11; 15,4, en *Apócrifos del AT* III (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982). K. G. Kuhn la relaciona con la comida no de los esenios, sino de los terapeutas (en *Les Manuscrits de la Mer Morte*, París, 1957, p. 90); M. Philonenko la compara «con la comida sagrada de los cultos mistéricos» (p. 98); pero T. Holtz, *Christliche Interpretationen in Joseph und Aseneth:* NTS 14 (1968) 482-497, ve en este pasaje una interpolación doble, cristiana y gnóstica.

[7] Ch. Perrot: MD 137, p. 111.

paganos se agrupaban en asociaciones con fines religiosos o preocupaciones económicas de todo tipo. Se las llamaba «orgíos», «eranias», «tiasos» [8]. Al principio se trataba de gente que se reunía para celebrar alegres fiestas, como es el caso de las asociaciones báquicas. Después, tales nombres se aplicaron a cofradías que querían honrar en una comida a un héroe o a un dios. Finalmente, había comidas cultuales que, después de los sacrificios, reunían a los oferentes alrededor de los restos de la víctima sacrificada. ¿Cómo no pensar en las carnes sacrificadas a los ídolos, de que habla Pablo? [9]

Parece, pues, normal que la comunidad cristiana de Corinto, formada por creyentes procedentes del judaísmo y también de otros ámbitos, exprese y refuerce su cohesión por medio de comidas comunitarias. Estas se celebraban probablemente en casa de algún fiel más acomodado [10], que, con otros invitados de la misma condición social, suministraba el conjunto de los alimentos. Pablo suele citar en sus cartas los nombres de los fieles cuyas casas estaban abiertas para acoger a los hermanos. Lo que aquí nos interesa es subrayar dos datos correlativos: la mezcla de invitados de diverso rango social y la ayuda directa que, al compartir los alimentos, se procuraba a los participantes más desposeídos [11].

Esta *mezcla* diferencia inmediatamente la comida del Señor de las comidas en las asociaciones judías o helenísticas. En las comidas de grupo, por ejemplo, las de los fariseos, el convite se limitaba a personas del mismo rango; entre los judíos esto respondía a una exigencia de exclusión, sin duda por motivos de pureza legal, más que a una voluntad positiva de reforzar la unidad de los comensales [12].

Por el contrario, la preocupación por los pobres, aunque ignorada por el medio cosmopolita de Corinto, no era ajena al judaísmo. Como ha demostrado Ch. Perrot, existían en Jerusalén las conocidas «costumbres judías del 'plato del pobre', distribuido diariamente, y del 'cesto del pobre', que se daba semanalmente, el viernes, inmediatamente antes del sábado. Ahora bien, la comida cristiana se presenta por una parte como una comida de beneficencia servida en la *trapeza,* la mesa de Hch 6,2: tal era la *diakonia,* servicio de la mesa y de beneficencia a la vez... La comida va unida al reparto de dones a los pobres» [13]. En Corinto ya no se trata de dos prácticas, eucarística y caritativa, sino de una sola ocasión debida a la condición misma de la asamblea en la que se reunían ricos y pobres.

[8] Cf. C. Lécrivain, art. *Thiasos,* en *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (ed. Daremberg y Saglio) IX (1912) 257-266.

[9] Cf. *infra,* pp. 261-266.

[10] Cf. *infra,* nota 28.

[11] Cf. *infra,* p. 276.

[2] Cf. Ch. Perrot: MD 123, p. 34.

Comida del Señor y eucaristía

En abstracto, la comida comunitaria de los Corintios posee ya valor por sí misma: tenía por finalidad hacer «vivir juntos» a los creyentes y reforzar así su identidad y su cohesión. Además, debía permitir dar de comer a los hambrientos y no sólo por motivos humanitarios, sino también para dar forma a la Iglesia concreta.

Pero, en la práctica, este doble valor no se realiza en virtud del lazo inseparable que une la comida a la acción propiamente litúrgica que se celebra en ella. Se reduciría a un ágape fraterno si no estuviera totalmente motivada y dominada por la finalidad del encuentro eucarístico con aquel que es la razón de ser de la comunidad. El pan que se parte y la copa que se bendice son comunión en el cuerpo y en la sangre de Cristo (1 Cor 10,16). Esta fe se reafirma explícitamente: se trata del pan y de la copa *del Señor* (11,27). Es él, el Señor Jesús, quien realmente invita; de ahí el nombre que da Pablo a toda la comida.

El texto paulino no precisa nada sobre la reglamentación de esta liturgia [14]; pero podemos asegurar que, en aquella época, la eucaristía se practicaba en una comida y entender la reacción de Pablo: si no se respeta la fraternidad, no puede tratarse de la comida del Señor:

> [20] En consecuencia, cuando tenéis una reunión os resulta imposible comer la cena del Señor, [21] pues cada uno se adelanta a comerse su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho. [22] ¿Será que no tenéis casas

[13] Ch. Perrot, *ibíd.,* 35-36, y MD 137, pp. 114s; cita para probarlo *M. Peah,* 8,7; *M. Pesahim,* 10,1; *B. Baba Bathra,* 8a-9c, y reconoce que es difícil datar esa costumbre; cf. ZNW 63 (1972) 271-276; JTS 29 (1978) 140-143, y J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1977) 148-153.

[14] Cf. *infra,* pp. 275s.

para comer y beber?, o ¿es que tenéis en poco a la asamblea de Dios y queréis abochornar a los que no tienen? (1 Cor 11,20-22).

... [26] Y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva. [27] Por consiguiente, el que come del pan o bebe de la copa del Señor sin darles su valor tendrá que responder del cuerpo y de la sangre del Señor. [28] Examínese cada uno a sí mismo antes de comer el pan y beber de la copa, [29] porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia (1 Cor 11,26-29).

En el versículo 26 de estas líneas de Pablo aparece otra dimensión de la asamblea eucarística. La comunidad que celebra en Jesús al Salvador se reúne en espera de su vuelta; y le suplica: «Ven, Señor» *(Maranatha:* 1 Cor 16,22; cf. Ap 22,20). Entre el pasado de la cruz y el futuro de la venida tiene lugar el presente culto. Por el alimento que reciben en la mesa del Señor, los creyentes permanecen en unión con aquel que vive por los siglos; por tanto, misteriosamente, su existencia comunitaria no puede separarse de la de Cristo en Dios. En espera de que esta unidad con él se manifieste plenamente en el último día, sólo la fraternidad vivida garantiza ya su realidad actual.

II. LA FRACCION DEL PAN

En los Hechos de los Apóstoles se menciona varias veces una actividad que caracterizaba la comunidad cristiana desde la era apostólica. No está descrita con detalle; el autor habla de ella como si fuera muy conocida por los lectores, llamándola sencillamente con un sustantivo: «fracción del pan» (Hch 2,42), o con un verbo: «partir (el) pan»; sólo se precisa que la acción tenía lugar «en las casas» (Hch 2,46). El contexto indica, además, que la fracción del pan presuponía la reunión de la comunidad y era una práctica frecuente. Vuelve a mencionarse en Hch 20,7; entonces no se trata de Jerusalén, sino de Tróade, pequeña ciudad situada en la costa noroeste de la actual Turquía.

La expresión, no conocida por el mundo griego, nos remite en primer lugar a una costumbre judía. El gesto de partir el pan,

mencionado una sola vez en el Antiguo Testamento [15], aparece con frecuencia en la literatura rabínica [16].

Rito judío y eucaristía cristiana

La acción de «partir el pan» era entre los judíos el elemento central de un rito «doméstico» que tenía por función inaugurar la comida familiar, tanto la ordinaria como la festiva. El rito se desarrollaba en tres tiempos. El cabeza de familia, sentado, cogía el pan y recitaba la bendición; a continuación lo partía con las manos (sin utilizar cuchillo); luego distribuía los trozos a los comensales. La *bendición* era primordial: manifestaba que se recibía de Dios el alimento necesario para la vida; así se situaba en la corriente del poder divino. Los comensales respondían con un amén colectivo. El pan, de harina de cebada o de trigo, tenía forma redonda y plana. Al compartir los trozos quedaba constituida efectivamente la comunidad de mesa [17]: los comensales formaban ya una sola cosa, y Dios, el donante, se ha considerado presente. Esta doble convicción subyace en la afirmación de Pablo cuando, a propósito de la eucaristía, escribe a los corintios:

Como hay un solo pan, aun siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de ese único pan (1 Cor 10,17).

En los evangelios se narran siempre los gestos sucesivos de este rito inaugural de la comida, y no sólo uno de ellos; así ocurre en los relatos de la multiplicación de los panes [18], de la Cena y de la aparición del Resucitado a los discípulos de Emaús [19].

[15] Jr 16,7.

[16] Cf. J. Jeremias, *La última Cena* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 128, n. 66.

[17] J. Jeremias, 255. Cf. Th. Chermann, *Das Brotbrechen im Urchristentum:* BZ 8 (1910) 42, seguido por J.-M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im NT* (Friburgo de Brisgovia 1937, citado por J. Betz, *Eucharistie,* 5).

[18] Mt 14-19 par.; 15,36 par.; Jn 6,11.

[19] Lc 24,30. Una sola vez, en Lc 24,35, aparece el término aislado «fracción del pan», pero se refiere al conjunto indicado inmediatamente antes (24,30). Con TOB (pp. 418 y 436) cabe dudar del matiz eucarístico de la «fracción del pan» que hace Pablo después de la tempestad (Hch 27,35). Según BJ, los términos elegidos por Lucas evocan el rito. H. Schürmann

¿Cuál es, pues, el significado de la expresión «fracción del pan» o «partir (el) pan» que leemos en los Hechos de los Apóstoles en un contexto eclesial? No puede significar simplemente «comer juntos». Porque en 2,46, el hecho de partir el pan y el de alimentarse son distintos, ya que se cita el uno después del otro; además, en los documentos judíos, la «fracción del pan» nunca equivale a la comida entera, sólo abarca el conjunto del rito [20].

Por tanto, el término es claramente ritual; ¿se refiere a la acción eucarística, como parecería a primera vista? La cuestión ha sido puesta en duda [21]; sin embargo, parece más que verosímil si se tiene en cuenta otro texto de los Hechos, en el que Lucas cuenta un episodio del que dice ser testigo [22], cuando participaba en el último gran viaje misionero de Pablo. Sucedió en Tróade, un sábado por la tarde, en el momento de comenzar el día solemne, «día del Señor» [23], cuando los hermanos se reúnen para conmemorar la resurrección de Jesús [24]:

> 7 El domingo nos reunimos *(synegmenon)* a partir el pan *(klasai arton);* Pablo les estuvo hablando y, como iba a marcharse al día siguiente, prolongó el discurso hasta media noche. 8 Había lámparas en abundancia en la sala de arriba, donde estábamos reunidos (Hch 20,7-8).

lo niega *(Ursprung,* 82, n. 36). A mi juicio, aun cuando Lucas haya querido sugerir una eucaristía de tipo «profético», la precisión sobre los hechos sucesivos realizados por Pablo está más de acuerdo con el modo de proceder un buen judío en su comida.

[20] Con H. Schürmann, *Ursprung,* 82; cf. J. Jeremias, *ibíd.,* 127, que cita en su apoyo J. H. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae,* sobre Hch 2,42, en *Opera omnia* II (Rotterdam 1686) 696s, 768, así como *B. Ber.,* 47a; *Tg* 1 Sm 9,13.

[21] Así lo hace O. Nussbaum, *Herrenmahl und Brudermahl:* BLit 47 (1973) 142.

[22] Sobre el valor histórico de los pasajes de Hechos en que Lucas indica con el pronombre «nosotros» que él estaba entonces con Pablo (las «secciones nosotros»), cf. Ch. Perrot, en *Introduction à la Bible, Nouveau Testament* III (Ed. A. George y P. Grelot) vol. 2 (París 1976) 281-286.

[23] Ap 1,10. En latín, *dominica dies,* que dará lugar al español «domingo».

[24] Mt 28,1 par.; Mc 16,9. Entre los judíos, el día legal comenzaba la víspera al caer la tarde.

Pablo no acababa de hablar. Un muchacho, sentado en la repisa de la ventana, se duerme y cae desde el tercer piso, pero Pablo baja y le devuelve la vida. El texto continúa:

> Volvió a subir (Pablo), partió el pan y cenó. Estuvo conversando largo hasta el alba y, por fin, se marchó (Hch 20,11).

El interés de este relato no está en la reanimación del muchacho, sino en lo que deja entrever de la reunión presidida por Pablo: la asamblea es litúrgica como lo confirman, junto con el verbo *synago,* la indicación de la hora y las muchas lámparas. El objetivo de esta asamblea es la fracción del pan, enmarcada en la palabra [25]. Ahora bien, cuando el mismo Pablo recuerda a los corintios el significado de lo que les había enseñado a practicar, confirma el relato lucano hablando del «pan que partimos», y añade explícitamente que este pan es «comunión en el cuerpo de Cristo» (1 Cor 10,16).

Es, pues, legítimo pensar que Lucas, o la tradición anterior a él, ha transformado en denominación de la eucaristía uno de los gestos del rito que inauguraba la comida judía [26]. Aunque evoca la totalidad del rito sacramental, la expresión «fracción del pan» subraya el aspecto de compartir en la unidad que caracteriza a la celebración cristiana, máxime cuando la vida cotidiana de la comunidad reflejaba, según Lucas, esa unidad y ese compartir. Continuando el pensamiento heredado de los judíos, los cristianos vieron sin duda en la fracción del pan el símbolo de la unidad que Cristo buscaba al reunir a los fieles. Además, es posible que en Jerusalén la presencia del Señor ausente fuera sentida con mayor intensidad por los discípulos reunidos en el momento preciso de la comida, cuando antaño era Jesús de Nazaret el que les repartía el pan.

En cualquier caso, la elección de este nombre, junto con la expresión paulina «comida del Señor», muestra la diversidad que podía caracterizar a las Iglesias ya desde los orígenes cristianos.

[25] Cf. *infra,* p. 44. En el relato de Tróade resulta extraño que no se diga que los asistentes hayan comido también el pan. Debemos indicar, sin embargo, que Lucas no quiere describir directamente el acontecimiento litúrgico, sino destacar al héroe de esta parte de su libro, Pablo.

[26] A pesar de las dudas de O. Nussbaum, *Herrenmahl und Brudermahl (supra,* n. 21) 142, en nuestros días ésa es la opinión de la mayoría de los críticos (cf. J. Jeremias, 127s; H. Schürmann, *Ursprung,* 85-91; G. Panikulam, *Koinonia,* 122).

En las casas

La asamblea celebrante tenía lugar, según Hch 2,46, «en las casas», como ya hemos indicado. Sin duda, los discípulos siguen fieles a su tradición judía, frecuentando asiduamente el templo (como lo precisa el mismo v. 46), pero es para participar allí en la oración, por ejemplo, en la de nona (3,1). Nunca se les ve participar en ningún sacrificio cultual. En esto siguen las huellas de su Maestro [27], al que los evangelios nunca presentan tomando parte en ninguna ceremonia sacrificial. Cuando Jesús evoca esta clase de culto, es para proclamar la superioridad de la misericordia fraterna; además, critica la observancia del sábado o ciertas normas de pureza legal. Es cierto que Jesús mantuvo vigorosamente la confesión del Dios único y el respeto debido a la casa de Dios, pero lo que proclama por encima de todo es la novedad escatológica de la acción del Padre, que anula todo lo que ha precedido. Si Jesús va al templo es para enseñar, para afrontar controversias, a veces para realizar un signo; de hecho, lo «nuevo» que él anuncia no es ruptura, sino cumplimiento singular de lo antiguo. Según Lucas, los apóstoles van, como Jesús, a enseñar en el templo y a anunciar allí la buena nueva (Hch 5,42), mientras que la asamblea cristiana se celebra no en un lugar sagrado, sino donde viven los creyentes.

Nos hallamos ante una novedad muy significativa con respecto a la costumbre judía, pues no es posible identificar esas «casas» particulares con las sinagogas del judaísmo, donde se celebraba el oficio del sábado. En las viviendas privadas, pertenecientes a algunos fieles [28], la comunidad se reunía para la fracción del pan.

[27] Véanse las sugerentes observaciones de F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgart 1970) 17-31.

[28] Lucas tiene buen cuidado en indicar los nombres de los propietarios de las casas en que Pedro o Pablo se han hospedado, reuniendo en torno suyo con toda verosimilitud a los hermanos creyentes: Judas en Damasco (Hch 9,11), Simón el curtidor en Jope (9,43), Lidia en Filipos (16,15), Jasón en Tesalónica (17,5), Ticio Justo en Corinto (18,7), Felipe el evangelista o Mnason en Cesarea (21,8.16)... Pablo anota también cuidadosamente los nombres de los cristianos a cuyas casas ha ido y donde se celebraban las asambleas: «que la familia de Esteban es de lo mejor de Grecia y que se ha dedicado a servir a los consagrados» (1 Cor 16,15); «Aquila y Prisca y la comunidad que se reúne en su casa» (1 Cor 16,19; Rom 16,5); «Gayo, que me da hospitalidad a mí y a toda esta comunidad» (Rom 16,23); «a Filemón... y a la comunidad que se reúne en tu casa» (la de Filemón, o de

Es significativo que los primeros cristianos, acordándose tal vez de que sus antepasados celebraban la cena pascual en la intimidad familiar, no sintieron la necesidad de destinar un lugar reservado exclusivamente para su vida cultual [29]. El velo del templo se desgarró al morir Jesús: en adelante, Dios puede estar presente y manifestarse en todo lugar; como ya había dejado entender la predicación de Jesús, ha desaparecido la distinción entre espacio sagrado y espacio profano, distinción que hasta entonces era fundamental. Es lo que dice el evangelista Juan en la frase dirigida a la samaritana:

> Pero se acerca la hora, o mejor dicho, ha llegado, en que los que dan culto auténtico darán culto al Padre con espíritu y verdad (Jn 4,23).

Tal era la libertad escatológica de la Iglesia primitiva. Si bien se sigue respetando el templo como lugar de plegaria y de predicación, el rito de la fracción del pan en las casas es independiente; tiene lugar fuera de un recinto sagrado, como había sucedido con las apariciones del Resucitado y Pentecostés.

¿Iba acompañada la fracción del pan de una comida comunitaria como sucedía en Corinto? El texto de Hechos no dice nada, pero en 2,46 se indica que los cristianos «partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón». Como hemos indicado antes, era normal entre los judíos que una comunidad se reuniera para una comida fraterna, que, de suyo, tenía ya una connotación religiosa [30]. Es, pues, probable que en las casas se celebrara la fracción del pan unida a un convite propiamente dicho, una comida. Pero es preciso admitir, con H. Schürmann [31], que el hecho de alimentarse en una mesa común tenía un origen distinto del rito eucarístico, cuyo nombre mismo, «fracción del pan», supone que se consideraba como acción independiente de la comida en común.

Intentemos ahondar un poco más en nuestro tema, situando el rito de la fracción del pan en la totalidad de la vida eclesial tal como la presentan los Hechos.

Apia, o de Arquipo: Flm 2); «a Ninfa y a la Iglesia que se reúne en su casa» (Col 4,15) en Laodicea.

[29] Incluso cuando se haga esto en el siglo III, no se hará adaptando antiguos edificios sagrados, sino «basílicas», es decir, edificios públicos de uso profano.

[30] Cf. *infra*, pp. 375s.

[31] H. Schürmann, *Ursprung*, 89-91.

Situación en la comunidad

Nos es difícil hoy captar plenamente la situación de los discípulos de Jesús en los días que siguieron a Pascua y Pentecostés. Los invadía una «alegría» extraordinaria [32]: Dios cumplió en Jesús las promesas que había hecho a Israel, cumplió las profecías enviando el Espíritu Santo y constituyendo para sí un pueblo nuevo por medio de la alianza que había sellado la fidelidad de su Cristo.

En espera del último día, estos judíos que reconocían al Mesías en el Crucificado-Resucitado continúan con toda naturalidad fieles a la religión de sus antepasados, religión que les había revelado al Dios único y su designio de misericordia; pero ahora habita en ellos una presencia, la del Espíritu, que les da la posibilidad de comprender y vivir el mensaje del Nazareno, al que Dios ha glorificado y, por tanto, declarado veraz. El comportamiento de los creyentes va a reflejar una libertad totalmente nueva, como si hubiera llegado el final de los tiempos. Sin embargo, no se trata de un entusiasmo de iluminados; la libertad subjetiva que cada uno experimenta en la fe no implica conductas divergentes, y mucho menos una ruptura de la comunidad. Por el contrario, la cohesión de los bautizados y su práctica del servicio mutuo impresionan a los que les rodean [33]. Su vida eclesial se organiza en medio de lo cotidiano, se apoya en realidades y expresiones muy concretas:

> Eran constantes [34] en escuchar la enseñanza *(didache)* de los apóstoles y en la comunión fraterna *(koinonia)*, en el partir el pan y en las oraciones (Hch 2,42).

Este «sumario» de Lucas no describe probablemente «el desarrollo de un servicio divino de la comunidad primitiva: enseñanza...,

[32] Como ha probado R. Bultmann, art. *agalliaomai*, en TWNT I (1933) 18-20, el término *agalliasis* tiene esencialmente el significado escatológico de la exultación que surge de la experiencia de la salvación definitiva (cf. Ap 19,7; 1 Pe 4,13), de donde recibe su matiz cultual Hch 2,46 (cf. 16,34).

[33] Hch 2,41-47.

[34] El verbo *proskarterein* se encuentra en las inscripciones judías para decir que hay que frecuentar la sinagoga (J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum judaicarum* I, 495s, núm. 683, líns. 13-15, citado por Jeremias, *ibíd.*, 126, n. 60).

comunidad de mesa, fracción del pan y oraciones» [35]; agrupa de dos en dos las actividades que caracterizan a la comunidad primitiva: la enseñanza de los apóstoles y la comunión fraterna se refieren a las relaciones internas de la joven Iglesia; la fracción del pan y las oraciones aluden a su lazo inmediato con el Señor. Vamos a exponer más detalladamente estos dos aspectos, teniendo en cuenta la agrupación de los elementos; de esa manera se situará mejor la fracción del pan en el conjunto de la existencia de los primeros cristianos. Comencemos por la relación de la comunidad con su Señor.

a) Fracción del pan y oraciones.

La relación con el Señor se manifiesta de dos modos. La fracción del pan, que implica la bendición divina, pone en relación con Jesús de Nazaret, más concretamente con Jesús en el momento de su última Cena. Como en el cenáculo, se trata de acoger la palabra de Jesús; pero ahora es preciso, además, proceder a una acción en la que, por medio de la vida recibida, se renueve la unidad de la asamblea con su Salvador.

Esta actividad litúrgica se inscribe en un contexto de «oraciones»; y es legítimo suponer que esas oraciones se formulaban según la tradición recibida, especialmente por medio de la recitación de los salmos [36]; una vez más podemos fijarnos en las confesiones de fe y en los himnos cristianos, de los que tenemos muestras en las cartas paulinas y en el padrenuestro.

Unidas, la fracción del pan y las oraciones muestran una comunidad que vive con Jesús su fe nueva.

b) Palabra apostólica y comunión fraterna.

Los cristianos se unen a Cristo no sólo por medio de la acción litúrgica, sino también por el contacto asiduo con los apóstoles, testigos autorizados de Jesús de Nazaret, y por la preocupación de vivir fraternalmente.

Con su proclamación de Cristo, acompañado de milagros, Pedro y los demás apóstoles invitaron a creer en el Enviado de

[35] J. Jeremias, *ibíd.*, 128, ve sin motivo en la *koinonia* el sentido de «comunidad de mesa».

[36] A diferencia de ciertos autores, para quienes estas oraciones eran «propiamente cristianas»: TOB, 368, n. z. Cf. Hch 2,46; 3,1; 4,25, donde Sal 2 expresa la oración de la Iglesia perseguida.

Dios. Después de esta primera proclamación, siguieron instruyendo a los bautizados. Al comunicar su experiencia de fe, forman el lado de unión de la comunidad con Jesús de Nazaret. El presente de la comunidad se funda en el pasado, es el florecimiento de una «tradición»: la palabra de Jesucristo sigue transmitiéndose y garantiza la existencia de una comunidad que vive por Cristo muerto y resucitado.

La *didaché* mencionada en el resumen de Hch 2,42 se refiere con toda verosimilitud no al primer anuncio del evangelio (palabra de Dios que cae verticalmente sobre los hombres), sino a las instrucciones ulteriores (horizontales, según nuestro esquema) que eran necesarias para la comunidad.

¿Dónde y cómo se hacía esta *didaché?* Lucas precisa el lugar:

> Ni un solo día dejaban de enseñar, en el templo y por las casas, dando la buena noticia de que Jesús es el Mesías (Hch 5,42).

Al enseñar en el templo, como hemos visto, los apóstoles actuaban como Jesús, que iba allí con frecuencia para anunciar su mensaje. Por el contrario, la instrucción impartida a los fieles en las casas se presenta como una acción que tenía lugar en el curso de la asamblea litúrgica y, por tanto, con ocasión de la fracción del pan.

El mencionado relato de Tróade lo confirma. Cuando los creyentes están reunidos para partir el pan, Pablo dialoga con ellos *(dielegeto),* prolonga su sermón *(logos)* y les dirige un discurso *(homilesas).* Es evidente que se trata de una larga homilía, quizá también de un intercambio entre hermanos [37].

Sólo tenemos noticias indirectas sobre la «palabra» pronunciada en las asambleas cristianas. Pero, tratándose de herederos de la sinagoga judía, el hecho era obvio. En la mañana del sábado se leía y comentaba la Escritura en una versión targúmica [38], a fin de actualizar para los asistentes la palabra de Dios. El objeto de la enseñanza entre los cristianos no era ya el texto de la Torá, sino la vida y la obra del Señor resucitado.

[37] El verbo *dielegeto* puede efectivamente significar un «diálogo», un intercambio de palabras entre los participantes (cf. 13,1-4). Sin embargo, el narrador parece más bien sorprendido por lo mucho que habla Pablo.

[38] El targum es una paráfrasis en arameo (lengua ordinaria de Palestina en el s. I) del texto hebreo de la Biblia, cuyo fin originario era facilitar la comprensión a los judíos procedentes del destierro.

La Escritura conservaba su función iluminadora: los apóstoles procuraban presentar los acontecimientos relativos a Jesús de Nazaret situándolos en el plan de Dios, por ejemplo, ayudándose con la profecía del Siervo de Yahvé de Isaías 53 [39]. Un claro indicio del papel de la palabra en el culto cristiano nos lo ofrece el relato de la aparición del Resucitado a los discípulos de Emaús, que, como los demás relatos de aparición, tiene un origen litúrgico [40]. Los peregrinos reconocen al Señor al «partir el pan» [41] y comentan:

> ¿No estábamos en ascuas mientras nos hablaba por el camino explicándonos las Escrituras? (Lc 24,32).

Igualmente, cuando Cristo se aparece a los discípulos reunidos en el cenáculo, el Resucitado «les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras» (24,45).

Se impone la conclusión de que la palabra siempre va unida al pan compartido.

Lucas une la *koinonia* a la *didaché* como característica de la comunidad naciente. El término *koinonia* presenta un espectro muy amplio de significados. No estamos de acuerdo con los que lo traducen aquí por «reuniones comunes» [42] ni con los que lo confunden con la comida que tenía lugar en el momento de la asamblea litúrgica [43] o dicen que traduce exclusivamente el lazo que unía a los creyentes con los apóstoles [44]. El término no puede restringirse al significado de compartir los bienes [45], porque el

[39] Cf. mi obra *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, [3]1982) 266-269.

[40] Cf. mi obra *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca [3]1978) 148s, 226ss.

[41] J. Jeremias, *ibíd.,* 128, n. 66, demuestra que si hubiera querido decir «le reconocieron *en* la fracción del pan», Lucas hubiera empleado, como otras veces, la preposición *ek* (6,44) o *kata* (1,18); así que se debe traducir por *con ocasión de,* como en Lc 14,14; 20,33; Hch 7,13.

[42] S. Lyonnet protesta con razón contra esta traducción divulgada por Segond, Goguel, Crampon, Maredsous; cf. *La nature du culte chrétien:* «Studia Missionalia» 23 (1974) 241. Sobre la *koinonia,* cf. *infra,* p. 266, n. 17.

[43] Así J. Jeremias, *ibíd.,* 128; cf. *supra,* n. 35.

[44] Así F. Mussner, *Die Una Sancta nach Apg,* en *Praesentia Salutis* (Dusseldorf 1967) 212-222.

[45] Así E. Haenchen y H. Conzelmann. Sobre el conjunto del tema, cf. G. Panikulam, *Koinônia,* 122-125.

don del Espíritu Santo mencionado en el contexto le confiere una dimensión espiritual: Lucas se refiere a la unión mutua de todos los miembros de la comunidad en una misma fe y en una misma salvación, unión que desemboca en el compartir los bienes. Lo confirma la mención de la unanimidad de los fieles y se resume en otro sumario:

> En el grupo de creyentes todos pensaban y sentían lo mismo (Hch 4,32).

Las reuniones son prueba de esta unanimidad: «todos los creyentes estaban unidos» [46]. Es verdad que los numerosos convertidos no viven juntos, sino que forman una comunidad que se suele reunir en el templo y en las casas [47]. Esta armonía ideal consistía fundamentalmente en una comunión de fe, pero se traducía concretamente en poner los bienes a disposición de todos. Es lo que Lucas señala en otros dos sumarios de la misma sección:

> Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común *(eichon apanta koina)*; vendían posesiones y bienes y repartían el precio entre todos según la necesidad de cada uno (Hch 2,44-45).

> Lo poseían todo en común *(en autois apanta koina)* y nadie consideraba suyo *(elegen idion einai)* nada de lo que tenía (Hch 4,32).

Si bien Lucas pone como ejemplo la venta de los bienes cuando ello era necesario para la comunidad, subraya que ese gesto era completamente libre: Bernabé es felicitado por haberlo hecho (lo que significa que el caso era excepcional), mientras que Ananías es castigado no por haberse negado a vender su campo, sino por haber engañado a los apóstoles sobre el precio del mismo [48]. Sería, por tanto, abusivo querer ver en la descripción de Lucas una invitación a abandonar todos los bienes para juntarlos en una propiedad común: Lucas habla explícitamente de lo que «pertenece» a cada uno, pero recalca que ya no es posible declararlo «propio» *(idion)*: todo se pone a disposición de todos. Así, por

[46] Otros textos: Flp 1,27; 2,2. La locución griega *epi to auto* (Hch 1, 15; 2,1.44.47; 4,26) se traduce por «todos juntos» (BJ) o «estaban unidos» (TOB). Cf. G. Panikulam, *ibíd.*, 76 y 125s.

[47] Hch 2,41.46; 5,12; cf. 1,4; 4,24; Rom 15,5s.

[48] Hch 4,37 y 5,4.

ejemplo, María, la madre de Juan Marcos, había conservado la casa que le pertenecía, pero la tenía a disposición de los creyentes [49].

Los cristianos, sin esperar a la iniciativa de Pablo sobre la colecta (llamada *diakonia, koinonia* o *leitourgia)* [50], intentaron inmediatamente traducir su fe y su vida con Cristo en el compartir fraternal de los bienes y en la ayuda a los necesitados [51].

Si bien, a través de la enseñanza de los apóstoles, el presente de la comunidad hunde sus raíces en el pasado, la comunidad viva no cesa de abrirse al futuro:

> ... siendo bien vistos de todo el pueblo; y día tras día el Señor iba agregando al grupo a los que se iban salvando (Hch 2,47).

[49] Hch 12,12. Lucas generalizó el ejemplo de Bernabé: cf. Lc 5,11.28; 14,33; 18,22. Cf. J. Dupont, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres:* NRT 91 (1969) 901, n. 10. A veces se atribuye esta presentación al deseo de imitar las prácticas de Qumrán (1QS 1,11s; 6, 18-25), entre los esenios, de los cuales Filón ensalza la «vida comunitaria, que está por encima de todo elogio» *(Quod omnis probus,* núm. 84), y el historiador judío Josefo admira el «maravilloso espíritu de compartir» *(Guerra judía* II, núm. 122). Se evoca también el caso de los pitagóricos, que habían soñado con una sociedad semejante; pero aquello era para demostrar que los cristianos habían podido realizar tal idea (L. Cerfaux, *La Communauté apostolique* [París ²1953] 47).

Por el contrario, es conveniente comparar la actitud de los cristianos con el ideal griego de amistad: «Entre amigos todo es común... No hay amistad auténtica entre dos hombres si el uno no pone a disposición del otro todo lo que tiene» (Aristóteles, *Etica a Nicómaco* VIII, 11: 1159b, 31). Cf. J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (París 1967) 505-509, 513-514; íd., NRT, 902. Que el ideal sea común significa que está inscrito en el corazón del hombre; pero que este ideal se realice en Jerusalén no puede ser el resultado sólo de la amistad, sino que es fruto de la fe. La comunidad cristiana no reúne a amigos; es la fraternidad de los creyentes (cf. Hch 4,34, que muestra cómo la comunidad lleva a cabo el ideal soñado en Dt 15,4). «Una Iglesia de Dios se reconoce por el hecho de que no hay indigentes entre sus miembros» (J. Dupont: NRT, 903; cf. art. *Hermano,* en VTB, 381-384).

[50] Esta ayuda ejemplar (Rom 15,25-32; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9) recibe los nombres de «servicio» (Hch 11,29; Rom 15,31; 2 Cor 8,4), «comunión» (Rom 15,26), «ministerio» (2 Cor 9,12).

[51] Cf. Tomás de Aquino: «Por lo que respecta al uso de los bienes, el hombre no debe poseerlos como bienes en propiedad, sino como bienes al servicio de la comunidad» *(Suma Teológica* II-II, q. 66, a. 2).

La comunión fraterna es ya el «culto espiritual» que, según Pablo, constituye toda la existencia cristiana. En cierto sentido, la fracción del pan es la esencia y el secreto del servicio fraterno. La comunidad vive su vida nueva con su Señor, gracias al don que éste ha hecho de sí mismo.

CONCLUSION

Comida del Señor y fracción del pan —recogemos las dos denominaciones que se dan a la asamblea eucarística practicada en los orígenes cristianos— se presentan como la expresión simbólica de una existencia comunitaria de fe. Pero el rito no aparece nunca aislado, sino que va acompañado de la palabra, que le permite evitar el riesgo de falso ritualismo y lo lleva a continuas renovaciones. El rito es inseparable de la exigencia del servicio mutuo en la justicia y el amor.

Además, las dos denominaciones primitivas convergen en su significado. La fracción del pan, que ante todo es un rito, significa también «compartir» ese pan, y apunta así a la dimensión social de la eucaristía. Por su parte, la expresión «comida del Señor», que indica ante todo la reunión comunitaria, sin distinción de clases, significa que esa reunión es obra del Señor, y apunta, por tanto, a la presencia del propio Dios en el curso de la comida. Mírese como se mire, la eucaristía une íntimamente culto y existencia.

El próximo capítulo intentará exponer detalladamente este aspecto de la «comida». En cuanto a la *klasis tou artou,* yo la traduciría, de una manera más expresiva, por «el compartir el pan», con lo cual se expresaría no sólo el rito eucarístico, sino también la existencia fraterna, que es su expresión normal.

«Compartir el pan» responde a la situación del cristiano, tanto en su existencia ordinaria, al considerar los bienes de que dispone destinados a la comunidad humana, como en su vida íntima, al celebrar simbólicamente el misterio de Jesucristo, que se entrega por la salvación de los hombres, como también cuando recibe o pronuncia la palabra de la fe. Porque, de hecho, en estos tres planos tiene el creyente que compartir «el pan» con la alegría de su convicción cristiana.

Compartir el pan expresa lo que el Resucitado espera de sus

discípulos, como lo demuestran los relatos de apariciones [52]. Habiendo tomado el Resucitado la iniciativa del encuentro, exige un efectivo «reconocimiento» del que ha vivido («soy yo»), es decir, que se reconozca a Jesús de Nazaret; invita, por la misión que da («id»), a extender la Iglesia a la comunidad de los pueblos. La fracción del pan propiamente dicha corresponde a la iniciativa del Resucitado: nos une constantemente al pasado de Jesús y a su presente en Dios. El reconocimiento se hace ahora a través de la *didaché* recibida de los apóstoles, y la misión consiste en compartir los bienes, tanto materiales como espirituales.

Al dirigirse de ese modo a los discípulos, el Resucitado hace adoptar la disposición auténtica de toda criatura: la del ser dialogal que es todo hombre por naturaleza, en dependencia del Dios vivo y en unidad con todos los hombres.

Por eso, en tiempos de los primeros cristianos, la liturgia iba unida a la comida fraterna. Esta, como veremos, evocaba ya, al menos en principio, el banquete escatológico que debe hacer que todos los hombres se regocijen en una existencia común perfecta. Pero ahora hay pobres entre nosotros, y es urgente tomar en consideración su miseria. Según la expresión de Hechos, hablar de eucaristía es hablar directamente de compartir, de manera que ya no hay «mío» o «tuyo», sino una comunidad perfecta. ¿Cómo no pensar hoy en el deber de la Iglesia ante el injusto reparto de las riquezas de este mundo entre los pueblos? [53].

[52] Cf. mi obra *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* 139-144 y 307-312.

[53] Es lo que dijo un zaireño con motivo del Congreso eucarístico de Lourdes en 1981: «No podemos ofrecer legítimamente el pan de la ofrenda a Dios si no nos ofrecemos nosotros mismos en alimento a los hombres. Hay que 'dejarse comer' por los hombres del mundo entero para ser coherentes con nuestra alimentación eucarística; hay que ser capaz de dar la vida por los hermanos para ser digno de beber de la copa del Señor» (A. Tevoedure, citado por H. de Soos, en «La Croix» del 19 de agosto de 1981, p. 16).

CAPITULO II

COMIDA Y CELEBRACION DEL SEÑOR

Todo el que lee el Nuevo Testamento se queda sorprendido de la frecuencia con que se habla de alimento y comida, tanto en sentido normal como metafórico, e incluso en sentido cultual. Refiriéndose a las asambleas de Corinto, Pablo habla de «comida del Señor», expresión que recalca, más que el término «fracción del pan», la comensalidad con Cristo y con los hermanos. Esto plantea dos interrogantes. ¿Por qué se da tal frecuencia en los textos? Además, ¿no convendría, como piensan algunos, añadir una comida fraterna efectiva a la celebración eucarística para expresar mejor su significado? Aun sin ir tan lejos, hoy se corre el riesgo de ignorar el alcance que tienen el alimento y la comida en el rito eucarístico en cuanto tal.

Evidentemente, en la liturgia eucarística se trata de pan y de vino, pero este alimento no tiene por finalidad sustentar a los creyentes en el plano físico. Si Pablo llama a la celebración «comida *del Señor*», es para recordar que la comida fraterna, asociada a ella, tiene también su origen en el Señor; pero Pablo no quiere identificar la eucaristía con una comida propiamente dicha: ¿no invita a sus destinatarios a que se queden en sus casas si lo que quieren es sencillamente comer y beber? [1].

Pero, en cierto sentido, si el pan y la copa de la liturgia constituyen un alimento de orden espiritual, no dejan de ser una realidad natural; la eucaristía *es y no es* un alimento [2]. Por eso, para profundizar un poco en el simbolismo elegido por Jesús, fiel heredero de la tradición bíblica, hay que buscar una base amplia y firme, estudiando los tres niveles al hablar de la eucaristía: alimento (I), comida (II) y comida religiosa (III).

[1] 1 Cor 11,34. O. Nussbaum demuestra que la eucaristía, para tener significado, no necesita ser completada con una comida fraterna: *Herrenmahl... (supra,* p. 38, n. 21), 153s.

[2] Sobre el sentido de la expresión «es y no es», cf. *infra,* pp. 165-173.

I. ALIMENTO Y VIDA

¿Por qué se ha elegido el alimento para significar una presencia? ¿No es cierto que las grandes corrientes religiosas de la humanidad han preconizado más bien la privación de alimento como medio privilegiado para entrar en contacto con la divinidad? [3]. Ahora bien, Jesús da a comer el pan y a beber la copa e invita a sus discípulos a que hagan lo mismo en memoria suya, confiriendo, por tanto, a ese gesto un valor que durará hasta el fin de los siglos. Examinemos este contraste mediante un breve análisis bíblico.

¿Para qué se come? La finalidad inmediata es clara: para subsistir. Así, comer, en la Biblia, es una actividad propia de seres vivos. Jesús manda a Jairo que «dé de comer» a la chiquilla a quien acaba de arrancar de las garras de la muerte: si come es señal de que está viva. Igualmente, cuando el Resucitado se aparece en el cenáculo, pregunta a los discípulos «si tienen algo de comer»: es la prueba de que está vivo. A su vez, los discípulos van también a tomar su alimento con alegría: el Esposo está allí, vivo; y por eso su comunidad lo está también [4].

Esta vida llega al hombre del mundo exterior y le indica su dimensión cósmica. El hombre se siente solidario del mundo, y esta experiencia le invita, según la Biblia, a reconocer otra dependencia, radical, del Dios creador, quien, lo mismo antes que después del pecado, ha dado y da todas las cosas, las plantas y los animales: «Todo lo que vive y se mueve os servirá de alimento» (Gn 9,3; cf. 1,29).

Tal es el orden de la creación: el lazo vital que une al hombre con el universo puede simbolizar la relación, no menos vital, que lo une con Dios.

Ahora bien, mientras que la primera relación se impone a todo hombre que quiere vivir, la segunda exige un reconocimiento totalmente libre. Y ahí es donde se insertan el pecado y la muerte, por el no reconocimiento del Creador. Si pretende adueñarse de la vida que le presenta el mundo, el hombre olvida a aquel que hace fructificar su trabajo y que ha puesto en la semilla el poder de convertirse en trigo maduro. Tiende a emanciparse del

[3] Sobre el ayuno, cf. RGG II ([3]1958) 881s, e *infra*, n. 9.
[4] Lc 8,55; 24,41; cf. 5,34s; Mt 9,14s par.; Hch 2,46.

Creador y a satisfacerse con los bienes de la tierra. No consigue mantenerse a distancia de los extremos que tanto teme el sabio y de los que ruega ser preservado: la miseria y la riqueza, las cuales llevan igualmente a prescindir de Dios [5]. ¿Cómo, pues, apagar el hambre y la sed de bienes terrenos que pueden apartar de Dios al hombre?

Dios mismo, valiéndose de las peregrinaciones por el desierto, educó a su pueblo, sustentándolo con el maná que caía del cielo:

> YHWH tu Dios te afligió, haciéndote pasar hambre, y después te alimentó con el maná —que tú no conocías ni conocieron tus padres— para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios (Dt 8,3).

Pero el pueblo no aprendió la lección. Entonces el donante divino, para reavivar el recuerdo, recurrió, como en otras religiones, a la privación de alimento. De ese modo, algunos recursos ayudan a situar su uso en una perspectiva religiosa: prescripciones alimentarias, sacrificios rituales, bendiciones de las comidas; un medio más radical es el ayuno, que, al suspender provisionalmente todo alimento, abre camino a la dependencia total de Dios.

Son muchísimos quienes, a lo largo de los siglos, han querido tener la experiencia de Dios a través de esa abstinencia. Entre ellos, siguiendo a Elías, está Juan Bautista, que «se alimentaba de saltamontes y miel silvestre» [6]. El ayuno significa, por el vacío que procura, la indigencia en que se encuentra el hombre frente a Dios.

No fue ése el camino que siguió Jesús. Es cierto que él inauguró su misión ayunando durante cuarenta días; pero no lo hizo para llevar a cabo una hazaña ascética, sino para revivir, venciéndolas, las pruebas que experimentó Israel en el desierto [7]. Habitualmente vivió como un hombre ordinario, consciente de la diferencia que le separaba de su precursor:

[5] Prov 30,8s.
[6] Mt 3,4.
[7] Mt 4,4. Jesús cita el texto bíblico (Dt 8,3) para refutar la argumentación falaz de Satanás.

[18] Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que
tenía un demonio dentro. [19] Viene el Hijo del hombre, que
come y bebe, y dicen: ¡Vaya un comilón y un borracho!
(Mt 11,18-19).

Jesús no es ni un comilón ni un borracho; vive sencillamente, sin ansiedad:

[25] No andéis agobiados por la vida
pensando qué vais a comer o beber,
ni por el cuerpo, pensando con qué os vais a vestir.
¿No vale más la vida que el alimento
y el cuerpo más que el vestido?
... [32] Ya sabe vuestro Padre del cielo
que tenéis necesidad de todo eso (Mt 6,25.32).

En este texto no se recomienda la despreocupación, sino la confianza en aquel que da de comer a los pájaros. Si Jesús sació a las muchedumbres hambrientas, dándoles pan en abundancia, fue para significar la sobreabundancia con que Dios quiere colmar a los que confían en él; lo hizo, sobre todo, como lo señala el cuarto evangelio, para invitarles a buscar el alimento que no perece nunca, el alimento que quería simbolizar el maná del desierto, es decir, la palabra de Dios [8].

Si es cierto que Jesús no preconiza la práctica del ayuno [9], si se muestra totalmente libre respecto al alimento que le ofrece el mundo creado por Dios, es porque en el fondo de sí resplandece una evidencia; el alimento material es símbolo de otro alimento, por medio del cual Dios mantiene vivo al hombre. El evangelista Juan ha traducido muy bien esa evidencia:

[31] Mientras tanto, los discípulos le insistían: Maestro, come.
[32] El les dijo: Yo tengo un alimento que vosotros no conocéis. [33] Los discípulos comentaban: ¿Le habrá traído alguien de comer? [34] Jesús les dijo: Para mí es alimento
cumplir el designio del que me envió y llevar a cabo su
obra (Jn 4,31-34).

[8] Mt 14,13-21 par.; 15,32-38 par.; Jn 6,1-15.

[9] Cf. art. *Ayuno,* en VTB, 112-114. Jesús pone en guardia contra la práctica ostentosa del ayuno (Mt 5,17-20; 6,1.16-18); a diferencia del Bautista, Jesús no animaba a ayunar a sus discípulos (Mc 2,18-20). Fue la comunidad primitiva la que reanudó el ayuno (Hch 13,2s; 14,23; cf. 2 Cor 6,5; 11,27); en Mt 27,21 y en Mc 9,29 la mención del ayuno seguramente no es auténtica.

Nadie entiende el pensamiento de Jesús sino quien capta el secreto del diálogo del Hijo con el Padre: entonces se revela también el alcance simbólico del alimento.

Las palabras del discurso joánico que sigue al milagro de la multiplicación de los panes [10] introducen en el misterio del alimento eucarístico; este alimento desempeña, en el orden espiritual, el mismo papel que el alimento terrestre en el orden material: el de comunicar la vida. Más en concreto, a partir del pan Jesús orienta hacia a aquel que iba a darse simbólicamente en alimento:

[54] Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eter-
y yo lo resucitaré el último día, [na,
[55] porque mi carne es verdadera comida y mi sangre ver-
[dadera bebida.
[56] Quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo
[y yo con él (Jn 6,54-56).

En el pan que parten, los cristianos ven un alimento ordinario y un alimento celeste; en él reconocen el Pan que está vivo y que les da la vida.

II. COMIDA Y ASAMBLEA

Tomada en común, la comida añade una nota muy humana al acto de alimentarse, porque se inscribe en la comensalidad. Comer con otros, beber en una misma fuente de vida, es expresar una unidad de origen y una solidaridad de condición [11]: entonces se puede hablar de «asamblea». Además, según la costumbre judía, el acto social de la comida hace a los comensales partícipes de

[10] Jn 6,25-59.

[11] Ciertas observaciones de Jesús referentes al carácter social de la comida. Así cuando pronuncia una parábola sobre los invitados que ocupan los primeros puestos en la mesa (Lc 14,7); igualmente, cuando distribuye el pan en abundancia, no actúa como en un autoservicio, «hace que todo el mundo se siente en grupos de ciento y de cincuenta» (Mc 6,39), formando de ese modo conjuntos; entonces puede comenzar una comida auténtica.

una misma corriente de gracia en virtud de la bendición que acompaña a la fracción del pan [12].

Compartir una comida no es sólo comer juntos un mismo alimento, que procura una misma vida; sirve también de ocasión para intercambiar pensamientos y entrar profundamente en comunión de sentimientos. Este intercambio se refleja ya, en un plano elemental, cuando quien bebe dice a los demás: «¡A la salud!». El lazo que une a los comensales es tal, que el bien percibido por uno al beber aporta también la salud a los otros [13]. Esta «comunión» alcanza su nivel más alto con el intercambio de palabras y las discusiones que facilita la comensalidad; así nació la literatura helenística de los «Symposia», cuyo ejemplo más perfecto es el *Banquete* de Platón, pero con el que podría emparentarse alguna de las agrupaciones que hace Lucas de las parábolas que Jesús pronuncia con ocasión de comidas [14]. Poner de relieve la importancia de la «palabra» durante las comidas no es forzar los datos históricos; lo señalaremos especialmente al hablar de las comidas religiosas, que serán el tema del próximo apartado.

Comer juntos e intercambiar palabras confiere a la comensalidad un alto valor social y espiritual. La primera función de la comida comunitaria es unir a unas personas. De hecho, las alianzas entre clanes se solían sellar en el curso de un banquete: Isaac y Abimelec, Jacob y Labán [15]. Dios mismo hace compartir una «comida de alianza» a Moisés y a los ancianos de Israel [16].

En esta perspectiva de unidad (a pesar de las ambigüedades que entraña la condición humana), la presencia de un comensal falso resulta intolerable. El salmista manifiesta su dolor ante semejante contradicción:

> Incluso mi amigo... que compartía mi pan
> es el primero en traicionarme (Sal 41,10).

[12] Con la acción de gracias se termina la liturgia eucarística. Cf. *infra*, pp. 375s.

[13] Cf. J. Döller, *Der Wein in Bibel und Talmud:* Bib 4 (1923) 143-167; 267-299, espec. 274, que remite a Josefo, *Ant.* 19,9,1.

[14] Lc 14,1-24. Cf. X. de Meeus, *Composition de Luc 14 et le jeûne symposiaque:* ETL 37 (1961) 847-870; J.-Cl. Sagne, *Le repas comme acte d'alliance,* en *Recherches et Documents du centre Thomas More,* l'Arbresle, 7 (núm. 26, 1980) 15-32.

[15] Gn 26,30; 31,54.

[16] Ex 24,9.11.

Es de notar que esta queja ha encontrado eco en los cuatro relatos de la pasión, en el contexto de la última Cena de Jesús, para subrayar la gravedad de la acción de Judas:

> Uno que ha mojado en la misma fuente que yo me va a entregar (Mt 26,23 par.).

Juan precisa además:

> Y en aquel momento, detrás del pan, entró en él (en Judas) Satanás (Jn 13,27).

El adversario *(Satanás)* es el que divide *(diabolos),* el que sumerge en la contradicción a quien está decidido a romper mediante la traición su relación con el Maestro. Así, según Juan, Jesús se ve obligado a excluir de la comunidad de la comida al no amigo por excelencia.

Si la comida sólo puede significar la unidad de los comensales cuando ya están unidos sus corazones, puede, sin embargo, manifestando reconciliación, volver a soldar alianzas rotas y a testimoniar el perdón otorgado. El rey de Babilonia invita a su mesa al rey Joachin, al que ha sacado de la cárcel; el rey Agripa trata de igual modo a Silas, que había caído en desgracia [17], y el padre del pródigo organiza un banquete cuando vuelve su hijo [18], mientras que el carcelero ofrece en seguida una comida a Pablo y Silas, que acaban de abrirle el camino de la salvación [19]. Finalmente, el Resucitado toma comidas con sus discípulos [20], significando con ello que éstos vuelven a la gracia.

Sin embargo, la unión indisolublemente social y religiosa entre los comensales implica cierta segregación, una separación frente a otros. Así, un judío no podía comer a la misma mesa que un pagano. Pedro es reprendido por sus hermanos circuncisos, pese a que eran cristianos: «Has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos» [21]. Esta controversia se basaba indudablemente

[17] 2 Re 25,27-30; Josefo, *Ant.* 19, § 321.

[18] Lc 15,23s.

[19] Hch 16,34.

[20] Hch 1,4; 10,41; cf. Jn 21,13 y (?) Lc 24,30.35.43. Cf. Prov 15,17; 25,21s; Jr 16,6s.

[21] Hch 11,3; nuestra interpretación difiere de la TOB *in loc.,* n. *d;* cf. Hch 10,28.

en la creencia de que ciertos alimentos que tomaban los no judíos se consideraban impuros, pero la reticencia se fundaba sobre todo en la convicción de que los comensales forman una unidad tal que es imposible entre israelitas e incircuncisos.

La libertad lograda por Pedro, y reivindicada por Pablo en su carta a los Gálatas (2,12), encuentra su punto de apoyo en el comportamiento de Jesús. Porque Jesús, en efecto, no se limitó a comer con sus amigos, por ejemplo en Caná o en casa de Lázaro y sus hermanas [22], ni tampoco a dar a la muchedumbre pan en abundancia, sino que compartió abiertamente la mesa con los rechazados por la ley de su pueblo, los publicanos y los «pecadores». Lucas cuenta:

> [29] Leví ofreció a Jesús en su casa un gran banquete, y estaban recostados a la mesa con ellos un gran número de recaudadores y otra gente. [30] Los fariseos y los escribas de su partido protestaban diciendo a los discípulos: ¿Se puede saber por qué coméis y bebéis con recaudadores y descreídos? (Lc 5,29-30).

Si Jesús obra de este modo es para significar con hechos la reconciliación que había anunciado al inaugurar su ministerio: «Ya os ha llegado el reino de Dios» [23]. Dios no hace distinción de personas; si tiene alguna preferencia es por los pobres y por los «enfermos, que necesitan del médico», porque todos son hijos de Abrahán [24].

Si nuestras comidas son ambiguas e imperfectas es porque no pueden reunir a la misma mesa a los hombres de todos los tiempos y de todos los países. Sin embargo, la vida simbolizada por el alimento se ofrece a todos. También los judíos esperaban incansablemente que un día el Señor reuniría a todos los suyos en ese último festín llamado «escatológico», que simboliza la vida dada en plenitud.

Al acoger en su mesa a los pecadores, Jesús prefiguraba, al mismo tiempo que el perdón universal del reino, la reunión que habían anunciado los profetas con los rasgos de un banquete prodigioso:

[22] Jn 2,2-11; 12,2; Lc 10,38-42.
[23] Mt 4,17 par.
[24] Mc 2,17; Lc 19,9; cf. Lc 7,36-50; 15,2; 19,2-10.

> YHWH, el Señor de los ejércitos, prepara para todos los pueblos en este momento un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera; manjares enjundiosos, vinos generosos (Is 25,6; cf. Am 9,13).

Igualmente, para hablar del cielo, Jesús no describe un estado sublime de oración, sino que evoca el banquete del último día:

> Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Mt 8,11; cf. Lc 13,29).

Lejos de estar reservado a los judíos, este festín está abierto a todos los pueblos. Y no sólo están invitados los elegidos de la primera hora, sino también «los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos»; más aún, «los malos igual que los buenos» [25]. Ya el profeta Isaías había anunciado que en esta fiesta tomarían parte todos los hambrientos, incluso los que no tienen dinero. Jesús también promete a los discípulos que han perseverado con él en la prueba: «Comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino» [26], en un banquete en que él mismo actuará como «servidor» [27].

Sin duda, Jesús percibía todas estas resonancias durante la Cena, cuando distribuía el pan y la copa, simbolizando el don que hacía de su persona por la multitud [28] y también por cada uno:

> Mira que estoy a la puerta llamando:
> si uno me oye y me abre,
> entraré en su casa
> y cenaremos juntos (Ap 3,20).

La comida a la que todos y cada uno son invitados por el Hijo del hombre, ¿es el banquete final o la comida eucarística? Los comentaristas se creen obligados a optar por el uno o por la otra, cuando en realidad la expresión debe conservar su ambigüedad. De hecho, lo cultual, lejos de oponerse a lo escatológico, es la figura que lo anuncia, como vamos a ver.

[25] Lc 14,21; Mt 22,10, donde se tiende a establecer una separación (cf. 22,11-13).
[26] Lc 22,30; cf. Is 55,1s.
[27] Lc 12,37; cf. 22,27.
[28] Mc 14,24; Mt 26,28; cf. *infra*, pp. 195s.

III. COMIDA RELIGIOSA Y ALABANZA A DIOS

La liturgia eucarística consiste en una comida que no podemos calificar de «ordinaria», ya que su finalidad no es saciar a los comensales, sino comunicarles un bien de otro orden; sin embargo, al constar de auténticos alimentos, esta «comida» no puede ser calificada de metafórica ni de puramente espiritual. Por otra parte, al reunir a invitados de toda procedencia que comparten la misma fe, anuncia y prefigura el festín último, que reunirá a todos los hombres. Nosotros la calificamos de «religiosa» en el sentido etimológico de la palabra [29]. Por el alimento, esta comida une con el universo; por la asamblea, une con los demás hombres; por su propia naturaleza, une en Jesucristo con Dios mismo y con su proyecto.

¿Cómo llegaron los primeros cristianos a celebrar en una comida su vínculo común con el Señor? La respuesta a esta pregunta excluye primero algunas interpretaciones y luego abre paso a una segunda pregunta: ¿qué comidas de tipo cultual ilustran la naturaleza de la liturgia eucarística?

Motivaciones de la comida religiosa

¿Por qué se reunían los primeros cristianos? La respuesta obvia sería que Jesús les había dicho: «Haced esto en memoria mía». Fieles a su Maestro resucitado, los creyentes habrían obedecido repitiendo el rito instituido por Jesús; así se explicaría su gesto, por lo demás muy sorprendente dado el medio en que se había producido: ¿cómo podían soportar unos oídos judíos el mandato de beber la copa, gesto que podía evocar el hecho de beber la sangre? ¿No era preciso, para llegar a semejante práctica, que mediara la autoridad de Jesús, el Maestro?

Por sencilla que sea esta respuesta, no parece satisfactoria por diversos motivos. Si verdaderamente la práctica de los primeros cristianos proviene inmediatamente del mencionado mandato de

[29] «La religión (del latín *religare:* 'unir con') consiste en un conjunto de actos rituales, vinculados a la idea de un ámbito sagrado distinto del profano, y destinados a poner el alma humana en relación con Dios» *(Dictionnaire Robert).* Prefiero el calificativo «religioso» a «cultual», demasiado identificado con las comidas sacrificiales de entonces, y a «sagrado», porque el término «religioso», aunque entraña el aspecto sagrado, subraya más la idea de vínculo con Dios.

Jesús, ¿cómo se explica que ni Marcos ni Mateo lo reproduzcan? Si las palabras de la institución emanan literalmente de Jesús, ¿por qué no la han transmitido de forma idéntica las diversas recensiones? No podemos hablar de una tradición oral intangible, en concreto por lo que se refiere a la copa, que unas veces se identifica con la sangre (Mc/Mt) y otras con la alianza (Lc/Pablo) [30]. La práctica eucarística no surge simplemente del comportamiento de Jesús en la Cena, sino que supone la intervención de otros factores.

Algunos autores opinan que las primeras comidas cristianas prolongaban sin más las comidas del Resucitado con sus discípulos. Esta tesis [31] contiene una parte de verdad: existe una relación estrecha entre la práctica eucarística y los relatos de apariciones. Pero tal relación es más bien de sentido contrario. En primer lugar, cuando se mencionan comidas con el Resucitado, los textos quieren recalcar la realidad del cuerpo de Jesús, vivo de nuevo [32], o precisar que el Resucitado se había manifestado durante una comida que reunía a los discípulos [33]. Además, las comidas de la comunidad primitiva han suministrado un «contexto vital» a los relatos [34]. La comensalidad con el Resucitado tal como se presenta en el Nuevo Testamento no explica, sino que presupone en la comunidad la existencia de comidas fraternales, que todo induce a llamar «eucarísticas».

¿No podría entonces relacionarse la práctica de la eucaristía con las comidas que durante su vida terrena hizo Jesús de Nazaret con sus discípulos? Sin duda, los primeros cristianos habían conservado el recuerdo de aquella comensalidad; pero, a pesar del significado eucarístico que los creyentes hayan podido proyectar sobre esas comidas del pasado, nunca, fuera de la Cena, aparece Jesús a la mesa sólo con sus discípulos; por el contrario, los evangelios se complacen en relatar las comidas con los «pecadores» [35].

[30] Cf. *infra,* los cuadros de las pp. 137 y 183.

[31] O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive,* en *La foi et le culte dans l'Église primitive* (Neuchâtel 1963) 112; Y. de Montcheuil, *Signification eschatologique du repas eucharistique:* RSR 33 (1946) 10-43; W. Rordorf, *Der Sonntag* (Zurich 1962) 220, 228s.

[32] Lc 24,30.41.43; Jn 21,9-13; Hch 1,4; 10,41.

[33] Mc 16,14.

[34] Cf. M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung:* «Geist und Leben» (1970) 90-125; cf. mi obra *Resurrección...,* 148.

[35] Cf. *supra,* p. 58.

En cuanto a las comidas de Jesús con la muchedumbre en el episodio de la multiplicación de los panes, los relatos que las narran han sido redactados en dependencia de los relatos de institución [36], y por eso se presentan como prefiguración de la comida eucarística. Literariamente, los relatos de institución han servido de modelo a los relatos de multiplicación de los panes. El evangelista Juan explicita esta dependencia literaria cuando, inmediatamente después de haber narrado el «signo», invita a descubrir a través del nuevo maná la persona de Cristo. Ahora bien, si los relatos que se refieren a las comidas terrenas de Jesús son posteriores al texto de la Cena, con mayor motivo la práctica litúrgica cristiana es anterior a ellos.

El resultado de este análisis de las eventuales motivaciones de las comidas eucarísticas es bastante exiguo. Pero consideremos la nueva situación provocada por los acontecimientos pascuales: muy pronto, desde Pentecostés, los creyentes se comenzaron a reunir para celebrar con alegría, por medio del rito eucarístico, la victoria de Dios sobre la muerte. Es dudoso que entonces ya hicieran un razonamiento propiamente dicho para justificar sus asambleas; probablemente siguieron con toda naturalidad en la línea de ciertas prácticas familiares en su ambiente, dispuestos a transformarlas a fondo. Es lo que vamos a estudiar, abordando el tema de las «comidas cultuales» practicadas por los judíos de aquella época.

Sacrificios judíos y alabanza a Dios

Es imposible precisar en pocas páginas la naturaleza de los diversos sacrificios que practicaban los judíos en el siglo I [37]. Por

[36] Cf. H. Patsch, *Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte:* ZNW 62 (1971) 210-231; J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'Eucharistie* (París 1975).

[37] La palabra «sacrificio» abarca una variedad muy grande de términos hebreos o griegos; por ejemplo, la palabra griega *thysia* es de una etimología distinta del *sacrificium* latino. Sobre el problema, cf. R. Bastide, artículo *Sacrifice,* en *Encyclopaedia Universalis* 14 (1972) 583-585. Según esto, es muy arriesgado hablar *del* sacrificio en general, incluso en el mundo judío. Sobre este ámbito, sigue siendo una obra fundamental la de R. de Vaux, *Les sacrifices de l'AT* (París 1964), en la que se recogen algunos capítulos de *Instituciones del AT* (Barcelona 1964). Cf. además R. Schmid, *Das Bundesopfer* (Munich 1964).

lo demás, sólo nos interesan las «comidas cultuales», lo que autoriza a eliminar de nuestro campo de estudio el sacrificio principal, el holocausto [38], y los sacrificios, muy importantes, llamados de expiación [39]. Por el contrario, los sacrificios llamados «de paz» o «de comunión» (los *šᵉlamim,* de *šalom,* «paz») incluían una comida en la que el oferente comía con su familia y allegados la parte de la víctima que le asignaban después de la inmolación [40]. Dividimos nuestra exposición en dos partes: sacrificio de comunión y sacrificio de alabanza.

a) Eucaristía y sacrificio de comunión.

Entre los sacrificios de comunión vigentes en tiempos de Jesús podemos incluir la *comida pascual,* que se hacía en casa y en la que se comía el cordero inmolado en el templo. Según los evangelistas, la Cena de Jesús fue preparada como si se tratara de esta comida pascual. ¿Se sigue de ahí que la hicieran conforme al rito de la Pascua? Pienso que no [41]. Y menos aún identificar con tal rito las comidas de los primeros cristianos, porque, si bien tienen un matiz pascual, su frecuencia, por lo menos semanal, basta para eliminar el paralelismo.

En otra comida de comunión, bien atestiguada por el Pseudo-Filón y en los textos de Qumrán [42], se celebraba la *renovación de la alianza,* sobre todo en Pentecostés [43]. El «sacrificio de alianza», celebrado por Moisés y por el pueblo en el Sinaí, fue seguido de una comida solemne [44], de donde probablemente procede esta costumbre cultual. Y cuando Jesús dice: «Esta es mi sangre, sangre

[38] Como la víctima era quemada totalmente sobre el altar, no había lugar para comida sacrificial.

[39] A diferencia de la «comunión», característica de los *šᵉlamim,* los sacrificios de expiación se caracterizan por su finalidad: reparar por el pecado cometido.

[40] Otro tipo de sacrificios que podría interesarnos es el de las ofrendas vegetales, dado que la eucaristía ofrece pan y vino (cf. R. de Vaux, *Sacrifices,* p. 28). Pero esto sólo tiene un alcance secundario por lo que respecta al tipo de sacrificio judío subyacente a la eucaristía.

[41] Cf. Apéndice I, pp. 373-376, y II, pp. 377-379.

[42] AntBibl 21,8; 23,14; 26,7; 49,8; 2QS 24,4.

[43] Cf. Ch. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes* (Hildesheim 1973) 238-258. Cf. también J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte* (París 1971).

[44] Ex 24,8. El texto del Exodo se reproduce *infra,* pp. 192s.

de la alianza», indudablemente orienta las mentes hacia el texto del Exodo.

Si estas breves apreciaciones son exactas, se sigue que las comidas cristianas se relacionaban con las «comidas de la alianza» más que con otras formas de banquete cultual, en las que se acentuaba el aspecto de expiación por el pecado. La Cena sería fundamentalmente una comida en la que se celebra la alianza definitiva de Dios con su nuevo pueblo: por medio del don y de la recepción de un «alimento» se actualiza misteriosamente para los creyentes la alianza sellada por la fidelidad de Jesús.

Tal es el resultado de nuestro rápido examen de la práctica observada en las comidas religiosas de Jerusalén. Los primeros cristianos se situaban sin duda en la tradición, ya muy espiritualizada, de la «comunión» [45].

[45] Sobre la diferencia entre la «comunión» eucarística y la mística griega, cf. *infra,* pp. 268s. Precisemos aquí la naturaleza de las comidas cultuales en Israel. Algunos críticos han deducido de ciertas expresiones bíblicas que estas comidas eran «comidas de Dios mismo». Se habla, en efecto, de mesa o de alimento de YHWH (Ez 44,7-16; Mal 1,7.12; Lv 21,6.8; 22,25; Nm 28,2), de «panes de la presencia» ofrecidos a YHWH todos los sábados (Lv 24,5-9), de que Dios aspira el suave olor de los sacrificios (expresión procedente del ámbito babilónico, conocida durante el destierro y asumida tras la oportuna purificación: Epopeya de Gilgamés, XI, 155-161). Se habla también del aceite que honra, del mosto que alegra a dioses y a hombres (Jue 9,9.13; pero compárese con Sal 104,15, donde se habla sólo de hombres). El antropomorfismo llega al extremo en el relato de los tres misteriosos huéspedes de Abrahán, entre los que se ocultaba YHWH: Abrahán prepara una comida para estos tres «hombres», «y ellos comieron». Pero tal comida, única en su género, no es un sacrificio (cf. R. de Vaux, *Institutiones,* 386). La mayoría de las veces se rechaza la idea de que Dios pueda alimentarse de sacrificios (Jue 6,18.22; 13, 15-20). Y los salmistas atacan las creencias populares a este respecto: «Si tengo hambre, no iré a decírtelo» (Sal 50,12s; cf. Dt 32,38). Las comidas cultuales judías no alimentan a Dios.

Tienen lugar no «con» Dios, sino «ante» Dios en el contexto de la alianza del Sinaí (Ex 24,11; cf. 18,12). Pero, aunque Dios no come, está presente en su pueblo: el comer juntos pasa a ser un «gozarse en presencia del Señor, en el lugar elegido por Dios», para que su acción sea conmemorada en la historia (Dt 12,7.12.18; 16,10-17; Neh 12,27-43). La afirmación de la proximidad del Señor lleva a «hacerle danzar con el pueblo» (Sof 3,14-17).

b) Eucaristía y sacrificio de alabanza.

Si el rito de los primeros cristianos se puede definir por la «unidad de vida» que simboliza, su realización tiene antecedentes en las prácticas de la época. La hipótesis que presentamos sigue una pista menos trillada que la anterior, si bien ha sido bosquejada muchas veces [46] y debería ser recorrida pacientemente.

En primer lugar, señalemos el hecho de que se mencionan «oraciones» junto con la «fracción del pan» (Hch 2,42). Como hemos dicho, consistirían en salmos y aclamaciones de fe [47]. ¿No corresponderían en realidad a la *todá,* que caracteriza muchas oraciones, tanto veterotestamentarias como judías? ¿Qué es la *todá?*

El sustantivo *todá,* que se deriva de un verbo que significa «hacer conocer» [48], se refiere a una oración que «proclama» el poder salvífico de Dios. Hay un género literario llamado *todá* cuya naturaleza ha precisado perfectamente C. Giraudo [49], examinando la estructura literaria subyacente a una serie de textos de la Biblia y de las «bendiciones» judías. Esta forma procede del ámbito de la alianza: el orante (el pueblo o un individuo, por ejemplo el salmista), aun confesando su aflicción pasada o actual, celebra una maravillosa intervención divina, en concreto la alianza, o alguna otra gesta, proclamando así la superioridad y fidelidad de Dios. En este recuerdo se encuentra el punto culminante de

[46] Así L. Ligier, *De la cène à l'anaphore de l'Église:* MD 89 (1966) 82-118; H. Cazelles, *L'anaphore et l'AT,* en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I (París 1970) 11-21; L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique. De la cène à la eucharistie:* «Les Questions liturgiques et paroissiales» 57 (1972) 181-201; H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'AT:* MD 123 (1975) 7-29; Ch. Perrot, *Le repas du Seigneur:* MD 123 (1975) 29-46; T. J. Talley, *De la berakah à l'Eucharistie. Une question à réexaminer:* MD 125 (1976) 11-39; H. Gese, *Die Herkunft des Abendmahls,* en *Zur biblischen Theologie* (Munich 1977) 107-127; en fin, y sobre todo, C. Giraudo, *La struttura letteraria della Preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Todà veterotestamentaria, B'raka giudaica, Anafora cristiana* (Analecta biblica 92; Roma 1981).

[47] Cf. *supra,* pp. 43s.

[48] De la raíz *yhˁ* que significa «conocer», proviene el causativo «hacer conocer». Cf. W. Schottroff, art. *yhˁ,* en DTmAT (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978) col. 942-967. B. Lang, art. *zabah,* en *Theol. Wört. z. AT* II (Stuttgart 1977) 528-531.

[49] La obra tiene como objetivo el estudio de la anáfora litúrgica, pero analiza ampliamente la *todá* del AT y las bendiciones judías que, según afirma, suministraron su forma literaria (pp. 11-269).

tal oración de alabanza, que, en la medida en que es siempre también invocación, confiesa ya que el amor del Señor triunfará de nuevo en el presente y en el futuro, transformando la existencia del orante.

Ahora bien, entre los sacrificios de comunión *(zebaḥ šelamim)* que enumera el Levítico, se menciona un *zebaḥ todah,* literalmente «sacrificio de alabanza» [50]. Aunque parece imposible precisar en qué consistía el rito [51], los críticos han hecho un esfuerzo por determinar su naturaleza. Por mi parte, mantengo la explicación que ofrece TOB [52]:

> El sacrificio de alabanza parece ser un sacrificio de paz, ofrecido con motivo de una solemnidad (cf. Nm 15,3). Sin duda alguna, es la expresión más perfecta del sacrificio israelita; la inmolación de la víctima (cf. Sal 50,14.23; 56,13) iba acompañada de la *alabanza,* es decir, de la confesión, en forma de acción de gracias, de las obras de Dios (cf., por ejemplo, Sal 105; 106; 107).

Si esto es verdad, como pensamos, la oración del tipo *todá* puede acompañar a un sacrificio de comunión, aunque no está intrínsecamente ligada a él [53]; de hecho, la *todá* está presente en numerosos textos en los que no se trata de «sacrificio» [54].

Esto nos lleva a subrayar un doble fenómeno de lenguaje: por una parte, el uso metafórico de la terminología sacrificial; por otra, la aparición del término *todá* en un contexto legislativo.

De hecho, en los salmos de alabanza aparece a menudo un vocabulario sacrificial, al menos a primera vista:

> Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza (Sal 50,14).
> Quien ofrece el sacrificio de alabanza me honra (Sal 50,23).
> Te ofrezco los sacrificios de alabanza (Sal 56,13).

[50] La expresión se encuentra en Lv 7,12-15; cf. Jr 17,26; 33,11; Sal 50, 14.23; 107,22; 116,17.

[51] Según P. Joüon, *Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique:* Bib 4 (1923) 384.

[52] TOB, *Ancient Testament,* p. 215, n. *z.*

[53] Véase C. Giraudo *(supra,* n. 46), p. 267, que critica la tendencia defendida por H. Cazelles, *Anaphore...,* 16-20.

[54] Así, Is 51,3; Jr 30,19; Sal 42,5 y también Sal 50,14.23 o Sal 26,6s y 116,17, que explicitan su sentido por la invocación del nombre de Dios o por la proclamación de las maravillas del Señor.

Algunos críticos han querido ver en estos textos el rito sacrificial que prescribe el Levítico; otros, más sensibles a la evolución que el Antiguo Testamento conoce ya hacia una «espiritualización del culto» [55], prefieren interpretar la expresión en sentido metafórico, como lo evocaba ya la traducción aramea:

> Ofrece a Dios la alabanza como sacrificio (Sal 50,14).

Esa alabanza que ocupa el lugar del sacrificio es el «sacrificio que agrada a Dios, el espíritu quebrantado» (Sal 51,19), «el sacrificio de los labios», expresión que recogerá la carta a los Hebreos [56].

Este movimiento de transformación del sacrificio ritual en ofrenda de la palabra —y por eso mismo, con más pureza, del corazón del hombre, de su profunda disposición— aparece en los círculos judíos que no podían ir a sacrificar al templo, bien por deseo deliberado (Qumrán) [57], bien por necesidad, como sucedía en Egipto, según Filón [58]. También allí el sacrificio de los labios, que manifiesta el del corazón, constituye el centro de la vida religiosa. En ese mismo sentido, las ofrendas vegetales ocupan un puesto cada vez más importante, llegando a veces a ser lo esencial en los sacrificios de comunión.

Otro fenómeno lingüístico corrobora nuestra interpretación; paralelamente a la corriente espiritualizante, seguía en vigor la preocupación ritual de los legisladores, que se traducía en prescripciones cada vez más minuciosas y ponía el acento, casi exclusivamente, en la práctica sacrificial.

Pero es de notar que los textos legislativos no mencionan nunca los cánticos que, como atestigua Filón, acompañaban a los sacrificios, en todo caso a los *šelamim:*

[55] Sobre la espiritualización del culto, cf. H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT* (Leipzig 1932); P. Seidensticker, *«Lebendiges Opfer»: Röm 12,1* (Münster 1954); G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT* (Gotinga 1971).

[56] Heb 13,15: «Por su medio ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el tributo de labios que bendicen su nombre», texto que remite a Sal 50,14.23 y Os 14,3. Cf. 1QS 9,3-5.

[57] 1QS 9,4-5 y *Rollo del Templo,* 52,14s; cf. ETR 53 (1978) 443-500.

[58] Así se generaliza la fiesta de los Acimos o la de las Semanas.

Bajando con ellos (Josué) ofreció sobre el altar sacrificios de paz, y todos cantaron muchos cánticos... Ofrecieron sobre (el altar) sacrificios de paz en gran número, y toda la casa de Israel cantaba al unísono con voz potente en forma de salmo: «Nuestro Señor ha cumplido lo que había dicho a nuestros padres...» (AntBibl 21,8s; cf. 26,7; 49,8).

Sacrificios seguidos de comida y acompañados de cánticos; tal debía de ser la costumbre judía en tiempos de Jesús.

Pero vemos, y éste es otro fenómeno de lenguaje, que los mismos legisladores, a pesar de su tendencia a no subrayar más que el rito exterior, señalan la existencia del «sacrificio *todá*». Esta expresión no puede referirse a la comida con que terminaba el sacrificio de comunión, sino a esta comida en cuanto que implicaba una celebración de alabanza. La *zebaḥ todah* se encontraría, pues, en la confluencia de dos orientaciones de la tradición bíblica: la que insiste en el sacrificio ritual y la que se inclina más por la oración de alabanza [59].

Como dice muy bien la TOB, el sacrificio *todá* sería «la forma más perfecta del sacrificio israelita»: este sacrificio manifiesta que lo esencial es la entrega de sí al Dios salvador, en la proclamación del Dios de la alianza. Una tradición rabínica, citada muchas veces desde el siglo II, expresa muy bien el pensamiento judío [60]:

> En los días futuros, cesarán todos los sacrificios, pero el sacrificio de *todá* no cesará en toda la eternidad; cesarán todos los cánticos, pero los cánticos *todá* no cesarán en toda la eternidad.

Volvamos a la liturgia de los primeros cristianos. Lo dicho esclarece muchos textos. En los Hechos de los Apóstoles, las comidas cristianas se caracterizan no sólo por las «oraciones»,

[59] La legislación menciona que entonces conviene añadir al sacrificio propiamente dicho una ofrenda de galletas sin levadura, untadas con aceite y flor de harina (Lv 7,12s y *Menaḥot* 7), lo que para algunos autores sugeriría cierto parentesco con la liturgia eucarística de pan y vino, pero no parece fácil asegurar el fundamento de esta opinión.

[60] *Pesiqta 79a* (ed. B. Mandelbaum, 1962) I, 159; Billerbeck, IV, 936; cf. LvR 9,7. La tradición se remonta hasta R. Menahen de Gallia, tanaíta del siglo II.

sino también por la alegría [61]. Sobre todo Pablo, como ya se habrá dado cuenta el lector, emplea el verbo «proclamar» (1 Cor 11,26), término que, dentro del contexto, corresponde exactamente a la *todá*. En esta perspectiva, puede ser bastante interesante una sugerencia de H. Schürmann [62]: cuando el término *eucharistein* aparece al final de secuencias que podrían corresponder al desarrollo de las asambleas cristianas, ¿no se tratará de una evocación del rito eucarístico? Puesto que el verbo *eucharistein* corresponde casi a la «alabanza», subrayando el aspecto de acción de gracias, la analogía se impone. Como la alabanza acompañaba antaño a los sacrificios solemnes de comunión, los primeros cristianos habrían vivido su «comida» eucarística con un espíritu de confesión y de celebración. Por su parte, glorificaban a Dios, que había liberado a su Hijo de la muerte y había constituido el grupo de los creyentes, de los «salvados».

CONCLUSION

Si hoy parece que la eucaristía se celebra lejos de toda realidad vivida, se debe en parte a ignorancia del ambiente judío y humano en que tomó forma, como el estudio anterior ha querido mostrar. Para hacer que sea viva la asamblea eucarística no es necesario añadir al rito una comida; basta tomar conciencia del simbolismo subyacente a la misma liturgia.

Los primeros cristianos no inventaron ritos; adoptaron y adaptaron los usos de sus antepasados judíos. Así, la «bendición», la *b^eraka,* es el lugar en que se forma la eucaristía [63]; con toda probabilidad, la comida litúrgica acompañada de palabras de alabanza, de proclamación, encuentra su prototipo en la *todá* israelita. Pero pronto los cristianos mostraron su originalidad, su especificidad. Ante todo, refiriendo sus prácticas al Jesús resucitado por Dios de entre los muertos, y al cual estaba asociada para siempre su propia vida.

[61] Hch 2,46. Cf. *supra,* p. 42, n. 32.

[62] H. Schürmann, *Ursprung,* 88, cita Ef 5,15-20 y Col 3,12-17.

[63] Citemos los trabajos de L. Ligier, T. J. Talley y C. Giraudo, indicados *supra,* n. 46.

Si el templo sigue siendo el lugar de oraciones cotidianas y de predicación, muy pronto cede el primer puesto a las «casas» particulares. Así se produce una universalización que el judaísmo no podía conocer, puesto que localizaba el culto en un lugar concreto de la tierra.

Por tanto, ya no se distingue entre puro e impuro, sino que se subraya la exigencia de fe y de fraternidad auténtica. La comida eucarística no es lugar de exclusión, sino de integración de todos los creyentes, en especial de los «pobres», que no tienen otro bagaje personal que su fe.

Lo que causa la unidad de la asamblea ya no es la *Torá* ni, menos aún, un determinado rabí, aunque se trate del Maestro de Justicia. Indudablemente lo que reúne ahora y siempre es la palabra, la cual ha tomado forma en Jesús, el crucificado y resucitado, el Señor vivo. La cohesión de la asamblea proviene del Resucitado, quien, en la ausencia, atestigua su presencia, y cuya venida triunfante se espera. De ahí que ya no sea necesario ayunar, puesto que el esposo está vivo; la comunidad se sabe perdonada y renovada por Dios, ya que ha sido admitida a compartir la mesa del Señor.

Por ello, el cristianismo, igual que el judaísmo, hunde sus raíces en el humus de la humanidad. El hecho de que este pan y este vino sean alimento significa la vida nueva. Al tomarlo juntos, este alimento, que se convierte en comida, manifiesta la existencia misma de la comunidad; además, los creyentes forman un solo cuerpo. En fin, por medio de la palabra, este cuerpo vivo celebra a Dios por sus grandes hazañas: la resurrección de Jesús y la constitución de su nueva comunidad.

Estos elementos corresponden a datos que podemos llamar «universales», en el sentido de que todos los hombres tienen que alimentarse para vivir, reunirse para plasmar su fraternidad y, finalmente, abrirse al Otro para realizarse, reconociendo los dones que les hace sin cesar.

CAPITULO III

EL RELATO DE LA ULTIMA CENA DE JESUS: LECTURA SINCRONICA

Cuatro pasajes del Nuevo Testamento narran, en sustancia, un mismo episodio [1]. El tenor de las narraciones es casi idéntico: durante una comida, Jesús distribuye a los suyos el pan y la copa de vino, sobre los que ha pronunciado una bendición y ha dicho unas palabras. Formula, además, una especie de despedida que da a entender la cercanía de su muerte.

Las versiones del hecho son casi iguales, pero no idénticas. Según esto, pueden emplearse varios métodos para buscar el sentido del relato y el alcance del acontecimiento a que se refiere. Normalmente se sigue el método histórico-crítico: buscar cuáles son las fuentes de los diversos textos y procurar descubrir el texto que da origen a las versiones actuales, a fin de captar mejor el sentido del relato primitivo. Pero nosotros no seguiremos ese camino inicialmente, debido al gran número de hipótesis con que chocaríamos. Más tarde emplearemos ese método histórico-crítico [2].

De momento es preferible considerar el relato, tal como lo leemos hoy, mediante un procedimiento que llamaríamos «sincrónico», por oposición a «diacrónico» (evolución del texto a lo largo del tiempo). En el relato tal como se nos presenta hay que determinar las relaciones internas que organizan los diversos elementos en función del producto total. El conjunto de tales relaciones constituye lo que puede llamarse «estructura» del relato. Esta no es el relato mismo, sino lo que engendra, como desde dentro, sus variadas representaciones. Pero estas «versiones»,

[1] Mt 26,26-29 = Mc 14,22.25 = Lc 22,14-20 = 1 Cor 11,23-25. El texto se reproduce en la sinopsis de la página siguiente. Prescindimos provisionalmente del problema que plantea el cuarto evangelio a propósito de la última Cena de Jesús: en lugar del relato de la institución, narra el episodio del lavatorio de los pies (Jn 13). Cf. *infra,* caps. IV y XIII.

[2] Los caps. IV y V estudian las tradiciones subyacentes a las versiones actuales.

cuatro en nuestro caso, hacen difícil una lectura sintética. Por tanto, conviene proceder con método, delimitando en primer lugar el cuerpo del relato, determinando después, gracias a una interpretación de orden literario, cuáles son sus elementos constitutivos y manifestando, finalmente, la carga simbólica de estos últimos. Entonces estaremos en condiciones de conocer y de situar las diversas relaciones que establecen los elementos del relato.

Como se ve, esta lectura sincrónica se basa en consideraciones derivadas de diversos métodos. Quiere llegar a captar las relaciones que estructuran el relato; por eso, a veces, habrá que recurrir a un análisis de crítica literaria y señalar constantemente el diccionario de los símbolos que emplea el lenguaje.

I. PRIMERA LECTURA

Cuerpo del relato

La primera operación consiste en delimitar el texto cuya comprensión se busca. La empresa es delicada cuando el pasaje pertenece a un conjunto narrativo más amplio, y éste es el caso de nuestro relato, que insertan los tres sinópticos en la secuencia de «la Pasión en secreto» [3]. En Pablo, sin embargo, el texto se presenta «aislado»: Interrumpiendo una requisitoria contra los abusos que cometían los corintios con motivo de la comida del Señor, Pablo recuerda a sus destinatarios lo que les había transmitido unos años antes y que él había recibido de la mejor tradición. Su «cita» puede, pues, guiarnos a la hora de circunscribir el campo de investigación. Y esto, por los dos extremos: el exordio y el final.

En el *exordio,* con un trazo —«la noche en que fue entregado»—, Pablo evoca lo que los sinópticos sitúan en el contexto inmediato del relato de la institución: en su última Cena con los Doce, Jesús anuncia la traición de Judas y su muerte inminente. Hay que indicar que en Marcos y Mateo este anuncio es el único episodio «ajeno» al curso de la comida [4]. Lucas inserta otras instrucciones de Jesús a los discípulos antes de que el grupo abandone el recinto, pero en él el anuncio de la traición aparece como continuación de la segunda parte de la institución, como si literariamente perteneciera a ella.

[3] Cf. *infra,* pp. 240s.

[4] Esta comida, preparada solemnemente, comienza en Mc 14,17 = Mt 26,20 y termina en Mc 14,26 = Mt 26,30 con el *hallel* y la partida para el monte de los Olivos.

En todos los relatos hay una aclaración de importancia capital: Jesús no ha elegido su muerte; ha sido provocada por la traición de uno de los suyos. Sin embargo, los tres textos evangélicos recurren en seguida a una interpretación que inscribe esta muerte en una misteriosa «necesidad»; así, en Marcos: «el Hijo del hombre se va, como está escrito de él» [5]. Por su parte, el verbo «fue entregado» del versículo paulino, en pasiva y sin mención de agente, sugiere que el destino doloroso de Jesús se debe a un designio en el que interviene el mismo Dios.

La convergencia entre Pablo y los sinópticos demuestra, por tanto, que el relato de la institución comprende la mención de la muerte inminente por traición. Juan lo confirma a su manera: en él se subraya este dato de la última comida de Jesús con dos menciones que encuadran el episodio del lavatorio de los pies, que sustituye al relato de la Cena (Jn 13,2.18).

Por su lado, el *final* de Pablo —«... hasta que venga»— sugiere con una simple pincelada que el versículo escatológico de los sinópticos (que sigue o precede a los hechos de la institución) forma parte de la superficie del relato [6]. Vemos que ninguno de los relatos ha omitido la mención de un cumplimiento final en el que, según los sinópticos, Jesús está seguro de que vivirá junto a Dios y explicita, como Mateo, en compañía de los discípulos.

Sea cual fuere su emplazamiento en los relatos, estos dos *motivos* —traición criminal y reencuentro definitivo— son dos polos que condicionan el texto eucarístico propiamente dicho. Producen un primer contraste: por una parte, la separación o la muerte en un contexto de traición; por otra, el reencuentro o la vida más allá de la muerte en un contexto de comunión (con Dios, con los discípulos).

[5] Mc 14,21 (= Mt 26,24 = Lc 22,22).

[6] Mc 25 = Mt 29 = Lc 18. Que esta frase pertenezca a la estructura del relato no prejuzga en modo alguno su origen; en mi opinión, procede de una tradición no cultual, sino testamentaria (cf. *infra,* cap. IV). Nótese que la delimitación del texto se efectúa por un método de crítica literaria.

Mt 26	*Mc 14*	*Lc 22*	*1 Cor 11*
la tarde a la mesa Doce (discípulos) ras ..	[17] Al caer la tarde fue él con los Doce. [18] Estando a la mesa comiendo...	[14] Cuando llegó la hora se puso Jesús a la mesa con los apóstoles [15] y les dijo: ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi Pasión! [16] Porque os digo	
	que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios. [17] Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros; [18] porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios		
ras comían,	[22] Mientras comían,		[23] La noche en que iban a entregarlo el Señor Jesús
n pan, ció la ón tió; dio scípulos, diciendo: comed;	cogió un pan, pronunció la bendición, lo partió, y se lo dio a ellos, diciendo: Tomad,	[19] Cogiendo un pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo:	cogió un pan, [24] dio gracias, lo partió y dijo:
mi cuerpo. giendo pa ció la acción de gracias, pasó, lo: todos, ésta es gre, re de la alianza derrama dos perdón de los pecados. igo que desde ahora eré más fruto de la vid que llegue el día en que a, pero nuevo, sotros en el le mi Padre.	**esto es mi cuerpo.** [23] Y cogiendo una copa, pronunció la acción de gracias, se la pasó y todos bebieron. [24] Y les dijo: Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos. [25] Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios.	Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía. [20] Hizo igual con la copa, después de cenar, diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre que se derrama por vosotros.	Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía. [25] Hizo igual con la copa, después de cenar, diciendo: Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre. Cada vez que bebáis haced lo mismo en memoria mía. [26] Y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva.

Elementos constitutivos del relato

La segunda operación detecta los elementos constitutivos del relato. Se trata en primer lugar de los que son comunes a las cuatro versiones, pero también de aquellos cuya ausencia en una de ellas se explica por crítica literaria. He aquí un inventario [7].

1) Situación.

Ya hemos señalado dos datos:

a) «la noche» (Cor 23), o «al caer la tarde» (Mc 17 = Mt 20), «cuando llegó la hora» (Lc 14), en que Judas traicionó y Jesús iba a ser entregado (Cor 23; cf. Mc 18-21 = Mt 21-25 = Lc 21-23);

b) en perspectiva, el día del reino de Dios (Mc 25 = Mt 29 = Lc 18; cf. Cor 26c).

Quedan por señalar dos datos capitales: *a)* la situación de *comida* (Cor 25 = Lc 20; Mc 22 = Mt 26), con sus características propias (ambiente pascual según el contexto sinóptico), y *b)* por el hecho de la muerte prevista, una situación de *despedida.*

2) Personajes.

Jesús y los *discípulos* ocupan la escena. Si bien Jesús domina totalmente el texto, los discípulos están siempre presentes (en Pablo, implícitamente); a ellos se dirige Jesús con gestos y palabras. Sin embargo, hay otros dos personajes: el *innominado,* evocado por la bendición (o acción de gracias) y por el término «alianza»; y, en el horizonte, en Mc 24 = Mt 28, la *multitud.*

3) Acciones.

Se describen dos acciones mayores: una introduce el elemento *pan;* la otra, el elemento *copa.* Cada una, presentada como una totalidad, es el resultado de diversos gestos:

Primera acción: Jesús coge el pan y bendice (da gracias), lo parte y lo da a los discípulos (Mc 22 = Mt 26 = Lc 19 = Cor 24) [8].

[7] Véase el texto dispuesto sinópticamente *supra,* pp. 74s. En adelante nos referiremos a él limitándonos a citar el número del versículo (sin mencionar el capítulo) del pasaje estudiado; por ejemplo, Mc 25 significa Mc 14,25.

[8] Pablo omite el verbo «dar»; cf. *infra,* p. 282.

Segunda acción: Jesús coge la copa, da gracias, y se la da a los discípulos (Mc 23-24 = Mt 27-28; cf. Lc 20; Cor 25) [9].

N. B. No aparece ninguna formulación verbal de bendición o acción de gracias; como veremos, se trata, dentro del contexto de una comida judía, propiamente de una acción.

4) Palabras.

Si se tiene en cuenta el conjunto, pueden enumerarse cuatro frases dirigidas por Jesús a los discípulos:

a) a propósito del pan, en la acción del «pan», se introduce el elemento *mi cuerpo;*

b) a propósito de la copa, en la acción «copa», se introducen los elementos *mi sangre* y *alianza,* que van siempre unidos, aunque de modo diferente;

c) la orden de la anámnesis (Lc 19; Cor 24.25) [10];

d) sobre beber en el reino de Dios (Mc 25 = Mt 29 = Lc 18; cf. Cor 26c); se introduce el elemento *fruto de la vid.*

Situación de comida

El relato mantiene reunidos a los actores en un mismo lugar y a una misma mesa. No hay idas y venidas, como en un relato corriente, ni siquiera, como ocurre en otras comidas narradas en los evangelios, peripecias, tales como la intervención de una persona ajena a los invitados (Lc 7), la curación de un enfermo (Lc 14), la falta de vino (Jn 2) o el «despilfarro» de un perfume precioso (Jn 12). Es cierto que en los evangelios se trata a veces simplemente de comidas comunitarias de Jesús; pero entonces es la cosa misma, la comensalidad en cuanto tal: ¿cómo, preguntan los fariseos, este hombre come con publicanos y pecadores?[11] Nuestro relato es, en los evangelios, el único en que Jesús toma una comida a solas con sus discípulos. La acción descrita tiene de particular que se superpone a la acción misma de la comida, de la que se toman los elementos peculiares, desde el valor social

[9] Pablo y Lucas se limitan a resumir la acción de Jesús: «Del mismo modo...».

[10] La anámnesis se omite en Mc/Mt porque el mismo relato es ya litúrgico (cf. *infra,* p. 254); pero es posible considerarla implícitamente presente en sus recensiones.

[11] Mt 9,11; Mc 2,16; Lc 5,30; 15,2... Cf. *supra,* pp. 58s.

y religioso de la comensalidad hasta los gestos principales, a saber: la fracción del pan y el compartir la copa. La «comida» es, pues, el telón de fondo del relato, pero al mismo tiempo es el acontecimiento que se produce.

En los sinópticos, la comida, de la que ya se había hablado antes con motivo de los preparativos, se menciona de nuevo al comienzo del relato. Jesús aparece como sujeto implícito de los verbos: «fue» (Mc 17), «se puso a la mesa» (Mt 20), «se puso a la mesa» (Lc 14). Los discípulos están «con él», o Jesús «con ellos». Luego, se dice de todos juntos: «Estando a la mesa comiendo...» (Mc 18 = Mt 21). Por tanto, lo que va a ocurrir en el curso de esta comunidad de mesa es lo que constituye el tejido del relato. Este marco se menciona de nuevo en Mc 22a = Mt 26a, e indirectamente en la repetición de términos o expresiones relativos a los actos de la comida [12].

En Pablo está explícita la mención de la comida; el marco es sugerido con los términos que emplea: dar gracias, pan y copa. Por el contrario, el personaje principal es nombrado con toda solemnidad «el Señor Jesús», y la datación es rotunda: «la noche en que fue entregado». Se sabía que esto había tenido lugar durante la Pascua judía.

En los sinópticos, la situación pascual está indicada en el contexto narrativo; sólo Lucas la recuerda en el texto. Esta situación proyecta sobre la comida una luz que modifica la comensalidad familiar de los discípulos con el Maestro en un momento especialmente cargado de sentido. No sólo han compartido la peligrosa subida a Jerusalén y se encuentran ahora juntos en la ciudad santa, sino que la Pascua orienta a los comensales y al lector hacia una doble liberación: la que Israel experimentó cuando Dios lo liberó de Egipto, haciendo de él su pueblo particular, y la que experimentará —a la vez, podríamos decir— con la irrupción futura del Mesías y la manifestación de la gloria de Dios. Porque, según la tradición, esto debía ocurrir en una Pascua. Sin que se diga expresamente, esta comida festiva prolonga y corona las que Jesús había compartido a menudo con los Doce, pero mucho más cargada de expectación y de solemnidad.

Sin embargo, los datos cambian inmediatamente de sitio. La

[12] «mesa» (Lc 21), «meter la mano en el plato» (Mc 20 = Mt 23), «comer» (Mt 26c; Lc 15.16), «beber» (Mc 23.25; Mt 27.29; Lc 18), «pan» (Mc 22; Mt 26; Lc 19), «copa» (Mc 23; Mt 27; Lc 17.20a.c), «fruto de la vid» (Mc 25; Mt 29; Lc 18).

comida ha reunido a los comensales [13], pero apunta, ante todo, a una separación que parece definitiva. Se toma alimento —acción que, según la Biblia, significa expresamente que la vida se mantiene o se renueva [14]—, pero aquí es para indicar que la vida se detiene: «Ya no beberé más», dice Jesús. Finalmente, si la comunidad de mesa implica de por sí una unidad sólida entre los participantes, aparece un elemento que la ha roto: el Hijo del hombre es entregado por «uno que mete junto conmigo la mano en el plato» (Mc 20 = Mt 23; cf. Lc 21).

Perspectiva global del relato

Sobre el fondo de esta situación de contrastes se despliega el relato de la institución, del que hemos dicho que se presenta como una «comida dentro de la comida» y cuyos elementos constitutivos hemos enumerado antes. Una ojeada rápida sobre este inventario basta para ver que la figura dominante es el personaje Jesús: las acciones y las palabras que producen el acontecimiento proceden exclusivamente de él.

Por otra parte, si tenemos en cuenta la resonancia de los términos empleados, vemos que el mundo de la fe bíblica está presente en el texto. Por el *pan* y la *copa,* no sólo está la tierra prometida, que al término de la marcha por el desierto debía ofrecer a los hebreos trigo y vides, sino también, y de una manera más fundamental, la creación, don y tarea. En los ritos familiares de la comensalidad *(bendecir, partir...)* se expresa la conciencia que tiene Israel de haber recibido todo de Dios y de constituir un pueblo llamado por él a la unidad. Ahora bien, el Dios que lo ha convocado y que le hace vivir es el Dios de la *alianza:* fue otorgada y sellada en el pasado, pero todavía se espera su cumplimiento. Esa alianza concierne a un pequeño «grupo» ya reunido, llamado a la fidelidad a pesar de su infidelidad, pero es también para la *multitud,* realidad indeterminada en el espacio y en el tiempo: el proyecto del Señor, que se realizará plenamente el últi-

[13] O Jesús está a la mesa con *(meta)* los discípulos (Mc 17 = Mt 20) o los discípulos lo están con *(syn)* él (Lc 14).

[14] Cf. *supra,* p. 52. Así, después de su reanimación, se dice a la hija de Jairo que coma (Mc 5,43 par.), y Jesús, después de su resurrección, pide de comer (Lc 24,41; cf. Jn 21,12s): alimentarse es una señal inequívoca de que se está vivo.

mo *día,* es universal. El banquete del *reino* habla de la alegría que Dios prepara. En la espera de ese cumplimiento, la *sangre de la alianza* evoca un episodio capital de la vida de Israel, el sacrificio del Sinaí, por el que Moisés había significado la unidad de vida entre YHWH y el pueblo. Con ello, también se recuerda el culto, que conservaba la *memoria* de las intervenciones salvíficas de Dios y, por tanto, de su amor hacia Israel y que renovaba siempre la esperanza de la reconciliación, tras la separación causada por el pecado. Por otra parte, la sangre *derramada* evoca el destino de los profetas que Dios envió incansablemente a su pueblo o el destino de los justos: desde Abel, es escuchado por el Señor el grito de la sangre inocente. En todo el texto, la «palabra» llama a los comensales a una acogida que se convierte en participación y a un *hacer;* les invita a superar lo inmediato y a entrar en relación, más allá de sí mismos, con Otro. En la alabanza, debe alzarse la *copa* de la *todá.*

Con esas resonancias de la fe bíblica presentes en el texto se armonizan los datos de una existencia singular, la del personaje Jesús, hijo del pueblo de Israel en su lenguaje, en sus gestos y en su mismo cuerpo. La cena con los discípulos es el resultado del ministerio que ha ejercido: ha querido reunir a Israel en una espera intensa y activa del reino, ya próximo; por medio de su predicación y de las comidas que tomó con publicanos y pecadores, había anunciado la amplitud del perdón de Dios. Habiendo mantenido este anuncio sin desfallecimiento, ahora va a afrontar la muerte y a derramar su sangre, fidelidad suprema aceptada. Así, se realiza la alianza nueva y definitiva que le concierne a él mismo y a todos los creyentes futuros. Jesús está seguro de que participará en el banquete celeste...

Articulación del relato

Como vemos, todos los elementos del texto se articulan alrededor de Jesús. Es posible distribuirlos en torno a tres ejes:

1) Un eje *vertical,* que une a Jesús, por una parte, a la creación (pan y copa) y, por otra, a Dios (bendición) y a su reino (alusión escatológica).

2) Un eje *horizontal,* que une a Jesús con los discípulos presentes y, a través de ellos, con la multitud (con todos).

3) Un eje *temporal,* que une, en el presente puntual del relato, el pasado de Jesús de Nazaret (lenguaje judío de Jesús, vida de servicio, discípulos reunidos en torno a él) con el futuro, del que se sugieren tres momentos: la muerte cercana, la comunidad actuante de los discípulos y el banquete final.

Estos tres ejes forman una estructura dinámica, como campos de fuerza. El relato resultante, ¿presenta como todo relato habitual la secuencia: situación-acontecimiento(s)-conclusión, o dicho con otras palabras, un exordio, un desarrollo y un final?

Ya hemos indicado que el exordio se reduce a una breve precisión temporal: el grupo está a la mesa (sinópticos) o es la noche de la traición (Pablo). El desarrollo describe dos acciones de Jesús, cada una de las cuales culmina en unas palabras, e incluye además, una vez en Lucas y dos en Pablo, la orden de anamnesis. El versículo escatológico varía de lugar: en Marcos y Mateo viene después de la doble acción; en Lucas, antes. Por eso no se puede ver en él una conclusión, ni siquiera una consecuencia del acontecimiento narrado; forma parte del acontecimiento mismo, aunque se yuxtaponga sin más a las frases principales.

Pablo es el único que une la mención escatológica a una frase en que, con un cambio apenas perceptible, pasa a ser él mismo el sujeto que habla: «Porque cada vez que coméis este pan y bebéis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (Cor 26). Recogiendo así el hilo de su amonestación a los corintios (y en una perspectiva determinada), Pablo se acerca, en cierto sentido, a los «comentarios» que a veces los evangelistas añaden a un relato, pero que han evitado precisamente al narrar la Cena. Por tanto, hay que dejar de momento entre paréntesis esta «libertad» que se toma Pablo. Pero habrá que volver sobre ella.

En los sinópticos el relato no presenta una contrapartida a la doble acción de Jesús ni tampoco un final. En esto se distingue profundamente de los relatos de milagro, en los que el resultado efectivo del gesto o de la palabra de Jesús se expresa siempre y se suele subrayar además por la admiración, el temor o la objeción de los testigos. ¿Por qué no se menciona ninguna reacción por parte de los discípulos ante las acciones que Jesús acaba de realizar aquí, ni ante las palabras que acaba de dirigirles? Sin embargo, Jesús ha dado órdenes precisas: «tomad» (Mc), «tomad y comed» (Mt), «haced esto en memoria mía» (Lc). ¿Cómo es posible que el relato pase por alto todo eco del acontecimiento, a pesar del carácter misterioso de las palabras?

El primer camino que se podría seguir para intentar respon-

der a esta pregunta es ver cómo suelen proceder los sinópticos cuando Jesús manda alguna cosa a sus discípulos.

Podemos preguntarnos, en efecto, cómo se «resuelven» habitualmente este tipo de mandatos precisos en otros pasajes evangélicos: ¿hay otros casos en que Jesús ordene en estilo directo a sus discípulos que realicen una acción y no se diga nada de la ejecución? Siempre que Jesús, dirigiéndose a discípulos reales (o alguna vez potenciales), intima una orden que exige una realización concreta e inmediata, a su mandato responde la mención de la ejecución o no ejecución por parte de ellos [15]. Y, si buscamos casos análogos fuera del contexto «discípulos», también se precisa siempre la ejecución [16].

Para encontrar mandatos puestos en boca de Jesús y dirigidos a los discípulos (o también a la muchedumbre) que no vayan seguidos de la mención de la ejecución, hay que recurrir a otro tipo de palabras, aquellas en que Jesús da mandamiento o instrucciones que son válidas para *siempre* y no están ligadas a una coyuntura singular [17].

Podría decirse que nuestro relato se presenta de una manera mixta o ambivalente. Por un lado, se trata ciertamente de un episodio concreto de la vida de Jesús de Nazaret: en la última Cena con los discípulos, hace gestos y dice palabras que sólo pueden inscribirse en este contexto. Por otro lado, la acción realizada no se distingue de la de una comida festiva tomada en común, y su única singularidad es que se describe en detalle y se atribuye al Maestro rodeado sólo de los discípulos. Por tanto, no es

[15] Así ocurre en la invitación a seguir a Jesús dirigida a Simón y Andrés (Mt 4,19s par.), a Leví (Mt 9,9 par.), al hombre rico (Mt 19,21s), en la orden de echar las redes (Lc 5,4-6; cf. Jn 21,6), en la de levantarse y callarse después de la transfiguración (Mc 9,9s par.), en el envío a la misión (Mc 6,10-12 par.; cf. Lc 10,17), en la invitación dirigida a Pedro para que se acerque a Jesús andando sobre el mar (Mt 14,29), en el encargo de preparar la entrada en Jerusalén (Mt 21,2-6 par.) y la Cena pascual (Mt 26, 18s par.), en la invitación a permanecer, vigilar y orar en Getsemaní (Mt 26,38.41 par.)...

[16] Así, cuando Jesús pide que le muestren la moneda del impuesto (Mt 22,19).

[17] Cf., por ejemplo, «prestad sin pedir nada a cambio» (Lc 6,35...); «dejad que los niños...» (Mt 19,13 par.); «rogad por vuestros perseguidores» (Mt 5,44); «vigilad» (Mc 13,35 par.) y Lc 11,9.35.41; 12,15.24.27...; 16,9; 20,46s...

más que el soporte de una enseñanza nueva, de una revelación: lo que Jesús hace y manda hacer ahora (tomar, comer, beber) no tiene un alcance limitado a la circunstancia singular del relato, no concierne solamente a un momento preciso de la vida del Maestro y de sus comensales, sino que tiene un alcance permanente, válido para todo discípulo futuro. Esto es lo que sugiere la ausencia de toda «recepción» tras el mandato de las palabras: no es sólo aquí y ahora; es, a partir de ahora, siempre.

Para que nosotros, lectores, penetremos en este acontecimiento, caracterizado literariamente como palabra de revelación que compromete a un acto, volvamos ahora a los «motivos», tal como se ordenan en torno a los tres ejes, vertical, horizontal y temporal.

II. JESUS Y LA CREACION DE DIOS

La primera acción de Jesús tiene que ver con el pan. Se diversifica en varios gestos: tomar y bendecir, partir y distribuir. El segundo gesto está en forma participial en *todas* las recensiones (en los sinópticos, además, está coordinado con el primero): de este gesto depende toda la secuencia: «habiendo cogido el pan y pronunciado la bendición/dado gracias...» (Mc-Mt/Lc) o «tomó el pan y dando gracias...» (1 Cor). Lo mismo ocurre con la copa: «habiendo tomado, habiendo dado gracias...» (Mc-Mt).

Para lo que quiere hacer, Jesús elige elementos que suministra la situación de comida. No opera *ex nihilo,* como tampoco lo hizo en las bodas de Caná, donde, como ya señaló san Ireneo, se sirvió del agua, criatura buena que tenía a su disposición, y la convirtió en vino. Además del valor de creación que hay en ellos, el pan y la copa implican el trabajo que ha transformado los productos de la tierra [18]. A través de estos elementos, Jesús empalma con la creación primera, confiada por el Creador a los hombres.

Si Jesús toma pan no es con el fin de distribuirlo y comerlo en seguida. Para un buen judío, tomar el pan y pronunciar la bendición son dos acciones necesariamente coordinadas, porque tomarlo es a la vez un recibir de Dios.

[18] Ireneo, *Contra las herejías* III, 11,5. La Biblia presenta la creación entera como «un inmenso pedúnculo cuya flor es la humanidad» (J. Huby, *Épître aux Romains,* París 1957, p. 297).

Dejemos momentáneamente de lado el distinto matiz de «pronunciar la bendición» y «dar gracias» [19]; lo que nos interesa ahora es la relación vertical que une con Dios a Jesús que acaba de tomar el pan (o la copa). Lo que hace Jesús no es recitar simplemente una oración: para un judío, la bendición no consiste sólo en pronunciar unas palabras; es un acto a través del cual pasa la corriente misma de la vida divina. El Dios vivo ha capacitado a sus criaturas para transmitir *su* bendición [20]. Bendecir es comunicar la fuerza de Dios [21]. Al insertar el pan en esta corriente divina, Jesús une ya la tierra con Dios, función propia del hombre.

¿Podemos descubrir algo más? Nada indica aquí que este gesto de Jesús emane de un ser que se sabe Hijo de Dios y Redentor. Jesús es presentado como un hombre unido sencillamente, en perfecta confianza y sumisión, con el Dios de Israel, de quien procede toda vida y todo bien.

Sin embargo, Jesús va a hablar como si fuera el dueño de estos bienes que ahora están investidos del poder celestial y convertidos, en sentido más pleno, en don de Dios para los comensales: se permite conferir a estos elementos un valor simbólico [22], que él mismo decide. Hay una especie de hiato entre la oración, que es totalmente dependencia, y la frase que la sigue, cuyo significado establece Jesús. Es como si el gesto del don en que, a los ojos de los comensales, se expresaba el Dios creador y señor, envolviera en su movimiento a la persona de Jesús: por medio del pan y de la copa bendecidos, se anuncia y comunica en figura un don de otro orden: Jesús se da, *es* dado. Jesús conoce un secreto de Dios que le atañe: el designio divino pasa por la fidelidad y el amor, cuyo acto último realizará él con su muerte. El pan y la copa bendecidos son los significantes de esta muerte aceptada y de su fruto, que será vida desbordante. Allí está el Padre, no hace falta nombrarlo.

[19] Th. J. Talley (*supra,* p. 65, n. 46) 11-39, criticando las hipótesis de J. P. Audet.

[20] En la creación «Dios los bendijo y les dijo: Creced y multiplicaos» (Gn 1,28).

[21] Para poder bendecir a su hijo, Isaac tiene que reponer sus fuerzas con una comida abundante y sabrosa (Gn 27).

[22] Sobre el sentido que damos a este término, cf. *infra,* a propósito de las palabras sobre el pan, pp. 170-172.

Detengámonos en estos «significantes» para entenderlos simplemente según las connotaciones que tienen en el mundo bíblico y para discernir su eventual adecuación con el sentido nuevo que van a adquirir.

En el mundo de la Biblia, el *pan* significa el alimento del que nadie puede prescindir y también, metafóricamente, todo alimento [23]. Por ser el alimento de la vida cotidiana, viene del poder del Creador, quien lo da a quien se lo pide [24]. En un contexto pascual, el pan evoca la providencia de Dios por su pueblo elegido y, por tanto, su continua presencia [25]. El pan está destinado a ser compartido, sobre todo con el necesitado; ése es el gesto primordial del hombre justo [26].

Desde la experiencia del maná, don del cielo para alimentar a Israel en el desierto, el pan había terminado por designar también el alimento escatológico [27]. Un comensal de Jesús, para expresar la dicha que se experimentaría al participar en el banquete celestial, exclama:

> ¡Dichoso el que coma en el banquete del reino de Dios! (Lc 14,15).

Jesús, en el pan que toma, ve el alimento ordinario y, más aún, el alimento celestial [28].

En cuanto al *vino,* conviene subrayar que no se trata del agua, elemento que espontáneamente se asocia al pan. Ahora se

[23] Cf. *supra,* pp. 52s; véanse Am 4,6; Mc 3,20; Lc 11,5; 15,17.

[24] Cf. Ex 23,25; Sal 78,20; 132,15; 146,7; Mt 6,11 par.; art. *Pan,* en VTB, 638-640.

[25] Entre los productos que caracterizan la tierra prometida, el trigo está encabezando la lista (cf. Dt 8,8s; 11,14). Lo mismo sucede en las promesas de consolación, renovadas en el curso de las pruebas de Israel (cf. Ez 36, 29; además, 2 Re 18,32; Is 36,17).

[26] Is 58,7; Ez 18,7.

[27] Ex 16; Nm 11,7-9; Sal 78,23-25; Ap 2,17.

[28] En cuanto a los usos cultuales del pan, no parecen haber estado presentes en el pensamiento de Jesús (excepto en Mt 12,4 par., en un contexto polémico referente al sábado). Según el judaísmo contemporáneo, el pan no tenía por finalidad alimentar a Dios, en reciprocidad (los «panes de la ofrenda» que se ponían delante de YHWH: Lv 24,5-8; 1 Sm 21,5-7; Mt 12,4 par., y los panes de las primicias: Lv 23,17), sino la de manifestar la gratitud por la fecundidad concedida a la tierra o, en el caso de los panes sin levadura, el recuerdo de la liberación de Egipto, figura de toda liberación (Ex 12,8.11.39; 1 Cor 5,7s).

trata de otra cosa: interviene un elemento de gratuidad que sugiere no ya la subsistencia terrena, sino una plenitud de vida, como la que produce la dicha. En la Biblia, el vino simboliza el aspecto agradable de la existencia, la amistad, el amor, la alegría: en los banquetes va unido a la música [29]; finalmente significa la dicha celestial [30]. Es, pues, la bebida de la fiesta, lo que «alegra el corazón del hombre» [31].

En nuestro texto, el vino es llamado «fruto de la vid»; como el pan, es don del Creador y uno de los signos de prosperidad de la tierra [32]. Señalemos, sin embargo, que el término empleado en los versículos eucarísticos no es «vino», sino «copa». El empleo de este término se debe sin duda a la costumbre judía que distinguía diferentes «copas» en el desarrollo de la comida festiva, pero la palabra puede tener aquí resonancias propias. Concretamente en los salmos, la copa está asociada al sacrificio de acción de gracias; la «copa de salvación», «desbordante», celebra la comunión con el Dios de la alianza, con aquel que recibe el nombre de «la copa» que ha correspondido a Israel [33].

Al tomar en sus manos el pan y la copa, Jesús entra en relación con el alimento, cotidiano y festivo a la vez. Bajo este doble aspecto, Jesús asume la creación como fuente de vida y de comunión entre los hombres. Jesús da a su acción un peso infinito, al unirla a Dios por medio de la bendición (o acción de gracias).

[29] Vida (Eclo 31,27), amistad (Eclo 9,10), amor (Cant 1,2; 4,10...), alegría (Ecl 10,19; Zac 10,7), música (Eclo 32,6; 40,20; Is 5,12). El vino tenía también un sentido negativo, por ejemplo, la cólera divina: Sal 60,5; Ap 16,19; cf. sobre este punto, art. *vino,* en VTB, 946-948.

[30] Cf. Am 9,14; Os 2,24; Jr 31,12... El vino «nuevo» hace reventar los odres viejos (Mt 9,17 par.). En los cielos nuevos y la tierra nueva (Ap 21, 1), ese vino nuevo se distinguirá del «producto de la vid», de la vid que es Israel y no ha dado ningún fruto (Is 5,1-7; Mc 12,1-9 par.). Cf. *infra,* pp. 99, 255s.

[31] Sal 104,15. La arqueología parece confirmar que el vino no se empleaba más que en las comidas completas y festivas. Cf. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (Gütersloh 1935) 388s; RGG VI (1962) 1573.

[32] La falta de vino caracteriza los anuncios de castigo (Am 5,11; Miq 6, 15...), así como la presencia de una vid indica que Dios no ha maldecido totalmente la tierra después del pecado del hombre (Gn 5,29). El vino, más que el pan, tenía un puesto en los sacrificios rituales del templo (Ex 29,40; Nm 15,5.10; Dt 18,4; 1 Sm 1,24; Os 9,4).

[33] Sal 23,5; 16,5; 116,13. Cf. *infra,* p. 187.

Así, la creación, presente en el pan y en el vino, aparece en relación con el creador y es capaz de significar su presencia. Unir de este modo la creación a Dios, ¿no es ya inscribir en el texto la alianza, en sentido amplio, que desde el acto creador une el universo con Dios?

III. JESUS Y LOS DISCIPULOS

La relación Jesús/creación de Dios, que acabamos de presentar, está ordenada a otra relación, la de Jesús con sus discípulos. El eje Jesús/discípulos atraviesa, en efecto, la totalidad del texto: cuando Jesús actúa o habla, lo hace siempre en función de los comensales, destinatarios de sus gestos y palabras. Esta dimensión horizontal, que se entrecruza con la dimensión vertical que une a Jesús con Dios, se expresa por medio de varias oposiciones literarias, que podemos distinguir cómodamente desde dos puntos de vista, el de Jesús y el de los discípulos.

Punto de vista de Jesús

Una lectura sincrónica del texto permite reconocer en Jesús una conciencia que aún no tienen los discípulos. Así, puedo discernir con Jesús un futuro que todavía permanece en la sombra para los destinatarios a los que se promete.

Situación dialogal.

En el relato de la comida que reúne a Jesús y a los discípulos no hay desplazamientos, movimientos de separación o conjunción [34]: los comensales, en cierto modo, están encerrados en la habitación donde se celebra la comida. Sin embargo, el relato se caracteriza por otro movimiento, interno, de tipo dialogal [35].

[34] Estos movimientos caracterizan al relato de Getsemaní que hemos estudiado en otra parte, *Jesús y Pablo ante la muerte,* 111-140.

[35] El teólogo dogmático A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (Munich 1973), ha subrayado con acierto este aspecto del relato de la Cena. Invita a sus colegas a elaborar una «ontología de la relación» que permita superar las aporías con que choca la teología clásica.

Toda la comida tiene un carácter relacional: está reservada a la intimidad del grupo; no está presente ninguna persona extraña. Es la última comida que toman juntos en la tierra, como lo explicita la frase escatológica. La gravedad del momento se acrecienta por el hecho de que el marco pascual orienta las mentes de todos los comensales hacia la liberación pasada y futura.

Se puede hablar de situación de diálogo, aunque los discípulos no contestan a las palabras y los mandatos de Jesús. De hecho, durante esta última comida, Jesús no formula, como en un aparte, una afirmación sobre los elementos pan y vino, como si su acción terminara en los materiales de la comida: no confiere *directamente* un valor nuevo al pan y a la copa; estos elementos no tienen más función que establecer un nexo entre aquel que se presenta como donante y los invitados a recibir y a celebrar su don.

Toda la acción está orientada a los discípulos; lo demuestran con toda evidencia tanto los verbos «dar» y «decir a» como los pronombres personales empleados. Se manda a los discípulos tomar (Mc/Mt) o se declara que *mi* cuerpo es dado y *mi* sangre derramada por *vosotros* (Lc/Pablo), donde se encuentran inseparablemente unidos el yo y el vosotros. Sin duda se anuncia así la muerte inminente, pero sólo es mencionada en función de los discípulos. Los gestos y las palabras de Jesús no tienen sentido más que en relación con los comensales.

Pero es preciso entenderlas también desde el punto de vista de Jesús mismo. Entonces manifiestan que Cristo está movido por un profundo deseo: hacer de este grupo «su» comunidad en el mundo, su comunidad viva tal como resultará de su muerte y de su vida con Dios. Se apunta a un más allá de la separación. El Jesús que va a morir dispone del futuro: la muerte separa, pero su resultado es la alianza que, mediante el retorno de Jesús al Padre, une a los discípulos con Dios. En el universo nuevo así inaugurado, en el espacio que se abre y queda vacío por la marcha del Maestro, el mismo Jesús será para ellos el pan y la copa mientras exista este mundo. Su presencia nueva no se les impondrá, sino que dependerá del recuerdo de su «paso» que ellos actualicen; se producirá en la obediencia de los discípulos a su mandato, a través de la participación efectiva y comunitaria en el misterio de su vida. El pan comido y la copa bebida en el nombre de Jesús se constituyen en «símbolos» de tal participación: son símbolos que Jesús da siempre de nuevo y que a la vez reciben los discípulos reunidos.

Las palabras restituyen a los elementos comunicados a los comensales la unidad que tenían en manos de Jesús: el pan, partido y distribuido, se multiplica, pero se define en singular «mi cuerpo»; lo mismo la copa, destinada a circular, se llama «mi sangre» o «la alianza». Los que reciben estos dones entran en comunión de vida con el único que se los da.

Así, en la comida se dibuja otra acción de orden distinto: en la familiar tipología «comida terrena/banquete celestial», sugerida explícitamente por el versículo escatológico, se inserta una tipología nueva, intermedia, diríamos: la de la comida sacramental. El gesto corriente de la fracción del pan inaugura en realidad una comida *nueva,* cuyo sentido dan las palabras de Jesús. Este sentido, que él conoce y sus discípulos ignoran, vale no sólo para el momento inmediato, sino indefinidamente; no sólo para los comensales sentados a la mesa, sino también para todo discípulo futuro. El que muere, dueño ya del futuro, deja en testamento y de antemano su propia presencia, que actuará siempre en medio de los suyos y hará que éstos actúen.

Gesto/palabra.

Se describen dos acciones: una corresponde al comienzo de una comida y la otra a su término; en todo caso, son sucesivas y cada una forma una totalidad. Cada una de ellas es el resultado efectivo de la conexión entre una serie de gestos y el enunciado de una palabra, al menos. La relación interna gesto/palabra es cada vez más estrecha.

En las relaciones humanas, los gestos bastan a veces para «simbolizar»: así, por ejemplo, las flores que regala el novio a la novia no necesitan interpretación. Es cierto que durante su vida pública Jesús atrae la atención sobre su persona mediante sus gestos; pero aquí hay más. Mientras el simbolismo tradicional del lazo social y religioso que une a los comensales no necesitaba interpretación, aquí el «efecto» del relato es exclusivamente producto de las palabras; sin embargo, serían ininteligibles sin los gestos que las introducen y acompañan. Las palabras de Jesús dan un sentido nuevo, indispensable para esclarecer el significado con que Jesús reviste su gesto de compartir.

Las palabras vienen a interpretar al acto. Al dar el pan, Jesús manifiesta con palabras que él «se da por». Al pasar la copa, declara que él «derrama su sangre». Los dos gestos de Jesús reci-

ben así un contenido simbólico: el don de su persona, hasta la sangre, en favor de sus discípulos.

Finalmente, entre Jesús y sus discípulos, estas dos acciones van a producir una relación que sustituye a la que ya existe: si, como hemos dicho antes, se trata de una comida dentro de la comida, se trata también de una presencia mutua más profunda que sustituye la simple relación Maestro/discípulos.

Partir/dar.

A la acción de Jesús de partir el pan sigue inmediatamente la distribución a los discípulos. El simbolismo del pan partido/distribuido es claro: el mismo alimento, compartido, hace participar en una misma vida. Lo mismo ocurre con la copa: siendo única, se convierte en bebida para cada uno. Según la costumbre judía, el acto de la distribución, en uno y otro caso, se reserva al dueño de la casa, que ha pronunciado antes la oración, invocando para los invitados la presencia del Donante invisible.

Jesús, figura central, actúa conforme a los ritos de la comida. Al detallar la secuencia de sus gestos, el texto les confiere un carácter solemne, en una especie de *crescendo* que culmina en la distribución. Así se subraya el papel preeminente de Jesús, respecto a los comensales: él no es solamente el que transmite los beneficios del creador, como todo el que preside una comida, sino que también se manifiesta claramente como aquel que, unido a Dios, da, sin embargo, en nombre propio. La serie de gestos, aun conservando su significado habitual, desemboca efectivamente en una palabra que la interpreta asombrosamente.

Mi cuerpo/mi sangre.

Esta doble expresión parece invitar a entenderla como una entidad global, dada la correspondencia que se advierte en ella con «pan/vino»: a los principales elementos rituales de la comida corresponderían los del compuesto humano (carne/sangre) o, según ciertos autores, los del sacrificio cultual judío (carne y sangre de las víctimas). Ahora bien, los datos textuales no permiten esta lectura. Hay que reconocer que no se da una correspondencia inmediata entre «vino» y «sangre»: a propósito de la *copa* (llena de vino), se establece equivalencia con una realidad denominada «sangre de la alianza» o «alianza en mi sangre». Según esto, la doble expresión no es ya «mi cuerpo/mi sangre» en el

sentido obvio que tienen para nosotros estos términos, sino «mi persona/la alianza (de Dios) en mi sangre (derramada)».

Esta disimetría lleva a reconocer una dualidad de perspectiva, que se debe precisar para detectar la función de los dos términos en la estructura del relato. No todo queda dicho con las palabras pronunciadas sobre el pan, y las pronunciadas sobre la copa no son una mera transposición a otro tono. Nos vemos obligados a examinar sucesivamente las dos formulaciones.

Según las versiones de *Lucas y de Pablo,* el cuerpo es calificado por «que se da *por*» o «que es *para*», y la alianza es sellada «en mi sangre (derramada por vosotros)». ¿Qué relación une y distingue estas dos afirmaciones? El cuerpo designa a la persona misma, entregada totalmente a su misión en favor de los discípulos, hasta la muerte; la alianza en la sangre (derramada) precisa dos cosas: una muerte violenta, prematura, y el fruto universal que resulta de ella.

En *Marcos y Mateo,* las palabras pronunciadas sobre el pan no especifican que el cuerpo es «entregado por vosotros». Pero ¿no entraña la frase ese sentido, si se entienden las palabras en su inserción textual? Pertenece al acto global sobre el pan, donde domina el verbo «dar» (en indicativo en Marcos y en participio en Mateo, quien lo une más estrechamente con «decir»). Lo que «se da» a los discípulos es declarado «mi cuerpo». ¿Se puede pasar del sentido obvio *(dar a)* al sentido que Lucas y Pablo han precisado *(dar en favor de)?* En todo caso, podemos admitir tal proximidad entre las dos nociones, que la expresión (lo mismo que sucede en la invitación «tomad») puede leerse con la misma densidad de sentido.

Es posible hacer otra lectura de las palabras sobre el pan si se tiene en cuenta que, en un ambiente helenístico, puede considerarse el cuerpo como lo que da unidad a la diversidad de los miembros que lo componen (cf. 1 Cor 12). En esta perspectiva podríamos decir que los discípulos, al apropiarse, bajo la forma de pan, el cuerpo que se entrega, son unificados en este cuerpo único y, en cierto sentido, se convierten ellos mismos en ese cuerpo. Jesús vendría a decir: «Hasta ahora yo estaba presente ante vosotros, junto a vosotros en el espacio, y vuestra comunidad se agrupaba en torno a mí. Ahora es por medio de vosotros, unidos a mí, que os doy este pan, como en adelante estaré en relación con todos los hombres y me manifestaré al mundo».

En cuanto a las palabras sobre la copa, la perspectiva es dis-

tinta; si bien los discípulos pueden ser el «cuerpo» de Jesús en esta tierra, no pueden ser su «sangre de la alianza». Su función consiste más bien en explicitar la condición por la que se constituye la comunidad nueva, que será en la tierra el «cuerpo» de Cristo.

En Marcos/Mateo, la sangre «derramada» indica, como en las otras versiones, el carácter violento de la muerte. La fórmula «mi sangre de la alianza», tomada del libro del Exodo [36], subraya que se trata de la alianza que Dios ha propuesto desde siempre a Israel: ahora es cuando de verdad se concluye.

Discípulos/multitud.

La mirada de Jesús no se detiene en los discípulos y en el grupo, sino que se extiende a la multitud, que, según la expresión hebrea subyacente, significa todos los hombres. Jesús piensa en la humanidad entera, por encima del grupo allí reunido.

Punto de vista de los dicípulos

Los discípulos están constantemente implicados en la escena que se desarrolla, son inseparables del personaje Jesús, cuyas acciones y palabras se dirigen a ellos solos. Sin su presencia no habría relato.

Pero, de modo diverso a como se comportan en numerosos episodios, aquí no manifiestan ninguna reacción. Los textos dejan suponer que los apóstoles comen el pan y beben de la copa que Jesús les ofrece, pero no por eso su grupo deja de parecer, a primera vista, un mero destinatario. ¿Cómo conciliar la importancia de los comensales en el relato con su aparente indefinición?

Hemos intentado responder a una pregunta semejante al preguntarnos, desde otra perspectiva, por qué el relato no contiene contrapartida a la acción de Jesús ni final. Ahora querríamos volver a abordar el tema a propósito del papel de los apóstoles. ¿Por qué se da en los evangelistas esta aparente carencia de interés por el comportamiento de los comensales ante los dones y el mandato de Jesús?

[36] Ex 24,8; cf. *infra,* pp. 192s.

Son posibles varias explicaciones. Desde un punto de vista literario, el artificio del silencio subraya indudablemente que los comensales dependen totalmente de la acción de Jesús y están pendientes de él. Así se pone de relieve al donante: sólo cuenta aquel a quien la bendición solicitada de Dios y su papel en el designio salvador autorizan a «dar» en nombre propio. Evidentemente se impone la preeminencia del papel de Jesús. Como cuando invitó a los discípulos a seguirle, la iniciativa sólo puede partir de él. Mucho más ahora, cuando se trata de hacerles participar en su muerte y en su vida nueva.

Podríamos pensar también que los discípulos se quedan callados porque el misterio que se les confía no puede ser comprendido antes de la muerte efectiva y de la resurrección de Jesús. Sólo después de Pascua les será concedida la comprensión. Pero ¿no se dan en los sinópticos casos en que Jesús deja entrever una realidad que sólo se podrá comprender a la luz pascual y en los que, sin embargo, los discípulos reaccionan, aunque sólo sea con su asombro o distanciamiento? Así, después de transfigurarse ante ellos, Jesús les habla de la resurrección del Hijo del hombre, y Marcos subraya que no comprendieron lo que aquello significaba y preguntaron a Jesús sobre el «retorno» de Elías (Mc 9,10-11).

El verdadero motivo, o el principal, se descubre mejor si se tiene en cuenta otro aspecto, opuesto y correlativo, del relato, referente a los discípulos. Reunidos en torno al Maestro, se les manda *hacer* algo *más tarde*. A esta actividad futura apunta Jesús, y eso es lo que interesa a los narradores, no la cooperación o los sentimientos actuales de los discípulos. En aquel momento de la comensalidad, los discípulos no sólo son invitados a comer el pan y beber de la copa, sino a una acción que Jesús, si bien la realiza ya ante ellos, se la prescribe para el futuro. Ellos no pueden todavía llevar a cabo una acción que deberán realizar después de la partida efectiva del Maestro. Jesús es el único que domina el tiempo: si bien anticipa aquí simbólicamente su muerte y el acrecentamiento de vida resultante de ella para los suyos, los discípulos no pueden todavía corresponder plenamente a su acción. Por eso lo que hacen ahora no debe acaparar la atención; es algo que tiene su valor, pero que, para el lector, pertenece a un pasado que no volverá. Lo importante, en el nivel de su propia acción, es la «memoria», que ellos deberán celebrar en el curso de los siglos, su fidelidad futura al mandato de Jesús, la aceptación de

su venida cuando se reúnan con la certeza de que Jesús está vivo entre ellos [37].

Por último, no convenía, sin duda, que uno u otro de los comensales tomara la palabra en el contexto de la institución eucarística. La comida que Jesús inaugura no concierne a los individuos, al margen de su futura función en la asamblea, sino a la comunidad en cuanto tal. En esta perspectiva hubiera sido preciso que se expresara todo el grupo. Tal vez Marcos lo ha intuido al no decir simplemente: «bebieron (de la copa)», sino «bebieron *todos*».

Una relación nueva

En una palabra: Jesús quiere establecer con sus discípulos una relación nueva y duradera, que presupone una doble transformación: de Jesús mismo y de su grupo.

Jesús Señor.

Jesús, al actuar soberanamente, se presenta como alguien que es dueño de su destino y que asegura la vida de sus discípulos. En su propio nombre, haciendo los gestos del que preside la mesa, confiere a los elementos bendecidos que comparte un significado único. Con sus palabras atribuye a su persona y a la muerte con que culmina su ministerio el poder de cambiar la situación de los hombres ante Dios. Su misión, aunque termina en las tinieblas de una traición mortal, hace entrar en el universo de la alianza al pueblo, al que una larga historia de infidelidades mantenía hasta entonces en una espera indefinida.

Solamente YHWH podía llevar a término semejante proyecto. Ahora es el hombre Jesús quien se hace cargo de todo: se atreve a identificar la realización de la salvación de los hombres con el cumplimiento de su propio destino. En adelante, la fidelidad a Dios pasa por la fidelidad a Jesús mediante la mención de su muerte. Pero Jesús no dice que hay que «hacer esto en memoria de su muerte», sino «en memoria de mí». Este «yo» condensa las dos expresiones: «mi cuerpo» y «mi sangre», que dominan, respectivamente, las palabras de la institución [38]. Señalemos que

[37] Cf. *infra,* pp. 147-155.

[38] Un procedimiento literario análogo se encuentra en Juan cuando Jesús declara:

> El que come *mi carne* y bebe *mi sangre* mora en mí...
> El que *me* come tendrá vida por mí (Jn 6,56s).

el «yo» de que habla el mandato de anámnesis no se alza orgullosamente frente a los discípulos: es el «yo» de un hombre manso y humilde de corazón, que sólo existe propiamente por su relación con Dios.

Un acontecimiento en que se reconocía la intervención de Dios es sustituido, en el relato de la Cena, por un «yo» que habla. Su vida, entregada, y su muerte tienen un carácter de acontecimiento, pero los discípulos son invitados a entrar en un contacto personal cuando hagan «memoria» [39].

Jesús aparece poseyendo plenamente, o habiendo adquirido por el don de sí mismo, una existencia supratemporal. Como mortal, va a la muerte, pero el lugar desde donde habla es ya un más allá de la muerte, pues Jesús da a entender a los comensales que se unirán a él, vivo, cuando celebren esa comida.

Las palabras que Jesús pronuncia a propósito del pan y de la copa condensan, en el presente de su enunciación, una realidad futura hecha de oposiciones que anticipan su ausencia, declarando su muerte, y actualizan su nueva presencia más allá de su ausencia.

La muerte, fuente de vida.

Estas afirmaciones sobre la persona de Jesús Señor no deben disociarse de aquellos a quienes se dirigen, los cuales quedan a su vez profundamente transformados. Jesús *se* manifiesta situándose como servidor respecto a los comensales («por vosotros») y respecto al designio divino («la alianza»). Ahora bien, él no desaparece como cualquier siervo de Dios que ya ha llevado a cabo su tarea. Después de su partida, es él quien sigue reuniendo a los discípulos y, más aún, haciéndolos existir ante el Padre. Y ello por medio de una mutua interioridad, que expresan misteriosamente el pan y la copa, dados y recibidos a lo largo de un futuro indefinido. Esto exige de los discípulos que, reconociendo que su liberación se debe a Jesús, celebren juntos «su» comida.

Indudablemente, Jesús acaba de anunciar su muerte y de simbolizarla ante los comensales, como a punto de producirse; sus

[39] La existencia del texto actual de la Cena en los sinópticos y en Pablo puede ser considerada, en cierto sentido, como una respuesta *de hecho* dada a Jesús no por los Doce, sino por toda la comunidad primitiva: el relato refleja una liturgia eclesial que se practicaba en razón de haber sido instituida por el Señor. Cf. *infra,* pp. 113-116.

gestos y sus palabras manifiestan el desprendimiento total de sí: «cuerpo dado» y «sangre derramada» manifiestan que Jesús se va, libre y dolorosamente, recapitulando así una vida consagrada por entero al servicio de Dios y de los hombres. Pero, con esos mismos gestos y palabras, Jesús da a entender que él es dador de la vida. Jesús se desprende de su existencia *en favor de* los discípulos; derramando su sangre, establece la alianza *en favor de* ellos y de la multitud. Al pan y a la copa les confiere así un significado nuevo, que enaltece su significado natural de mantener y acrecentar la vida. Pasan a simbolizar el don que Jesús hace de sí mismo, de manera que, al recibirlos, los discípulos se apropian su fruto: por Jesús, su existencia de ellos queda reconciliada con Dios de manera definitiva. Es lo que Pablo ha resumido maravillosamente, cuando escribe a los corintios:

> Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, *proclamáis* la muerte del Señor (1 Cor 11,26).

¿Qué significa esto? En las futuras asambleas que pide Jesús se va a modificar la relación Jesús/discípulos. Vamos a intentar explicarlo antes de fijar nuestra atención en el eje temporal que guía el relato.

Situación futura.

Al decir a sus discípulos «haced esto en memoria mía», Jesús se refiere a una situación nueva. La muerte *habrá tenido lugar* y, si bien permanece su fruto, pertenece fácticamente al pasado, ya no es repetible. Pero la venida de Cristo en misterio será siempre un *acontecimiento* nuevo, tan real como la celebración que reúne a la asamblea. Es decir, en el relato, la vida nueva de Jesús triunfa definitivamente sobre su muerte. Aunque, a primera vista, la muerte domina en el relato, queda como «desbordada» por el texto: por una parte en virtud del marco de la comida, presente o futura, que revela la existencia en acto de una comunidad que vive y, por otra, en virtud del nivel en que se sitúa la comunión de los comensales con Jesús: en un más allá de su muerte.

La comida futura de la comunidad no tiene, pues, por finalidad simplemente hacer asistir a los fieles a la muerte salvífica de Cristo, sino que quiere celebrar su vida nueva con Dios en cuanto comunicada a sus discípulos. También éstos deberán «pasar» sin cesar de la muerte a la vida. El hecho pasado y la existencia actual no son separables, ya que el uno condiciona a la otra (en las afirmaciones de Jesús, ambas realidades se superponen en un mismo enunciado). Pero lo que prevalece es la relación nueva Jesús/discípulos.

Dado que los discípulos se quedan en la tierra, la relación mutua seguirá mediatizada por significantes de orden sensible: antes, el hombre Jesús visible y concreto, cuyo pueblo natal y familia se conocían; ahora, el pan y la copa, que pueden verse y tocarse, fruto de la tierra y del trabajo del hombre. Pero esa relación no será de un orden exterior; unirá o afectará a los discípulos desde dentro. La elección del alimento y de la bebida como símbolos así lo sugiere: Jesús no sólo va a mantener viva la comunidad, sino que los discípulos y él mismo van a convertirse misteriosamente en uno, a pesar de una ausencia que durará tanto como el mundo. El «cuerpo» y la «sangre», asociados al pan y a la copa, no evocan cosas inertes a las que la muerte habría privado de su función: expresan bíblicamente la comunión de las personas.

IV. UN EJE TEMPORAL

Los dos ejes anteriores, Jesús/Dios y Jesús/discípulos, son los que sostienen el relato de la Cena. Ahora bien, el mismo relato invita al lector a situar el episodio en el curso del tiempo; no hay nada de sorprendente en ello, ya que todo acontecimiento es coronación de un pasado que lo ha preparado y anuncio de un futuro. El texto de la Cena se preocupa explícitamente de situar el acontecimiento en la historia y de señalar en qué sentido el presente del relato es coronamiento y a la vez inauguración.

No deja de tener interés constatar que un contraste, el que hay entre la noche y el día, impone aquí cierta perspectiva. Jesús es entregado de noche (1 Cor); la comida tiene lugar «al caer la tarde» (Mc/Mt). Pero también se habla del «día» en que Jesús beberá el vino nuevo (Mc/Mt; cf. Lc) o de su última venida, que la tradición identifica con el día del Señor (Pablo). Al presente doloroso, marcado por la profecía de la traición y de la muerte, se opone el futuro del banquete celestial, en el que Jesús participará con los suyos, o el futuro de su vuelta gloriosa. Este contraste tiene relación con el familiar contexto de la noche pascual, en la que estalla la luz. En realidad, si el relato, insertado en la

secuencia global de la pasión, está directamente afectado por la evocación de la traición y de la sangre derramada, también —en los sinópticos— está incluido en el tiempo de la Pascua: preparación de la comida ritual (Mc/Mt/Lc), *hallel* cantado como final (Mt 30 = Mc 26), alianza realizada en esta comida, temas que llevan a la culminación de todo el texto, a saber: a las apariciones del Resucitado a los discípulos. En Pablo, la alianza orienta hacia la parusía.

Si el lector prefiere considerar aparte el texto de Pablo, porque en 1 Cor 11 no se trata de la Pascua, puede ver en él otra oposición que enmarca el texto: en el exordio, Jesús (el Señor) se dice que «es entregado»; en la conclusión, que «vendrá» (del cielo). A la «pasividad» del condenado se opone la actividad soberanamente libre del Exaltado. Para calibrar la tensión entre pasión y Pascua basta evocar la mentalidad de los judíos cuando celebraban la liberación de la esclavitud de Egipto [40].

En realidad, las dos relaciones noche/día y pasión/Pascua se corresponden, porque así la noche de la pasión se sitúa en relación con el día de la Pascua y de la escatología, de momento confundidas.

Además de las oposiciones literarias que acabamos de señalar y que permiten adoptar una perspectiva determinada, el relato entraña alusiones al pasado y anuncios del futuro, que constituyen el eje temporal cuyos extremos llegan tan lejos como alcanza la mirada de los comensales.

En la Cena, Jesús recapitula su pasado. Ha llegado al fin de su vida. Los discípulos que eligió están alrededor de él, representando en esta última comida la comunidad que Jesús se esfuerza por congregar. Son ellos los que, a excepción de uno, le han seguido fielmente hasta este día, a través de los contrastes y las vicisitudes de un ministerio que ahora acaba trágicamente. Es lo que, según Lucas, subraya Jesús en este instante:

> Vosotros os habéis mantenido conmigo en mis pruebas constantemente (Lc 22,28).

«Con ellos» ha deseado ardientemente Jesús comer esta Pascua antes de padecer (Lc 22,15).

Implícitamente, el telón de fondo de la escena es todo el ministerio de Jesús: sin el itinerario de su vida, ni la muerte le amenazaría ni estarían con él estos hombres. La misión recibida del Padre y cumplida hasta ese momento sin desmayo es la que exige de Jesús los actos que va a realizar para preparar el futuro de su comunidad. Ese pasado se transparenta en los gestos y en las palabras de Jesús. El don de su persona que Jesús realiza aquí corona la actitud constante que adoptó en medio de los hombres.

[40] Cf. *infra*, pp. 243-246.

Finalmente, hay que reconocer en el texto la presencia de la experiencia pasada de Israel. El marco pascual y la mención de la alianza evocan los tiempos primitivos de la historia del pueblo hebreo y, además, la iniciativa de Dios, ya que ese pueblo debe su existencia al proyecto divino. Todo el pasado de Israel, marcado por la intervención de Dios y por los fracasos y las pruebas de unos hombres de dura cerviz, desemboca en el presente del relato. La promesa que ha presidido toda la vida del pueblo se condensa en la palabra y se realiza en la muerte de Jesús.

Todavía está más explícita en el relato la apertura al futuro. Primeramente, en el nivel inmediato, por el plazo de la muerte; por lo que respecta al tiempo de la Iglesia, está evocado en el cuerpo del texto, puesto que es el tiempo de la comida que Jesús manda hacer a los discípulos, comida en que el Jesús ausente seguirá estando presente [41].

Ahora bien, la trayectoria que parte de la iniciativa de Dios no puede quedarse en un desarrollo indefinido de la historia. El versículo escatológico afirma que el cumplimiento pleno se dará en el reino. Jesús declara que participará en el banquete celestial, donde correrá el vino «nuevo». Es de notar que este calificativo que emplean aquí Marcos y Mateo es el mismo que Lucas y Pablo aplican a la alianza: en los dos casos se emplea el griego *kainos* [42], que no indica un origen reciente, sino una diversidad radical, maravillosa, comparada con todo lo que la ha precedido, una realidad que, en definitiva, procede únicamente de Dios.

Así pues, podríamos señalar tres períodos en el curso del tiempo: antes de la realización de la alianza en Jesús; entre ésta y la vuelta del Señor, y el «tiempo» celestial del reino. En estas condiciones, el centro del relato sería la anamnesis que preside el período intermedio, el de la comida sacramental. La anamnesis, explícita en Lucas y Pablo, encuentra su equivalente en Marcos

[41] Cf. *infra*, pp. 359-362.
[42] Cf. *infra*, p. 255.

y Mateo. Si sus textos no contienen el mandato de reiteración, explicitan la dimensión universal de la acción de Jesús, al mencionar la «multitud». Esta, indefinidamente futura, no podrá apropiarse la salvación sino recibiendo a su vez el fruto de la cruz vivificante. ¿No sugiere esto que la comida, que representa simbólicamente esa salvación, deberá seguir celebrándose en todo tiempo y lugar?

Lo que Jesús hace aquí, lo hace por adelantado, no sólo su «morir» (que anticipa para decir cuál es su significado y para manifestar su libre consentimiento), sino también el don de su presencia misteriosa. Esta presencia «real» de Jesús, mediante la memoria que hagan de él sus discípulos, esclarecerá desde dentro la noche de la pasión que perdura a través de los siglos en el sufrimiento incontable de los hombres y en el «morir» de éstos. El acto litúrgico expresará constantemente la confianza de que el amor ha vencido a la muerte.

V. CONCLUSION: ESTRUCTURA Y SENTIDO

Las diversas relaciones que acabamos de constatar en el relato de la cena no forman un esqueleto sin vida. Dado que se organizan en torno al único actor, Jesús, implican, subrayémoslo, la totalidad de lo real: Dios, la creación, los hombres de todos los tiempos.

Tras el recorrido realizado hasta aquí, no estará de más hacer un breve resumen. Durante su última Cena, Jesús lleva a cabo ciertas acciones, aparentemente ordinarias para un judío: toma el pan y la copa de vino, gestos que muestran su relación con la tierra, con el trabajo y el afán de los hombres. Como buen judío, pronuncia la bendición que va a prolongar el actuar de Dios: en Jesús se renueva plenamente la alianza divina con el universo creado, el cual puede convertirse en mediación de una presencia.

Jesús se vuelve hacia los comensales. Según la tradición de su pueblo, toma el pan y la copa no sólo para alimentarse, sino también para compartirlos: ese alimento se convierte en comida fraterna. Aquí reside la originalidad de Jesús: parte el pan y distribuye la copa para simbolizar el don que hace de sí a los discípulos y a la multitud, llevando a cabo la unidad de todos en su persona. El nuevo alcance que da a los actos rituales de la comida se manifiesta por medio de su palabra.

La mirada y la palabra de Jesús llegan hasta el infinito del tiempo. Esta comunidad nueva que acaba de fundar, y que será inseparable de él, deberá repetir sus mismos gestos y palabras. Así, el presente vivido en esta comida está cargado de futuro, puesto que el Eterno lo hace coextensivo con la historia de los hombres.

¿Cuál es, por tanto, el presente de la Cena? La estructura que se detecta permite enfocar mejor el sentido del texto: se opera una transformación, como en todo relato, pero aquí de una manera particular, que intentaremos describir. La transformación afecta a los polos de los diversos ejes, ante todo al personaje que está en su intersección, Jesús, pero también a los discípulos y su universo.

Jesús es el ausente-presente. Su humanidad se transforma radicalmente con la muerte que él acoge y que, por obra de Dios, pasa a ser vida definitiva. Su «cuerpo» ya no es el que se veía; en adelante se manifestará en la tierra de manera distinta, a través del don del pan y de la copa y a través de los discípulos unidos a él.

En Jesús se cumple la alianza, se hace nueva y actual. Ya no es simplemente promesa, aun cuando sus efectos deban desplegarse en el tiempo y al final de los tiempos. Al recordar a Jesús, los discípulos actualizarán esa alianza, porque el punto de referencia sigue siendo el Crucificado-Resucitado. En él está presente Dios, y tal presencia se expresa ahora por medio del pan eucarístico.

Los discípulos también son transformados: «pasan» de la condición prepascual a la condición pascual por el hecho de estar asociados a la transformación que caracteriza al propio Jesús. Beneficiándose del perdón de Dios, entran en la alianza. No son ya un grupo de compañeros en torno a Jesús de Nazaret, sino que constituyen una comunidad unida a Cristo, vivo por siempre, por medio de una comunión totalmente interior; al comer el mismo pan y beber de la misma copa, se convierten en un mismo cuerpo y viven la misma vida, que es Jesús. Finalmente dejan de ser simples «aprendices», un tanto pasivos, y se convierten en responsables activos, encargados de hacer memoria de Jesús. Su grupo ya no puede quedarse encerrado en sí mismo, sino que debe abrirse a la multitud de los hombres, de modo que su misma cohesión suponga la apertura al mundo entero.

El universo de la creación encuentra así su pleno sentido. Ya sabíamos que el alimento recibido de Dios se convertía en comida fraternal, fuente de unidad para los comensales, expresión de alianza. Ahora bien, en el rito eucarístico, el pan y el vino, en los que en cierto modo se condensa la creación, «simbolizan» el cuerpo y la sangre de Jesús. Esta transformación afecta al pan y al vino en una profundidad que intentaremos precisar en los capítulos sobre el pan y la copa, al explicar en qué sentido hay que entender el verbo «simbolizar» en estas páginas. Este, lejos de poner en duda la realidad de la transformación del pan y del vino, indica profundamente la presencia real de Jesucristo en lo que, posteriormente, se ha llamado las «especies» de pan y vino. La transformación significa de otra manera lo que ha querido precisar la fórmula de la «transustanciación»[43]. El texto bíblico no va tan lejos en la precisión, pero invita a no disociar los «elementos» de su destino a los discípulos: éste es el alcance del aspecto «dialogal» del relato.

Ahora bien, ¿quién es el autor y cuál es la especificidad de esta *transformación* que afecta a Jesús, a los discípulos y a la misma creación?

Si hay transformación, ésta no se debe a la reunión para la comida ni al comer en sí, sino a *las palabras de Jesús*. Estas, de tipo profético, no quieren comentar un rito nuevo, sino que operan la transformación desde el momento en que son proferidas. Según la tradición bíblica, la palabra divina no es un simple anuncio, sino un acto que, en el caso presente, toma cuerpo en el gesto de la distribución.

Tal transformación es sin duda análoga a las transformaciones que conocemos en este mundo. De hecho, la transformación es la expresión de la vida: el niño se hace adulto, el trigo se convierte en pan, la naturaleza se convierte en cultivo.

Sin embargo, por lo que respecta a la eucaristía, la transformación es distinta, porque no es producto de lo que llamamos «evolución» inmanente, y en este sentido se parece a la transformación que se opera en un milagro que también es producto de una causa trascendente[44]. Pero la transformación eucarística tiene dos características que impiden asimilarla a un milagro.

a) El término de la transformación eucarística *no es visible*. Es cierto que la comunidad nueva está unida a Jesucristo, pero la presencia del Salvador se realiza a manera de ausencia. Desde el punto de vista empírico, el pan y el vino se presentan como pan y vino y siguen siendo un alimento terreno. La transformación se opera sólo en virtud de una relación con una nueva fuente de existencia que, además, los hace «pasar» a otro orden de mediación.

Evidentemente, los efectos de la transformación se dejan sentir en el orden sensible: una existencia de caridad y de servicio hasta el don de sí. Pero estas consecuencias, las únicas que hacen auténtico el culto ofrecido a Dios, no caracterizan la transformación propiamente eucarística; pertenecen al orden existencial de la práctica vivida en la vida cotidiana.

b) La *universalidad* es el segundo rasgo de la transformación eucarística. A diferencia de los milagros, que miran a casos particulares, la palabra eucarística de Jesús concierne a todos los creyentes de todos los tiempos. En este punto hay una semejanza con la vida que se transforma sin cesar; la diferencia está en que se exige de todos la fe: «Lo que nace de la carne es carne, lo que nace del espíritu es espíritu».

La lectura sincrónica no puede pretender aclarar todas las implicaciones del relato de la Cena. Podría desembocar en las presentaciones que los diferentes autores, los sinópticos y Pablo, han hecho de ella, así como en la hermenéutica. Se vería cómo la estructura que hemos detectado ha podido generar diversos tipos de relatos. Sin embargo, parece preferible proceder antes a una lectura diacrónica de las tradiciones para captar el texto en el curso de su elaboración. Es lo que vamos a intentar en la segunda parte de esta obra, reservando para la tercera las presentaciones, y para la cuarta, la hermenéutica.

Para concluir con nuestra lectura sincrónica, querría manifestar qué es lo que me ha parecido esencial.

La comida de Jesús es, en tres niveles, un acto de unión entre los comensales: en el plano terreno, en el plano celeste simboli-

[43] El término «transustanciación» tiene su lugar solamente en un contexto teológico que no podemos exponer aquí. Cf. J. de Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation:* «Irénikon» 32 (1959) 139-161, y B. Neunheuser, *L'Eucharistie* (París 1966). A. Gerken *(supra,* n. 35) 157-227, muestra las diversas mentalidades de los Padres de la Iglesia y del Concilio de Trento. Cf. *infra,* pp. 177-179.

[44] Cf. X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús según el NT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979) 290-291.

zado por la comida y en el plano intermedio de la acción litúrgica instaurada por ella. Todo está orientado a la comunión perfecta de los comensales.

Esta comunión se realiza mediante una transformación radical, que afecta a los actores de la escena, Jesús y los discípulos, de manera que alcanzan un nuevo modo de presencia y de encuentro. La transformación está indicada con el verbo «dar», que caracteriza la acción de Jesús en los diferentes planos. Este don se manifiesta indudablemente en la muerte (don del cuerpo y de la sangre), pero probablemente tiene su origen en el don misterioso que Dios hace *a* su Hijo y *de* su Hijo. En lugar del término «muerte», ¿no sería mejor llamar a esta acción transformante el «don por excelencia»?

Finalmente, la comunión por medio del don desemboca en la alianza. Señalemos que este término no tiene en el relato ningún «opuesto» literario: vale por sí mismo, porque ya existe relación entre Dios y los hombres, entre Jesús y sus discípulos, entre los discípulos y la multitud.

Por fin, el relato de la Cena es indispensable para esclarecer el de la pasión/resurrección, porque revela el alcance de la muerte y de la resurrección de Cristo, mientras que el subsiguiente relato evangélico los presenta sólo desde el punto de vista de la persona de Jesús. El relato muestra que, por medio de la transformación de Jesús significada en la Cena, el mismo grupo de los discípulos se transforma. La eucaristía hace Iglesia. Por su parte, viviendo en Jesús, los discípulos expresarán cuál es la fuente permanente de su nueva existencia, por eso también se puede decir que la Iglesia hace la eucaristía[45].

[45] Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum* (París 1944) 292; íd., *Méditation sur l'Église* (París 1953) 123 y 129 (ed. española: *Meditación sobre la Iglesia,* Madrid 1980).

SEGUNDA PARTE

LAS TRADICIONES DE LA ULTIMA CENA DE JESUS

La fracción del pan y la comida del Señor remiten al relato evangélico de la última cena de Jesús con sus discípulos. El lector podría inclinarse a ver inmediatamente en él una fiel descripción de aquella última noche, pero tal empresa se haría a costa de una lectura concordista de los textos. Hay algo evidente: el cuarto evangelio narra, en el capítulo 13, una última comida que Jesús celebra con sus discípulos inmediatamente antes de su prendimiento, pero en ella no se hace mención de ninguna institución eucarística, mientras que los sinópticos la ponen de relieve. ¿Habría celebrado Jesús dos cenas últimas? El mero planteamiento de la pregunta demuestra que tal camino no tiene salida: en el terreno de los hechos no es posible hacer concordar los dos tipos de relato; hay que tener en cuenta la perspectiva propia de cada evangelio.

Según esto, ¿por qué no estudiar sucesivamente los sinópticos y Juan? Pero el problema es más complejo, porque se plantea ya en los sinópticos. Indudablemente, los tres, y también la primera carta a los Corintios, se refieren sustancialmente al mismo episodio: durante su cena última, Jesús pronuncia unas palabras sobre el pan y sobre la copa, que da a los discípulos. El tenor de los relatos es prácticamente idéntico; sin embargo, en el fondo, las divergencias son tan grandes que resulta ilusorio querer fijar un texto-fuente; los dos grandes especialistas en el tema han renunciado a ello; uno, a pesar de su apego a los *ipssisima verba* de Jesús; el otro, después de haber publicado una obra monumental, verdadero alarde de crítica literaria [1]. Por tanto, si no queremos limitarnos a exponer una por una las descripciones que ofrecen los sinópticos y Pablo, sino buscar lo que les da unidad de sentido, tenemos que remontarnos a los contextos originarios que pudieron dar una orientación diversa a cada una de las cuatro versiones actuales.

Además —y no es por complicar los datos del problema—, hay que constatar que los tres textos sinópticos emplean palabras que no se encuentran en Pablo. Este, en efecto, transmite sólo

[1] J. Jeremias y H. Schürmann. Este último había publicado su tesis, de 1953 a 1957, en tres volúmenes que llegaban a las 450 páginas, en Münster, dentro de la colección «Nt. Abhandlungen», XIX, 5; XX, 4, y XX, 5; pero cf. su carta de fecha 25 de marzo de 1959, a la que remite Jeremias, p. 225.

los versículos sobre el pan y la copa (líneas 22 a 50 de la sinopsis adjunta: Mt 26-28 = Mc 22-24 = Lc 19-20); omite las palabras de Jesús sobre el vino que se beberá «nuevo» en el reino futuro (líneas 15-21), aunque se escucha un eco de ellas al final: «hasta que él venga» (línea 53). Precisemos más: en los sinópticos, la «frase escatológica» está colocada en distinto sitio, antes o después de las palabras de la institución. Tal flotación puede significar que la frase no pertenece a la corriente fundamental de la tradición: ¿no podría proceder de una tradición semejante a la que sigue el Evangelio de Juan?

Nuestra intención es no sucumbir a la tentación de concordismo ni a la de escepticismo, sino buscar un camino que lleve a detectar cierta unidad de sentido en medio de la diversidad de perspectiva. ¿Cómo proceder?

Conforme al método sincrónico, ya hemos intentado en el capítulo anterior captar la estructura común de las diversas versiones y así abordar mejor el sentido del pasaje. Pero allí no nos preocupábamos de las tradiciones utilizadas por nuestros relatos. Desde este punto de vista, hay otro método eficaz, el de la historia de la tradición.

El método que vamos a emplear va a permitir, en primer lugar, reconocer que los recuerdos de la última Cena de Jesús han quedado expresados en dos formas literarias claramente distintas: la testamentaria y la cultual. Para no desorientar al lector, hablaremos de «tradición testamentaria» y de «tradición cultual», ampliando así el uso de la palabra «tradición» [2]. Juzgamos que el resultado es interesante, no sólo para rastrear la génesis de los

[2] Toda tradición supone un contexto originario en el que se transmite una enseñanza, una lectura, el recuerdo de un acontecimiento. Una tradición se expresa y se comunica en «formas» precisas; así, en mi opinión, la «forma testamentaria» y la «forma cultual» son los modos en que están expresados los recuerdos de la última Cena de Jesús. En rigor, puesto que no llegamos a precisar la naturaleza del contexto del que provienen estas formas, convendría atenerse a las expresiones «forma testamentaria» y «forma cultual». Pero, al suponer que hubo contextos diferentes en el origen de estas «formas», podemos tomar la palabra «tradición» en un sentido más amplio y hablar de «tradición testamentaria» y «tradición cultual». En cambio, las dos orientaciones que toma la forma cultual pueden situarse en contextos conocidos, el marcano y el antioqueno, de donde proceden los nombres de «tradición marcana» y «tradición antioquena» que utilizamos en el cap. V y *passim*.

textos actuales, sino también para captar el sentido global del relato (cap. IV).

El mismo método se aplicará después a la única tradición cultual y permitirá descubrir que ésta tiene una orientación doble, que llamaremos tradición antioquena y tradición marcana (cap. V).

Finalmente, habida cuenta de los resultados obtenidos por medio de los métodos sincrónico y diacrónico, podrá abordarse el estudio de los elementos propiamente eucarísticos: las palabras sobre la «memoria» (cap. VI), sobre el pan (cap. VII) y sobre la copa (cap. VIII). Pensamos que entonces estaremos preparados para abordar el difícil tema del acontecimiento: ¿qué pasó exactamente en el cenáculo la noche del Jueves Santo? Después intentaremos precisar, en la medida de lo posible, cómo se formaron las tradiciones (cap. IX). En ese momento podremos esbozar las diversas presentaciones del relato de la institución eucarística (tercera parte, caps. X-XII).

Que el lector no se desanime al descifrar los análisis literarios, indispensables para afianzar el estudio posterior de los diversos elementos del relato de la Cena. Tal vez no convenga insistir en los capítulos IV y V, referentes a la forma cultual propiamente dicha.

Mt 26	*Mc 14*	*Lc 22*	*1 Cor 11*
[20] Al caer la tarde se puso a la mesa con los Doce. [21] Mientras comían...	[17] Al caer la tarde, fue él con los Doce. [18] Estando a la mesa comiendo... *(18b-21)*	[14] Cuando llegó la hora se puso Jesús a la mesa con los apóstoles [15] y les dijo: ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi Pasión! [16] Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios.	
	[23] Y cogiendo una copa pronunció la acción de gracias, se la pasó y todos bebieron. [24] Y les dijo: *(24b)*	[17] Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros.	
[29] Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba, nuevo, con vosotros en el reino de mi Padre.	[25] Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios.	[18] Porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios.	
[26] Mientras comían, Jesús cogió un pan, pronunció la bendición,	[22] Mientras comían, cogió un pan, pronunció la bendición,	[19] Cogiendo un pan, dio gracias,	[23] La noche en que iban a entregarlo, el Señor Jesús cogió un pan [24] dio gracias,
y lo partió; luego lo dio a sus discípulos, diciendo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo.	lo partió y se lo dio a ellos diciendo: *Tomad,* esto es mi cuerpo.	lo partió y se lo dio diciendo: Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía.	lo partió y dijo: Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía.
[27] Y cogiendo una copa pronunció la acción de gracias y se la pasó, diciendo: Bebed todos, [28] que ésta es mi sangre, la sangre de la alianza que se derrama por todos para el perdón de los pecados. [29]	[23] Y cogiendo una copa, pronunció la acción de gracias se la pasó *y todos bebieron.* [24] Y les dijo: Esta es *mi sangre,* *la sangre de la alianza,* que se derrama por todos. [25]	[20] E hizo igual con la copa, después de cenar, diciendo: Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros.	[25] Hizo igual con la copa después de cenar, diciendo: Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre. Cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía. [26] Y de hecho, cada vez qu coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Seño hasta que él venga.

1 Cor 10,16: Esa copa de la bendición que bendecimos, ¿no significa solidaridad con la sangre de Cristo? Ese pan que partimos, ¿no significa solidaridad con el cuerpo de Cristo?

CAPITULO IV

TRADICION CULTUAL Y TRADICION TESTAMENTARIA

Como acabamos de indicar, el Nuevo Testamento ofrece varias perspectivas sobre lo que fue la última noche de Jesús con sus discípulos. Intentemos en primer lugar determinar los rasgos de las dos orientaciones principales que adoptan los sinópticos y Pablo por un lado y el Evangelio de Juan por otro. La primera tradición adopta el género de «relato litúrgico»; la segunda, el de «comida de despedida».

I. UN RELATO LITURGICO

El relato de la institución eucarística tiene en todas sus versiones un tono «biográfico»: narra uno de los últimos episodios de la vida de Jesús de Nazaret, que está a punto de morir. Pero este carácter narrativo no explica por sí solo la composición del texto: hay en él varios elementos que incitan a reconocer el influjo de la liturgia practicada en las diversas comunidades eclesiales.

El factor litúrgico

El relato de la cena que recoge Pablo muestra claramente la presencia de un factor litúrgico. Al escribir a los corintios, el Apóstol se propone corregir los abusos que aquéllos cometen en sus asambleas eucarísticas, y apela a la práctica cultual conocida desde los orígenes de la fe cristiana:

> Esto es lo que yo he recibido del Señor y esto es lo que os he transmitido (1 Cor 11,23).

Así se introduce el relato de la institución, como se introducirá después en la carta la fórmula de fe en la resurrección de Cristo, por medio de palabras técnicas [1] que introducen la cita de un dato tradicional [2]. Lo que Pablo transmite es, probablemente, la catequesis que recibió en Antioquía, donde había sido educado en la fe en los años 35/40.

La mayor parte de los críticos [3] está de acuerdo en reconocer en el texto de 1 Cor 11,23b-25 el influjo del culto practicado por la comunidad cristiana. ¿Se trata propiamente de relato «cultual etiológico»? [4]. Tales relatos tienen por finalidad justificar, dándole una base, un rito practicado habitualmente. En estos relatos, el rito descrito en sus rasgos esenciales se refiere ordinariamente al tiempo mítico de los orígenes. Ese no es el caso de Pablo: su relato vincula la celebración eclesial a un personaje histórico, Jesús, y a un fecha concreta, la noche de la traición [5]. No se trata, pues, de un texto cultual de tipo «legendario». Teniendo en cuenta esta observación, es legítimo clasificar el relato paulino en el género literario etiológico [6].

[1] En 1 Cor 15,3, lo mismo que en 11,23, las palabras «recibir» *(paralambano)* y «transmitir» *(paradidomi)* corresponden a los términos técnicos del rabinismo *kibbel min* y *masar l*ᵉ, que caracterizan la cadena de la tradición. Cf. P. Neuenzeit, 77-89. Sobre todo el pasaje de 1 Cor 11,17-34, cf. *infra,* pp. 272-288.

[2] El relato paulino de la cena contiene varios rasgos que no pertenecen al vocabulario o al estilo de Pablo: el empleo absoluto de *paradidomi* y de *eucharisteo,* las palabras *anamnesis* o *klao* sin complemento y, sobre todo, *to soma* para designar el cuerpo personal de Jesús. El conjunto es evidentemente prepaulino (cf. J. Jeremias, 110; P. Neuenzeit, 86).

[3] L. Schenke, *Studien,* 312, n. 5, enumera una veintena de nombres. Cf. También J. Betz, *Mysterium salutis* IV/2 (Madrid, Ed. Cristiandad 1975) 188.

[4] «Etiológico»: palabra derivada del griego *aitia,* «causa»: «que explica el origen de una cosa». Sobre el conjunto del tema, cf. P. Neuenzeit, 96-100, a pesar de las reticencias de H. Schürmann, II, 145s. Prescindo de la distinción formulada por L. Schenke, *Studien,* 313s, entre el relato que sólo pretende fundar el culto y no es empleado en la celebración *(kultbegründend:* el que transmite Pablo) y el relato que debe acompañarla *(kultbegleitend* o *Kultanamnese:* el que transmite Marcos).

[5] El apelativo «el Señor Jesús» es prepaulino, a pesar de lo que dice H. Schürmann, II, 50-56, y de acuerdo con P. Neuenzeit, 103-105; W. Popkes, *Christus traditus* (Zurich 1967) 205s; H. Patsch, *Abendmahl,* 104s.

[6] Indiquemos que esto no prejuzga la historicidad del acontecimiento fundante que se narra de este modo; además, si la comunidad cristiana celebró muy pronto la eucaristía, es improbable que su celebración se deba exclusivamente a la facultad creadora de los creyentes. Cf. lo que decimos sobre el problema histórico, *infra,* pp. 207-232.

Lo mismo ocurre con el texto de la institución en los evangelios. Indudablemente figura entre los preámbulos al relato de la pasión [7] y forma parte de una narración biográfica. Pero Marcos descubre su carácter de interpolación cuando, para introducirlo, repite en el v. 22: «Mientras comían...», fórmula que aparecía ya en el v. 18 en un excelente contexto histórico [8]. Se advierte de nuevo la interpolación al fin del relato, donde el v. 25 desentona como continuación del v. 24: ¿a qué viene el simple «fruto de la vid» después de la frase solemne sobre la «sangre de la alianza»? Finalmente, en el v. 26, el *hallel* conecta con la comida de la Pascua que había sido preparada antes, en 14,16-18, pero sin que este rito encuentre ningún punto de conexión en el relato mismo de la cena.

A estas observaciones sobre la difícil inserción del texto eucarístico en Marcos añadamos algunas indicaciones. El estilo hierático muestra que el relato no pretende primordialmente hacer una descripción de los acontecimientos. No se dice nada sobre la reacción de los discípulos; la única vez en que, por medio de las palabras «bebieron todos», se alude a una acción de ellos (sólo en Marcos, lín. 40), se da el caso sorprendente de que obran ignorando aún que Jesús daba así su «sangre de la alianza». Por su simetría, las invitaciones a tomar, a comer y a beber evocan claramente una práctica litúrgica. Por lo demás, Lucas y Pablo hablan de *la* copa como si fuera algo muy conocido, mientras que la palabra «pan» no lleva artículo. La tendencia a la estilización litúr-

[7] Este comienza propiamente en el prendimiento; cf. X. Léon-Dufour, *Passion (Récits de la),* en SDB 6 (1960) col. 1424s e *infra,* p. 240. Según H. Patsch, 61, n. 22, el relato cultual habría suplantado a otro relato, del que *hymnesantes* (Mc 14,26) sería un residuo (p. 63).

[8] En griego, *kai esthionton auton.* Según R. Pesch, el genitivo absoluto de 14,22 sería una repetición ingenua de 14,18: fiel a su estilo, Marcos indicaría así que va a comenzar una situación nueva *(Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis,* Friburgo de Brisgovia 1979, p. 71). Pese a la aprobación de algunos autores, como R. J. Daly, «Biblical Theology Bulletin» 11 (1981) 21-27, sigo a quienes atacan vigorosamente la postura de R. Pesch: así E. Ruckstuhl, *Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu,* en *Studien zum NT und seiner Umwelt,* serie A, vol. 5 (Linz 1981) 79-106, espec. 95, y K. Kertelge, *Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium,* en *Hom. H. Zimmermann* (Bonn 1980) 67-80.

gica es aún más evidente si se comparan entre sí las versiones de las palabras de Jesús: el incoherente binomio cuerpo/alianza (Lc/Pablo) ha sido sistematizado en cuerpo/sangre (Mc/Mt). En cuanto al mandato «haced esto en memoria mía», parece destinado en Lucas y Pablo a precisar lo que sin duda era obvio en la tradición de Marcos/Mateo [9].

Es obligado concluir que el relato no pretende directamente referir un episodio biográfico, sino proclamar una acción fundante. En su culto, los cristianos se han referido siempre a la cena y al acto de Jesús, cuyo alcance teológico han procurado manifestar. ¿Quiere decir esto que el relato es un producto de la práctica eucarística y que en sí mismo no tiene valor histórico? Tal deducción sería excesiva, como vamos a ver.

El factor histórico

En este texto, claramente litúrgico, pueden efectivamente detectarse datos que es difícil atribuir al influjo del culto, y pueden considerarse legítimamente como reliquias históricas [10].

En contra de la tendencia litúrgica a unir las acciones del pan y de la copa, dos versiones dicen que las separó una comida intermedia. Y, en contra de la costumbre habitual de que cada comensal empleara una copa distinta, Jesús hace pasar, según los cuatro textos, la misma copa: precisión que no se explica sin un fundamento histórico [11]. Además, aunque la fórmula «fracción del pan» se convirtió muy pronto entre los cristianos en término técnico que designaba la totalidad del rito eucarístico, el relato da un peso igual e incluso superior a las palabras y quizá también al gesto de la copa [12]. Esta base histórica se confirma, en todas las versiones, por una serie de semitismos que remiten a un ambiente palestinense. Las expresiones «bendición» y «partir el pan»,

[9] Las palabras sobre la «memoria» se estudian *infra*, pp. 147-156.

[10] Los trabajos de H. Schürmann sobre este punto tienen un valor incalculable, en concreto *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*, en *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Leipzig 1970) 63-101, artículo recogido en BZ 16 (1972) 1-23.

[11] Con Schürmann, *Weiterleben...*, 95 (= BZ, p. 6); en contra G. Dalman, 140, y J. Jeremias, 71-73; cf. *infra*, p. 215.

[12] Cf. H. Schürmann, *ibid.*, 90.

por ejemplo, resultan extrañas a un oído griego [13]. Las palabras pronunciadas por Jesús no se ajustan a las que se pronuncian en toda comida pascual judía: se proponen explicar no los ritos ancestrales practicados en la Pascua, sino los gestos actuales de Jesús, quien, como hacían los profetas, interpreta su modo de actuar [14], máxime cuando lo hace con vistas a un futuro y no como recuerdo de un pasado.

Todos estos datos no autorizan evidentemente a tomar el relato de la institución como una descripción minuciosa del acontecimiento, pero le dan una base sólida.

La primera tradición sobre la última Cena de Jesús se presenta como un relato litúrgico con trasfondo histórico. Por tanto, podemos calificarla de cultual. Su alcance teológico es inmenso.

II. UNA COMIDA DE DESPEDIDA

La última Cena de Jesús ha sido narrada también de acuerdo con otra tradición, cuyo mejor representante es el Evangelio de Juan. Parece indudable que la eucaristía se celebraba también en las comunidades joánicas (cf. Jn 6); pero la realidad es que, en en vez de los hechos y palabras de la institución, Juan narra el lavatorio de los pies y un largo discurso de despedida de Jesús. Más adelante abordaremos la perspectiva joánica en su conjunto; de momento baste señalar la existencia clara de esta forma testamentaria en el Nuevo Testamento. ¿Es exclusiva del cuarto evangelio? Algunos versículos sinópticos parecen no proceder de la tradición cultual; de aquí que los críticos hayan propuesto diversas hipótesis. Llamemos provisionalmente «no cultual» a la tradición que habría dado origen a tales versículos.

En las páginas siguientes vamos a constatar que Marcos y Mateo han conservado, en realidad, algunos vestigios de la tradición testamentaria y que, en Lucas, ésta tiene un puesto privilegiado. Después ampliaremos el tema, proponiendo una presentación de conjunto de lo que es la «forma testamentaria».

[13] Cf. *Ber* 46a; G. Dalman, 126; Billerbeck, IV, 616; J. Jeremias, 188-192; L. Ligier, MD núm. 87, p. 66; H. Schürmann, *Ursprung*, 77-79.

[14] A pesar de J. Jeremias, 254-271.

Vestigios sinópticos de una tradición no cultual

El relato sinóptico de la institución va acompañado de unas palabras de Jesús que no dejarán de sorprender al lector atento. Leamos el texto:

Mt 26,29	*Mc 14,25*	*Lc 22,18*
Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta que llegue el día en que lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre.	Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios.	Porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios.

Estas palabras, en Mateo y Marcos, siguen inmediatamente a la revelación suprema referente a la «sangre de la alianza derramada por todos». ¿No es extraño que, inmediatamente después, se hable simplemente del «fruto de la vid», denominación que designa el vino de toda comida festiva y no tiene carácter sagrado como la «sangre derramada» de Cristo? Los dos versículos yuxtapuestos (Mc 24.25 = Mt 28.29) pertenecen a dos registros diferentes de lenguaje, uno litúrgico y otro profético. Confirmando esta diversidad de origen, vemos que tales palabras flotan en la tradición evangélica, ya que Lucas las coloca no después, sino antes del relato cultual. Pero, como en Lucas aparecen en el v. 18, siguen sin violencia al texto precedente (propio de Lucas), máxime cuando el v. 17, sobre la copa y el compartir, las prepara muy bien.

La secuencia lucana permitiría explicar cómo Marcos ha podido poner un texto extraño, en que las palabras cultuales de Jesús sobre la copa (Mc 24b) no se pronuncian hasta que los discípulos la han bebido ya. Si prescindimos de las palabras relativas a la copa, vemos que la secuencia Mc 23.24a.25 se puede yuxtaponer sin dificultad a los versículos 17-18 de Lucas [15]:

[23] Y cogiendo una copa, pronunció la acción de gracias, se la pasó y todos bebieron.	[17] Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros.

[15] Cf. S. Dockx, *Le récit du repas pascal: Mc 14,17-26:* Bib 46 (1965) 445-453.

[24a] Y les dijo: (24b) [25] Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios.	[18] Porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios.

Da la impresión de que, en Marcos, las palabras sobre la sangre de la alianza hubieran sido insertadas posteriormente en un relato, en el que el texto del v. 25 comentaba a su manera la distribución de la copa y la acción de beber (v. 23).

Señalemos además que el v. 23 puede reflejar, por medio del verbo «dar gracias» *(eucharistein),* un ambiente helenístico, igual que el v. 17 de Lucas, mientras que, a propósito de la acción sobre el pan, hallamos en Marcos (v. 22) el verbo «bendecir» *(eulogein),* típico de un ambiente palestinense. Nuestra hipótesis es, pues, la siguiente: Lucas ha conservado perfectamente una tradición especial, mientras que Marcos la ha dislocado; al unir a las palabras sobre el pan las relativas a la copa (v. 24b) ha puesto más el acento en la institución.

Por su parte, la frase escatológica de Mc 25 = Mt 29 y Lc 18 es muy significativa: nos transmite el mismo pensamiento de Jesús, ya que pertenece a las palabras evangélicas que los críticos, casi unánimemente, atribuyen a Jesús de Nazaret, sin retoques de la Iglesia primitiva [16]. Se comprende que algunos exegetas, preocupados por apoyarse en la roca de la historia, vean en esas palabras «auténticas» el punto de partida, el núcleo generador de la tradición sobre la última Cena de Jesús [17]. Su equivocación consiste en incluirlas, sea cual fuere la explicación de su origen, entre las palabras propiamente cultuales. Pero no hay nada que lo autorice, y podemos incluirlas provisionalmente entre las palabras no cultuales de la tradición.

La tradición de Lc 22,15-18

En el Evangelio de Lucas, la frase escatológica de Jesús, en vez de yuxtapuesta al relato cultual, como en Marcos, aparece

[46] Cf. *infra,* pp. 217s, por qué se hace esta afirmación.
[47] H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte,* 236.

introducida por los vv. 15-17, donde se habla de otra copa distinta de la mencionada en el v. 20. Leámosla en su contexto:

> [14] Cuando llegó la hora se puso Jesús a la mesa con los apóstoles [15] y les dijo: ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión. [16] Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios. [17] Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros; [18] porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios.

Esta secuencia lucana, situada antes de los versículos de la institución, ha sido objeto de explicaciones muy diversas. Antes de presentar mi hipótesis mencionaré algunas de ellas.

En la obra técnica más reciente sobre la última cena, H. Patsch [18] piensa que se puede mantener la unidad de los versículos 15-20, leyendo en ellos una *catequesis de tonos históricos* que relataría el desarrollo de la última Cena de Jesús conforme al rito pascual judío. Según este autor, la copa mencionada en el v. 17 corresponde a la del *Qidduš* [19], la primera de la comida pascual. Las palabras sobre el pan siguen así con toda naturalidad (v. 19), y las palabras sobre la copa de la alianza se refieren a la tercera copa del rito pascual (v. 20). En Lc 15-18, lo original y ciertamente procedente de Jesús son las palabras en que declara su deseo de celebrar la Pascua con sus discípulos (v. 15) y, a la vez, su decisión de abstenerse de comerla y de beber la copa hasta la llegada del reino de Dios (v. 18). Por lo que se refiere a los elementos más importantes de la comida pascual judía, su ausencia se explicaría a causa de las celebraciones cristianas primitivas. Por ejemplo, si no se menciona el cordero pascual es porque no tenía un alcance teológico comparable al de las palabras de Jesús y, sobre todo, porque la costumbre de comer el cordero había desaparecido obviamente en el culto diario o semanal, especialmente en las comunidades que estaban lejos del templo. En cambio, era conveniente mencionar la primera copa (la del v. 17), porque Jesús, en su función de padre de familia, habría tenido que

[18] *Abendmahl,* 100-102.

[19] *Quidduš,* palabra hebrea que significa «santificación» y designa la bendición que se pronuncia sobre una copa de vino para inaugurar cada sábado y cada día de fiesta.

probarla, con lo cual su abstinencia resultaba mucho más significativa.

Tal reconstrucción, que unifica toda la secuencia de Lc 22, 15-20, no es imposible, pero presenta una debilidad congénita: no puede probarse que la última Cena de Jesús fuera la comida del rito pascual [20]. En vez de apoyar todo el conjunto sobre una frágil hipótesis, es preferible reconocer que los vv. 19-20 debieron de existir separadamente de los vv. 15-18 y que Lucas ha ensamblado dos unidades independientes; esto es lo que piensa la mayoría de los críticos.

¿De dónde proviene entonces la secuencia de Lc 22,15-18? Se han propuesto dos hipótesis que también recurren a un rito pascual, bien según la costumbre judía, bien según la cristiana.

H. Schürmann [21] ve en estos versículos el reflejo de un relato primitivo de género histórico que narraba, a su manera, la institución eucarística, situándola en el contexto de la comida pascual judía. Por lo que respecta a los vv. 19-20, Lucas los habría tomado de otra tradición, etiológica, destinada a explicitar el contenido de la presentación primitiva.

Pero esta hipótesis tropieza con dos dificultades de peso. Lleva a una reconstrucción muy complicada de la unidad 15-18 más 19-20, como el mismo autor reconoce [22]. En el relato histórico primitivo, la copa mencionada por Lucas en el v. 17 era la de la institución, que habría correspondido a la tercera de la comida pascual; por el contrario, en la unidad reconstruida de los versículos 15-20, no pudiendo designar ya la copa de la institución, mencionada ahora en el v. 20, se refiere a la primera. Tal complicación no habla en favor de la hipótesis. Otra dificultad es que, si el relato del que provienen los vv. 15-18 quería describir la comida pascual judía, ¿cómo concebir que la ceremonia se redujera a la copa? Si se omiten en este relato los ritos del cordero y de las hierbas amargas, ¿por qué no también el de la copa? A no ser que ésta tuviera un significado teológico especial, imposible de determinar [23].

[20] Lo expondremos en un apéndice, *infra,* pp. 377-379.

[21] H. Schürmann, II.

[22] H. Schürmann, *Récit,* 29, n. 3. Sobre las diversas copas de la comida pascual, cf. *infra,* pp. 373s.

[23] Es igualmente inútil suponer que el rito de la copa habría reemplazado la comida tradicional, pues no hay datos sobre ninguna ceremonia pascual antigua: con Patsch, 97; contra F. Hahn, *Motive,* 353s.

En suma, según Schürmann, Lucas habría intentado armonizar en un solo relato dos tradiciones de la cena: una histórica y otra cultual etiológica, las dos relativas a una misma comida pascual de Jesús. Estoy de acuerdo en reconocer en el texto de Lucas la existencia de dos tradiciones de diversa procedencia; pero impugno la afirmación de que en los dos casos se trata de una «comida de rito pascual».

Por su parte, J. Jeremias [24] cree que el modelo del texto lucano es una costumbre litúrgica cristiana primitiva. De hecho, B. Lohse [25] creyó posible reconstruir, a partir de la *Epistula apostolorum,* 15, el desarrollo de una fiesta pascual, la de los «cuartodecimanos», que se celebraba la tarde del 14 de Nisán, en la misma fecha que la Pascua judía. Según Lohse, esta fiesta cristiana, que dataría de los años setenta, era una especie de «antipascua»: en oposición a la alegría producida por la fiesta judía conmemorativa de la liberación de Egipto, los cristianos se imponían un ayuno para pedir la conversión de sus hermanos de raza que no creían en Cristo. Sólo a las tres de la mañana, en el momento en que debía cesar la festividad judía, los cristianos celebraban su propio culto bajo la forma de un ágape, con pan ácimo, unido a la eucaristía. Lucas (o su fuente) habría proyectado en Lc 22, 15-18 el fundamento de esa práctica cristiana del ayuno: en su última Pascua, ¿no había renunciado el mismo Jesús a comer y a beber hasta que llegara el reino de Dios?

La relación entre la costumbre de los cuartodecimanos de celebrar un ayuno pascual para pedir la conversión de los judíos y la declaración de abstinencia que hace Jesús (si tal fuera el sentido del texto) difícilmente podría impugnarse. Pero esto deja sin resolver numerosos problemas: ¿dónde se encuentra en el relato de Lucas la lectura de Ex 12 que hacían los cuartodecimanos? ¿Cuál era el papel de la copa? Y, sobre todo, el Nuevo Testamento no hace mención alguna de semejante liturgia de los ácimos [26]. Una vez más se trata de una reconstrucción histórica y literaria sobre una cabeza de alfiler: no se puede afirmar que el texto de Lucas dependa de esa hipotética liturgia cuartodecimana.

[24] J. Jeremias, *Ultima Cena,* 118-121.

[25] B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953). Su hipótesis es rebatida por W. Huber, *Passa und Ostern* (Berlín 1969) 12-31. Cf. K. G. Kuhn, recensión en TLZ 81 (1956) 682-684.

[26] Hch 12,3; 20,6, hablan, sin embargo, de los «días sin panes con levadura». Cf. *infra,* p. 243, n. 10.

Ante las dificultades que suscitan las hipótesis anteriores, cabe preguntar si es necesario hacer depender de alguna comida de rito pascual judío, o ya cristiano, las dos tradiciones que concurren en Lc 15-20 sobre la última Cena de Jesús.

Hace tiempo, H. Lietzmann [27] suponía que al principio se había impuesto la costumbre palestinense de una comida festiva en espera del próximo retorno del Hijo del hombre, una comida marcada por la perspectiva escatológica. Poco a poco, al contacto con el helenismo, se habría introducido una tradición diferente, que ponía el acento en la evocación de la muerte sacrificial de Jesús. La primera tradición llevaba a celebrar el «ágape» no eucarístico; la segunda, el culto eucarístico. Esta hipótesis (dos tipos de comida en la Iglesia primitiva) no ha podido resistir la prueba de los textos [28]. Por otra parte, volviendo sobre tal hipótesis, K. G. Kuhn ha dado una explicación que merece ser estudiada con toda atención [29]. Los versículos de Lc 22,15-18 describirían una comida cristiana festiva, mientras que los vv. 19-20 relatarían una profecía de la muerte de Jesús. La primera tradición se caracterizaría por el tema del «servicio de Jesús» (Lc 22,27-30; cf. Jn 13) y por una orientación escatológica (Lc 22,15-18; Jn 14-16; Hch 2,46); la segunda referiría las palabras de la institución eucarística, interpretando la muerte de Jesús según la teología de la alianza y lo que Kuhn llama «expiación vicaria» (22,19-20).

En esta dirección avanzaremos nosotros, pero evitando apoyarnos en la hipótesis poco segura de que el relato de Lucas depende de una comida pascual, judía o cristiana. Pensemos también que se elaboraron rápidamente dos tradiciones sobre la última Cena de Jesús. Pero, a diferencia de K. G. Kuhn, nuestro razonamiento no parte del eventual contenido escatológico o sacrificial, sino de la forma literaria en que se han plasmado los dos tipos de tradi-

[27] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Bonn 1926) 252.

[28] Especialmente por el hecho de que la lectura larga de Lc 22,19b-20 es original, mientras que el texto breve (sin 19b-20) sería una abreviación (explicada de diversas maneras). Cf. H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Bib 32 (1951) 364-392; 522-541 (= *Traditionsgeschitliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* Düsseldorf 1968, pp. 152-192); J. Jeremias, 149-174; E. Schweizer, *Das Herrenmahl im NT. Ein Forschungsbericht* (1954), en *Neotestamentica* (Zurich-Stuttgart 1963) 344-347.

[29] K. G. Kuhn, recensión de J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte:* TLZ 50 (1950) 399-408. También E. Schweizer (= n. 28) 355s.

ción, la cultual (que estudiaremos en el siguiente capítulo) y la otra no cultual. Por lo que se refiere a la segunda, la forma «testamentaria» me parece responder mejor a los datos textuales.

Una forma testamentaria

Como los intentos de explicación dados a Lc 22,15-20 desembocan en situaciones sin salida o se basan en cimientos muy frágiles, me he preguntado desde hace tiempo [30] si no convendría clasificar este texto en el género literario llamado «testamentario». La mayoría de los críticos reconoce esta forma, pero su interpretación está todavía en los comienzos [31].

Los *textos* que permiten elaborar la forma «discurso de despedida» son bastante numerosos; los encontramos en el Antiguo Testamento [32], en la literatura judía apócrifa [33] y en el Nuevo Testamento [34]. Estos pasajes tienen un dato común: poco antes de morir, un hombre hace recomendaciones a los suyos. Casi todos utilizan fórmulas como: convocar *(kaleo)*, unirse a sus padres, mandar en testamento *(entellomai)*, «mis hijos»... Algunos temas se repiten con frecuencia: el reunirse, la clarividencia, el testamento, los falsificadores, la imitación, la intercesión, la muerte.

El contexto que vio nacer esta forma difícilmente puede ser el clan o la comunidad; podemos buscarlo en una literatura sapiencial, con tintes apocalípticos y cierta preocupación histórica: encontramos revelación de secretos, consolación, esperanza, la seudonimia, pero también el género hagádico, a saber: la reinterpretación y actualización de los textos bíblicos.

[30] X. Léon-Dufour, *Passion (supra,* n. 7), col. 1456s.

[31] Algunos datos bibliográficos sobre el tema: J. Munck, *Discours d'adieu dans le NT et dans la littérature biblique,* en *Aux sources de la tradition chrétienne (Mél. M. Goguel)* (Neuchâtel 1950) 155-170; E. Cortés, *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17* (Barcelona 1973); J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehunsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen* (Leiden 1970). Me inspiro también en el trabajo de un alumno, R. Guého, realizado bajo mi dirección en 1968.

[32] Gn 49; Dt 33; 1 Sm 12; 1 Re 2; 1 Mac 2,49-70; Tob 4; 14.

[33] Jub 7; 20; 35, 36; Hen 91-93; TestJob; ApBar 31-34; 43-46; 76-80; TestXII; TestMo; Secretos de Henoc; TestJacob copto; TestIsaac copto; TestAdán.

[34] Hch 20,17-38; 1 Tim 4,1; 2 Tim 3,1-4,10; Jn 13,17.

La forma literaria del discurso de despedida puede precisarse partiendo del conjunto de los textos (unos cuarenta), enumerando sus principales temas o motivos y arriesgándonos a proponer una estructura-tipo.

Sólo tenemos en cuenta los motivos que aparecen cuatro veces, al menos, en los textos estudiados. Basándome en la detallada exposición de H. J. Michel [35], los agrupo por orden de frecuencia.

En casi todos los textos, un hombre advierte que su muerte está próxima (núm. 1). Se dirige a un determinado grupo de oyentes, hijos, parientes, responsables del pueblo o el pueblo entero (núm. 2). Lo hace en un discurso-exhortación, que traza una retrospectiva histórica sobre cómo Dios actúa en la historia y cómo se han comportado los hombres, bien o mal. Los oyentes se ven así animados a vivir con justicia, como su patriarca (núm. 3). Por fin se narra la muerte y la sepultura del que ha pronunciado el discurso de despedida (núm. 4).

Sobre esta trama común se inscriben diversos motivos. Una apología *pro vita sua* del patriarca, cuya vida fue ejemplar, o cuyos defectos fueron instructivos (núm. 5), completa a veces la perspectiva del número 3 o bien mira proféticamente al futuro, próximo o realmente apocalíptico (núm. 6). El marco puede ser una comida con la bendición (núm. 7), el beso, el abrazo, el llanto (núm. 8). A veces se hacen recomendaciones acerca de la sepultura (núm. 9).

Señalemos finalmente tres motivos que aparecen con menos frecuencia: la designación del sucesor (núm. 10), la invitación a la plegaria (núm. 11) y últimos encargos (núm. 12).

Partiendo de esta temática, intentaremos elaborar una estructura del discurso de despedida. Algunos rasgos interesan bastante a nuestra perspectiva.

a) Un moribundo reúne a los suyos para despedirse de ellos; él es quien convoca a los que han de escuchar sus últimas palabras (núms. 1 y 2). Esta reunión suele tener lugar en el contexto de una comida (núm. 7), motivo que se encuentra siete veces [36]. En tres ocasiones esta comida se efectúa en un contexto

[35] H. J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an Kirche. Apg 20,17-38* (Munich 1973) 47-54.

[36] Gn 27,2-4; 1 Sm 12; Jub 22; 35,27; 36,17; 45,5; TestNef 1,1-4.

cultual[37], y en dos precede a la bendición[38], de manera que la transmisión del favor divino hace de esta comida un signo de la comunión, garantizada por Dios, entre el testador y los destinatarios del testamento. En tres ocasiones al menos se trata de comida de reconciliación entre hermanos enemigos, en presencia del padre o de la madre: así ocurre en la reconciliación de Esaú con Jacob[39], de José con sus hermanos[40] y quizá de Isaac con Ismael[41].

Esta comida, cuando se da, no sirve sólo de marco de despedida, desde el punto de vista del testador, sino que *es* la misma despedida; a veces implica un contexto cultual. Desde el punto de vista de los destinatarios, la comida es signo de comunión con el testador (que transmite el favor divino) y de los destinatarios entre sí (por el hecho de su comunión con el testador).

b) El moribundo dirige una larga exhortación a sus hijos, anunciándoles recompensa o castigo, aconsejándoles que hagan obras de misericordia y de caridad, mandándoles que sobre todo mantengan la unión fraterna; con este fin, el discurso recuerda las maravillosas hazañas de Dios y también el comportamiento pasado de los hombres (núm. 3). A veces el moribundo llega a proponer su propia vida como modelo (núm. 5). Finalmente se atreve a profetizar el futuro de la comunidad o incluso el fin de los tiempos (núm. 6).

No podemos detallar aquí los testamentos que se mencionan en la Biblia y en los textos apócrifos. Sin embargo, para captar mejor la función de los versículos no cultuales del relato eucarístico es interesante examinar brevemente el Nuevo Testamento desde este punto de vista.

Los textos neotestamentarios no están emparentados con el Antiguo Testamento, donde la exhortación del patriarca se inicia con la bendición divina, sino con los *Testamentos de los XII patriarcas;* al igual que éstos, parten de la justicia del hombre. El esquema se repite siempre: la justicia atrae la bendición, mientras que la injusticia arrastra la maldición; el acento se pone en

[37] Es durante la fiesta de las Semanas (o primicias) cuando Abrahán va a morir (Jub 22). El TestNef griego está fechado en el primer día del séptimo mes (fiesta de las Tiendas). En 1 Sm 11,15 se menciona un sacrificio preparatorio.

[38] Gn 27; Jub 22.

[39] Jub 35,27 y 36,17.

[40] Jub 45,5.

[41] Jub 22.

momentos diversos: en el pasado[42], en el presente[43] o en el futuro[44].

Recordemos algunos ejemplos tomados del Nuevo Testamento. El discurso de despedida pronunciado por Pablo en Mileto (Hch 20,17-38) sigue la forma testamentaria. Pablo convoca a los ancianos y les anuncia su muerte (núms. 1 y 2); se extiende hablando de su vida ejemplar (núm. 5), declarando su inocencia. En su exhortación, profetiza la llegada de falsos doctores y las divisiones futuras (núm. 6); después habla de la sucesión apostólica (núm. 10) e implora la bendición (núm. 7) por medio de una oración, mientras que la despedida se expresa en diversos gestos (núm. 8)[45].

La segunda carta a Timoteo se refiere claramente a la muerte de Pablo (núm. 1); el maestro y mártir modelo (núm. 5)[46] hace algunas exhortaciones para poner en guardia contra los falsos doctores (núm. 6)[47].

Por lo que respecta a Jn 13-17, el género es evidente. Este discurso de despedida incluye las expresiones típicas «hijitos míos», así como los temas habituales: la clarividencia, la intercesión, la imitación... Hablaremos de ello en el capítulo dedicado al cuarto evangelio[48].

¿Cuál es el sentido de la forma testamentaria? Esta permite expresar lo que ocurre en un cambio tan importante como es la muerte, un cambio de generaciones. Termina un tiempo y comienza otro. Para mí, que creo que la eternidad está en el tiempo, esto significa que la eternidad que habita en mí quiere seguir repercutiendo en el tiempo. Hacer un testamento es responder al instinto de supervivencia que hay en nosotros: a punto de dejar de vivir, se espera triunfar sobre la muerte. No se trata sólo de legar los bienes que nos pertenecen, sino de transmitir las riquezas morales y espirituales adquiridas a lo largo de los días, es decir, de comunicar el propio ser, de sobrevivir en cierto modo. Hacer un testamento es manifestar la omnipotencia de Dios, que

[42] Vida de Adán y Eva 30-46; 49s; TestJos; TestJudá.

[43] Jub 20; 21; 22; 36; LAB 33; TestAser.

[44] Tob 14,3-11; AsMo; Hen 91.

[45] Para otros datos, cf. H. J. Michel (*supra,* n. 35).

[46] 2 Tim 1,11-14; 2,2.8-13; 3,10-12.

[47] 2 Tim 1,5; 2,14-18.23; 3,1-9.13; 4,3s.

[48] Cf. *infra,* pp. 313-316.

es eterno. Por eso, trátese de Abrahán, de Jacob, de Pablo o del mismo Jesús, queda abierto el problema del modo de supervivencia, de la «sucesión». El hombre que, por sí mismo, no es vencedor de la muerte, tiene que pasar el testigo a otros. Al parecer, verifica por su cuenta el proverbio *non omnis moriar,* pero este anhelo pagano queda transfigurado por la intervención misma de Dios.

La tradición testamentaria sobre la última Cena de Jesús

Al término de esta breve presentación de la forma testamentaria podemos decir sin dificultad cuál es el sentido de los versículos que parecían extraños en el relato litúrgico de la última Cena de Jesús. Es inútil suponer, con Lietzmann, la existencia de dos costumbres sucesivas: la «fracción del pan», que se habría celebrado en medio del gozo escatológico, y otra que, por influjo de Pablo, habría puesto de relieve el aspecto de muerte sacrificial. No basta señalar, como hace K. G. Kuhn, que una primera tradición insistía en la escatología y el servicio fraterno, mientras que otra segunda habría puesto de relieve el tema de la muerte redentora. Habría que precisar con más exactitud en qué consisten estas dos maneras de narrar la última Cena de Jesús: una propiamente cultual, y la otra existencial; una de tipo litúrgico, y la otra testamentaria.

Mientras Juan presenta únicamente la tradición del discurso de despedida, Lucas —como precisamos en el capítulo XI— inscribe la tradición cultual en la tradición testamentaria, insertando el relato de la institución en una especie de discurso de despedida, que va del v. 7 al v. 38. Por tu parte, Marcos y Mateo se han limitado a yuxtaponer al final del texto litúrgico un fragmento del discurso de despedida.

CONCLUSION

Puesto que se han entretejido dos tradiciones en el relato evangélico llegado hasta nosotros, ¿es posible determinar qué función tiene cada una de ellas? En concreto, ¿cuál es la función del «discurso de despedida» que se encuentra en el texto de la Cena, eminentemente eucarístico?

Al situar el relato cultual en la trama de la pasión, los evangelistas muestran cómo Jesús, previendo su partida de este mundo, quiso mantener un lazo personal con los que iba a dejar. ¿Cómo seguir presente, estando ausente? La eucaristía es la primera respuesta, pero no la única.

Otra tradición, no cultual, responde a la pregunta. El que va a morir deja un testamento a sus discípulos, esperando volver a verlos. A su modo, esta tradición dice cómo el discípulo podrá permanecer unido con aquel que, resucitado de entre los muertos, está vivo por siempre: estará unido con él a través de una actitud existencial de servicio y caridad, como vivió el mismo Jesús.

En realidad, son indispensables las dos tradiciones. A primera vista, corresponden a los dos polos que la teología posterior ha precisado a propósito de la eucaristía: el *sacramentum* y la *res sacramenti,* es decir, el rito y la vida que el rito significa. El «sacramento» nada vale si no es en función de la «cosa»: en el caso de la eucaristía, Jesucristo y la caridad de la Iglesia; lo cultual auténtico es inseparable de lo existencial, como diríamos hoy.

Pero una mirada más profunda nos obliga a no ver en estas dos tradiciones dos realidades tales que una sería simple consecuencia de la otra. Culto y servicio fraterno no están en el mismo orden. ¿Qué relación los une? Habitualmente se estima que el servicio es efecto del culto: la eucaristía produce el efecto «caridad». Esto es verdad en cierto sentido, pero ¿se sigue de ahí que el servicio sólo puede darse gracias al culto? Por eso pienso que, en vez de contentarnos con la relación causa/efecto, es preferible recurrir a la relación significante/significado [49].

La presencia de la tradición testamentaria, y en particular el hecho de que Juan haya podido omitir la tradición cultual, ayudan a demostrar que la caridad existencial es la única «realidad» por la que la Iglesia vive auténticamente de Cristo, pero también que la eucaristía es la fuente de esta existencia. De ahí se sigue que el camino cultual, si bien pertenece a la entraña de la existencia cristiana, *no es el único* por el que Cristo mantiene su presencia en medio de sus discípulos; también la caridad y el servicio son un camino privilegiado. No se descarta el culto; lo único que se hace es situarlo en relación con la existencia de amor que caracteriza al cristiano.

[49] Cf. *infra,* pp. 167-171.

CAPITULO V

LA TRADICION CULTUAL: SUS DOS ORIENTACIONES

La tradición cultual subyacente en las cuatro versiones del relato de la cena se manifiesta en los versículos que narran la institución, si quitamos la frase llamada escatológica, como hemos dicho en el capítulo anterior. La presentación sinóptica de los textos (*supra,* pp. 110s) permite calibrar sus semejanzas y sus diferencias.

Confrontando las versiones, advertimos que proceden de dos ambientes claramente distintos: una misma tradición cultual se presenta siguiendo dos orientaciones.

I. LAS DOS ORIENTACIONES

Sólo *Pablo* y *Lucas* hacen mención de la anámnesis (línea 33) y sólo ellos separan las acciones del pan y de la copa mediante la indicación «después de la cena» (línea 37). En la presentación que hacen, las palabras de Jesús son disimétricas: en lugar de «cuerpo/sangre» hallamos «cuerpo/alianza». En fin, su vocabulario, con menos semitismos, parece reflejar un contexto helenístico. En virtud del lazo que une a Pablo con Antioquía, esta orientación será denominada en adelante *tradición antioquena.*

Por su parte, *Marcos* y *Mateo* se caracterizan por el paralelismo riguroso de las palabras: «Esto es mi cuerpo», «Esta es mi sangre». Los semitismos abundan: además del rasgo ya indicado de la «bendición» (*eulogesas:* líneas 25-26), señalemos la expresión «por la multitud» [*hyper —peri— pollôn,* literalmente: «por (los) muchos»: línea 48], que es ininteligible para un griego. La orientación común de estas dos versiones se conserva mejor en Marcos; por tanto, puede ser denominada *tradición marcana,* pro-

cedente de Jerusalén o de Cesarea. También Mateo la refleja con algunos matices [1].

Las *dos tradiciones* [2] que acabamos de describir brevemente narran un mismo episodio. Sin pretender llegar a una fuente única, dos especialistas en el tema han intentado determinar cuál de las dos es más antigua. Jeremias se decide por la de Marcos [3]; Schürmann, por la antioquena [4]. Este resultado contradictorio podría inclinarnos al escepticismo, si no sobre la posibilidad de llegar a aclararlo, al menos sobre el valor de los métodos empleados; cuando simplemente nos invita a prevenirnos de toda generalización apresurada. Examinemos brevemente los elementos utilizados por una y otra argumentación: el vocabulario, el estilo, los motivos teológicos.

Allí donde el *vocabulario* es netamente semítico, el texto proviene de un ambiente palestinense o siríaco, lo cual hablaría en favor de su antigüedad. Pero, aun suponiendo que los términos empleados sean todos verdaderos semitismos [5], no demuestran necesariamente la anterioridad de la tradición que los contiene, pues un término muy griego podría ser simplemente una buena traducción de un semitismo procedente de una tradición muy antigua. Tampoco el hecho de que un giro griego, de Pablo, por ejemplo, no pueda ser «retraducido» al arameo no demuestra que no corresponda a una fórmula aramea subyacente.

[1] La acotación de Marcos: «Bebieron todos» (línea 49), en Mateo se convierte en «Bebed todos de ella» (línea 42); cf. *supra,* p. 115; además se ve que es más reciente que Mc porque añade dos precisiones: «¡Comed!» (línea 30); «por el perdón de los pecados» (líneas 49-50).

[2] Cf. *supra,* p. 108, n. 2.

[3] *Ultima Cena,* 203-214. Son muchos los que le han salido al paso: A. J. Higgins (1954), E. Lohse (1955), P. Benoit (1957), J. Delorme (1957), J. Dupont (1958), H. Patsch (1972), Ch. Perrot (1975) y R. Pesch (1978).

[4] Y más concretamente por Lucas (cf. II, 132). Con él, H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte,* 98. Hoy, sin embargo, se suele afirmar que Pablo es el más fiel representante de la tradición primitiva: así, con muchos críticos, P. Neuenzeit, 103-120.

[5] Cosa que no ocurre siempre, a pesar de J. Jeremias, 203-214. Confróntese H. Schürmann, *Die Semitismen in Einsetzungsbericht bei Markus und bei Lukas:* ZKT 73 (1951) 75s; N. Turner, *The Style of St Mark's Eucharistic Words:* JTS 8 (1957) 108-111; L. Schenke, *Studien,* 308s.

La calidad del *estilo* tampoco es un criterio decisivo. Por ejemplo, en Lucas, las palabras sobre la copa, comparadas con la fórmula correspondiente de Pablo, se prolongan con un participio en nominativo: «que se derrama por vosotros» *(to hyper hymon ekchynnomenon),* apuesto a un dativo («en mi sangre»: *en to haimati mou),* construcción nada griega. De ahí se pueden sacar dos conclusiones, ya que Lucas es un buen escritor y, en principio, no puede ser autor de semejante adición: *a)* él recoge una tradición prelucana, o *b)* ha tomado estas palabras de la tradición marcana («que se derrama por muchos»: *to ekchynnomenon hyper pollon),* aun aplicando por medio del *hymeis* (vosotros) a la comunidad celebrante el *polloi* (multitud) de Marcos.

Por fin, los *motivos* (o temas) teológicos que intervienen en la redacción del relato deben ser comprobados con mucho cuidado. Esto es indispensable a propósito de la «expiación» de uno por todos y de la «alianza». Según ciertos críticos [6], tales motivos no pudieron concurrir a la formación del texto en la misma época. La decisión sobre este punto depende de los conocimientos históricos de que se disponga sobre su existencia en el ámbito judío contemporáneo.

Las indicaciones que preceden intentan mitigar la audacia con que algunos críticos se empeñan a veces en valorar la prioridad de una u otra tradición o en afirmar que una es fuente de la otra. En realidad, la mayoría de ellos reconoce que en cada tradición, e incluso en cada texto, hay cosas antiguas y recientes. El inclinarse en favor de una de las dos tradiciones no autoriza a descartar la otra, que puede contribuir a matizar la que se ha preferido.

Por mi parte, pienso que hay un argumento de mucho peso en favor de «cierta» anterioridad de la tradición antioquena: su carácter mucho menos hierático. La mención de la comida que separa las dos frases de Jesús (línea 37) difícilmente puede haberse hecho partiendo de un texto tan unificado como el de Marcos. Además, la adaptación del uso litúrgico explicaría bien el paralelismo estricto que presenta la tradición marcana.

Sin querer afirmar por eso que la tradición de Antioquía esté más cerca de los orígenes que la de Marcos, pienso que un aná-

[6] Sobre todo F. Hahn, *Motive,* 358-366.

lisis atento de las versiones debe comenzar por la tradición antioquena. Por este orden, pues, intentaremos descubrir cuál es el texto subyacente en uno y otro caso.

II. EN BUSCA DE LOS TEXTOS SUBYACENTES A LAS DOS TRADICIONES

La *tradición antioquena* aparece en los textos de Lucas y de Pablo. Una primera variante entre ambas versiones se presenta en las palabras sobre el pan (línea 32):

Este es mi cuerpo, que (es) por vosotros (Pablo).
Este es mi cuerpo, que *se entrega* por vosotros (Lucas).

H. Schürmann piensa que es preferible la formulación de Lucas porque contiene el participio *didomenon,* cuyo equivalente sería exigido por una retraducción al arameo. Después intenta demostrar por qué Pablo ha suprimido este verbo. P. Neuenzeit, de opinión contraria, ha criticado tal explicación, que considera alambicada [7]. ¿Hay razones para decidirse? Puesto que a un texto tradicional es más fácil añadirle un elemento que quitárselo, vamos a suponer que es preferible la sobriedad paulina; por medio de ese verbo Lucas ha querido sin duda explicitar y reforzar el aspecto de don implícito en las palabras de Jesús.

La segunda variante de importancia se encuentra en las palabras sobre la copa:

Esta copa es la nueva alianza en mi sangre (Pablo).
Esta copa (es) la nueva alianza en mi sangre que se derrama por vosotros (Lucas).

Aquí los dos críticos mencionados anteriormente están de acuerdo en que Pablo representa el texto original. La adición de Lucas, paralela al texto de Marcos, no puede ser obra suya, dada su mala construcción griega. Basta elegir una de las dos posibilidades señaladas y atribuir la adición a un estadio anterior de la tradición [8].

[7] H. Schürmann, II, 17-30, basándose en G. Dalman, 132s; cf. P. Neuenzeit, 108s.
[8] Cf. P. Neuenzeit, *ibíd.;* J. Betz, 15, no se decide.

En tercer lugar, se subraya que Pablo y Lucas emplean el verbo *eucharistesas* en las palabras sobre el pan. En la medida en que es conveniente remontarse lo más posible a un ambiente palestinense, podemos pensar que los dos redactores han traducido así el verbo arameo que se supone subyacente al *eulogesas* de Marcos (línea 25): «pronunciar la bendición» [9]. En cuanto a la expresión «por vosotros», que se incluye en las palabras sobre el pan, según Pablo y Lucas, así como sobre la copa, según Lucas, en vez de «por la multitud» que leemos en Marcos en las palabras sobre la copa, los críticos suelen pensar que la fórmula de Marcos pudo ser sustituida fácilmente en la liturgia por una expresión personalizada [10]. Pese al acuerdo de la mayoría, no estoy seguro de que la formulación *hyper pollon* sea más antigua que *hyper hymon,* pues la tradición pudo pasar con más facilidad de la liturgia vivida a la objetiva [11].

Teniendo en cuenta las limitaciones de esta primera indagación, he aquí un texto que podría reflejar la tradición antioquena conocida por Pablo y Lucas:

Y después de coger el pan y pronunciar la bendición, (lo) partió y se (lo) dio, diciendo: *éste es mi cuerpo que (es) por vosotros. Haced esto en memoria mía.* Del mismo modo, acabada la cena, la copa, diciendo: *esta copa (es) la nueva alianza en mi sangre.*

La *tradición marcana,* que presentan Marcos y Mateo, debe tomarse en consideración junto a la antioquena. El paralelismo «Este es mi cuerpo/ésta es mi sangre», que la distingue radicalmente, parece tardío, porque, si hubiera existido desde los orígenes, difícilmente se habría roto. Sin embargo, sorprende leer en el mismo Pablo (1 Cor 10,16) una formulación en la que el cuerpo y la sangre aparecen ya mencionados en estricto paralelismo:

Esa copa de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? Ese pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? (1 Cor 10,16).

[9] Cf. J. Jeremias, 204 y 208s.
[10] Así J. Jeremias, 204; J. Betz, 17.
[11] Con H. Schürmann, II, 76s, y P. Neuenzeit, 110s. La proposición relativa *que es por vosotros* no quiere explicar, sino determinar la naturaleza del sujeto de la frase.

Esta formulación simétrica, yuxtapuesta en la misma epístola a la tradición antioquena, que se emplea poco después, procede necesariamente de una tradición concomitante y, por tanto, contemporánea [12].

Por lo demás, la «estilización» marcana no es tan rigurosa como se dice. Para un perfecto paralelismo, las dos frases deberían tener la misma articulación, y la relativa al pan habría exigido que el cuerpo fuera especificado como la sangre. H. Schürmann llega a decir: «Consideradas aisladamente, las palabras sobre el pan, sin complemento explicativo, son un enigma incomprensible» [13]; además van seguidas inmediatamente por las palabras sobre la copa, sin mención alguna de una comida entre medias.

En cuanto a la supuesta imposibilidad de retraducir la fórmula al arameo, Jeremias ha demostrado que la objeción carece de fundamento. En las palabras sobre la copa, la sucesión de los dos genitivos apuestos a la palabra sangre («mía» y «de la alianza») parece crear cierta dificultad; pero los especialistas han demostrado que la lengua semítica exige una distribución de las palabras distinta de la griega [14].

Podríamos arriesgarnos a formular el texto de la tradición marcana de este modo:

> Y mientras comían, tomó el pan, pronunció la bendición, (lo) partió y se (lo) dio, diciendo: *Esto es mi cuerpo.* Y, tomando la copa, dio gracias, se (la) dio y les dijo: *Esto es mi sangre de la alianza que se derrama por la multitud.*

[12] Cf. *infra,* p. 270.

[13] H. Schürmann, II, 118.

[14] Siguiendo a A. Oepke: TLZ 80 (1955) 134s, J. Jeremias, 230s; cf. H. Patsch, 80, nn. 208-210, y J. Betz, 20, n. 77. A. Díez Macho ha confirmado, con buenos argumentos, la hipótesis de Jeremias prosiguiendo la investigación en la literatura aramea, a partir de los estudios de J. A. Emerton: JTS 6 (1955) 238-240; 13 (1962) 111-117; 15 (1964) 58s; de J. E. David: Bib 48 (1967) 291s, y de M. McNamara, *Targum and Testament* (1972) 127s; cita pasajes del *Neofiti,* como 49,2: «Bendito sea *su* nombre de *su* gloria de *su* reino»: RvSR 47 (1973) 209s (= *Exégèse biblique et Judaïsme,* Estrasburgo 1973, 55s).

Propongamos, pues, una sinopsis que reconstruye las dos ramas de la tradición cultual; los términos comunes a ambas están impresos en cursiva.

	ANTIOQUENA		MARCANA
1	7	1	Mientras comían
2	*tomó el pan, pronunció la bendición,*		
3	*(lo) partió y se (lo) dio, diciendo:*		
4	*ESTO ES MI CUERPO*	4	*ESTO ES MI CUERPO*
	QUE (es) POR vosotros.		13
6	Haced esto en memoria mía		
7	Del mismo modo, acabada la cena,		1
8	la copa	8	Y, tomando la copa,
		9	dio gracias,
	diciendo:	10	se (la) dio, *diciendo:*
11	*ESTA COPA (ES)*	11	*ESTO ES*
12	*LA* NUEVA *ALIANZA* EN *MI SANGRE*	12	*MI SANGRE* DE *LA ALIANZA*
		13	*QUE* SE DERRAMA *POR* LA MULTITUD
	5		

Aun con riesgo de caer en cierto reduccionismo, algunos críticos han intentado llegar, más allá de estas dos tradiciones, hasta una forma primitiva única. Para ello han debido tener en cuenta los motivos teológicos que intervienen en la redacción de los textos, lo cual supone un método distinto de la simple crítica literaria, practicada hasta aquí [15]. Si confesamos nuestra preferencia por la tradición antioquena es únicamente por elegir la tradición que vamos a examinar siempre en primer lugar.

Este primer sondeo en la tradición cultual muestra que las cuatro versiones se remontan a dos tipos, orientados de forma

[15] Así, H. Merklein, 98, piensa poder determinar la forma originaria de las palabras:

> *touto estin to sôma mou to hyper pollôn didomenon touto to poterion he kaine diatheke en tô haimati mou,*

propuesta de manera parecida por G. Bornkamm, 154; W. Marxsen, 296-299; H. Schürmann, II, 131s; E. Schweizer, RGG I, 13s; J. Betz, 12, 25; P. Neuenzeit, 101-120; L. Schenke, 307-319. Pero cada uno de estos críticos aporta al texto tal cantidad de matices que resulta arriesgado hablar de acuerdo entre ellos.

distinta. Sin duda ha habido interferencia de dos tradiciones en la elaboración de los textos actuales; pero podemos definir las diversas orientaciones de los contextos en que surgieron. La tradición antioquena parece que subraya, al parecer, el «don personal» de Jesús y refleja una teología de la alianza que no tiene carácter cultual, como expondremos en su momento. La tradición marcana se revela más directamente litúrgica; además, aunque ve en el don de Jesús el cumplimiento de los ritos sacrificiales judíos, también señala el carácter personal de ese don. Todo esto se verá claramente mediante el estudio de los motivos veterotestamentarios subyacentes a las versiones de las palabras de Jesús.

CAPITULO VI

LAS PALABRAS SOBRE LA MEMORIA

«Haced esto en memoria mía», termina diciendo Jesús después de las palabras sobre el pan, al menos en la tradición que conocen Lucas y Pablo. A las relaciones existentes entre los personajes del relato, esta orden añade una nueva relación: no ya entre destinante y destinatarios inmediatos, sino entre aquel que, ahora presente, va a ausentarse y los que le sobrevivirán. Esta relación nueva une a los creyentes del futuro con el Cristo vivo y a la Iglesia con el tiempo de la Cena.

En nuestra lectura sincrónica del relato de la Cena nos hemos contentado con señalar el valor estructurante de esta relación [1]; ahora es conveniente que precisemos su contenido. Para ello es necesario que nos sumerjamos en el mundo bíblico de la memoria (I) y del tiempo, para poner luego de relieve cuál es su función en el culto judío (II) y así comprender mejor el significado de la fórmula de Jesús (III) [2].

I. MEMORIA Y ENCUENTRO CON DIOS

Para la Biblia, en contraste con nuestro uso, «acordarse uno» no es simplemente recordarle en la memoria por medio de un

[1] *Supra,* pp. 97-99. Sobre la ausencia del mandato de anámnesis en la tradición marcana, cf. *supra,* p. 77, n. 10.

[2] Para justificar lo que decimos a continuación sería necesaria una obra entera sobre la noción bíblica de tiempo y de memoria. Me permito remitir a tres ensayos míos: *Das letzte Abendmahl: Stiftung und kultische Aktualisierung:* BLit 46 (1973) 167-177; *En mémoire de moi:* «Christus» 24 (núm. 94, 1977) 200-208, y *Faites cela en mémoire de moi:* «Études» núm. 354 (1981) 831-842. Una obra decisiva es la de M. Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Neuchâtel 1959). Un artículo reciente presenta muy bien el tema en su conjunto: O. Nussbaum, *Die Eucharistie als Anamnese (Opfer und Mahl):* BLit 44 (1971) 2-16.

acto meramente interior, sino también actuar de una manera concreta: memoria y acción están intrínsecamente unidas [3]. Por ejemplo, si se dice que Dios se acuerda de Noé, de Abrahán, de Raquel, es porque realiza inmediatamente una acción en favor de ellos [4]. Este nexo entre memoria y acción caracteriza la raíz *zkr* (y a sus derivados, por ejemplo, *zikkaron),* que expresa en hebreo el recuerdo, realidad siempre eficaz.

Memoria del Dios de la alianza

La memoria, cuando interviene en las relaciones entre el hombre y Dios, tiene en la Biblia unas implicaciones sorprendentemente amplias. Ante todo, presupone entre estos dos interlocutores desiguales un sólido nexo, del cual Dios, por medio de sus promesas e intervenciones pasadas, ha tomado la iniciativa y dado una prenda. Ahora bien, si Dios es siempre fiel a su alianza, no se puede decir lo mismo del pueblo ni del individuo. Este «olvido» equivale a una separación efectiva.

Por eso la Biblia invita una y otra vez a «acordarse», invitaciones que los hombres dirigen a Dios y Dios a los hombres. Israel suplica a YHWH que intervenga en su favor: desea ardientemente reconciliarse con un Dios que le parece ausente, debido a una desgracia que juzga inmerecida o por culpa de sus pecados [5].

[3] Un vestigio de esta acepción del término subsiste en nuestras lenguas: en ciertos casos, pedir a uno que se acuerde de mí es pedirle que haga algo en mi favor; o también, acordarme de lo que me han dicho significa actuar conforme a ello.

[4] «El hecho de que Dios se acuerde es algo real y eficaz», O. Michel, art. *mimneskomai...,* en TWNT 4 (1942) 678; cf. Gn 8,1; 19,29; 30,22. Estudios técnicos sobre la memoria en la Biblia: W. Schottroff, *«Gedenken» im Alten Orient und im AT. Die Wurzel* zakar *im semitischen Sprachkreis* (Neukirchen 1964); H. Zirker, *Die kultische Vergegenheit in den Psalmen* (Bonn 1964). Entre los artículos, A. Darlapp, *Anamnesis:* ZKT (1975) 80-86.

[5] Las referencias serían innumerables. He aquí algunos ejemplos: «¡Señor, acuérdate de mí. Dame fuerza...», grita Sansón (Jue 16,28), súplica que se encuentra en las lamentaciones individuales de los salmistas (Sal 25,7; cf. 1 Sm 1,11; Jr 15,15) o en las colectivas (Sal 74,2; 106,4). Que Dios se acuerde de la fragilidad del hombre (Sal 78,39; 89,48; 103,14) y de sus humillaciones (Sal 89,51). Que se acuerde sobre todo de su promesa (Ex 32, 13; Dt 9,27), de su alianza (Jr 14,21), de su favor misericordioso (Hab 3,2; Sal 25,6). Que se olvide de los pecados del hombre (Is 64,8; Sal 79,8) y tenga presentes sólo sus buenas acciones (Is 38,3; Jr 18,20). Que se digne

Estas invitaciones a acordarse de Dios significan no sólo que es intolerable la separación de él, sino también que Dios puede remediarla. La memoria recíproca reanuda esa relación: Israel (o el orante) tiene confianza en que Dios, acordándose, actuará de nuevo con su poder en nombre de su alianza.

Todavía son más numerosas las invitaciones que Dios dirige a la memoria de Israel para que, acordándose de la elección, «se convierta de corazón» y rectifique su conducta. En particular, los profetas invitan al pueblo a no olvidar las intervenciones salvíficas de Dios, que se repetirán para impulsarle a la fidelidad [6]. El Deuteronomio generaliza esta exhortación, porque la falta de esa memoria ha sido la causa de los desastres que sufre el pueblo; «acordándose» escapará a la muerte [7].

La memoria bíblica del hombre consiste primeramente en tomar conciencia de la alianza, es decir, de la realidad que vive en el corazón del pueblo, pese a sus continuos olvidos. Los filósofos dicen, con razón, que el pasado constituye el ser del hombre y lo hace mirar al futuro: el hombre es ante todo historia. La revelación bíblica nos enseña que esta historia es una historia de amor, la de la alianza entre Dios y su pueblo.

Después, por medio de su memoria, Israel descubre que tal intervención de Dios en el pasado, en tal época, en tal lugar (por ejemplo, en Mambré o en el Horeb) tiene sentido para él hoy, sin que por eso pierda su condición de pasado. Se evoca un acontecimiento histórico preciso, y su significado particular para el pueblo se hace actual. En este sentido, sería erróneo interpretar esos textos como meras ilustraciones legendarias de la bondad de Dios para con Israel [8].

Pero —y esto es lo característico del contacto entre el hombre y Dios— no puede tratarse de una mirada estática, de simple contemplación admirativa o agradecida. Ante Dios, el pueblo se encuentra simultáneamente en presencia del proyecto divino.

reconocer a sus doce tribus en las doce piedras preciosas que el sumo sacerdote lleva sobre el pecho cuando entra en el santuario (Ex 28,17-20). Y, si es escuchada la súplica, estalla el reconocimiento a la gloria del Señor: Dios se ha acordado (Sal 136,23), en particular de su alianza (Sal 105,8).

[6] Miq 6,5; Is 17,10; 44,21s; 46,8; 57,11; Jr 51,50; Ez 16,22.43...

[7] Dt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 24,9.18...

[8] Tal es, sin embargo, la opinión de R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tubinga 1953) 114.

La alianza no une a dos interlocutores del mismo rango: entrar en contacto con Dios es volver a encontrar el vínculo que ya se tenía con él, es contar con el perdón y la reconciliación y ser proyectado a un futuro abierto por Dios y que el hombre, efímero, debe realizar en el devenir del tiempo, en la «historia».

Memoria del Dios creador

A lo largo de su reflexión, el pueblo judío comprendió que los diversos actos de alianza de Dios con Israel concretaban en el tiempo una alianza fundamental, la de la creación. De ese modo, la memoria se remonta desde el Dios de la alianza en el tiempo al Dios que actúa desde los orígenes.

> Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que te ocupes de él? (Sal 8,4-5).

Para el salmista, que admira la obra maravillosa de la creación [9], «acordarse» es, por lo que toca a Dios, un «cuidar de». La alianza con Israel, ¿qué otra cosa es sino la creación renovada, rescatada de la miseria del pecado? Bajar al fondo de la memoria es ponerse en presencia del Creador.

Simplificando las cosas, podríamos decir que la memoria es, en el hombre, una sedimentación del tiempo, más o menos consciente, pero siempre real; ¿no será también un intento de dominar el tiempo y un remedo de la eternidad? Más bien, por otros motivos, la memoria es el camino que une al Eterno. Traer el pasado a la memoria es, en definitiva, volver a ponerse en contacto con aquel que me constituye en el ser, si es verdad que el hombre respira gracias al soplo de Dios. Llegado a este punto original, en comunión con Dios, reconozco al mismo tiempo un futuro que es su secreto. Así, por medio de la memoria, mi presente habrá encontrado una dinámica creadora, divina.

Si por este contacto yo estoy invitado a actuar dentro de la alianza y según mi condición de criatura, es porque Dios mismo está en acción. Dios no es un ser que, después de haber creado el mundo, deja de actuar: su actividad creadora, incesante, envuelve y fecunda la acción humana, aun dejando a ésta su actuar propio [10].

[9] Cf. Sal 104; 139...

Memoria y acción son, por tanto, las dos vertientes, interna y externa, de la relación que une a Dios y al hombre. Dios salva al hombre, acción «memorable»; cuando el hombre se acuerda de esta acción, vuelve a encontrar la fidelidad a la alianza.

II. MEMORIA Y CULTO

Si la memoria, en sentido bíblico, afecta a toda la existencia del hombre debido a que éste es, por naturaleza, relación con Dios, esa memoria se ejerce especialmente en el culto, institución muy compleja que conserva su verdadero sentido gracias a su relación con la memoria.

Culto y relato

Lo que caracteriza el culto israelita no son los sacrificios ni las festividades, en lo cual viene a coincidir con las prácticas de los pueblos vecinos, sino (además de su «espiritualización» creciente) [11] el papel de la memoria. Lo que se celebra en el culto son las gestas de YHWH que han marcado la historia del pueblo elegido. Dios, en efecto, no se ha contentado con establecer una alianza solemne con Israel, sino que ha intervenido antes y después, y el pueblo celebra periódicamente esas intervenciones, guardándolas así en la memoria [12]. A las intervenciones de tipo profético o deuteronómico se añade la invitación más existencial de las fiestas del calendario, que conmemoran las principales intervenciones divinas como despliegue de la alianza.

Para expresar que un encuentro del Dios de la alianza con el pueblo conserva un valor permanente, Dios mismo ha instituido el acontecimiento como fiesta, prescribiendo su anámnesis. Esto es muy claro a propósito de la Pascua:

[10] Cuando Dios «se acuerda» de Ana, hace fecunda la acción de su marido y le da un hijo: «Elcana conoció a su mujer y el Señor se acordó de ella» (1 Sm 1,19).

[11] Sobre la espiritualización del culto, cf. *supra*, p. 67, n. 55.

[12] Aun cuando las fiestas tuvieran origen agrario: primera gavilla, siega y vendimia se convirtieron en Pascua, Tiendas y Pentecostés.

> Este día será para vosotros memorable *(lᵉzikkarôn)*. En él celebraréis fiesta al Señor. Ley perpetua para todas las generaciones (Ex 12,14).

Lo mismo sucede con otras fiestas, por ejemplo la de las Tiendas [13], la del sábado [14] o incluso a propósito del altar destinado a los sacrificios:

> Vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde el cielo... Hazme un altar de tierra... En los lugares donde haga memoria *(ʾazkîr)* de mi nombre, bajaré a ti y te bendeciré (Ex 20,22.24).

El nombre manifiesta la presencia de Dios en el culto y su poder de bendición. En realidad es Dios quien «se acuerda» de manera especial en ciertos días y en ciertos lugares. El pueblo, por su parte, «se acuerda» observando los ritos prescritos y evocando una hazaña de YHWH. ¿Qué ocurre entonces? Lo que puede dar vida al acontecimiento pasado [15] no es la memoria subjetiva de los creyentes, sino el hecho llevado a cabo antaño por Dios, que, en cuanto tal, posee una virtud duradera que el creyente es invitado a reconocer y hacer suya. Este acontecimiento no afectaba solamente a sus destinatarios inmediatos: a través de ellos, YHWH se dirigía a todos los descendientes [16]. Por eso comenta la Misná:

> La fiesta se debe celebrar como si uno mismo hubiera salido de Egipto *(Pesaḥim,* 10,5).

Ya el Deuteronomio invitaba a sentirse presente en el hecho de Dios cuando confundía intencionadamente la generación del desierto con los israelitas de entonces:

> YHWH nuestro Dios hizo alianza con nosotros en el Horeb. No hizo esa alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con los que estamos vivos hoy, aquí (Dt 5,2-3).

[13] Lv 23,33-44. Es también interesante leer la institución de la fiesta de los Purim («las Suertes»): Est 9,18-28.

[14] Ex 20,8-11.

[15] Mencionamos *infra,* pp. 154s, los medios con que los judíos se habían sustituido la memoria cultual.

[16] De acuerdo con la antropología bíblica; cf. J. de Fraine, *Adam et son Lignage* (Brujas 1959).

La fiesta es, pues, la presencia de una hazaña de Dios en la asamblea celebrante; la actualización tiene lugar por medio de la proclamación de un *relato* que rememora la acción divina, la cual conserva en el presente todo su peso; el creyente, lejos de poder disponer de esa acción, es invitado a vivirla haciéndose presente a ella.

El relato tiene así por función transmitir a las generaciones futuras la experiencia de la intervención de YHWH. Todos deben escuchar y acordarse. Lo mismo ocurre, en la vigilia pascual [17], con las preguntas que hacen los hijos y las respuestas que deben dar los ancianos. Cada vez más, la palabra se convierte en lo esencial del rito, porque a través de ella se revive la memoria del pasado. ¿Qué pasado? No el de las glorias nacionales, que no se olvidan, sino el de la salvación que Dios ha concedido al pueblo en desgracia. Así, el pasado conserva su valor de revelación de Dios [18].

Este encuentro del pueblo con Dios en la liturgia es una «presencia» actual tan clara que el término «ver» se emplea para caracterizar la acción cultual:

> Venid a *ver* las acciones de Dios, sus temibles proezas en favor de los hombres: transformó el mar en tierra firme, a pie atravesaron el río; vamos a festejarlo (Sal 65,5-6; cf. 46,9).

Al término de un «escuchar el relato que nuestros padres nos han transmitido» [19], el «ver» significa que el pueblo está ante Dios, quien actúa hoy en su historia. La asamblea cultual no concibe el acontecimiento histórico como si se repitiera en su facticidad, lo cual es imposible; al hacer memoria de él comunitariamente, la comunidad se apropia de su sentido y avanza hacia su propio futuro.

Culto y vida cotidiana

Como he indicado, la memoria no es un simple acto interior, sino que incluye una dimensión práctica ineludible. Pero también, como dicen en sus invectivas los profetas, el culto puede ser in-

[17] Ex 12,26; 13,14; Dt 6,20s; 29,21; Jos 4,6.21.

[18] Cf. Ex 20,24, citado antes.

[19] Sal 44,2; 78,3s.

auténtico: ¿para qué sirven las prácticas rituales si no se respeta la justicia?[20]. Nos hallamos ante una pura apariencia.

¿Hay alguna diferencia entre la memoria individual y la celebrada en el culto? El culto que practica el pueblo depositario de la alianza corresponde a la voluntad expresa de Dios, que ha prescrito la anámnesis; Dios está presente en el culto como resultado de un don gratuito y no de la acción del hombre y, menos aún, de una operación mágica. Este encuentro con Dios a través de los gestos es, diríamos, de tipo «sacramental»[21]. Además, puesto que el culto se efectúa en el plano de la comunidad reunida, a través de los ritos marcados por una disposición de unanimidad y obediencia, la asamblea entera se abre para recibir el espíritu del Señor. Es renovada en su «memoria» y habilitada para vivir en lo cotidiano conforme a la justicia. Pero tomar conciencia de un pasado que pertenece a Dios es tomar conciencia de que su acción se extiende al universo entero.

El culto, pues, entraña una dimensión de proclamación universal; no atañe sólo a los participantes[22], a los hermanos del salmista[23], a los pobres y a los humildes de Israel[24], sino que también se dirige a las naciones de los confines del mundo[25]: «Alabadle todos los pueblos», proclamad el nombre del que es soberano del cielo y de la tierra[26].

El presente y el pasado

¿Cómo es posible afirmar que el presente del culto es distinto del hecho pasado que conmemora sin dejar por ello de coincidir con él? Para comprender que no se trata de un producto de la imaginación de Israel es preciso no perder de vista lo que caracteriza la antropología bíblica: el hombre no es en primer lugar un individuo, sino un ser que participa de un pueblo en el cual y por el cual existe; a su vez, en él están contenidos todos sus

[20] Entre los numerosos oráculos proféticos que reclaman la justicia social, léase Am 4,1-3; 5,10-13... Cf. un breve análisis en «Études» 354 (1981) 839-842.
[21] Cf. H. Haag, art. *Kult,* en LTK 6 (1961) 662.
[22] Sal 26,12; 35,18.
[23] Sal 22,23.
[24] Sal 22,27; 34,3; 69,33.
[25] Sal 47,2; 48,11.
[26] Sal 9,12; cf. Sal 57,10.12.

descendientes. Es lo que llamamos «personalidad corporativa»[27]. Hay que ajustarse sobre todo a la concepción bíblica del tiempo en su relación con la eternidad.

¿Qué es, pues, el tiempo? No un marco vacío en el que se encerrarían las acciones de los hombres ni una mera sucesión de instantes yuxtapuestos. Es la inmensa realidad de las sucesivas generaciones humanas que se transmiten la antorcha de la vida, don del Creador, y permanecen presentes las unas a las otras, constituyendo así un pueblo al que Dios contempla con una sola mirada[28]. El tiempo, diríamos, es la proyección de la vida, que en definitiva es Dios mismo y se comunica por él a los hombres.

El tiempo es despliegue de la eternidad, de manera que el instante, lejos de ser simplemente un punto intermedio entre otros dos instantes o un punto de partida hacia un porvenir todavía incierto, es un «presente» de Dios, inseparable de la totalidad del proyecto divino. Este tiempo bíblico no debe confundirse con el tiempo cíclico, puesto que progresa hacia un cumplimiento. Y ello porque el tiempo, si existe, integra la acción del mismo Dios.

Por el contrario, lo eterno no es una duración temporal indefinida, no está «después» del tiempo, sino «dentro», confiriéndole su verdadera dimensión, que es Dios presente en el devenir. Por tanto, el hombre debe descubrir la presencia de lo eterno en el tiempo, hacer surgir esa dimensión profunda del tiempo. Esto presupone que el hombre, por esencia, está en relación con Dios, sin el cual no puede vivir. Tampoco el tiempo tiene sentido sin la eternidad.

Así, el Dios de Israel realiza unas acciones que, en sí mismas y no por la imaginación de los hombres, dominan el flujo del tiempo; tienen una dimensión de eternidad que las hace siempre presentes a los que guardan su memoria. La memoria es el tiempo integrado, tanto para Dios como para los hombres.

III. HACED ESTO EN MEMORIA MIA

Gracias a un mejor conocimiento de la memoria bíblica y de su relación con el culto, estamos en disposición de entender mejor las palabras de Jesús.

[27] Cf. nota 16.
[28] Sobre el género literario y el sentido de las genealogías en la Biblia, cf. mis *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 53-65.

Según los especialistas, el verbo griego *poiein,* «hacer», caracterizaría en el contexto una acción cultual[29]. Debe traducirse obviamente en imperativo, no en indicativo: Jesús manda a sus discípulos que hagan lo mismo que él. No dice lo que ocurre con ese pan y ese vino, sino que invita a una acción, comer y beber, es decir, a recibir esos dones, como lo precisan las palabras «por vosotros» o «por la multitud».

¿En qué consiste el *esto* que los dicípulos deben hacer? A primera vista, para un lector apresurado, se trataría de la comida que toma Jesús en compañía de sus discípulos; pero esta interpretación es inexacta. Mirando atentamente el texto, se constata que el mandato se refiere, según Lucas y Pablo, a la acción global que Jesús acaba de realizar sobre el pan. Pablo, al añadir el mismo mandato después de la frase sobre la copa, se cuida muy bien de precisar: «Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa...», y después: «El que come del pan o bebe de la copa del Señor indignamente...»[30]. El *esto* se refiere exactamente no al conjunto de la cena, sino a los gestos y palabras sobre el pan y sobre la copa.

La expresión *en memoria mía* es traducción del griego *eis ten emen anamnesin,* que equivale, según parece, a *eis ten mou anamnesin*[31]. El sustantivo empleado no es *mneia* (mención, aniversario), ni *mnema* o *mnemeion* (emblema, monumento conmemorativo, tumba), ni *mneme* (facultad de la memoria, recuerdo de tipo psicológico), sino *anamnesis:* acto de traer a la memoria, acción que hace recordar[32]. En consecuencia, no se debe emplear para

[29] Cf. H. Lietzmann, *Messe (supra,* p. 123, n. 27) 223.

[30] 1 Cor 11,26s. Así numerosos autores, en concreto O. Nussbaum, *Die Eucharistie... (supra,* n. 2) 8s. Remite a H. Schürmann, *Ursprung,* 77-100, quien muestra que la liturgia eucarística debe ajustarse no a la «forma original» *(Urgestalt),* sino a la «forma fundamental» *(Grundgestalt)* de la Cena (p. 98). Si, en sus orígenes, la eucaristía iba unida a una comida fraterna como la Cena, no por ello iba intrínsecamente unida a la comida como tal; por lo demás, la eucaristía se separó muy pronto de la comida fraterna, debido quizá a abusos como el de Corinto (cf. cap. XI).

[31] Señalemos que no se dice *eis ten* mou *anamnesin,* sino *eis ten* emen *anamnesin,* con énfasis en el posesivo. Sin embargo, parece que las dos formulaciones son equivalentes: ambas expresando una memoria objetiva; cf. Blass-Debrunner, *Grammatik des ntl. Griechisch* (Gotinga ⁹1954) § 284,1 y 285,1: cf. Rom 10,1; Gál 1,13; Flp 1,26; además de que «en mi acción de recordar» no tendría ningún significado en el contexto.

[32] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Klincksieck 1974) 702s.

la eucaristía el término «memorial», que expresa no la acción que se está realizando, sino la acción ya realizada (la relación de los propios recuerdos o un monumento). Y, ya que la preposición *eis* de la fórmula de anámnesis sugiere un movimiento, sería preferible traducir «Haced esto para hacer memoria de mí»[33].

Origen de la fórmula «en memoria de»

¿De dónde procede la fórmula? Para información del lector, me remito a una explicación que circuló hace tiempo: la comida

[33] La repetición del verbo «hacer» resulta molesta; cabe buscar otras fórmulas como: «Haced esto evocando mi presencia» o, con más sencillez: «Haced esto evocando mi nombre»; pero sería preciso saber que el «nombre» es la memoria del ser profundo, como lo expresa la revelación del nombre de Dios en Ex 3,15: es acordarse de que ese nombre es Dios y recordar a Dios la memoria de los hombres. O bien, modificando la relación de las palabras: «Haced esto para que yo esté siempre presente a los hombres»; pero esto supone una comprensión del pasaje de Is 49,1.3: «Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó; en las entrañas maternas, y pronunció mi nombre... Y me dijo: Tú eres mi siervo, Israel, por ti manifestaré mi esplendor». También por medio de la eucaristía, Jesús hace que brille su presencia en la historia.

Mencionemos también la original hipótesis de J. Jeremias (pp. 261-268). Según este autor, la anámnesis debería traducirse: «Haced esto para que Dios se acuerde de mí» (p. 280; cf. Sal 131,1 LXX). De hecho, por medio de la acción eucarística, el acto sacrificial de Jesús sigue estando presente ante Dios y obteniendo los efectos redentores que son su fruto. La acción eucarística consistiría en transferir al mundo divino la acción pasada del sacrificio de Jesús. Sería, en el sentido propio de la palabra, un «memorial»; «la memoria de algo» (Littré), pero en Dios mismo. Por la eucaristía se constituiría el memorial de Jesús ante Dios. En efecto, según la Biblia, cuando el creyente hace una ofrenda a Dios, «el sacerdote hace quemar este memorial» (Lv 2,2): así se designa la ofrenda con una palabra de la misma raíz que el recuerdo: *ʾazkarah.* Se trata de recordar a Dios el Jesús que se ofrece.

A pesar de su entronque bíblico, no puedo, como la mayoría de los críticos, admitir esta hipótesis. En primer lugar, por razones lingüísticas: memorial, en griego, no se dice *anamnesis,* sino *mnemosynon.* Indudablemente, en el caso de las ofrendas del AT o de las oraciones y limosnas de Cornelio (Hch 10,4.31), la acción del hombre es un tesoro inapreciable ante Dios, pero ¿cómo es posible que una acción de los discípulos determine el memorial de Jesús ante Dios? ¿No es una misión desmesurada para lo que es el hombre y un desconocimiento de la relación única entre Jesús y su Padre?

cristiana eucarística habría sido una transposición de los «banquetes funerarios» con que los griegos conmemoraban a sus difuntos [34]. Al igual que aquellas «comidas de recuerdo», la comida del Señor se celebraría, por influencia helenística, en recuerdo de la muerte de Jesús. Pero esta hipótesis no es admisible por tres motivos. La fórmula *eis anamnesin,* palestinense, no se encuentra en los documentos citados. Los banquetes funerarios tenían lugar el día aniversario no de la muerte, sino del nacimiento de quien se quería conmemorar. Además, tales banquetes fueron rápidamente secularizados [35].

Es inútil buscar fuera de la Biblia el origen de nuestra fórmula; baste señalar su paralelismo con el mandamiento de la anámnesis pascual:

> Este día será para vosotros memorable *(l^e^zikkaron),* en él celebraréis fiesta al Señor (Ex 12,14).
>
> Haced esto en memoria *(eis anamnesin)* mía (Lucas/Pablo).

Es claro que *eis ten... anamnesin* corresponde al *l^e^zikkaron* de la antigua Pascua, al menos en la forma.

De hecho, la relación entre el texto de la Cena y el texto de la Pascua no se limita a la expresión «hacer memoria», sino que atañe también a la estructura subyacente a los dos relatos [36]. En el horizonte de ambos se encuentra un acontecimiento salvífico de inmenso alcance: la salida de Egipto o la cruz. Ambos narran la prefiguración del acontecimiento por medio de un signo *(l^e^ot:* Ex 12,13) que pertenece al ámbito del alimento: comida pascual de los hebreos la noche del éxodo o, en la Cena, distribución del pan y la copa por Jesús. Este signo está, pues, ordenado a un *futuro próximo.* Pero, por el mandato de reiteración, está destinado también a un *futuro lejano:* expresará a lo largo de los siglos el mismo acontecimiento, pero ya realizado, será «memoria» *(l^e^zikkaron:* Ex 12,14). Por medio de una figura, la comida de

[34] Siguiendo a H. Leclercq, quien escribía en 1903 el art. «Agape», en *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie* I (1907) 786; H. Lietzmann, *Messe,* 222, así como B. Reicke, *Diakonie,* 260-263.

[35] Véase una buena refutación en J. Jeremias, 262-268.

[36] Lo que sigue se inspira en la excelente obra de C. Giraudo *(supra,* p. 65, n. 46) 174.

la Pascua, el «éxodo» de Egipto se propone a los padres como antes de producirse y, por medio de la misma figura anunciadora, debe recordarse a los descendientes como ya producido.

Igualmente, por el don del pan y de la copa que Jesús identifica con el don de su persona, él prefigura el futuro inmediato de su muerte en favor de los suyos. Por el mandato de reiteración, el mismo signo es destinado a un futuro distante, donde deberá proponer el mismo acontecimiento, pero ya sucedido; por el signo anticipador, los creyentes se apropiarán el fruto de gracia resultante de esta muerte, que, para ellos, pertenece al pasado.

Resumamos los datos que nos interesan. La víspera de su realización, el inminente acontecimiento salvífico se prefigura por medio de un signo. Pero este signo deberá reiterarse en el culto, convirtiéndose, para la comunidad que celebra, en la memoria del acontecimiento ya realizado. El signo se refiere a un solo acto divino, pero se ordena a dos futuros: uno próximo y puntual, el otro lejano y duradero. El signo tiene una doble función: en cuanto profético, se proyecta hacia adelante; en cuanto cultual, empalma con el pasado.

Es de notar que en el culto no se recoge el relato del acontecimiento salvífico que se debe conmemorar, sino el de su prefiguración. ¿Se deberá a que el signo, originariamente profético, sigue cargado de futuro? De hecho, la liberación de los padres, conmemorada constantemente en la comida de la Pascua, garantiza a los hijos de Israel su liberación escatológica. Para los cristianos, el don que hace de sí Jesús, significado en el compartir eucarístico, garantiza que ellos participarán en la Pascua futura y en el banquete último.

Vemos, pues, que el acontecimiento celebrado, aunque histórico y pasado, es prenda de un cumplimiento futuro y definitivo. En este sentido, el signo, de acuerdo con su inicial alcance profético, encierra ya todo lo que, por encima del acontecimiento capital que anuncia, se producirá en la historia del pueblo hasta la plenitud celeste.

No obstante, aunque el relato de la Cena y el del éxodo presentan la misma estructura, difieren profundamente, en razón de que los cristianos deben hacer memoria de Jesús.

La «memoria» de Jesús

El acontecimiento que hay que recordar no es la salida de Egipto. Indudablemente, también aquí se trata de la salvación concedida; la doble orientación del signo, profética y cultual, se mantiene. Pero lo totalmente nuevo es la *personalización* de aquello a que se refiere la memoria. El acontecimiento celebrado sigue siendo la acción de Dios, pero en la persona de Jesús.

Para valorar mejor esta modificación, conviene comparar la fórmula de la Cena con el «recuerdo» del gesto de la unción de Betania, que, según Jesús, debe perdurar:

> Os aseguro que en cualquier parte del mundo donde se pregone la buena noticia se recordará también en su memoria *(eis mnemosynon autes)* lo que ha hecho ella (Mc 14,9).

Este recuerdo quiere conmemorar un hecho concreto: el de la mujer que ha ungido de antemano el cuerpo de Jesús. Ese gesto no caerá en el olvido, sino que irá unido a la proclamación del evangelio.

En la Cena se trata también de un hecho, pero no simplemente puntual: recapitula toda la existencia de Jesús. Con «su» cuerpo y «su» sangre, Cristo se refiere al misterio de su muerte; por medio del anuncio de la salvación para la multitud, indica que su fruto es universal; y, puesto que se trata de la persona propiamente dicha, hay que entender también todo lo que ha llevado a Jesús a aceptar la cruz: su misión vivida en la fidelidad a Dios y a los hombres hasta el fin; finalmente, la invitación a comer y a beber significa que Jesús quiere implicar a los discípulos en su propio destino mediante una asimilación e incluso una transformación en él [37].

El «yo» de Jesús, que centra la atención del lector, no ocupa el lugar de YHWH, sino el de las gestas de Dios, que él corona. El acontecimiento de la liberación de Egipto se «cumple» en él, lo mismo que las demás intervenciones del Señor de la historia. Este «yo» adquiere proporciones sorprendentes.

[37] Así se evitará que se degrade el acto eucarístico hasta convertirlo en un rito sacrificial que pretendería reproducir el acontecimiento pasado y se vivirá el dinamismo de la fidelidad de Jesús de Nazaret. Me permito remitir a mi obra *Jesús y Pablo ante la muerte,* especialmente en las pp. 162-164 y 276-279.

Así se comprende mejor el sentido de la acción litúrgica que Jesús manda repetir. Esta crea una relación de presencia no con la última Cena de Jesús, sino con lo que ella significaba: la vida comunicada a los discípulos por Jesús al morir en la cruz. Por medio de su cuerpo y de su sangre, Jesús recapitula el don de toda su existencia, su constante fidelidad. La acción litúrgica me hace presente en el anuncio de la muerte que ella significa y me hace participar en la vida nueva del Resucitado. Reaparecen las tres dimensiones de la memoria: 1) por el hecho presente del culto, 2) se entra en contacto con el Jesús que manifestó y realizó en el tiempo histórico la presencia definitiva del Dios liberador, 3) que concede la salvación para siempre.

El culto eucarístico pone colectivamente en presencia de Jesús, que da su vida por mí y me invita a actuar como él mismo actuó o, mejor aún, por el hecho de que se da en alimento, a actuar en virtud de su acción en mí: ¡él está ahí y yo no lo sabía! Está ahí y yo me abro a la multitud de los hombres. Cuando me sumerjo en lo más profundo de mi memoria, me encuentro con Jesús mi Salvador, al que Dios ha resucitado y que, en adelante, es yo más que yo mismo.

La situación nueva

Volvamos al tema centrando nuestra atención en la situación nueva creada por las palabras de la anámnesis.

Jesús establece una relación entre dos acciones. Una es la que él mismo lleva a cabo ofreciéndose por la multitud durante la comida fraternal compartida en el momento de sufrir. La otra es la de los discípulos en sus asambleas futuras. La primera pertenecerá pronto a un pasado que, como los demás comportamientos de los hombres, tiende a perderse en el olvido. La segunda mira al futuro siguiendo el modelo de la anterior.

Bajo un primer aspecto, estas dos acciones no se confunden, a no ser en el caso de una imaginación al margen de la realidad; la acción de los discípulos no se identifica con la de Jesús. Sin embargo, bajo otro aspecto y en virtud de la relación que Jesús establece entre ellas, la acción de los discípulos no tiene sentido sino en función de la suya; incluso debe identificarse profundamente con ella. ¿Cómo hacer para que, no obstante el tiempo y la distancia, el pasado siga actuando realmente en el presente?

El acontecimiento pascual de Jesús no se pierde en el tiempo,

sino que lo domina. El pueblo, constituido por este acontecimiento, se sitúa en el acto fundacional de su propia existencia: la acogida que hace Dios del «sacrificio» de Jesús en la cruz. La comida del Señor es, en realidad, una fiesta por la que la Iglesia renueva su pertenencia al Resucitado y, en él, al Dios Salvador.

Dentro de esta perspectiva, la anámnesis eucarística traslada a Jesús lo que se decía de la Pascua judía y exige a los discípulos que procedan del mismo modo que el israelita en la fiesta pascual. No es que Dios sea invitado a acordarse, sino que el hombre debe luchar contra su tendencia a olvidar el acto fundacional. Al activar el recuerdo de Jesús, el hombre es invitado a asimilarse a él y a dejar que se exprese su acción, su presencia. Es, pues, evidente que estamos muy lejos de toda concepción subjetiva de la memoria, como lo sería la «conmemoración» de un difunto. La acción eucarística no es un monumento que erijamos a Dios, sino la actualización del acontecimiento Jesús. El «día» es un día que, aún hoy, es día para mí: perpetua acción de gracias, presencia de lo eterno en el tiempo, apertura a mi verdadero destino.

¿Queda todo dicho con la fórmula: «Haced esto en memoria mía»? Creo que no. Sería ingenuo pensar que basta el mandato para producir lo que expresa. La memoria se degrada con facilidad y se convierte en costumbre cosificada.

Los judíos se preocupaban por conservar una relación con la palabra de Dios por medio del rito, la fiesta, que manifestaba su presencia (cf. Ex 13,9). Pero, igual que otros pueblos, también los judíos encontraron sucedáneos de la acción conmemorativa, que no son más que degradaciones de la fiesta. Así, el incienso destinado a los panes de proposición servía de memorial [38]. Sin duda, la Biblia no prescribe tatuajes ni amuletos, pero lo mismo que se construyeron estelas para «eternizar» un pacto, como el paso del Jordán [39], se prevé llevar borlas en las franjas del vestido, con un cordón de púrpura violeta [40] y se hicieron filacterias; pero éstas acabaron por dispensar al hombre de obrar conforme a la ley. Aquellos pequeños estuches contenían los pasajes esenciales de la ley y se sujetaban a la frente o a los brazos. «Atarás mis palabras a tu muñeca con un signo, las sujetarás a la frente

[38] Lv 24,7.

[39] Jos 4,7. Algo parecido a los exvotos de los santuarios, testigos de un hecho históricamente caduco.

[40] Nm 15,38-41.

como una venda», había dicho Moisés; tomando la metáfora al pie de la letra, los judíos habían materializado el «Escucha, Israel», llevando encima un estuche de cuero; algunos incluso lo empleaban para llamar la atención [41]. Esta deformación acecha en realidad a todos los que llamamos «practicantes».

En definitiva, los recursos destinados a reavivar la memoria del hombre son ineficaces si no está la mano de Dios en ello. Antaño se requería que la ley estuviera escrita en los corazones; hoy es preciso que el Espíritu rememore las acciones de Cristo. Es lo que prometió Jesús al explicar el papel del «Paráclito»: «El os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26). El Espíritu Santo es la memoria viva de la Iglesia. Lo que hace que el creyente esté presente a Jesús en la liturgia eucarística no es propiamente una acción del hombre, sino Dios por medio de su Espíritu. Dios no actúa desde fuera, sino que se da una perfecta «sinergia» [42].

Sin embargo, la memoria se realiza en concreto mediante el «relato» de lo que dijo e hizo Jesús. Este relato tiene por misión ponerme en presencia del acontecimiento de la cruz salvadora. Pero pronto se produjo una degradación. El relato fijó la atención en la letra de lo que había sido dicho y hecho por Jesús. Poco a poco la atención se desvió del sentido conjunto de las palabras y los hechos y se limitó al enunciado literal de las palabras, llevando a lectores y oyentes a centrarse en los problemas de la «transustanciación» de las «especies» de pan y vino. Jesús, al pronunciar las palabras sobre el pan y sobre la copa, expresa el sentido del don de su vida hasta la muerte: se da a los que comparten su comida. La intención del texto es, sobre todo, invitar a estar presente y a comulgar de manera real en el acto de Jesús que salva al mundo. Sólo el conjunto de la celebración, que implica la recepción del pan y del vino, confiere al banquete eucarístico su verdadera dimensión, con la presencia de aquel que anuncia y simboliza su muerte salvadora.

[41] Dt 6,8; Mt 23,5.

[42] El término se inspira en la tradición oriental, analizada por Mme. Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au onzième siècle:* «Revue de l'Histoire des religions» 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55 (espec. 541); cf. RSR 33 (1946) 156s.

Por el mandato de hacer memoria de Jesús, se pide a la Iglesia que llegue a su punto de origen: ésa es la función de la memoria, con la particularidad de que, en Jesús, llega hasta el Dios que actúa. En Jesús, la Iglesia encuentra el sentido de su misma existencia y se dispone a dejar que Dios y Jesús actúen por medio de ella.

A través de la anámnesis, la Iglesia no sólo es invitada a pronunciar las palabras de la «consagración» (lo cual es evidente), sino a realizar una «comida»; pero no una comida que tiene por fin inmediato saciar, sino una comida eucarística, que incluye preparación, consagración y comunión. Entonces se cumple el deseo de Jesús.

El recuerdo de Jesús es dinámico: da impulso a una Iglesia que ha tomado contacto con su Señor y que debe manifestar en la existencia ordinaria lo que el mismo Jesús vivió en la tierra: el amor de Dios, que es el fundamento del amor entre los hombres.

Finalmente, para captar mejor el misterio de un hecho pasado que tiene eficacia a lo largo de los siglos, proponemos una analogía simbólica.

Todas las mañanas repetimos que «sale el sol», cuando sabemos muy bien que el sol no «sale», sino que es la tierra la que va al encuentro del sol, centro de su sistema de existencia. Lo mismo ocurre con Jesús, que se sacrifica por todos los hombres. El es el centro del «sistema cristiano», en el sentido de que todos dependen de él y de él reciben la vida. Puedo decir que cada mañana actualizo ese hecho, pero sé muy bien que no es ésa la realidad. Cada mañana *me* hago presente al sacrificio de Jesús, el cual, sin dejar de ser un hecho temporal del pasado, tiene una dimensión supratemporal y me permite hacerme presente a él a través del espesor de un tiempo que, para mí, pasa sin tregua y sin piedad. Este tiempo adquiere así no sólo su dimensión de eternidad, sino también un dinamismo que, sólidamente anclado en el hecho salvador de Dios, me abre a la reconciliación universal.

CAPITULO VII

LAS PALABRAS SOBRE EL PAN

Es conveniente leer las palabras de Jesús sobre el pan en su contexto inmediato, porque se presentan como interpretación del gesto que Jesús acaba de llevar a cabo.

TRADICION MARCANA (M)		TRADICION ANTIOQUENA (A)	
Mateo	*Marcos*	*Lucas*	*Pablo*
Cogió un pan, pronunció la bendición y lo partió; y luego lo dio a sus discípulos, diciendo: *Tomad, comed; esto es mi cuerpo.*	Cogió un pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio a ellos, diciendo: *Tomad, esto es mi cuerpo.*	Cogiendo un pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: *Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros;* haced lo mismo en memoria mía.	Cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo: *Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros;* haced lo mismo en memoria mía.

Situación de las palabras

Las palabras sobre el pan se nos presentan en un estado literario difícil. Ya hemos indicado que es imposible precisar cuál era su tenor original, porque no hay nada que obligue a optar por la presencia o ausencia de la expresión «por vosotros», que se añade a «cuerpo», como si una de las versiones debiera derivar de la otra [1]. Por tanto, habrá que tener en cuenta las dos tradiciones, la marcana y la antioquena. Al no poder determinar cuál es el texto original, será el contexto el que esclarezca las palabras. Este actúa en tres niveles. En primer lugar, según todas las versiones,

[1] Cf. *supra*, pp. 134s.

las palabras sobre el pan aparecen en paralelismo con las de la copa. Según esto, su sentido no aparecerá claro hasta que se estudien estas últimas. Sin embargo, aunque limitado en su propósito, el presente capítulo es necesario.

Además, estas palabras están estrechamente unidas a los gestos que las preceden: bendición, fracción del pan y distribución, gestos que también condicionan la interpretación.

Finalmente, y sobre todo, la frase «esto es mi cuerpo», que es lo esencial de las palabras, no se presenta aislada en ninguna de las versiones. La tradición marcana la introduce con el imperativo «tomad», que implica a los discípulos en la declaración. La tradición antioquena los implica por medio de las palabras «por vosotros», que siguen al término «cuerpo», y por el mandato de la anámnesis. El carácter relacional de la escena entera, que hemos constatado antes [2], afecta así desde dentro a las palabras sobre el pan. En todos y cada uno de los momentos de nuestro análisis será preciso mantener las palabras «esto es mi cuerpo» en la referencia a los comensales.

Antes de interpretar las palabras, examinemos los elementos de que constan.

Esto (touto)

Este pronombre demostrativo no se refiere simplemente al elemento que Jesús toma. Aunque de género neutro, *touto* equivale al masculino *houtos ho artos* (= «este pan») [3]. Pero, dado que las palabras siguen al rito descrito por los verbos de acción, el término ha adquirido un alcance más rico que es importante

[2] Cf. *supra,* pp. 87-89.

[3] El neutro *touto* en lugar del masculino *houtos ho artos* tiene la función de recapitular todo lo anterior. Por lo que respecta a la diferencia entre las formulaciones marcana y antioquena, algunos críticos piensan que pueden dilucidarlas por el uso griego. Así, E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga 1957) 304s: cuando la palabra que parece estar en el lugar del atributo no está calificada por ningún epíteto, esa palabra es el sujeto de la frase, de manera que se podría traducir: «Este es mi cuerpo». Tal traducción podría apoyarse en el sustrato arameo que ignora la cópula *es;* así D. Lys, *Mon corps, le voici:* ETR 45 (1970) 389s. Desde luego, esta traducción permite no identificar el cuerpo de Jesús con la materia del pan; el neutro tiene la función de resumir la acción anterior y determinar especialmente el pan.

captar. En primer lugar, el pan, conforme a la tradición judía, ha obtenido por la bendición la propiedad de ser litúrgicamente, y no sólo de hecho, un don de Dios; está, pues, cargado de un valor «simbólico» que se añade a su valor inmediato de alimento terreno.

Por otra parte, este pan, partido, no tiene la mera función de alimentar individualmente a cada uno de los comensales. Unico, pero compartido entre varias personas en una comida comunitaria, une a los que lo comen, ya que así todos participan de una misma fuente de vida.

En fin, explícitamente en los tres evangelistas e implícitamente en Pablo, este pan se «da» a los discípulos y expresa la relación que Jesús mismo, presidente de la comida, establece con ellos, sus invitados. Este pan les viene de su mano y es compartido intencionadamente con ellos. Aun antes de que todas las palabras precisen su significado, el pronombre «esto» no se refiere únicamente a la realidad material del pan, sino a un alimento que ya ha sido sustraído a su estatuto profano ordinario para convertirse en instrumento de relación: en un plano oculto, con el Innominado invisible; en un plano manifiesto, con Jesús, que preside la comida y comparte el pan.

Mi cuerpo (to soma mou)

Antes de precisar el significado que adquiere la expresión en el contexto, recordemos los diversos sentidos que el término *soma* puede tener en el mundo bíblico [4].

Para los semitas, «cuerpo» no es propiamente la parte material del hombre, sino la persona en cuanto capaz de expresarse y manifestarse o bien la persona en cuanto relacionada con el universo y con los demás hombres. Según la antropología bíblica, el hombre no sólo tiene cuerpo, sino que *es* cuerpo. Por tanto, si

[4] I. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* (Oxford 1926); K. Grobel, *«SOMA» as Self, Person in the Septuagint,* en *Hom. R. Bultmann* (Berlín 1954) 52-59; J. A. T. Robinson, *The Body* (Londres 1952); R. H. Gundry, *«SOMA» in Biblical Theology, with emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge 1976) 3-8; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study on their Use in Conflict Settings* (Leiden 1971); E. Schweizer, art. *Sôma,* en TWNT 7 (1964) 1024-1091. Cf. art. *Carne,* en VTB, 146-150; *Cuerpo,* en *ibíd.,* 203-205. Algunas filosofías contemporáneas se mueven en la línea de la antropología bíblica; cf. Merleau-Ponty.

bien es verdad que Jesús, como todo hombre, se expresa por medio de su cuerpo, esta expresión se refiere a su persona en cuanto relacionada concretamente con otros y con la creación entera.

En este sentido, la palabra *soma* responde muy de cerca al hebreo *basar,* aunque este término añade a la descripción anterior un matiz de fragilidad creatural que se suele traducir por «carne» («toda carne es como hierba», dice Isaías). Por eso muchos autores suponen que el término subyacente a *soma* era el hebreo *basar* (o el arameo *bisrá*) [5]. Algunos críticos no aceptan esta hipótesis: ¿por qué los sinópticos y Pablo no eligieron la palabra griega *sarx* (= «carne»), como hizo el evangelista Juan en el discurso del pan de vida? Por otra parte, el hebreo posbíblico emplea normalmente la palabra *guf* para referirse a la persona, el yo en su relación con los demás [6]. Finalmente, la versión de los LXX traduce por *soma* otros muchos términos además de *basar,* en concreto los que designan al hombre visto desde fuera, como un objeto: un esclavo, una cosa abandonada, un cadáver [7]. Por eso varios críticos piensan que *soma* puede referirse también al hombre en cuanto destinado a la descomposición, a la muerte. Con estos datos, la semántica de la palabra invitaría a orientar la interpretación en dos direcciones: la persona en cuanto relacionada con el universo o la persona que va a morir.

El contexto en que se encuentran las palabras sobre el pan orienta en esta última dirección. Jesús acaba de anunciar que va a ser traicionado, hace alusión a la sangre que va a derramar por

[5] Por ejemplo, J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen:* Bib 29 (1948) 217, y J. Jeremias, 216-219. De hecho, en el siglo II, Ignacio de Antioquía (*Smyrn.* 7,1; *Rom.* 7,3s; *Philad.* 4,1; *Thrall.* 8,1) y Justino (*Apol.* I, 66,2) emplean precisamente el término *sarx* en un contexto eucarístico, igual que lo había hecho Juan en el discurso sobre el pan de vida (Jn 6,51-56).

[6] Están en favor de *guf,* siguiendo a G. Dalman, 130s; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (1953) 112; E. Schweizer, TWNT 7, 1056; F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahles:* EvT 35 (1975) 553-563, espec. 558. La retrotraducción al arameo daría algo así como: *den hu' bisari* o *den hu' gufi,* y en hebreo, *zeh hu b'sari* o *zeh hu' gufi.* Con Delitzsch y Dalman, conviene mantener la presencia del pronombre *hu',* a pesar de J. Jeremias, 219, n. 34. H. Schürmann, II, 119, n. 416, ofrece una buena visión del problema.

[7] Cf. E. Schweizer, TWNT 7, 1043, líneas 23-32. Entre los pasajes alegados: Gn 36,6 (las personas); 1 Re 14,9 y Ez 23,35 (la espalda); Prov 11, 17 (él mismo); Dn 7,11. En el NT: Mt 27,59 par.; Lc 23,55; Jn 20,12.

la multitud; finalmente, el verbo «dar», que describe la acción por la que Jesús distribuye el pan, sugiere cierta relación con la profecía isaiana del Siervo [8].

¿Significa esto que Jesús anuncia su entrega como víctima del sacrificio cultual por el que son redimidos los pecados del mundo? En apoyo de esta interpretación se suele invocar un viejo texto citado en la primera epístola de Pedro, donde se pone como ejemplo el comportamiento de Jesús.

> El en su cuerpo *(en to somati autou)* subió *(anenegken)* nuestros pecados a la cruz (1 Pe 2,24).

La expresión «en su cuerpo» significa «sobre sí»: Jesús tomó sobre sí nuestros pecados, como el Siervo de Dios (Is 53,12 LXX) «cargó» *(anenegken)* con los pecados de «la multitud». Si bien la relación es válida, señalemos que Jesús realiza esta acción como el mártir que acepta la muerte en favor de los pecadores. Si el verbo empleado puede a veces tener el sentido de «ofrecer en sacrificio ritual», en el pasaje citado no puede tenerlo por el hecho de que entonces serían los pecados la materia de la ofrenda, cosa imposible [9]. Además, el binomio cuerpo/sangre no pertenece al lenguaje cultual de la Biblia. Al decir «mi cuerpo», Jesús evocaría, pues, su vida entregada hasta la muerte en sacrificio personal y no cultual.

En resumen: la expresión «mi cuerpo» puede tener dos significados: la persona de Jesús en cuanto que se expresa (lo cual supone aislar la frase de su contexto) o bien en cuanto que va a la muerte. En este segundo caso, ¿habremos de concluir que, con estas palabras, Jesús quiere anunciar proféticamente su muerte? Pienso que ésta es una connotación secundaria: en primer lugar, el lector, en la tradición marcana (y en Pablo) sabe ya que Jesús va a ser entregado; en segundo lugar, lo esencial está en el simbolismo del pan, que, como alimento, da la vida. Pero convenía recordar el trasfondo de muerte que late en el texto. La vida dada por el pan, es decir, el cuerpo, pasa por la muerte de éste.

[8] Cf. Is 53,12.

[9] J. Betz, 21, n. 80, refuta con vigor las afirmaciones de J. Jeremias, 243: los pasajes de los LXX o de Filón, que cita J. Jeremias, no se refieren al sacrificio. Cf. también E. Schweizer, TWNT 7, 1046.

Mi cuerpo que (es) por vosotros (hyper hymon)

Según la tradición antioquena, del cuerpo se dice inmediatamente que es «por vosotros». Los críticos se muestran casi unánimes en entender la expresión en función del esquema cultual de expiación: al hablar así, Jesús se presentaría como quien, por medio de su muerte, ofrece a Dios el verdadero sacrificio expiatorio por el que los hombres son reconciliados con Dios. ¿Tiene fundamento esta lectura? Las palabras sobre la copa, al recordar la sangre derramada, dan pie a tal interpretación; pero sólo la versión de Mateo presenta el tema de la muerte expiatoria, cuando añade al final «para el perdón de los pecados». En las versiones más antiguas no se habla de pecado.

Conscientes de esta dificultad, la mayoría de los críticos piensa que la preposición *hyper* basta para imponer la interpretación en el sentido de sacrificio de expiación. En el artículo del diccionario de Kittel leemos: «Independientemente del juicio que se dé sobre la influencia directa de Is 53,11s en la conciencia de Jesús y la cristología primitiva, es imposible comprender que la muerte de Jesús aproveche *(hyper)* a otros si no tiene por fondo las representaciones sacrificiales del Antiguo Testamento» [10]. Según esto, la preposición *hyper* estaría unida intrínsecamente al esquema sacrificial veterotestamentario. Yo me permito disentir de semejante afirmación. Hagamos un repaso de los datos.

Fundamentalmente, *hyper* significa «encima de»; de ahí viene la idea de «cubrir, proteger, defender»; y también el empleo de la preposición para decir «en favor de» alguien o algo. Los campos de aplicación de *hyper* son muy amplios. Señalemos, en primer lugar, que el sentido sustitutivo «en lugar de» es muy raro en el Nuevo Testamento [11]. Entre los diversos usos señalemos algunos. Se puede estar en favor de alguien [12], preocuparse de él [13], desvivirse por él [14]. Pablo está dispuesto a incurrir en anatema por sus hermanos judíos [15] y se alegra en los sufrimientos que,

[10] H. Riesenfeld, art. *Hyper,* en TWNT 8 (1968) 514, líneas 10-14.

[11] Como señala con razón H. Riesenfeld, ejemplos atestiguados en el NT no hay más que Flm 13 y quizá 1 Cor 15,29; 2 Cor 5,14s.

[12] Mc 9,40.

[13] Flp 1,7; 4,10.

[14] 2 Cor 12,15; Cf. 1 Cor 4,6; 2 Cor 7,7.12; 8,16.

[15] Rom 9,3.

dice, «sufro por vosotros» [16]. Se indica siempre que una acción va a aprovechar a alguien.

Los textos cristológicos son del mismo tenor. Cristo «muere por nosotros» [17], «por nosotros pecadores» [18]. Incluso ha «muerto por nuestros pecados» [19], expresión audaz, que aparece al término de una curiosa evolución semántica y que explica por qué los críticos han generalizado a veces el sentido de *hyper* a partir de la misma. De hecho, al mencionar el pecado como uno de los motivos de la acción, se entiende espontáneamente que la muerte de Cristo ha rescatado del pecado, y de ahí se deduce que esa muerte se sitúa en la línea bíblica del sacrificio por el pecado [20]; añadamos que, en tiempos de Cristo, el «sacrificio de expiación» era muy popular [21]. De ahí se ha llegado a percibir en el lenguaje de Cristo una nota cultual.

Ahora bien, esta generalización del sentido de *hyper* como expiatorio supone dos cosas: primera, como dice el diccionario de Kittel, que la fórmula «Cristo ha muerto por nosotros» procede de las palabras sobre la copa en la institución eucarística y, más concretamente, de Mc 14,24, del que se dice que es la versión más antigua y que tiene sentido sacrificial [22]. Pero eso es encerrarse en un círculo vicioso, pues nada demuestra que el texto de Marcos sobre la Cena sea el más antiguo ni que tenga sentido cultual. El razonamiento subyacente a esa afirmación no es de orden

[16] Col 1,24.

[17] 1 Tes 5,10.

[18] Rom 5,6.

[19] 1 Cor 15,3; cf. 2 Cor 5,21; 1 Pe 2,18.

[20] Lv 4,1-5,13; 6,17-23; Cf. R. de Vaux, *Instituciones* II, 532-535. La mayoría de las veces se emplea en el AT la preposición *peri* para designar a aquellos en favor de los cuales se ha obtenido el perdón; por ejemplo:

> «El sacerdote expía *(kpr* = «expiación») por *(peri)* ellos y quedan perdonados» (Lv 4,20).

Así, el sacrificio por el pecado será designado a veces con *peri hamartias,* expresión que se encuentra en Rom 8,3. Pocas veces se ha conservado la preposición *peri* en el NT; Heb 5,3 (= Lv 16,27) o Heb 10,6 (= Sal 39,7 LXX) o también Mt 26,28, que intenta reproducir el griego de Is 53,10. La sustitución de *peri* por *hyper* se debe a la evolución del griego, que, en tiempos de Jesús, no hacía distinción entre las dos preposiciones: así, Ef 6, 18s las utiliza una tras otra en el mismo sentido, únicamente por variar (cf. también 1 Pe 3,18 y 1 Tes 5,10 en la *Vetus Latina).*

[21] El más famoso de estos sacrificios es el Kippur. Sobre el «sacrificio de expiación», cf. *infra,* pp. 193s.

[22] Así lo hace H. Riesenfeld *(supra,* n. 10) 513s.

literario, sino que quiere responder a una cuestión teológica: ¿cómo pudo la muerte de Jesús procurar la justificación a todos los hombres? Como he mostrado en otra parte[23], la interpretación cultual-sacrificial de la muerte de Jesús propuesta por Pablo no es más que una entre las que aparecen en sus cartas, y la menos frecuente, ya que se encuentra sólo en unos cuantos textos no siempre fáciles de entender.

Otro dato, que se supone adquirido, es que *hyper,* por ir unido a la mención de la muerte, se refiere siempre al pecado. En ciertos casos es verdad[24]; pero Pablo emplea la misma preposición en situaciones que no son de pecado. Baste un ejemplo: Pablo acaba de decir que «Cristo ha muerto por los impíos», y añade: «Cierto, con dificultad se dejaría uno matar por un justo; con todo, por una buena persona quizá afrontaría uno la muerte»[25]. La preposición *hyper* no impone en modo alguno aquí la idea de un «sacrificio de expiación»; quizá la idea esté presente en la primera frase, pero no lo está en las dos siguientes: se trata de un «justo» o de una «buena persona», los cuales no necesitan expiación; sin embargo, se emplea la misma preposición *hyper.*

Para confirmar que *hyper* no va necesariamente unida al sacrificio de expiación quiero recordar que, con mucha frecuencia, la muerte de Cristo no aparece motivada por la liberación del pecado, sino por el amor, aunque esto implique la «salvación». «Jesucristo me amó y se entregó por mí», «Dios muestra el amor que nos tiene, muriendo Cristo por nosotros»[26]. El amor entraña muchas más realidades que el rescate del pecado. Juan lo demuestra claramente cuando, por ejemplo, dice: «No hay amor más grande que dar la vida por los amigos»[27]. Y si, según Juan, Cristo «se santifica por nosotros», no es porque se considere víctima de un sacrificio expiatorio, sino porque ofrece a sus discípulos la posibilidad de situarse con él en su puesto de Hijo, que es también el nuestro en virtud de la condición de criatura[28]. En este sentido, la «expiación» es propiamente lo que era en su origen: reconciliación, posibilidad de diálogo con Dios.

[23] *Jesús y Pablo ante la muerte,* 176-205.
[24] Cf. Rom 5,6.8; 1 Cor 15,3; Gál 1,4; Ef 5,2; 1 Tim 2,6.
[25] Rom 5,7.
[26] Gál 2,20; Rom 5,8.
[27] Jn 15,13; cf. 13,37s. Recordemos a Platón en *El banquete:* «Morir por otro *(hyper-apothneskein)* sólo lo apetecen los que aman» (179b).
[28] Jn 17,19; cf. la excelente aportación de I. de la Potterie en *La Vérité dans saint Jean* (Roma 1977) 706-781, espec. 758-775. Cf. J. T. Forestell, *The Word of the Cross* (Roma 1974) 82.

Por tanto, cuando Jesús dice «mi cuerpo... por vosotros» no manifiesta directamente que su cuerpo va a ser ofrecido en sacrificio de expiación como víctima «única» por «todos». Es cierto que la fórmula puede tener este sentido a partir del contexto de muerte en que se encuentra. Pero el simbolismo del alimento sugiere otra interpretación. Las palabras significan directamente: «Me entrego como alimento para que vosotros viváis»: tal es el sentido de «por vosotros», porque si se come es para vivir[29].

Precisemos una consecuencia. Con estas palabras Jesús no proclama que vaya a la muerte como a un «medio» de salvación, sino que anuncia que, fiel a Dios y a los hombres hasta la muerte, estará presente a los suyos siendo alimento para ellos y haciéndoles vivir por él.

Indudablemente, las palabras se pronuncian en una perspectiva de muerte, pero de muerte salvadora; por tanto, lo que domina es la perspectiva de vida. Jesús dice que, por encima de su muerte, aceptada conforme al designio de Dios y por amor nuestro, él tiene poder para seguir siendo nuestro alimento de vida en el mundo nuevo de la alianza.

Esto es (touto estin)

Hasta ahora hemos precisado el significado de los elementos de las palabras sobre el pan y su contenido de anuncio de vida. Pero nos queda una cuestión delicada: ¿de qué naturaleza es la identificación entre el pan y el cuerpo de Cristo? Decir que el arameo omite el verbo copulativo en ese tipo de frases es una escapatoria, primero porque el texto griego ha juzgado indispensable ponerlo y, además, porque la yuxtaposición de los dos términos pan/cuerpo invita a ver entre ellos una estrecha correspondencia. ¿Se trata de una simple comparación o de una verdadera identificación? La respuesta a esta pregunta está condicionada por opciones filosóficas o religiosas, hasta tal punto que unas mismas palabras, por ejemplo, «real», «sustancial», «figurado»..., se encuentran empleadas con acepciones muy distintas[30]. Por nuestra parte, vamos a intentar situar las palabras de Jesús

[29] Cf. *supra,* p. 52.
[30] Sobre «sustancia», cf. *infra,* pp. 177-179.

primeramente dentro del mundo bíblico que las ha producido; luego, bajo la luz de la semántica; por fin, de acuerdo con una determinada manera de entender la noción de «símbolo».

a) Los exegetas están de acuerdo en que la acción global de Jesús sobre el pan y sobre la copa es un comportamiento análogo al de los *profetas* de la Biblia [31]. Estos suelen hacer sus anuncios por medio de gestos, que producen aquello que significan.

Para anunciar a Pablo que va a ser apresado, el profeta Agabo le quita la faja y se ata con ella los pies y las manos (Hch 21,11). Para anunciar la cercana dispersión de los habitantes de Jerusalén como castigo de Dios por su infidelidad, Ezequiel tiene que rasurarse la cabeza y esparcir sus cabellos al viento. Después se le dice:

> Dirás a la casa de Israel: Esto dice el Señor: Esto es Jerusalén (Ez 5,5).

El profeta identifica su gesto con el destino de la ciudad; sus oyentes comprenden que van a tener el mismo destino que el de los cabellos del profeta. El gesto profético anuncia un acontecimiento futuro que es explicitado por la palabra.

Según la mentalidad bíblica, se descubre otro elemento, el de la eficacia. El profeta no se refiere a una simple eventualidad; su acción anticipa el acontecimiento y, en cierto sentido, lo produce. Por eso, cuando Jeremías pone un yugo sobre su cuello para significar que se va a apoderar de Jerusalén una potencia extranjera, los falsos profetas se apresuran a romperlo para impedir que tal cosa ocurra (Jr 27-28). Algunos relatos bíblicos son todavía más tajantes. Eliseo invita al rey Joás a que golpee el suelo, cosa que hace en seguida, pero sólo por tres veces; y el profeta exclama: «Era preciso que golpearas cinco o seis veces; entonces habrías golpeado a Aram hasta el exterminio, pero ahora sólo golpearás a Aram tres veces» (2 Re 13,19). Entre la acción del rey y la batalla anunciada hay un nexo real, el que va del significante al significado, siendo éste la consecuencia del primero en razón de la eficacia que se atribuye al significante: si el rey hubiera golpeado cinco o seis veces en lugar de tres, habría tenido lugar la derrota total del enemigo.

[31] La exposición de J. Dupont representa la opinión común de los exegetas católicos: *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang:* NRT 80 (1958) 1025-1041; cf. Benoit, *Les récits de l'institution:* LV 31 (1957) 65.

El lector se habrá dado cuenta de que en el ejemplo de Ezequiel se dice: «Esto es Jerusalén», expresión análoga a la de las palabras sobre el pan. De esta relación profética se sigue que el verbo «ser», en el caso de las palabras sobre el pan, no establece una correspondencia *material* inmediata entre el pan y el cuerpo. Así lo ven normalmente los críticos. J. Dupont escribe: «En el marco del modo de pensar de un semita y de la Biblia, el sentido más natural de las palabras sobre el pan sería: 'Esto significa mi cuerpo', 'Esto representa mi cuerpo'» [32].

Esto hace que nos preguntemos si se puede seguir hablando de «presencia real». «Para fundamentar esta doctrina», el mismo autor recurre a Pablo, según el cual el pan es «comunión con el cuerpo de Cristo» (1 Cor 10,16), y también a Juan, quien afirma: «Mi carne es verdadera comida» (Jn 6,55). De acuerdo. Pero esta aportación, tomada de un contexto ajeno a las palabras de la institución, ¿basta para saber en qué consiste la «conversión» del pan en cuerpo?

b) Sin embargo, la exposición anterior, aunque no errónea, es incompleta. Las palabras y la acción de Jesús pertenecen sin duda al género de las acciones simbólicas de los profetas y tienen su característica de eficacia: al comer el pan, los discípulos se unen al «cuerpo» de Jesús. El signo «pan» produce la comunión en Jesús. Pero ¿qué ocurre exactamente con el significante «pan»? Para responder a la pregunta es preciso recordar cuál es la *situación dialogal* de las palabras de Jesús, como hemos dicho al comienzo del capítulo. Para dar cuenta de esta situación es preciso considerar algunas nociones de lingüística y semántica [33].

Toda palabra es pronunciada por un «locutor» y va dirigida a un «interlocutor» [34]. Dado que la palabra dice algo y es dicha

[32] J. Dupont, *ibíd.*, 1034s.

[33] Es inmensa la bibliografía sobre el tema. Quiero citar solamente a E. Ortigues, *Le Discours et le Symbole* (París 1962); J. L. Austin, *Quand dire c'est faire* (París 1970); G. Durand, *L'Imagination symbolique* (París [3]1976); A. Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie,* en *L'Eucharistie, Symbole et Réalité* (Gembloux 1970) 7-56; O. Ducrot-T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (París 1972); J. Ladrière, *La performatividad del lenguaje litúrgico:* «Concilium» 83 (1973) 215-229. L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole* (París 1979).

[34] «Los primeros elementos constitutivos de un proceso de enunciación son el *locutor,* que enuncia, y el *alocutario,* a quien se dirige el enunciado; ambos reciben el nombre de *interlocutores*» (T. Todorov, *Dictionnaire ency-*

a alguien, presenta dos polos: uno de determinación y otro de significación. Cuando yo digo: «Esto es mi pan», hago un juicio informativo o «constatativo»[35], constato que esto es pan y no una piedra; mi lenguaje es también «performativo»: invito a mi interlocutor a reconocer que este pan es mío y no de otro. Por una parte, «determino» la naturaleza del objeto llamado «pan»; por otra, «significo» a mi interlocutor que me pertenece. Según la disposición del locutor y del interlocutor, la palabra está más o menos cargada de significación.

Esto, en efecto, depende de la autoridad «performante» del locutor y de la «competencia» del interlocutor[36]. Ante todo, el interlocutor debe comprender la lengua del locutor (lo que quiere decir el término «pan») y reconocer la autoridad del mismo (tengo derecho a decir que este pan es «mío»). Es lo que ocurre entre Ezequiel y sus oyentes: conociendo la reputación del profeta, éstos reconocen que la profecía se cumplirá realmente.

clopédique des sciences du langage, 406). Para simplificar la terminología, yo llamo «interlocutor» al que él llama «alocutario».

[35] Tomo los vocablos de J. L. Austin, modificándolos de acuerdo con sus propias investigaciones. «Una expresión se llama *constatativa* si se limita a describir un acontecimiento. Se la llama *performativa* si: 1) describe una acción de su locutor, y 2) su enunciado lleva al cumplimiento de esa acción; se dirá, pues, que una frase iniciada con «yo te prometo que» es performativa porque, al emplearla, se realiza el acto de prometer; no sólo se dice prometer, sino que, al hacerlo, se promete... Las performativas, por tanto, tienen la propiedad de que su sentido intrínseco no se puede captar independientemente de una acción que permita cumplir» (T. Todorov, *ibíd.,* 428). Yo añado una palabra sobre el apelativo *actos de lenguaje,* que se suele identificar con *lenguaje en acto.* J. L. Austin distinguía el acto *locutorio* (el hecho de combinar sonidos y unir nociones representadas por palabras), el acto *perlocutorio* (la enunciación sirve para fines más lejanos, consecuencia de la palabra) y el acto *ilocutorio* (la misma enunciación transforma la relación entre los interlocutores; el acto se cumple en el mismo lenguaje y no como consecuencia); puede expresarse por medio de una fórmula performativa; «es siempre convencional» y no se realiza más que «por la existencia de una especie de ceremonial social, que atribuye a tal fórmula, empleada por tal persona y en tales circunstancias, un valor particular» (T. Todorov, *ibíd.,* 429), como declarar: «Quedan inaugurados los juegos olímpicos».

[36] «La *competencia* de una persona que habla francés... es el conjunto de posibilidades que le son otorgadas por el hecho, y solamente por el hecho, de que domina el francés» (T. Todorov, *ibíd.,* 158). La *performancia* consiste en la aplicación de esas posibilidades lingüísticas, así como del conocimiento del mundo y de sus relaciones humanas (cf. *ibíd.,* 158s).

En el relato de la Cena, el diálogo es explícito: las palabras «tomad» o «por vosotros» se refieren a aquellos a quienes van dirigidas las palabras de Jesús: éstas no quieren simplemente definir un nuevo estado del pan que los discípulos tendrían que admitir; los invitan a hacer algo: tomar, recibir. Las palabras de Jesús no son en sí una proclamación, sino una invitación a recibir ese pan y, por tanto, a ser actores en la realización del signo. Aquí hay mucho más que en las profecías bíblicas habituales. Para su consumación, el gesto de Jesús requiere por parte de los comensales una acción correspondiente.

Esta observación se ve confirmada por la naturaleza del significante. En la Cena no se trata de cabellos dispersados de un profeta ni de golpes dados por un rey en el suelo, sino de «pan», de un alimento. No se dice que los discípulos coman el pan, pero sí que son invitados a hacerlo. En Lucas y Pablo, la frase que sigue inmediatamente («haced esto en memoria mía») muestra que esta comida deberá ser reiterada más tarde, después de la muerte de Jesús. De suyo, el hecho de que se trate de pan prueba que las palabras de Jesús, «performativas», encuentran su plenitud en la respuesta implícita de los discípulos que comen el pan ofrecido por él. La situación dialogal de las palabras significa que Jesús invita a los discípulos a un alimento especial, su cuerpo. ¿Qué significa esto?

Ahí es donde el papel de significación se hace preponderante en el lenguaje. Efectivamente, la misma palabra «pan» puede contener varias significaciones. Si digo «Esto es el pan de vida», confiero al significante «pan» un valor distinto al de su significado natural (el alimento físico), un valor perceptible solamente para los interlocutores que tienen una determinada forma de pensar, en el mundo de la fe o en el de la Biblia.

La significación ya no es única, como lo era hace un momento en la frase: «Esto es mi pan» (yo debía reconocer que ese pan es suyo); el término se abre a una pluralidad de interpretaciones. En la expresión «pan de vida», el interlocutor puede entender que se trata del salario para vivir, o de la sabiduría que alegra la existencia, o de Jesús que habla de la eucaristía, o del maná celestial del Apocalipsis. Es, por tanto, el espíritu del interlocutor el que capta un determinado valor en la expresión «pan de vida». La «reconoce»: en función de su cultura y de los arquetipos que hay en ella, entra en comunión de pensamiento con el locutor; éste ha hecho una «performancia»: ha conferido al significante

«pan» un alcance de otro orden distinto al de su significado natural, invitando a su interlocutor a reconocerlo.

En relación con la primera etapa, hemos dado un paso más que permite situar la acción de Jesús dentro del género profético: es real y no ficticia, en consonancia con la autoridad misma de Jesús. La segunda etapa lleva a reconocer el carácter «performativo» del lenguaje de Jesús: realiza lo que dice al oyente. Hace falta dar un tercer paso para llegar a captar exactamente en qué consiste la transformación del pan en cuerpo.

c) Esta tercera etapa nos permitirá situar el significante «pan» de nuestro texto en la categoría del símbolo. Para comprenderlo es preciso ante todo admitir que la palabra «simbólico» no se opone a «real», pese a las mentalidades habituadas a una presentación ontológica del mundo. Hay que hacer una auténtica conversión mental y comprender lo que diferencia al símbolo del signo [37].

¿Y cuál es la naturaleza del signo? Partamos del nivel inferior, el de la «señal»: el significante «humo» invita a percibir el significado «fuego». El humo es signo del fuego; humo y fuego son dos realidades del mismo orden, que existen independientemente del espíritu que las percibe; por eso no se puede decir que el humo «simboliza» al fuego.

En otros casos, el significante evoca otra cosa, una realidad que pertenece a un orden distinto y que sólo puede ser captada por el espíritu del hombre. Volvamos a lo que hemos dicho antes sobre la pluralidad de significaciones posibles de una palabra, pero centrando más nuestra atención en el significante.

Según la «performancia» del locutor o la «competencia» del interlocutor, el significante «agua», por ejemplo, puede simbolizar el frescor, la fecundidad, la destrucción... En sí, el agua no es un «símbolo», como no lo es el pan, ni la luz, ni cualquier objeto de este mundo; es el espíritu del hombre el que, a partir de su cultura o de su inconsciente, entra en comunión con tal o cual aspecto de un significante que ya está cargado de lo que el espíritu quiere poner o descubrir en él. Así es como determina o percibe su valor simbólico.

A través del significante «pan» puedo referirme no al alimento ordinario, sino a una realidad de otro orden, secreto, que quiero «manifestar» a través de él: el pan sabiduría, el pan de vida... El mismo significante junta, une, «simboliza» dos realidades que no son del mismo nivel.

Mientras el «signo» es separable del significado, porque existe independientemente del espíritu como una realidad portadora de varios significados, el símbolo participa de lo que representa y no lo es sino por medio del espíritu que une esas dos realidades de órdenes diferentes. Así hemos pasado, mediante la situación dialogal, a un *lenguaje simbólico.*

Apliquemos ahora estas premisas a las palabras sobre el pan. Al pronunciarlas, Jesús confiere a la función del pan un valor suplementario. Este pan sigue siendo alimento terreno dado por Dios, pero es además alimento de otro orden, puesto que es llamado cuerpo de Jesús. El pan adquiere así un valor nuevo que proviene de las palabras de Jesús y también de su aceptación. Lo que da consistencia a las palabras es el espíritu de Jesús; y es el espíritu del discípulo el que, aceptando las palabras de Jesús, reconoce su eficacia. El pan conserva su función de pan y, en ese sentido, no es el cuerpo de Jesús; pero el pan también se convierte en el cuerpo de Jesús y, en ese sentido, ya no es pan ordinario. Para Jesús como para el creyente —digámoslo con una frase paradójica—, el pan eucarístico *es y no es* pan, *es y no es* el cuerpo de Jesús.

[37] Me inspiro sobre todo en el excelente trabajo de G. Durand, *L'Imagination symbolique* (París [3]1976). Según la etimología, el símbolo (del griego *syn* = con y *ballo* = poner: juntar) opera una unión (no una yuxtaposición como la alegoría) que hace coincidir una figura sensible con una realidad que no puede ser captada ni encerrada en un lenguaje discursivo, sino solamente experimentada. En la figura sensible se alcanza una realidad de otro orden, que pertenece a lo indecible e informulable, bien porque sobrepasa la racionalidad pura (como el amor), bien porque es demasiado densa, intensa y rica para poder ser captada exhaustivamente por el pensamiento directo. Si en la alegoría es el pensamiento del hombre el que, desde una cosa representada, se remonta a una idea, en el símbolo es la realidad inconcebible la que se hace presente por y en una figura, sin poder prescindir de ella para comunicarse. El símbolo no significa nada fuera de sí mismo, *hace presente* una realidad que escapa a cualquier otra captación, realidad a la vez muy próxima *y* lejana. No es una vía de acercamiento, un paso, una referencia a otra cosa, sino la aparición, en una figura, de una entidad que nos alcanza.

«El símbolo es una representación que hace aparecer un sentido secreto, es la *epifanía* de un misterio... Signo que remite a un significado indecible e invisible, y que, por eso, se ve obligado a encarnar concretamente esa adecuación que se le escapa» (G. Durand, 13,18).

Por medio de esta formulación, «el pan *es y no es* el cuerpo de Jesús», se junta en una sola frase el doble valor del único pan. Así se comprende mejor que no se trata aquí de la simple materia que se llama pan, sino de una realidad transformada no sólo por la bendición, sino propiamente por las palabras de Jesús: «Esto es mi cuerpo». En el sentido más estricto, el que Jesús da a estas palabras y que el discípulo percibe, «el pan *es* su cuerpo». Pero, al mismo tiempo, desde otro punto de vista, el de los sentidos y de la razón no iluminada por la fe, el pan *no es* el cuerpo de Jesús.

Esta digresión tiene por finalidad matizar el sentido del verbo «ser». Si bien solemos interpretarlo como lo que identifica *en un mismo plano* cosas visibles, deberíamos admitir que el espíritu del hombre tiene la posibilidad de expresar con el mismo verbo «ser» la identificación con una realidad de orden distinto. Aquí se trata del «cuerpo» de Jesús. Está claro que Jesús no quiere dar a comer su cuerpo físico, y por eso el cuerpo no puede ser más que la realidad espiritual, celeste, del Resucitado. En la Cena, Jesús invita a comer ese pan, sabiendo que así se entra en comunión con su persona, que sólo existe «por vosotros», fiel hasta la muerte y confiada en Dios, que lo resucitará.

Antes de proceder a una relectura de la frase de Jesús, señalemos los límites de nuestra indagación anterior. Hemos llegado a definir las palabras de Jesús como palabras simbolizantes en un diálogo destinado a fundar una comunidad más allá de la muerte que amenaza al locutor. ¿Quiere decir esto que las palabras eucarísticas no se diferencian en nada de las demás palabras simbólicas? Hay dos elementos fundamentales que hacen de las palabras eucarísticas algo distinto. Puesto que se trata de palabras «performantes», la condición del locutor determina el valor de las mismas. En la cena, el locutor se presenta con una autoridad única, de manera que el misterio del simbolismo eucarístico es simplemente uno de los aspectos del misterio de la persona de Jesucristo. Así pues, el pan eucarístico no se reduce a ser un símbolo entre otros, sino que expresa un aspecto del misterio de la Palabra de Dios que ha tomado forma.

El segundo elemento que diferencia de las demás la relación simbólica eucarística proviene de la acción que se pide a los destinatarios. El novio que ofrece un ramo de flores a su novia simboliza su amor por medio de ese regalo; Jesús, que da a comer el pan, simboliza su amor por medio no de un don ajeno a sí mismo, sino dándose él en forma de alimento; así llega al nivel más profundo del encuentro: al dar el pan, *se* da él. En cierto sentido, podríamos decir que el misterio eucarístico es el símbolo por excelencia, el supersímbolo, puesto que la relación entre locutor y destinatario llega a ser asimilación recíproca. Precisemos más. El pan eucarístico produce el efecto inverso al que produce la naturaleza: si es el creyente el que come el pan, es el cuerpo de Jesús el que se asimila al creyente. Recibir el pan eucarístico es reconocer el misterio mismo de Jesucristo.

Relectura de las palabras

En su contexto dialogal, las palabras de Jesús encuentran su sentido, tanto en la tradición marcana como en la antioquena. De hecho, el «por vosotros», que en la tradición antioquena explicita la finalidad de la afirmación, aparece equivalentemente en el «tomad» de la tradición marcana. Por eso, como punto de partida, vamos a elegir la fórmula que parece más enigmática, la de la tradición marcana.

¿Se puede decir que, en sí, estas palabras «no tienen sentido», como pretenden algunos críticos, para quienes es necesario recurrir inmediata y exclusivamente a la tradición antioquena? Este juicio es superficial: ¿cómo la tradición marcana habría suprimido el «por vosotros» de la tradición antioquena, aunque fuera para conseguir un paralelismo más estrecho entre cuerpo y sangre? Además, eso significaría pasar por alto la situación dialogal de las palabras de Jesús, que son una invitación a «tomar» su cuerpo.

En su materialidad, las palabras fueron mal interpretadas por algunos fieles que, viendo en «el cuerpo» la complexión física de Jesús, no tuvieron reparo en identificar el pan material con su cuerpo físico. Este modo de ver llevó a la interpretación que hacía de la hostia una auténtica «impanación» de Jesucristo; y suponía que el comulgante digería el cuerpo físico de Jesús. Es interesante señalar que Pablo no puede permitir tales excesos.

En 1 Cor 11,26, versículo con el que se termina el relato eucarístico,

> Porque cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor...,

se encuentran los verbos «comer» y «beber». Ahora bien, en vez de «comer este cuerpo» y «beber la alianza nueva», como podría esperarse haciendo una lectura objetivizante de lo que precede, se lee: «comer de este pan» y «beber de esta copa». Cierto que se trata del pan y de la copa que han sido «eucarísticos»; pero el comer y el beber siguen refiriéndose al acto humano del alimento natural. Además, Pablo, en su conclusión, no dice «os hacéis uno con el Señor», sino «proclamáis la muerte del Señor». Pablo no se refiere aquí a la idea de comunión con una persona, y menos aún a la de asimilación, por medio de la comida, a un ser materialmente presente; dice que compartir la comida (pan y copa) del Señor es participar en la salvación que Cristo ha realizado por nosotros mediante su muerte.

En el otro pasaje en que Pablo habla de la eucaristía (1 Cor 10,16), la situación es inversa desde el punto de vista lingüístico:

> Esa copa de la bendición que bendecimos, ¿no significa comunión con la sangre de Cristo? Ese pan que partimos, ¿no significa comunión con el cuerpo de Cristo?

Si bien aquí se trata también de pan y de copa, el efecto que se contempla ya no es la proclamación de la salvación recibida, sino la comunión en la «sangre» y en el «cuerpo». Estas dos últimas palabras estaban ausentes en 11,26. Por el contrario, los términos ausentes aquí son «comer» y «beber»: se trata de la «copa que bendecimos» y del «pan que partimos»; ahora los verbos se refieren a los gestos propiamente rituales.

Así, pues, Pablo evita toda formulación que lleve a una identificación materializante de las especies con el cuerpo y la sangre de Cristo. ¿Cómo se ha podido llegar a los excesos cosificantes que, por reacción, han llevado a excesos contrarios?

Otros, en efecto, se mantienen muy lejos del materialismo que acabamos de mencionar e incluso se oponen a él. El ejemplo más característico es el del piadoso y llorado J. Jeremias. Manteniendo rigurosamente el sentido de «significar, representar», ve en las palabras de Jesús una «doble imagen que tiene una analogía formal con el estilo que utilizaban los profetas del Antiguo Testamento para anunciar con acciones simbólicas acontecimientos futuros... Jesús hace de la torta de pan partida un signo del destino de su cuerpo... 'Voy a la muerte como la verdadera víctima pascual'; éste es el sentido de la última acción simbólica de Jesús» [38]. Según este autor, ya no se puede hablar de verdadera identificación del cuerpo y del pan; habría que atenerse a la noción de comparación, de parábola. Pero Jeremias ignora, así, la naturaleza del lenguaje, tal como hemos intentado precisarla.

El lenguaje de Jesús es «performativo». Se dirige a los discípulos no para proponerles una definición del pan que acaba de partir y distribuir, sino para invitarlos a reconocerle en el pan compartido y a constituir la comunidad que se llamará «Iglesia». De esta manera, Jesús inaugura un nuevo modo de presencia entre los discípulos, no en una especie de prolongación de la encarnación, sino como Resucitado que mantiene la vida de la Iglesia. Es como si Jesús dijera: «Hasta ahora, mi cuerpo estaba aquí entre vosotros, yo me encontraba con vosotros a través de este cuerpo que conocéis. Ahora me voy y, en adelante, me encontraréis de otro modo, en este pan distribuido por mí entre vosotros. A partir de ahora estoy presente entre vosotros por este pan que compartís en mi nombre».

Por el acto de compartir el pan y por la palabra interpretativa, Jesús establece entre el pan eucarístico y su cuerpo un nexo de identidad que lo hace presente, a través de su ausencia, a sus discípulos y al mundo. Notemos el doble efecto de esta comunión. No sólo cada uno es invitado a unirse a Cristo, sino que lo es para formar junto con los demás una verdadera comunidad.

No todo está dicho con la frase: «Tomad. Esto es mi cuerpo». La frase establece sin duda la manera como Jesús se hace presente después de su muerte, pero, a pesar del sentido de la palabra «cuerpo», no dice *explícitamente* nada sobre la condición de esa modificación de la presencia, que es la muerte. El contexto lo sugiere, y la tradición antioquena lo explicita al decir «cuerpo por vosotros». La nueva presencia se realiza gracias al sacrificio personal de Jesús. Eso es lo que las palabras de Jesús sobre la copa dicen con toda claridad: así se funda la alianza nueva y definitiva entre Dios y los hombres. Con esta salvedad, es indudable que las palabras sobre el pan, por sí solas, abren al discípulo a una comunicación plena con Jesús y entre los hombres. El pan conserva su función ordinaria de alimento, pero por las palabras

[38] J. Jeremias, 245s.

de Jesús adquiere una función de alimento celeste que sustenta la Iglesia. El relato bíblico no permite considerar el pan inmediatamente al margen de su destino en la relación que Jesús establece con sus fieles ni al margen del contexto litúrgico en que se insertan las palabras. Como dijimos en el capítulo III, las palabras deben ser colocadas en la estructura del relato, de la cual reciben su verdadero sentido.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Sobre la transustanciación*

El lector habrá advertido quizá que el estudio precedente evitaba hablar de transustanciación, por el hecho de que esta palabra no pertenece al dato escriturístico. Pero, como forma parte del lenguaje teológico ordinario, el lector tiene derecho a una breve aclaración. Prefiero ceder la palabra a Bernard Sesboüé, teólogo versado en la materia [39].

> *La noción de sustancia* es hoy fuente de una gran confusión porque el sentido que tiene en la mentalidad científica moderna es muy distinto del que le daba la filosofía antigua (y que la filosofía moderna le reconoce aún, si bien con otro lenguaje).
> *Sentido del término en la mentalidad corriente* (llamémoslo vulgar): la sustancia es la realidad empírica considerada como el material o sustrato de toda cosa, que presenta una homogeneidad de estructura. Pertenece al orden de los fenómenos.
> *Ejemplos:* la sustancia de mi abrigo es la lana; la sustancia del pan es el trigo, o la cebada, o el centeno.
> *Sentido «filosófico» del término.* Propongo dos definiciones: «Es el ser... dotado de unidad y consistencia y considerado en el plano en que la inteligencia lo capta y afirma su realidad» [40]. O también: «es el principio activo que organiza en un todo cierto número de elementos, es la unidad totalizadora y concreta de un conjunto de fenómenos, que hace de ellos un ser dotado de sentido» [41].

[39] B. Sesboüé, *Réflexions sur la présence réelle de l'Eucharistie* (Nota inédita de 1981).

[40] J. de Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation:* «Irénikon» 65 (1958) 155.

[41] Según E. Pusset, *L'Eucharistie: présence réelle et transsubstantiation:* RSR 54 (1966) 177-212.

Ejemplos: en este sentido, la sustancia de mi abrigo es ser una prenda destinada a protegerme del frío del invierno y a vestirme (en el sentido en que tal prenda da tono). La sustancia del pan es ser alimento. No es ya trigo: ha sido anulado como trigo, como ser de la naturaleza, y ha sido cambiado por una serie de transformaciones debidas al trabajo del hombre (se ha molido, amasado, cocido al horno), transformaciones cuya unidad y sentido consisten en hacer de él un alimento para el hombre. No ha habido ninguna «transmutación» del trigo, en el sentido «alquimista» de este término. Ha habido, en un sentido real, aunque sólo analógico con el caso de la eucaristía, una «transustanciación» del trigo en pan. La sustancia del pan aparece como la unidad inmanente de un conjunto de causalidades y finalidades. Este caso tiene muy poco que ver con el del fondo de botella que utilizo como cenicero (ejemplo que pone J. de Baciocchi): he cambiado su finalidad, pero el objeto sigue siendo el mismo y puede volver a convertirse en un fondo de botella. El pan no puede volver a ser trigo...

Según esto, el juicio de identidad («Esto *es* mi cuerpo») que se sitúa en el plano del ser es fundamental. No se trata de una escapatoria o juego de palabras. En el plano del ser hay que optar: «el pan sigue siendo pan o se convierte en el cuerpo de Cristo»[42]. Por eso las palabras *transfinalización* o *transignificación,* correctas en sí mismas, resultan insuficientes, ya que podrían indicar un mero cambio extrínseco. De hecho, la sustancia supone una relación unificada de causalidad y finalidad: hay una acción de Cristo sobre ese pan y ese vino, irrepresentable para nosotros, pero cuyo fundamento y contrapartida son la acción ejercida por Jesús en su pasión sobre su propio cuerpo.

Dada la situación cultural de nuestro mundo, y sin quitar nada a lo que acabamos de decir, se comprende por qué los documentos ecuménicos sobre la eucaristía evitan el término «equívoco» de *transustanciación.* El documento de Dombes, por ejemplo, insiste claramente en el acto de Cristo, «que se vincula a sí mismo, por sus palabras y en el Espíritu, al acontecimiento sacramental, signo del don

[42] J. de Baciocchi, *ibíd.,* 157.

de su presencia»[43]. En vez de sustancia, dice «realidad dada bajo los signos del pan y del vino» y «verdad última». El juicio de identidad es claro: el pan y el vino «son en adelante, en su verdad última, bajo el signo externo, la realidad dada», es decir, su cuerpo y su sangre[44]. Una nota precisa que «esto no significa una localización de Cristo en el pan y en el vino ni un cambio físico-químico de estas cosas».

El mismo teólogo señala que el Concilio de Trento se expresa en tres niveles de diferente importancia: los dos primeros (presencia real y cambio de los elementos eucarísticos) fueron adoptados sin discusión, pero el tercero (el término transustanciación) fue objeto de numerosas discusiones[45]. Y el autor concluye:

> El término transustanciación no es un dogma por sí solo: el dogma es la presencia real de Cristo en la eucaristía. Lo que siempre ha dicho la Iglesia es que el término transustanciación es muy apto para expresar tal presencia. Pero jamás ha dicho que fuera imposible expresarla auténticamente con otros vocablos. Por eso nunca puso en duda la rectitud de la fe eucarística de las Iglesias ortodoxas, que siempre se resistieron a utilizar este término[46].

2. *Sobre la duración de la «presencia real»*

La fórmula de la transustanciación quiere precisar cómo el Señor se hace realmente presente en la acción litúrgica, pero deja abierta la cuestión de la duración de esta presencia: ¿se limita al tiempo de la celebración, o continúa después? Como exegeta voy a intentar responder a la pregunta, abordándola desde dos puntos de vista.

[43] Grupo des Dombes, *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants* (Taizé-París 1972) núm. 18, p. 21.

[44] Grupo des Dombes, *ibíd.,* núm. 19, p. 22.

[45] Cf. E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1970).

[46] B. Sesboüé, *L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques:* «Istina» 18 (1973) 219, n. 19. Cf. también K. Rahner, *La presencia de Cristo en el sacramento de la Cena del Señor,* en *Escritos de teología* IV (Madrid 1962) 367-396.

a) Si Cristo está presente de forma duradera en el pan y en el vino consagrados no es en virtud de una transformación físico-química de estos alimentos [47], sino en virtud de las palabras del Señor. Y como sus palabras dominan el tiempo, el *pan y el vino consagrados no pueden volver al mundo profano mientras sean alimento asimilable* [48]. De ahí viene la recomendación de «respeto» que, siguiendo una tradición ya larga, el *Acuerdo de Dombes* formula a propósito de la reserva eucarística [49]; ésta ha sido colocada siempre por los ortodoxos sobre un altar detrás del iconostasio, y por los católicos, en un lugar privilegiado del edificio, que es símbolo de la Iglesia de piedras vivas: la eucaristía hace Iglesia.

[47] En este sentido, la piedad popular debería evitar considerar los elementos eucarísticos de modo materializante, en el plano de las realidades físicas que son los objetos de este mundo. Sin embargo, así aparece en ciertas afirmaciones autorizadas. Los efectos de la comunión van unidos «a la duración de la presencia corporal de nuestro Señor en el sujeto: quince, veinte, treinta minutos» (F. Cuttaz, *Communion:* DS 2 [1953] col. 1204), o también: la acción de gracias después de la misa debería durar «mientras persista en nosotros la presencia eucarística, es decir, alrededor de un cuarto de hora» (M. Viller, *ibíd.,* col. 1232). Es curiosa la confidencia que me hizo un archimandrita griego el 22 de noviembre de 1981: en los pueblos, las ancianas recomiendan a los chicos que no jueguen en las calles el día que comulgan; podrían herirse la rodilla, con el riesgo de que, al salirles sangre, profanaran la misma sangre del Señor. Esta recomendación parece aplicar a los hombres una prescripción referente a las mujeres en el período de su menstruación (cf. una carta del papa Gregorio I dirigida, el año 601, al obispo Agustín de Canterbury, citada en DS 2 [1953] col. 1256; cf. también, a propósito de la comunión con ocasión de la boda: *Kleis orthodoxôn kanônikôn Diataxeôn,* por Pantaleimon C. Caranicolas, obispo de Atenas [Atenas 1979], art. *Emmena).* Tales recomendaciones, que son un eco de las reglas de pureza del AT, parecen obedecer a cierta creencia en la simbiosis de la sangre de Cristo y la sangre humana.

[48] E. Schillebeeckx, *ibíd.,* llama la atención sobre el carácter caduco de ciertas rúbricas referentes a la «purificación» de los objetos del culto o al temor de profanación en caso de accidente involuntario y fortuito.

[49] «Que, por parte católica, se recuerde... que la finalidad primera de la reserva eucarística es la distribución a los enfermos y ausentes; que, por parte protestante, se procure la mejor manera de testimoniar el respeto debido a los elementos que han servido para la celebración eucarística, es decir, su consumición posterior, sin excluir su uso en la comunión de los enfermos» (Grupo des Dombes, *ibíd.,* núms. 18-20, pp. 21-23).

b) La respuesta anterior debe completarse con una indicación sobre las palabras consecratorias, que no dicen simplemente «esto es mi cuerpo», sino «Tomad. Esto es mi cuerpo por vosotros». Por medio de las palabras del oficiante y en virtud del Espíritu, Jesús no se contenta con declarar que él está allí, con esta nueva forma de presencia; precisa que tal presencia quiere ser encuentro. Lejos de ser estática, es invitación, llamada urgente a recibir el pan eucarístico. Por eso no puede reducirse la presencia del Señor en los dones eucarísticos a un simple «estar ahí». El término «don» corre el riesgo, por lo demás, de engañar, porque en realidad se trata de un «Donante»; en su acto y por su Espíritu, el Resucitado quiere comunicarse personalmente a su Iglesia, suscitando así en ella la memoria activa de la alianza divina.

CAPITULO VIII

LAS PALABRAS SOBRE LA COPA

TRADICION MARCANA (M)		TRADICION ANTIOQUENA (A)	
Mateo	*Marcos*	*Lucas*	*Pablo*
Y cogiendo una copa,	Y cogiendo una copa,	Hizo igual con la copa, después de cenar	Hizo igual con la copa, después de cenar,
pronunció la acción de gracias y se la pasó,	pronunció la acción de gracias, se la pasó y todos bebieron.		
diciendo: Bebed todos,	Y les dijo:	diciendo:	diciendo:
que *esto es mi sangre, sangre de la alianza,*	*Esto es mi sangre, la sangre de la alianza,*	*Esta copa (es) la nueva alianza sellada con mi sangre,*	*Esta copa (es) la nueva alianza sellada con mi sangre.*
que (se) derrama por todos para el perdón de los pecados.	*que (se) derrama* por todos.	*que (se) derrama* por vosotros.	

Las palabras sobre la copa son de una densidad excepcional, pues recapitulan el sentido y el alcance de la existencia de Jesús de Nazaret.

Jesús ha anunciado sin desfallecer el reino de Dios hasta el punto de tener que arrostrar una muerte inminente; ha constituido en torno a sí un grupo de discípulos fieles. En esta hora última, junto con los suyos, va a situar el presente y el futuro dentro del designio amoroso de Dios. Dos palabras lo resumen. En primer lugar, ya no se trata del simple anuncio del «reino» de Dios, sino de la *alianza,* palabra que evoca el largo itinerario de Israel en el curso de la historia y que manifiesta la presencia de Dios en medio del pueblo elegido: al término de su vida, Jesús proclama que la alianza con Dios queda establecida definitivamente, es decir, que se le da la vida eterna y él la comunica a sus discípulos al entregarles la copa. Pero esta vida pasa por la muerte; ése era el mensaje culminante que había enseñado a sus

discípulos. Y aquí aparece la segunda palabra: la *sangre derramada.* Es inútil conservar la vida porque equivale a perderla; es indispensable perderla porque así se asegura definitivamente [1]. La vida es concedida a quien, por fidelidad a la alianza, se arriesga a la muerte. Y aquí hemos de guardarnos de invertir los términos del problema. Jesús ofrece una revelación no sobre una muerte que se deba buscar, sino sobre la vida que brota mediante la muerte. La diferencia es fundamental, porque, invirtiendo los términos, limitamos el efecto de la muerte a la salvación del pecado, a lo que se llama reparación, cuando el objetivo es la vida plena.

Con las palabras sobre la copa hay que revisar la noción misma de sacrificio: vamos a ver cómo la eucaristía es esencialmente un «sacrificio de alabanza», mediante el cual los discípulos de Cristo glorifican a Dios por haber hecho triunfar, en Jesús, la vida sobre la muerte.

I. SITUACION DE LAS PALABRAS

Las palabras sobre la copa, con las que termina el texto de la institución eucarística, se presentan conforme a dos tradiciones, marcana (M) y antioquena (A); las dos unen, en una fórmula indisociable, los elementos «alianza» y «mi sangre derramada». Se proclama la alianza con Dios, la cual llega a los hombres por la sangre de Jesús. Las tradiciones divergen en la disposición de estos dos términos. La copa se identifica con «la alianza en mi sangre» (A) o con «mi sangre de la alianza» (M). En ambos casos, beber la copa ofrecida por Jesús es convertirse en beneficiario de la alianza divina. Pero para A es entrar en la alianza establecida gracias a la sangre de Jesús; para M es recibir la sangre de Jesús en cuanto sangre de la alianza. Esta diferencia de acento debe tenerse en cuenta a la hora de interpretar las palabras. Los matices propios de cada tradición —«por vosotros» (Lc) o «por todos» (M), «para el perdón de los pecados» (Mt)— quedarán justificados en la prolongación de los datos comunes a las dos tradiciones.

Además de una forma casi idéntica, hay tres semejanzas muy importantes entre las palabras sobre la copa y las palabras sobre el pan. En primer lugar se insertan también en un *contexto dialogal.* Siguen al don de la copa a los comensales, acción cuyo significado quieren manifestar. Justifican el hecho de que los discípulos hayan bebido (Mc) o sean invitados a beber, explícita (Mt) o implícitamente (A). Lucas dice claramente que la sangre se derrama «por vosotros», los que estáis ahí y oís a Jesús. Por tanto, las palabras no deben leerse fuera de este contexto; hay que leerlas como una invitación dirigida a los comensales para que participen personalmente de la acción de Jesús y reciban sus efectos.

La segunda semejanza es que también estas palabras pertenecen al *género profético:* comentan una acción significante y se consideran «eficaces». Así pues, pan y copa tienen un significado análogo. Uno y otra se refieren al alimento, por medio del comer y el beber, que forman una totalidad significante. La consecuencia es importante, porque no se trata de purificación, sino de acrecentamiento de vida; la eficacia de la acción profética de Jesús es aumentar la vida mediante la comunión con él.

La tercera semejanza se refiere al *lenguaje simbólico.* El verbo «ser» no expresa inmediatamente una identidad material entre el elemento «vino» y «la alianza» o «mi sangre»; esta interpretación se ve corroborada por el hecho de que Jesús no habla de «vino», sino de «copa». El verbo «ser» une paradójicamente el significante «copa» con el significado determinado de modo distinto en cada tradición. Como en el caso del pan, la copa *es y no es* la copa y la realidad que ella anuncia.

Junto a estas semejanzas hay dos diferencias que permiten caracterizar mejor las palabras sobre la copa.

La primera diferencia proviene del contexto. Mientras, según M, Jesús pronunciaba la «bendición» sobre el pan, aquí «da gracias» [2]. Sin duda nos hallamos ante el vestigio de un recuerdo histórico: que la segunda frase fue pronunciada «después de la cena» (A). Pero podemos leer algo más en la expresión si precisamos el contenido del verbo. Para concluir su acción eucarística, Jesús da gracias por la comida efectuada, pero con sus palabras él precisa que esa comida no es ordinaria, sino aquella en que se cumple el proyecto de Dios, que es la alianza obtenida con su

[1] Cf. *Jesús y Pablo ante la muerte,* 61-72.

[2] *Eucharistesas:* en la tradición A el término ha sido anticipado en las palabras sobre el pan, quizá para ofrecer un equivalente griego de la palabra semítica *eulogesas* o quizá para poner el conjunto de la acción eucarística bajo el signo de la acción de gracias.

sangre. Como en la *todá* de la antigua alianza [3], Jesús termina su itinerario situándose en el designio de Dios, al que corresponde la gloria. A su vez, la Iglesia, en el siglo II, caracterizará la eucaristía por la acción de gracias dirigida a Dios.

Otra diferencia atañe al fruto obtenido con la acción de Jesús. La «unidad» final entre Dios y los hombres que celebra Jesús es simbolizada por la misma copa, que es una y, a diferencia del pan, no puede partirse. El pan compartido, que era uno en la mano de Jesús, fue dividido en varios trozos; al recibirlo, los discípulos deberán convertirse en uno, y, según las palabras sobre el pan, en el cuerpo único de Cristo. La copa sigue siendo una mientras beben los discípulos, igual que la alianza, realidad globalizadora que procede del Dios único y está personificada en el único Jesucristo.

Las semejanzas y las diferencias entre unas palabras y otras ayudan a comprender el progreso que se da entre ambas acciones. La copa es distribuida, como el pan es compartido; las palabras tienen siempre la misma estructura y anuncian una unidad nueva entre Jesús y los discípulos. Pero las palabras sobre la copa vienen a completar las pronunciadas sobre el pan. ¿En qué sentido? No porque la sangre y el cuerpo sean los dos componentes del ser humano [4], sino porque tales palabras introducen algunas precisiones. Las palabras sobre el pan expresaban indudablemente el don total de Jesús y su voluntad de comunión con los discípulos; pero dejaban en la sombra la relación de este don último con el designio de salvación que se llama alianza. Gracias a las palabras sobre la copa, los discípulos descubren el sentido pleno de la actividad de Cristo, que estuvo totalmente volcada hacia la comunión de vida entre Dios y los hombres, y que ahora culmina en una muerte violenta fielmente aceptada.

II. CUESTIONES DE VOCABULARIO

Para poder comentar paso a paso las dos tradiciones de las palabras sobre la copa precisamos el significado de los principales vocablos que emplean ambos y cuya profundidad podría pasarnos inadvertida.

[3] Sobre *todá*, cf. *supra*, pp. 65-69.

[4] Sobre los diferentes sentidos que puede tener el binomio cuerpo/sangre, cf. *infra*, pp. 267s.

La copa

Este vocablo tiene en la Biblia numerosas acepciones metafóricas [5], dos de las cuales nos parece obligado considerar para nuestro texto. En una comida, el beber juntos simboliza normalmente la comunión de los comensales; aquí la copa es «copa de comunión» con Jesús y entre los discípulos, sobre todo porque, contra la costumbre de la época [6], es única. Según dice Pablo, quien insiste en el origen divino de la unidad que simboliza, es «copa de bendición» (1 Cor 10,16).

¿Obliga el contexto a pensar en las «copas de aspersión», que en los sacrificios del Antiguo Testamento servían para recoger la sangre de los animales inmolados destinada a la aspersión? [7]. La analogía se limita a la superficie del texto. Tampoco, aunque se trate de la sangre derramada de Jesús, cabe pensar que la copa sea la de la cólera divina, como si Dios se vengara en su Hijo de los pecados de los hombres [8]. Muy al contrario, según la expresión del salmista, la copa tomada por Jesús, la del Hallel, es la «copa de salvación» (Sal 116,13).

Además, esta copa tenía probablemente, a los ojos de Jesús, otro sentido, clásico también en la Biblia. La copa significa frecuentemente la suerte reservada a alguien; así, Jesús dice a los hijos de Zebedeo: «¿Podéis beber la copa que yo he de beber?» (Mc 10,38s), la que en Getsemaní pedirá a su Padre que aparte

[5] Según la costumbre observada en las comidas, el padre de familia presenta a cada comensal una copa ya llena; así, beber de una misma copa simboliza la comunión entre los comensales (Sal 16,5; 1 Cor 10,20). De ahí también el empleo metafórico de la copa para designar la suerte de alguien (Mc 10,38s), la prueba que aguarda (Nm 5,12-28; Mc 14,36) o el castigo que hay que sufrir (Is 51,17; Jr 25,15; Ap 14,10). Ofrecida y bebida en el templo, la «copa de la salvación» (Sal 116,13) significaba la comunión con Dios. Existía un rito análogo en el culto de los ídolos (1 Cor 10,21). Cf. mi *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1977) 153, y *Jesús y Pablo ante la muerte*, 124s; cf. también *supra*, pp. 85-87.

[6] Con H. Schürmann, BZ 16 (1972) 67, contra G. Dalman, 140 y Jeremias, 70-72.

[7] Cf. Nm 4,14. Si bien la relación entre copa y sangre tiene precedentes en el uso sacrificial judío, la situación eucarística es nueva.

[8] La copa de la ira de Dios (Sal 11,6; 75,9; Is 51,17; Jr 25,15; Ap 14,10; 15,7-16,19) sólo aparece en contextos precisos. Sobre las terribles predicaciones que se basan en una interpretación falsa de la copa, cf. *Jesús y Pablo ante la muerte*, 147s.

de él (Mc 14,36) y que ahora asume porque simboliza la alianza obtenida por su fidelidad hasta la sangre: Jesús sabe que Dios hará que salga sano y salvo de la hora decisiva (Jn 12,27).

La alianza

Sin entrar en la compleja teología de la alianza, recordemos algunos de los rasgos con que se presenta en la Biblia [9]. Dios, en su designio amoroso, ha establecido con su pueblo un pacto, por el que le asegura, junto con la vida, todos los bienes: tierra, fecundidad, posteridad..., a condición de que, por su parte, Israel observe las cláusulas establecidas por el Señor. Esta alianza no se concibe como un «contrato» entre dos partes iguales [10], sino como el tratado de un soberano con su vasallo: el primero pro-

[9] Sobre la alianza, cf. indicaciones bibliográficas y presentación por E. Kutsch, art. *Bund I,* en *Theologische Realenzyklopädie* 7 (1980) 397-403. Los estudios son muy numerosos; entre ellos cito D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Roma 1963), con dos notas complementarias: *The Symbolism of Blood and Sacrifice:* JBL 88 (1969) 166-176, y 92 (1973) 205-210; P. Beauchamp, *Propositions sur l'alliance de l'AT comme structure centrale:* RSR 58 (1970) 161-194; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'AT* (París 1976).

El término griego *diatheke* traduce el hebreo *b^erit,* que procede quizá del acádico *birtu:* «unirse en comunidad» (cf. la matizada exposición de P. Buis, 42-44); designa un tratado o contrato entre dos naciones (Jos 9, 11-15; 1 Sm 23,18), dos familias (Gn 26,28), dos hombres (Gn 31,44s), que se comprometen a permanecer unidos bajo ciertas condiciones. En Israel esta alianza puede asociar tanto a hombres entre sí como a Dios con hombres; en este último caso adquiere una coloración especial. Los ritos de las relaciones entre los hombres varían: un regalo (Gn 21,27), una comida (Gn 26,28-30; 31,46.54)...

[10] Las recientes excavaciones de Mari han permitido descubrir varios tratados hititas que probablemente sirvieron de modelo al tratado de alianza entre los hebreos: cf. D. J. McCarthy o P. Buis, 65, 112-120, con textos en pp. 193-205. En Israel, a diferencia del uso profano (cf. Gn 21,27.32; 26,28.31; 31,44-54; 1 Re 5,26), las partes contratantes no son nunca iguales. Para evitar la reducción de la alianza a un contrato ordinario, los traductores griegos no han traducido el término *b^erit* por *syn-theke (syn:* «con», y *tithemi:* «poner»), palabra que sugiere igualdad entre ambas partes, sino por *dia-theke (dia:* «por, a través de», y *tithemi:* «poner»), palabra que, al subrayar el don, el «testamento» hecho por Dios, ha sido mantenida en los nombres del Antiguo Testamento y del Nuevo.

mete ciertos beneficios y el segundo se compromete con un juramento de fidelidad. La alianza, cuya iniciativa parte siempre del soberano, incluye dos elementos constitutivos: un acuerdo real entre las partes contratantes y la observancia de las condiciones fijadas.

El primer elemento atañe a Dios y al pueblo elegido, si bien entre ambos aparece en seguida una diferencia. Mientras que Dios es el Señor del cielo y de la tierra, Israel no es más que un pueblo particular. Pero, desde su origen, Dios lo declara abierto a todas las naciones, de las que está llamado a ser mediador sacerdotal (Ex 19,5s). Esta expansión proyectada no se realizará sino al término de un movimiento de concentración. La alianza, establecida al principio con Israel y sus padres, se concretará en David y finalmente en el Siervo de Dios, al que alude Isaías [11]. Este movimiento termina con la muerte del Siervo, pero abarca la justificación de las «multitudes». Tal es el universalismo de la alianza proyectada por Dios y concentrada ahora en Jesús.

El segundo elemento, la obediencia del pueblo, también va a evolucionar. Dios quiere un siervo fiel que no traicione la alianza: ¿cómo conseguir la obediencia necesaria de este pueblo de dura cerviz? Si la alianza busca la comunión de vida, supone una armonía de voluntades. Si la voluntad de Dios no puede cambiar —por naturaleza es fiel—, la voluntad del pueblo debe ser poco a poco transfigurada. Esta transformación se caracterizará por un movimiento que va desde lo exterior a lo interior. En el principio, la ley, que es manifestación del beneplácito divino, se expresa en forma de un código de prescripciones, pero sin limitarse a ello. En su origen, la ley es fundamentalmente Dios, que manifiesta su deseo, su amor, y que quiere entablar una comunión con su pueblo. Por eso Dios va a interiorizarla en su pueblo hasta el punto de que la ley será su mismo Espíritu en el corazón de Israel, y este Espíritu será el autor de la respuesta del pueblo. En este sentido, la alianza es «nueva», según la expresión que recoge la tradición antioquena.

Entonces se opera otra transformación, que prepara el camino a la revelación neotestamentaria. Inicialmente se ponían dos tipos de condiciones a Israel: la práctica de un culto con reglas preci-

[11] La alianza primera fue hecha con Abrahán, nuestro padre en la fe (Gn 15,17), repetida posteriormente (Dt 4,31; 7,12; 8,18), con David (2 Sm 7,12), con el Siervo (Is 42,6; 49,8).

sas y de la justicia en la vida cotidiana. Pero la preocupación por la observancia ritual prevaleció muchas veces sobre la práctica de una conducta, de acuerdo con los mandamientos, hasta el punto de disociarse de ella. Gracias a la intervención de los profetas, se desenmascaró poco a poco esta desviación; el culto no vale si la conducta no es recta; aún más, la fidelidad de la vida, en la adhesión del corazón a Dios, es el verdadero «sacrificio». Así se unen las dos condiciones y se expresan en lo que el Nuevo Testamento llamará el «culto espiritual», es decir, la vida animada propiamente por el Espíritu Santo, que tributa al Padre la verdadera adoración.

Sellada en mi sangre

Cualquiera que sea el trasfondo bíblico subyacente a una y otra tradición [12], se trata de la sangre de Jesús: el «mi» que domina la expresión caracteriza definitivamente la sangre derramada.

En general, la sangre es considerada como «el alma de la vida» y pertenece sólo a Dios [13]. De esta creencia se desprenden dos consecuencias. La primera, de orden existencial, es que nadie tiene derecho a «derramar la sangre» de un hombre, es decir, a matarlo [14]. La segunda, de orden ritual, es que la sangre tiene un carácter sagrado: en las comidas cultuales que siguen a la inmolación no puede ser consumida con la carne y se la reserva para derramarla sobre el altar, que representa a Dios mismo: es «devuelta» a Dios [15].

En las palabras de Jesús sobre la copa, ¿hay que optar por un sentido existencial o por un sentido cultual? La respuesta, delicada, se impone a primera vista debido a dos datos literarios evidentes. En primer lugar vemos que el verbo «derramar» (griego *ek-chynno),* en el Nuevo Testamento al menos, se emplea exclusivamente para referirse a la muerte violenta de un hombre. El término, tomado del mandamiento del Génesis, se emplea

[12] Si Pablo omite el «derramada por vosotros» se debe a su perspectiva; pero ofrece un equivalente cuando añade al texto de la institución: «Anunciaréis la *muerte* del Señor»; cf. *infra,* pp. 284-288.

[13] Lv 17,11-14.

[14] Gn 9,6; Mt 27,4.25; Hch 5,28.

[15] Dt 12,23ss; Hch 15,20.29; cf. *infra,* n. 26.

esencialmente para designar la muerte de los mártires, y especialmente la de los profetas perseguidos o del Justo sufriente [16]; el mismo término se emplea para designar la muerte de Jesús y la de Pablo [17]. Así, al declarar que su sangre va a ser derramada, Jesús manifiesta que va lúcidamente a la muerte.

Por otra parte, el verbo «derramar» no corresponde al que se emplea corrientemente en la literatura cultual: «rociar» [18]. Añadamos que hay una diferencia fundamental entre «rociar» y «beber». Los discípulos no son invitados a utilizar la copa para rociarse con la sangre de Jesús [19], sino simplemente a beberla. Según esto, no se trata de la purificación que se obtiene en los sacrificios de expiación con la aspersión de la sangre [20], sino de bebida y, por tanto, de un aumento de vida. Esta observación orienta ya la interpretación simbólica del gesto de Jesús.

¿Por qué es derramada la sangre de Jesús? A veces se explica este hecho diciendo que ése era el «designio de Dios», como lo explicitan los «es preciso», «era preciso» que jalonan la tradición evangélica. Esa ha sido, efectivamente, la reflexión cristiana sobre el acontecimiento: situar el escándalo en la disposición tomada desde toda la eternidad. Pero esta comprensión escriturística, evidente para los primeros cristianos, requiere una explicación. Si Jesús «debe» llegar hasta el final de su misión es por amor. Hablar de una decisión divina arbitraria llevaría a hacer de Dios una especie de tirano que «se venga» en su propio Hijo de los pecados de los hombres. Como ya he tratado extensamente la materia en mi obra anterior, me limito aquí a recordar que la muerte de Jesús fue causada inmediatamente por la maldad de los hombres ante la fidelidad intransigente del Enviado de Dios; fue compren-

[16] Mt 23,30.35s = Lc 11,50.

[17] Mt 27,4.6.8.24s; cf. *Jesús y Pablo ante la muerte,* 81-85. Pablo viene a decir lo mismo en Flp 2,17: «Y aun suponiendo que mi sangre haya de derramarse, rociando el sacrificio litúrgico que es vuestra fe»; Pablo asimila el sacrificio de la fe a un «sacrificio» al que se añade el derramamiento de la sangre, es decir, la muerte violenta de Pablo.

[18] En el AT, la aspersión ritual se hacía con agua (Nm 19,2-10), con aceite (Lv 8,11) y, sobre todo en la fiesta del Kippur, con sangre (Lv 16). En todos estos casos, el pueblo busca purificarse del pecado, hasta el punto de que el verbo «rociar» se emplea de modo metafórico (Sal 51,9; Ez 36, 26). En el NT, el verbo se encuentra sobre todo en Heb 9,13s.18-21; 12,24. Cf. C. Hunzinger, art. *rhantizo,* en TWNT 6 (1959) 976-984.

[19] 1 Pe 1,2 y Heb 10,22 emplean la palabra a propósito del bautismo.

[20] Sobre el sacrificio llamado de expiación, cf. *infra,* pp. 193-195.

dida como el desenlace de la larga persecución emprendida por los hombres contra los profetas y los justos [21]. La fe cristiana ha sabido descubrir en la fidelidad y en el amor de Jesús la inauguración de una humanidad nueva, reunida con Dios en toda su profundidad.

La preposición «por» (hyper)

Jesús declara que su sangre es derramada *por* los discípulos y por todos los hombres. Normalmente se ha pensado que esta preposición proviene del lenguaje cultual del Antiguo Testamento y obliga a una interpretación sacrificial de la cruz. Ya he abordado el tema a propósito de las palabras sobre el pan, y espero haber demostrado que la preposición *hyper* no tiene necesariamente ese sentido cultual y puede entenderse en el sentido de «en favor nuestro» [22].

III. ESTA ES MI SANGRE DE LA ALIANZA, QUE SE DERRAMA POR TODOS

La formulación de las palabras sobre la copa, según la tradición marcana, se inspira textualmente en las palabras pronunciadas por Moisés con ocasión del sacrificio de alianza llevado a cabo en el Sinaí.

El relato

Después de recibir las tablas de la ley, llamadas «Libro de la alianza», a saber, el Decálogo [23] o «Código de la alianza» [24], Moisés baja de la montaña y con todo el pueblo ofrece un «sacrificio de comunión»: es entonces cuando, con el compromiso de todo el pueblo, se concluye efectivamente la alianza. Leamos el texto:

> [6] Después tomó Moisés la mitad de la sangre (de los animales inmolados) y la echó en recipientes, y con la otra

[21] *Jesús y Pablo ante la muerte,* 73-90.
[22] Cf. *supra,* pp. 162-165.
[23] Ex 20,1-17.
[24] Ex 20,22-23,19.

> mitad roció el altar. [7] Tomó el «Libro de la alianza» y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos. [8] Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de estas cláusulas (Ex 24,6-8).

Este relato, único en su género dentro del Antiguo Testamento [25], es por excelencia el «sacrificio de comunión» que une a Dios con el pueblo, porque es el único caso en que la sangre es rociada no sólo sobre el altar, sino también sobre el pueblo [26]. Aquí reaparecen las caracterísicas de la alianza: Dios, que tomó la iniciativa llamando a Moisés a la montaña, estipuló las condiciones del «contrato», y el pueblo se comprometió a guardarlas [27]. ¿Qué significa, pues, la «sangre de la alianza»? La expresión aparece en una frase explicativa, que indica el sentido del rito realizado. Después de la inmolación, que no significa «sufrimiento humano», pero necesaria para procurarse sangre, dos gestos rituales (aspersión sobre el altar, que significa Dios mismo, y aspersión sobre el pueblo) enmarcan un diálogo-contrato (Libro de la alianza por parte de Dios y promesa de fidelidad por parte del pueblo). El rito supone el contrato al que sirve de marco, sin confundirse con él; permite *simbolizar* la comunión realizada entre Dios y el pueblo.

Sacrificio de comunión y sacrificio de expiación

Puesto que la formulación marcana hace pensar en un sacrificio de comunión, conviene precisar sumariamente la situación de

[25] La única referencia explícita se encuentra en Zac 9,11. Cf. Heb 9, 16-21, que la comenta.
[26] En la consagración de Aarón y de sus hijos, la sangre se pone en contacto con ciertas partes del cuerpo (Ex 29,21; Lv 8,23.30). En el Sinaí, el pueblo entero es consagrado de ese modo. En los otros casos de sacrificio, la sangre se derrama sólo sobre el altar, es decir, se ofrece al mismo Dios. En el Sinaí, y solamente allí, el pueblo, rociado también con la sangre, es consagrado a Dios en una alianza especial.
[27] Se trataría más exactamente de una «renovación o actualización de la alianza», H. Cazelles, *Alliance du Sinaï, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance,* en Hom. W. Zimmerli (Gotinga 1977) 69-79. En realidad, es la alianza con Abrahán la que permanece para siempre y es renovada aquí.

este tipo de sacrificio en el conjunto del culto sacrificial del Antiguo Testamento y del judaísmo [28]. Al lado de los sacrificios de comunión [29] están los sacrificios llamados de expiación, que, poco a poco, dominaron la liturgia sacrificial de Israel —sacrificios de reparación, sacrificios por el pecado—, en los que la sangre tenía un valor «expiatorio»: gracias a él se borraba el pecado del pueblo, aunque en realidad se creía firmemente que sólo YHWH perdonaba.

La «expiación» había invadido de tal modo el pensamiento judío, que un Targum del siglo I convierte el relato del Exodo en una ceremonia expiatoria:

> Entonces tomó Moisés *la mitad* de la sangre (de la inmolación) *que se encontraba en los recipientes de aspersión,* roció con ella *el altar para hacer expiación por* el pueblo y dijo: *Esta* es la sangre de la alianza que YHWH ha hecho con vosotros a tenor de estas cláusulas (Targum de Ex 24,8) [30].

En vez de la aspersión sobre el pueblo, el autor ha situado claramente la acción de Moisés en la línea de los sacrificios contemporáneos de expiación (como lo muestran las palabras en cursiva).

La carta a los Hebreos hace algo parecido, pero mezclando textos de diversa procedencia:

> [19] Cuando Moisés acabó de leer al pueblo todas las prescripciones contenidas en la ley, tomó la sangre de los becerros y las cabras, además de agua, lana escarlata e hisopo, y roció primero el libro mismo y después al pueblo entero, [20] diciendo: Esta es la sangre de la alianza que hace Dios con vosotros (Heb 9,19-20).

En el contexto de la alianza «nueva», el autor de la carta a los Hebreos modifica el sentido primero del sacrificio mosaico transformando la sangre, símbolo de comunión, en sangre purificadora.

[28] Sobre el tema del sacrificio, cf. *supra,* p. 62, n. 37.

[29] El Levítico distingue tres clases de sacrificios de comunión *(šelamim):* alabanza *(todâ),* agradecimiento espontáneo y ofrenda votiva (Lv 7,12-16), cf. *supra,* p. 66.

[30] Traducción de R. Le Déaut, en SC núm. 256 (1979) 201. Así el ms. 27031 del British Museum de Londres. Es de notar que el *Neofiti I* no contiene esta glosa. La misma interpretación se encuentra en Jub 6, 2.11.14. Cf. finalmente el artículo de A. Charbel *Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificio selamîm,* en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) 366-376.

No es éste el lugar para reflexionar sobre lo que es el «sacrificio» [31], pero conviene ver hasta qué punto el espíritu humano tiende a ocuparse de su «pecado» y a librarse de él por toda clase de medios. Afortunadamente, siguieron practicándose los sacrificios de alabanza, permitiendo conectar con la auténtica tradición del sacrificio de alianza, que es el sacrificio efectuado por Moisés al pie del Sinaí. Al hablar de la «sangre de la alianza», Moisés decía en qué sentido la sangre expresaba la comunión de vida que une al pueblo con su Dios, puesto que se presuponía la práctica de la ley escrita en el «Libro de la alianza».

Mi sangre de la alianza derramada por todos

Jesús declara: «Esto es mi sangre de la alianza». El «mi» recoge en cierto modo la fórmula mosaica: Jesús toma este antiguo modo de expresar la alianza, pero lo transforma.

Así como la sangre unía a pueblo y altar, así Jesús está unido, al mismo tiempo, a Dios por su misión y obediencia y a los hombres con Dios por medio de la sangre. Pero se impone una diferencia respecto al sacrificio mosaico y a los sacrificios judíos posteriores. En primer lugar, no se trata de sangre de animales, sino de la sangre derramada de Jesús. Dios concedía el perdón mediante una sangre ajena al oferente; ahora lo concede por la sangre que Jesús en persona derrama a causa de su fidelidad absoluta a la alianza: en Jesús queda establecida la alianza con Dios [32].

Otra diferencia es que la sangre no es rociada sobre unos sujetos que la reciben pasivamente; la copa debe ser «bebida» según el mandato de Jesús; por eso la sangre exige una cooperación de parte de los discípulos.

Así evitaremos interpretar «mágicamente» la eficacia de la sangre de Cristo. El diálogo entablado por Jesús con sus discípulos prosigue con la acción de «beber» la copa que les ofrece.

En otras palabras: podemos decir que, con Jesús, el sacrificio judío pasa de la figura a la realidad, del sacrificio ritual al sacrificio personal. Y este paso caracteriza toda la vida cristiana. Los profetas habían insistido en las disposiciones interiores y en la práctica de la justicia. Pablo, como auténtico heredero, ha ense-

[31] Lo haremos en la última parte de esta obra, pp. 365-367.

[32] Cf. A. Vanhoye, *Il sangue di Cristo nell'epistola agli Ebrei,* en *Sangue e Antropologia Biblica* II (Roma 1981) 819-829.

ñado con toda claridad en qué sentido el culto cristiano es un «culto espiritual» [33]: la obediencia y el amor constituyen el sentido del sacrificio personal de Jesús y del culto cristiano.

Por su parte, la carta a los Hebreos ha reinterpretado el sacrificio sinaítico en un sentido de purificación: la muerte de Jesús es el sacrificio último que libera para siempre de los sacrificios de la antigua alianza [34]. Esta presentación es de una «audacia increíble» [35], pues se atreve a situar la muerte de Jesús como una prolongación de los sacrificios cultuales, aunque sólo sea como su cumplimiento. En cierto sentido podemos decir, con bastantes autores contemporáneos, que la muerte de Jesús es un «antisacrificio» [36]: por sí solo, el «mi» que domina la frase anuncia que hemos pasado a un orden distinto del ritual y que, en adelante, la alianza se lleva a cabo por medio del «culto espiritual».

La tradición marcana se ha inspirado en Isaías, al precisar que la sangre se derrama «por la multitud» [37], es decir, por todos los hombres. La perspectiva de Isaías será presentada en la próxima sección porque presupone toda una larga historia. La simple afirmación plantea, sin embargo, un gran problema, esbozado ya con motivo de nuestro breve estudio sobre la preposición *hyper*. Para entenderla no es necesario recurrir a la creencia judía referente a los sacrificios de expiación, si bien la mentalidad judía de la época tenía la convicción de que ese conjunto de ritos (el del Kippur, por ejemplo) podía, por sí solo, inducir a Dios a conceder su perdón a todo el pueblo. ¿Cómo es posible esto?

En mi obra *Jesús y Pablo ante la muerte* he intentado demostrar cómo ha sabido Pablo utilizar diversos lenguajes. Entre ellos, el lenguaje que depende del simbolismo judicial ayuda a comprender o, mejor, a expresar tal misterio; supone una antropología semítica según la cual la humanidad no es una suma de individuos, sino una realidad *única,* creada por Dios. Pablo pensó poder

[33] Rom 12,1; cf. *Jesús y Pablo ante la muerte,* 197s, 204, 205.

[34] A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau* (París 1980) 204-234.

[35] A. Vanhoye, *ibíd.,* 202.

[36] Entre otros, L. M. Chauvet, *Thèmes de réflexions sur l'eucharistie* (Lourdes 1981) 47s.

[37] Is 53,12. El término griego *polloi,* que traduce el hebreo *rabbim,* no significa «un gran número», sino la multitud en su conjunto. Cf. J. Jeremias, art. *polloi,* en TWNT 6 (1959) 536-545. Is 53,10 utiliza el lenguaje cultual —«ofrece su vida en expiación *(ʾašam)*», palabra que se traduce aproximadamente por «sacrificio de expiación»— para decir que el sacrificio personal del Siervo tiene un alcance universal.

esclarecer la cuestión recurriendo al primer Adán: lo mismo que la falta de Adán tuvo consecuencias universales, su antitipo, Jesús, realizó una acción que afecta a todos los hombres [38].

Para el perdón de los pecados (Mt)

Sólo Mateo amplía la interpretación de las palabras sobre la copa, añadiendo que así se perdonan los pecados. Con ello explicita un pensamiento bíblico: la alianza supone el perdón de los pecados. Mateo se ciñe a Isaías más que Marcos [39]: en él, la muerte de Jesús tiene una función expiadora por los pecados.

Mateo recuerda un aspecto, sin duda capital, de la muerte de Cristo. Si hemos subrayado que lo esencial es el don de la alianza, tanto en la tradición marcana como en la antioquena, no ha sido para borrar la condición misma de la alianza auténtica, que es la remisión de los pecados. Por eso es un acierto que Mateo haya recordado esta dimensión del misterio de la muerte de Cristo.

CONCLUSION

El simbolismo de «beber la copa» confirma ampliamente que las palabras de Jesús sobre la copa no se centran en la expiación ni en el pecado de que somos liberados, sino en la alianza de vida. Como hemos indicado, Jesús no manda a sus discípulos que hagan ninguna «aspersión» con su sangre; les dice que beban de la copa. Y no se bebe para purificarse, sino para alimentarse, para vivir mejor. Además, para el bautismo, se insiste en la necesidad de la inmersión en el agua que purifica del pecado, y evidentemente es una condición que hay que cumplir; pero se corre el peligro de que, al recordar continuamente la purificación, se oscurezca y se reduzca la intención misma del texto de la Cena. Lo que Jesús subraya en las palabras sobre la copa es la invitación a entrar en la alianza que da la vida sobreabundante.

[38] Rom 5,12-21; cf. *Jesús y Pablo ante la muerte,* 216-222.

[39] Así, Mt 26,28 sustituye la preposición *hyper* por *peri* para reflejar más a la letra el texto de Is 53,10: *ean dôte peri hamartias,* y 53,12: *kai autos hamartias pollôn anénegken kai dia hamartias autôn paredothe.* Cf. Heb 9,22: «sin derramamiento de sangre no hay perdón».

IV. LA NUEVA ALIANZA EN MI SANGRE DERRAMADA POR VOSOTROS

La formulación antioquena orienta directamente hacia la alianza, porque la copa es la alianza misma, una alianza llamada «nueva» según la expresión de Jeremías. Por otro lado, la fórmula habla de la sangre derramada, conforme a Isaías 53, transformando así la tradición del sacrificio de comunión del Exodo. Un breve recorrido va a situar en su lugar correspondiente todas estas dependencias.

La nueva alianza

La historia del pueblo de Israel está hecha de rupturas de la alianza y de esfuerzos por renovar el pacto con YHWH. Después de numerosas tentativas infructuosas [40], se descubrió el «Libro de la alianza» [41] en tiempos del rey Josías (a. 622). Entonces se llevó a cabo la «reforma deuteronómica», que restableció el culto en Israel y de la que Jeremías se hizo un infatigable propagandista [42], aunque no obtuvo un éxito duradero. ¿A qué se debió aquel nuevo fracaso? Los profetas se plantearon sin duda una cuestión terrible: ¿había que proseguir en la misma dirección o esperar alguna otra cosa?

Lo cierto es que algunos profetas están convencidos de que la alianza, por venir de Dios, debe mantenerse, a pesar de todo, de generación en generación. Sí, dicen; Dios vencerá al fin por su propia fidelidad, por su *heṣed* [43]. Aquí aparece la originalidad de Jeremías. Hasta entonces eran los hombres, con los reyes a la cabeza, los que llevaban la iniciativa de renovar el pacto; con Jeremías es Dios mismo quien va a actuar. Ya no habla de «renovación de la alianza», sino de «alianza nueva» (en hebreo, *b^erit ḥadassa* = gr. *diatheke kaine):*

[40] Los primeros profetas (nombre que se da a los historiadores de los Libros de los Reyes y luego a los de Crónicas) sistematizaron esta constante ruptura de la alianza y los intentos de renovación. Así para Asá (1 Re 15,12s), Joás (2 Re 11,17), Ezequías (2 Cr 29,5-10) y, sobre todo, Josías.

[41] 2 Re 22,8-23,24.

[42] Jr 11,1-10.

[43] Is 24,23; 54,8-10. Cf. A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 58.

> [31] Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que
> haré una *alianza nueva* con Israel y con Judá: [32] no será
> como la alianza que hice con sus padres cuando los agarré
> de la mano para sacarlos de Egipto; la alianza que ellos
> quebrantaron y que yo mantuve —oráculo del Señor—;
> [33] así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo
> futuro —oráculo del Señor—: Meteré mi ley en su pecho,
> la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán
> mi pueblo; [34] ya no tendrán que enseñarse unos a otros,
> diciendo: 'Tienes que conocer al Señor', porque todos,
> grandes y pequeños, me conocerán —oráculo del Señor—,
> pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados (Jr 31,
> 31-34).

La profecía de Jeremías, aun siendo radicalmente nueva, se inscribe en la línea de la tradición; recoge explícitamente [44] el proyecto de Dios en el Sinaí: YHWH es el Dios de Israel e Israel es el pueblo de Dios. La dinámica de la alianza debe desembocar en el último día, gracias a una renovación que no provendrá del hombre, sino que afectará a su corazón.

Interesado por la novedad de esta alianza, Jeremías sólo se fija en su desenlace y no habla de ningún rito: la ley de Dios será totalmente interior; Ezequiel lo repite unos veinte años después:

> Os daré un corazón nuevo
> y os infundiré un espíritu nuevo...
> Os infundiré mi espíritu
> y haré que caminéis según mis preceptos...
> Vosotros seréis mi pueblo
> y yo seré vuestro Dios (Ez 36,26-28).

Por tanto, la ley no es sino el mismo Espíritu del Señor. El código dado en el Sinaí era algo exterior al hombre, y le indicaba lo que era preciso hacer para agradar a Dios. Por medio de aquel don, Dios manifestaba ya su voluntad y llegaba hasta el hombre; ahora Jeremías y Ezequiel anuncian que Dios no sólo dicta sus mandamientos, su ley; *se* da él mismo en su Espíritu. Ya no será simplemente el hombre quien, habiendo recibido unos preceptos, haga todo lo posible (ofrendas y sacrificios, comportamiento jus-

[44] Jr 31,32a se hace eco de Ex 24,8.

to...) para vivir en comunión con Dios, sino que Dios mismo producirá desde el interior del hombre frutos de santidad.

Sin embargo, la profecía de la nueva alianza no modificó en su raíz la vida judía. La tendencia manifestada en tiempos de Josías se expresó con más fuerza a la vuelta del destierro, con Esdras y Nehemías [45], que estrechan alrededor de Israel el seto de la ley. Y esta historia continúa, ceñida cada vez más a la práctica de la ley (y de los sacrificios). Así ocurre en el monasterio de Qumrán, que, junto al Mar Muerto, agrupa durante dos siglos, en tiempos de Jesús, a los miembros de la «comunidad de la alianza nueva» [46], de «la alianza eterna» [47]. Sus adeptos se consideraban como el resto elegido de Israel, al cual había sido concedido el Maestro de Justicia [48]. Sus creencias en el perdón de Dios y sus prácticas tienen ciertas analogías con la fe cristiana [49]. Pero sus comidas sagradas no tienen que ver nada con los sacrificios; solamente significan el deseo profundo de la venida del reino de Dios, y nada sugiere que se haya llevado a cabo una renovación interior, tal como la anunciaba Jeremías. Su deseo de ser perfectamente fieles a la ley no prueba la existencia de una comunidad verdaderamente nueva, sino el esfuerzo de renovación de una comunidad que vive aún en el régimen antiguo. No es así como se cumplirá la profecía de Jeremías, sino gracias a aquellos que prepararán el otro aspecto de la fórmula antioquena, el de la sangre derramada.

[45] Cf. Neh 10; Esd 10,3.

[46] Dam 6,19; 8,21; cf. A. Jaubert, 209; J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân* II (París 1963) 169, n. 24.

[47] 1QS 5,5s; 1QpH 2,3.

[48] Cf. J. Starcky, art. *Qumrân,* en SDB 9 (1978) 1003.

[49] Cf. *ibíd.,* 996-999. Hay semejanzas claras, especialmente en el nombre de «comunidad de la nueva alianza» y también en la práctica de las comidas cultuales comunitarias. En lugar del rito de la sangre se había impuesto el rito de la comida; he aquí una descripción del mismo:

> Comerán juntos, rezarán juntos, deliberarán juntos. Dondequiera que se encuentren diez hombres (que comparten) el ideal de la comunidad, no faltará un sacerdote. Cada uno, conforme a su rango, se colocará ante él, y así se consultarán para sus deliberaciones (y) para todos los asuntos. Cuando preparen la mesa para comer o el mosto para beber, el sacerdote levantará primero su mano para bendecir las primicias del pan y del mosto (1QS 6,2-6).

Pero lo más importante de estas comidas es la estricta pureza ritual, la presencia sacerdotal, así como el perdón escatológico, de modo que las diferencias con la creencia y la práctica cristianas son mayores que las semejanzas. El Mesías no figura en ellas, sino que es esperado; la comida no está en relación con la persona del Mesías, sino que incluye alimentos ritualmente determinados. Además, los «impuros» están excluidos.

La alianza en mi sangre derramada por vosotros

Aquí, lo mismo que en la formulación marcana, se mantiene la unión de alianza y sangre, que encontramos únicamente en el texto de Exodo 24. Esto muestra que el relato del sacrificio sinaítico sigue influyendo en la tradición: su imagen sirve aún para expresar la comunión entre Dios y el pueblo.

Pero ¿cómo se ha llegado a hablar de «alianza en la sangre *derramada*»? Hay que seguir otra línea de pensamiento y de conducta. Los profetas no se habían limitado a anunciar con palabras la venida del Espíritu que transformaría al pueblo desde dentro; ellos fueron personalmente fieles a la alianza de Dios hasta derramar su sangre. Pero no sacaron las consecuencias de este hecho sino a través de la figura enigmática del Siervo de Dios del Segundo Isaías.

La profecía del Siervo de YHWH presenta, efectivamente, los elementos que faltan en la profecía de Jeremías y que son desconocidos en Qumrán. En su afán por subrayar el aspecto nuevo de la alianza, Jeremías concentraba su atención en el ideal; omitía la presencia activa de una figura intermediaria entre Dios e Israel, como Moisés en la alianza del Sinaí. Tampoco mencionaba el rito de la sangre rociada que vendría a sellarla en su momento. Finalmente, no abría explícitamente una perspectiva universalista, aunque ya estaba presente en la alianza sinaítica [50]. En cambio, los poemas del Siervo integran todos estos elementos constitutivos de la alianza de Israel con su Señor.

Recordemos los rasgos más salientes del que va a ser la alianza personificada [51], porque el proyecto de Dios se centra en un

[50] Ex 19,5s.

[51] El es el *b^erit ʿam:* «alianza para el pueblo» (Is 42,6; 49,8). Cf. J. Betz, 63s, que ha subrayado con acierto la relación de la tradición antioquena con la profecía del Siervo. En el mismo sentido, G. Dalman, G. Kittel, W. Manson, E. Lohmeyer, W. W. Wolff, O. Cullmann, H. Schürmann y P. Massi, *Legami tra i racconti della Cena e i carmi del Servo di Jahweh:* «Rivista Biblica» 7 (1959) 95-125 y 193-207.

mediador entre Dios y el pueblo. Lo que el profeta tiene ante los ojos no es ya la sangre de las víctimas animales, la cual representaba ritualmente el compromiso del pueblo, sino el compromiso *vivido* de un hombre, del Siervo fiel hasta la muerte: él lleva a cumplimiento la alianza del pueblo por medio del don de su «alma», cosa que significaba el rito de la sangre: la comunión con Dios.

Pero, con este poema, se produce una especie de mutación de lenguaje; indudablemente, en el texto prevalece un lenguaje existencial: el Siervo se ha fatigado y ha sido despreciado [52]; es el varón de dolores [53] que «ha entregado *(paredothe)* su alma a la muerte» [54] y que, por nuestros pecados, es entregado para el bien de todos los hombres [55]. Pero este «sacrificio personal» [56], que tiene un alcance universal, se describe también por medio de un lenguaje cultual: éste es el nuevo Moisés que «rocía a las naciones» [57] y realiza nuevamente el «sacrificio de expiación» [58]. El lenguaje cultual empleado aquí se ha convertido en metafórico, utilizando categorías conocidas para manifestar una realidad inexpresable: si el sacrificio de expiación tenía un valor para todo Israel, el sacrificio personal del Siervo tiene un valor universal [59].

La profecía del Siervo aporta una luz nueva para comprender que la sangre derramada pueda tener valor universal. Pero, al parecer, aquí falta un elemento que encontramos en la profecía de Jeremías en relación con la alianza. Esta, en Isaías, no es calificada de «nueva». Para explicar esta ausencia basta releer atentamente a Jeremías: si él habla de alianza nueva no es por oposición a la antigua. Tal oposición no tenía lugar en Isaías, ya que en él no se trata de sustituir una alianza antigua por otra nueva, sino de manifestar cómo se obtendría la alianza por la acción personal del Siervo sufriente, figura de un Israel que ahora es fiel.

[52] Is 49,4.7.
[53] Is 53,3.
[54] Is 53,10 (LXX). No se trata precisamente de «derramar la sangre», sino el «alma» *(nefeš)*, idéntica a la sangre (Lv 17,11.14).
[55] Is 53,12.
[56] Is 53,11s.
[57] Según el texto de Isaías descubierto en Qumrán, que contiene Is 52, 15; cf. J. Betz, 77; cf. Heb 12,24.
[58] Is 53,10.
[59] Esto anticipa el uso neotestamentario del lenguaje cultual para expresar realidades de orden existencial, como derramar, libación, ofrenda, etc.

Además, Jeremías explica un poco después que esta alianza, llamada «nueva» (¡una sola vez!), es la alianza «eterna» de Dios con su pueblo [60]. Precisamente, algunos años más tarde, el Tercer Isaías califica la alianza del Siervo como una «alianza para siempre, eterna» [61]. Así, la profecía de Isaías es una continuación de la de Jeremías: muestra el camino que debe emprender el Siervo perfecto para que se establezca la alianza eterna.

La alianza sigue en el horizonte, pero el medio anunciado —la muerte del Siervo— sólo se ha realizado parcialmente en el caso de algunos profetas. Esta historia desemboca en una llamada a la plena realización. No hay nada de extraño en ello. La historia aquí esbozada no habría podido serlo si no se hubiera conocido la realización última en Jesús. Esto no es un círculo vicioso, sino el movimiento que caracteriza toda comprensión auténtica.

Jesús dice: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros». La alianza nueva se realizará con el acontecimiento de su muerte en la cruz. Según Pablo, la profecía de Jeremías ha tomado cuerpo: existe una alianza nueva, consumada en el Espíritu Santo que cumple la ley de antaño [62]. Por su fe, Pablo sabe que Jesús, mediante la muerte voluntaria, ha dado el Espíritu que personaliza la alianza en cada creyente. Supone que ha tenido lugar un acto (totalmente distinto de una práctica intensiva de la ley) que consiste más bien en la fidelidad personal a la alianza de Dios y que llega hasta el derramamiento de sangre.

El tono existencial de la frase se confirma con el «mi» que acompaña a «sangre» y, además, por el «por vosotros» que establece el diálogo entre Jesús y sus discípulos. Añadamos que, a diferencia del poema del Siervo, no es un tercero quien habla de aquel que derrama la sangre, sino Jesús de sí mismo. El acontecimiento de la sangre derramada ha permitido devolver su valor tanto a la tradición de los profetas perseguidos y del Justo sufriente como a la profecía del Siervo de Dios de Isaías, la cual

[60] «Hago con ellos una alianza eterna» (Jr 32,40). «La alianza nueva de Jeremías es, pues, la alianza eterna considerada bajo su aspecto escatológico» (A. Jaubert, p. 65).
[61] Jr 33,19-26; Is 55,3.
[62] 2 Cor 3. Señalemos que la palabra «alianza», ausente de los evangelios (excepto en la Cena y en Lc 1,72), es tomada en sentido judío por Pablo en Rom 9,4; 11,27; Gál 4,24; Ef 2,12. En la carta a los Hebreos es frecuente.

había quedado paulatinamente relegada al margen de la gran corriente tradicional[63]. Fue necesario el acontecimiento para comprender la profecía.

Resumamos: mientras Qumrán pensaba realizar la renovación de la alianza, no por medio de sacrificios cruentos, sino aferrándose estrechamente a la alianza mosaica mediante una fidelidad cada vez más estricta a la ley y difiriendo para el fin de los tiempos el perdón divino, la tradición antioquena muestra que la profecía de Jeremías se cumple a través de la de Isaías sobre el Siervo de Dios. Este personaje tomó forma en Jesús de Nazaret, quien de hecho derramó su sangre por los hombres. «Sangre» es la palabra que sustituye al «alma» o «persona» del poema isaiano. Por medio de este vocablo, la tradición antioquena enseña que Jesús lleva a cumplimiento *también* la alianza mosaica. Pero lo esencial está en la perspectiva «personal» de la frase[64].

CONCLUSION

Las palabras sobre la copa aportan algunos complementos a las palabras sobre el pan. Con éstas, Jesús invitaba a sus discípulos a formar una comunidad en torno a sí mismo, cuya presencia se manifestaría por medio del pan que debían recibir juntos. Con las palabras sobre la copa, los discípulos saben que, por medio de Jesús presente en ellos, entran en la alianza, alianza obtenida por su sangre derramada en favor de la comunidad de los hombres.

Las palabras sobre la copa cumplen ciertos rasgos de la antigua alianza; recogen en parte el lenguaje cultual, pero lo transfiguran por la personalización que hace de ellos Jesús. Lenguaje heredado y realidad nueva es lo que, para terminar este breve estudio, deseamos mostrar a partir de las dos tradiciones que nos han transmitido las palabras. Al señalar sus características, no pretendemos conceder preferencia a unas u otras, ni en virtud de una supuesta antigüedad ni de su contenido. De acuerdo con nuestro método, nos proponemos precisar su sentido con la ayuda de las dos tradiciones.

En ambas se expresan dos aportaciones importantes. La primera es la revelación del cumplimiento de la alianza, cosa que subraya la tradición antioquena. Bebiendo la copa, los discípulos entran en la alianza inaugurada por Jesús; realizan la unidad que simboliza la copa única, unidad con Jesús, unidad entre ellos y, por tanto, unidad con Dios mismo. Así se cumple la profecía de Jeremías sobre la «nueva alianza», tanto tiempo esperada por Israel.

[63] Cf. P. Grelot, *Les Poèmes du Serviteur* (París 1981).

[64] Por eso, como hemos visto, Pablo insiste en el mandato de «hacer memoria»: así el acontecimiento será, todavía hoy, accesible a los creyentes.

La segunda aportación de las palabras sobre la copa se refiere a la revelación acerca de la sangre de Jesús. Hay dos aspectos. Primero, una revelación sobre la fidelidad de Jesús a la alianza, mantenida hasta el fin derramando su sangre. Segundo, en razón del lenguaje en que se hace esta revelación, tiene lugar el paso definitivo de lo ritual a lo personal. El símbolo de la alianza ya no es la sangre de los animales, sino de Jesús; ésta simboliza la alianza no de forma figurativa como en el Sinaí, sino real en el Gólgota y en el cenáculo cuando entrega la copa. Al beber de la copa, los discípulos no son «rociados» pasivamente con la sangre redentora, sino que actúan y se unen a la fidelidad de Jesús para recibir una vida nueva.

Por inspirarse en un lenguaje cultual para expresar una acción, la de la muerte aceptada, que en realidad entra en el orden existencial, las palabras sobre la copa entrañan algunos riesgos, de los que no siempre se han librado las interpretaciones ulteriores. De hecho, lo que interesa a ambas tradiciones es la acción simbólica sobre la copa, a través de la cual Jesús manifiesta el fruto del don que hace de sí mismo, la alianza; esta acción implica sin duda una referencia al elemento vino; pero, lo mismo que ocurre con el pan, el interés no recae inmediatamente sobre él, en contra de lo que insinúan a veces algunos críticos a propósito de Marcos[65]. En ambas tradiciones, lo único que retiene la atención es el conjunto de la acción eucarística: pan y vino nunca están aislados de la totalidad del acto por el que Jesús constituye su comunidad[66]. Pero es cierto que, en los siglos posteriores, los elementos han sido a menudo excesivamente subrayados y, en cierto modo, separados de la acción que les da sentido.

El otro peligro proviene del mismo lenguaje. En contra del sentido mismo de las palabras, se ha pasado fácilmente de lo

[65] Así H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte*, 96.

[66] Así lo mostraba la estructura del texto, cf. *supra*, pp. 87-92.

existencial a lo cultual[67]. No es que la acción eucarística deje de ser cultual y no exija unos ritos en su realización; pero esta acción cultual no se ha dado sin el comportamiento existencial, cuyo valor y sentido ella quiere simbolizar.

Las palabras sobre la copa no dicen todo. Deben completarse con los demás datos evangélicos. En concreto, no se precisa en qué consiste la «nueva alianza». Esto lo precisan la tradición testamentaria (caps. IV y XI) y, sobre todo, el cuarto evangelio (cap. XII). Juan relata, en vez de la institución, el lavatorio de los pies y el mandamiento «nuevo»: «Amaos los unos a los otros». Tal vez es la ley nueva escrita en los corazones, la nueva alianza, realizada por el amor de Jesús, que ha dado su vida por los que ama; y, gracias al Espíritu Santo, hace presente a Jesucristo y concede a los creyentes el obrar según la alianza.

[67] Una consecuencia deplorable fue continuar en la línea de la antigua alianza, que llevaba haciendo a los sacerdotes de la nueva alianza «nuevos sacerdotes antiguos», como dice acertadamente A. Vanhoye, *Prêtres (supra,* n. 34) 348. Este autor critica a A. Feuillet, *Le Sacerdoce du Christ et ses ministres* (París 1972) 22s, 70-74.

CAPITULO IX

LAS TRADICIONES Y EL ACONTECIMIENTO

El lector de este libro quizá se haya preguntado con cierta impaciencia: «Pero, en definitiva, ¿qué ocurrió exactamente?» Nuestra fe tiene que ver con Cristo Señor, confesado en el Espíritu por las primeras comunidades cristianas, pero se apoya últimamente en un dato histórico fundamental: Jesús de Nazaret, que vivió en Palestina en una época determinada y ejerció un ministerio de palabra y obra entre los hombres. Es natural que, a propósito de la Cena, se quiera detectar el acontecimiento pasado, del que dan testimonio los textos y nuestra liturgia.

La búsqueda histórica

La búsqueda es legítima, a condición de entenderla y realizarla correctamente. Si la hemos retrasado hasta ahora se debe principalmente a dos motivos.

El primero es de orden *metodológico*[1]. Lo que se nos ofrece directamente no es un acontecimiento, sino un texto que lo relata interpretándolo. Tal es la condición del conocimiento histórico: la investigación del pasado no sólo llega a los «hechos» a través de unos relatos que los narran en su pura facticidad, sino en la versión que de ellos nos dan sus contemporáneos. Fuera del lenguaje que lo comunica y de la perspectiva de quien habla, no hay «hecho bruto», salvo para quienes lo vivieron directamente. Además, estos últimos lo percibieron de una manera subjetiva y lo transmitieron en una determinada perspectiva. El historiador se encuentra así ante una doble tarea: exponer lo que dicen los textos y discernir su contenido. Según esto, nos interesaba ante todo

[1] Resumo aquí lo que he intentado precisar en publicaciones anteriores: *Los evangelios y la historia de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, [3]1982) 35-38, 318-322; *Estudios de evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, [2]1982) 24-33; *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* 265-271; *Jesús y Pablo ante la muerte,* 22-25.

presentar las diversas interpretaciones del acontecimiento: es lo que hemos hecho en los capítulos anteriores al estudiar las «tradiciones» sobre la Cena. Ahora pasaremos a precisar, en la medida de lo posible, el acontecimiento que tuvo lugar en el cenáculo para ver qué hay en la base de las diferentes tradiciones.

Un segundo motivo, *dogmático,* nos ha llevado a retrasar hasta ahora la búsqueda del acontecimiento. Si la fe cristiana supone un acontecimiento histórico que, en cuanto tal, es verificable en su conjunto, no se apoya últimamente en esa simple verificación, so pena no sólo de quedar reducida a un acto de la pura razón, sino también de poner en duda la lealtad de quienes no se adhieren al cristianismo. La fe cristiana se apoya en el texto transmitido por una comunidad de testigos, que hablan de Jesucristo, en quien creen, y no sólo del galileo con el que todos sus contemporáneos pudieron conversar. Estos testigos son los mediadores indispensables del acontecimiento de Jesús, el Señor.

Por eso, en este punto, la pregunta primordial no es si el hecho sucedió exactamente tal como lo narra un determinado autor, ni tampoco cuáles son los detalles históricamente seguros, sino cómo recibieron los testigos este acontecimiento y cómo lo transmiten.

Para responder no basta espigar lo que más me gusta en las interpretaciones ni lo que, literariamente hablando, me parece «más antiguo» y, por tanto, «más digno de crédito». Hay que abarcar la totalidad del Nuevo Testamento, porque el sentido brota de la relación entre las tradiciones. Por eso, los capítulos anteriores han tenido en cuenta la tradición testamentaria y el cuarto evangelio, aunque sólo se refieren indirectamente al misterio eucarístico.

Principios

Los principios que presiden nuestro estudio son de un doble tipo [2]. El primero, de orden *teológico.* Para proceder correctamente en nuestra indagación, nos mantendremos equidistantes de dos posiciones que, en nuestra opinión, son exageradas. La de R. Bultmann, que se desinteresa del Jesús prepascual, y la de J. Jeremias, que hace descansar la teología bíblica exclusivamente en la reconstrucción histórica de los gestos y palabras del Jesús prepascual. A mi juicio, el primero cae en el gnosticismo y el segundo va a dar en un positivismo ilusorio; los dos rinden tributo a la búsqueda mítica del origen con el propósito de situar ese punto de arranque más o menos atrás en el tiempo: la Iglesia primitiva o el Jesús prepascual.

[2] Recojo aquí lo que ya he expuesto en varias circunstancias, particularmente en el Congreso de Lovaina de 1974. *Jésus devant sa morte à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu,* en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Lovaina 1975) 142-144. Después han aparecido diversos estudios sobre el tema; por ejemplo, R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles* (París 1978); Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).

Frente a estos dos autores y a otros que comparten sus puntos de vista, pienso que el mensaje neotestamentario no se cifra en el conocimiento de uno u otro de los términos de la relación (que se convertiría en una alternativa: Jesús prepascual o Iglesia interpretante), sino en la relación que une las interpretaciones de la Iglesia con aquello sin lo cual no habría habido interpretación, es decir, con Jesús de Nazaret [3]. Así, aun estando de acuerdo con Jeremias en que es necesaria la búsqueda del Jesús prepascual, no puedo poner la verdad del mensaje únicamente en el «residuo histórico», ni siquiera añadiéndole una aplicación psicológica destinada a la piedad o una aplicación existencial de tipo bultmaniano. La verdad del mensaje reside en la circularidad entre interpretaciones y acontecimiento. Esto es lo que define el valor y, al mismo tiempo, los límites de la indagación histórica. Aunque ésta es necesaria, sólo adquiere sentido cuando se le aplica un esfuerzo hermenéutico completo.

El segundo principio se refiere al *método,* a los criterios que permiten contemplar mejor al Jesús prepascual. Estos criterios son dos y actúan en mutua relación.

El primero puede denominarse *criterio de la diferencia.* Al confrontar lo que es atribuido a Jesús por los evangelistas con lo que sabemos del mundo judío de la época y del cristianismo primitivo, descubrimos semejanzas y diferencias. Podemos tener por auténtico lo que no puede provenir del contexto judío ni del cristianismo primitivo. Así se pone de relieve la originalidad radical de Jesús, lo que le distingue de su tiempo [4].

[3] Cf. dos de mis estudios anteriores: *Der Exeget im Dialog mit dem Ereignis Jesus Christus:* BZ 10 (1966) 1-15, y *L'exégète et l'événement historique:* RSR 58 (1970) 551-560.

[4] Este criterio se atribuye a veces a E. Käsemann (1953) en sus *Essais théologiques,* 164; cf. Ch. Perrot *(supra,* n. 2) 57s, 60, recogido por

Sin embargo, este criterio es unilateral, porque corre el riesgo de arrancar al personaje de su ambiente: Jesús de Nazaret pudo igualmente hablar y actuar como un buen judío, por ejemplo, creyendo que resucitaría un día. Además, cuando se demuestra que una expresión es pospascual, se corre el riesgo de separar entre el cristianismo y su fundador. En este caso, el problema debería plantearse de otro modo: ¿podemos encontrar equivalencias de lenguaje entre Jesús y los primeros cristianos? Un ejemplo clarificará esta idea: ¿es preciso que Jesús hablara expresamente de «expiación vicaria», como piensan algunos autores contemporáneos, o basta que se manifestara como una «proexistencia», como «el hombre para los demás»? [5]

El segundo criterio es *el de la coherencia.* Este supone que la expresión de una personalidad o de una enseñanza proviene de una sola fuente que abarca los diversos elementos. Por tanto, si con los medios apropiados llego a convencerme de que unas palabras de Jesús son auténticas o de que unos datos neotestamentarios son ciertos, puedo aplicar el conocimiento global resultante a otros textos analíticamente menos seguros. Es cierto que esta coherencia podría venir impuesta desde fuera —por los primeros cristianos o por el exegeta—, pero sólo ello permite un acercamiento válido a la personalidad de Jesús. Por ejemplo, si la perspectiva escatológica de Jesús autoriza al historiador a aceptar como suyo un determinado *logion,* no por eso hay que olvidar que Jesús adoptaba muchas veces una perspectiva teológica [6]. El criterio de la coherencia se apoya prácticamente en el carácter unitario del Nuevo Testamento: el conocimiento del todo afecta al de las partes.

J. Guillet: RSR 68 (1980) 567s. En realidad lo proponía ya H. Goguel en 1950 (cf. mi obra *Los evangelios y la historia de Jesús,* 320).

[5] Cf. H. Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?,* en Hom. J. Schmid (Friburgo de B., 1973) 325-363, reproducido y traducido en H. Schürmann, *Comment Jesus a-t-il vécu sa mort?* (París 1977). El teólogo dogmático dice algo equivalente: K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975) 38s (cf. 52ss).

[6] H. Schürmann, *Le problème fondamental posé a l'herméneutique de la prédication de Jésus. Eschato-logie et théo-logie dans leurs rapport mutuel,* en *Le Message de Jésus et l'Interprétation moderne* (París 1969) 115-149.

Ambos criterios son indispensables para llegar a la realidad de manera no fragmentaria. De hecho, si el primer criterio tiene el valor del análisis, no basta, ni siquiera sumando todos sus resultados, para «reconstruir» la personalidad de Jesús. Y si bien el segundo tiene el valor de la síntesis, que permite considerar al personaje Jesús como una totalidad, depende, mucho más que el primero, de la mirada subjetiva del exegeta. Sin embargo, este segundo criterio es indispensable, y el primero sirve de control para la síntesis obtenida provisionalmente.

Para proceder con orden, intentaremos en primer lugar contemplar el acontecimiento a través del género literario de los relatos y a través de sus elementos: las acciones y las palabras. Luego consideraremos las aclaraciones sucesivas que proyecta sobre el acontecimiento la luz pascual.

El lector no debe sentirse decepcionado ante los escasos logros a que llega el historiador; de ordinario, lo históricamente cierto resulta impreciso y lo preciso no es históricamente cierto. No se impaciente, pues, al recorrer los laberintos por donde pasa la búsqueda del acontecimiento y sepa que el historiador sólo terminará su tarea con la fijación de las primeras interpretaciones, determinadas por la conclusión del libro santo.

I. LOS RELATOS

El relato de la institución eucarística, en la última Cena de Jesús, se presenta como un episodio dentro de una narración más vasta —biográfica en sentido amplio— que se llama evangelio. Sin embargo, hemos visto, especialmente gracias a san Pablo, que el texto eucarístico pertenece a un género literario distinto de la historia: es «etiológico» [7]. Ya hemos dicho que un relato de este género tiene por finalidad dar una base —reflejándola— a una acción cultual normalmente practicada por una comunidad religiosa. Pero, aunque los críticos están de acuerdo en clasificar el texto eucarístico dentro de esta categoría [8], nada se ha precisado

[7] Cf. *supra,* p. 114, n. 4.

[8] Cf. P. Neuenzeit, 96-100. Cf. también J. Betz, 20s; F. Hahn, *Motive,* 340; H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte,* 99-101. En sentido contrario, R. Pesch, al que se oponen formalmente K. Kertelge, *Das Abendmahl... (supra,* p. 115, n. 8) 47-80, y E. Ruckstuhl *(supra,* p. 115, n. 8).

aún sobre el verdadero origen de la celebración cristiana: ¿refleja el relato una leyenda cultual, creada por la comunidad pospascual para justificar su propia costumbre, o da cuenta de una acción del mismo Jesús cuyo recuerdo se había conservado? La cuestión queda planteada.

En un pasado todavía reciente se quiso atribuir la práctica eucarística a la comunidad primitiva, la cual se habría dejado guiar por las costumbres, judías o paganas, de las comidas sagradas. Aunque hoy el comparativismo religioso ya no tiene tanto éxito en la interpretación de los datos neotestamentarios, sigue siendo importante medir el alcance real de las posibles analogías [9].

Aunque aceptemos que la comunidad cristiana se inspiró en costumbres de su entorno, quedan sin respuesta numerosas cuestiones. Hemos aludido a ellas en el capítulo anterior [10] al determinar el género literario del relato: copa única, palabras de Jesús que no concuerdan con las costumbres de la comida pascual, sino que son de tipo profético.

Por otro lado, hay una serie de datos que obligan a establecer un lazo entre el texto de la Cena y una acción de Jesús de Nazaret. Son de orden y alcance variables.

En su carta a los Corintios, se refiere Pablo a su estancia anterior en Corinto, que había tenido lugar hacia el año 51. Ya en aquella época había transmitido a los fieles de esta ciudad la tradición eucarística [11]. Por tanto, ya conocía su forma antes de ir a

[9] No nos parece útil insistir en la arbitrariedad con que, siguiendo a W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (1911) 67s, dice perentoriamente Bultmann que no es posible concebir una comida sacramental fuera del ámbito helenístico: según él, sólo allí se entra en comunión con una divinidad que muere y revive: el hombre se une al destino de la divinidad. Así ocurre, por ejemplo, en los misterios de Atis o de Mitra *(Theologie de NT,* Tubinga ³1958, 150s). En vez de dejarse deslumbrar por semejantes afirmaciones generales, es preferible estudiar de cerca los diversos tipos de comidas sacramentales de la época, aun cuando la documentación es fragmentaria y las semejanzas son con frecuencia superficiales. Es lo que ha hecho H. Patsch, 19-34.

[10] Cf. *supra,* p. 116.

[11] Pablo mismo lo recuerda al introducir el texto de la tradición: «Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido» (1 Cor 11,23). Aquí aparecen los términos técnicos de la tradición (cf. *supra,* p. 114, nota 1) y una introducción parecida a la que Pablo hace sobre la tradición de la resurrección de Jesús (1 Cor 15,1).

Corinto por primera vez. Si esta fórmula, conservada en 1 Cor 11 (relato paulino de la Cena), es de origen helenístico, Pablo tuvo que recibirla durante su estancia en Antioquía, hacia el 40/42. Si es de origen palestinense, tiene que remontarse a un período anterior, de modo que ya existía en la época de la conversión de Pablo, hacia el año 35. El lapso entre la muerte de Jesús [12] y una u otra de estas fechas parece totalmente insuficiente para crear una leyenda cultual [13]. Es, por tanto, razonable pensar que la tradición debió de inspirarse —o tener su origen— en una acción de Jesús, cuyo recuerdo había conservado la comunidad.

Otra consideración obliga a atribuirla a Jesús. Cuando en los evangelios se trata de otras comidas tomadas por Jesús durante su ministerio, o, ya resucitado, en las apariciones, nunca se data el acontecimiento de los textos. En cambio, en el caso de la Cena, Pablo precisa que la acción atribuida a Jesús tuvo lugar «la noche en que fue entregado», como lo dicen también, a su manera, todos los relatos sinópticos.

Finalmente, la tradición testamentaria, posterior a la tradición cultual, aunque independiente de ella, orienta directamente al acontecimiento de una comida de Jesús con sus discípulos la víspera de su muerte: esta tradición traía a la memoria los recuerdos de lo ocurrido en tal despedida.

Podría parecer que estos datos, favorables a un enraizamiento histórico prepascual de la práctica eucarística, sólo procuran una certeza global: suministran una base sólida, pero ninguna confirmación de detalle. La indagación sobre las acciones y las palabras del relato conduce a resultados más precisos.

II. LAS ACCIONES

En la redacción de los relatos «etiológicos» de la Cena parecen haber intervenido dos factores: la práctica cultual eclesial y ciertos recuerdos de orden histórico. Estos dos factores han ac-

[12] La muerte de Jesús suele fijarse ordinariamente en el año 33. Cf. *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1977) 262.

[13] Así, H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte,* 101, citando a W. Marxsen, *Der Ursprung des Abendmahls:* EvT 12 (1952-1953) 303.

tuado sobre las tradiciones, con distinta intensidad en cada caso. En la redacción evangélica actual, como hemos demostrado en el capítulo IV, los recuerdos de tipo biográfico incluyen la tradición cultual (versículos de la institución), la cual, gracias a las suturas del texto, puede delimitarse como un todo independiente. Pero, a la inversa, en un plano más profundo, la tradición cultual así conservada ha tendido a debilitar los recuerdos históricos contenidos en ella, de modo que su perspectiva propia terminó por prevalecer. Así lo sugieren tres indicios.

Lucas, testigo de la tradición testamentaria, ha conservado los datos de la tradición cultual incorporándolos a su relato, señal de que no se podía prescindir de ellos.

Si nos fijamos en las dos ramas de la tradición cultual, vemos que Marcos y Mateo han unido las dos acciones sobre el pan y sobre la copa, pasando por alto el intervalo de la comida que las separa en Lucas y Pablo y cuya mención en estos últimos autores es vestigio de un dato histórico. Sin duda, con el tiempo, la celebración cristiana no sentía ya la necesidad de tal indicación.

Finalmente, si la tradición testamentaria, en Lucas, parece referirse a una comida pascual, la tradición cultual ha borrado todo recuerdo explícito de la fiesta judía.

Enumeremos ahora los elementos históricos que pueden descubrirse a través del relato cultual en su conjunto.

a) Pese a la hipótesis propuesta por W. Marxsen [14], la tradición de una *comida* de Jesús con sus discípulos la víspera de su pasión tiene valor histórico. En primer lugar, esta comida es de tipo judío, porque en ella se da la «fracción del pan» y la «bendición» (o acción de gracias). En segundo lugar, y sobre todo, las versiones de Pablo y de Lucas la mencionan, de manera anormal para una tradición estilizada, entre las dos acciones litúrgicas. Finalmente, el canto de los salmos con que concluye la comida judía está indicado en Mc 14,26 después de la acción cultual: es dudoso que esta indicación sea una adición redaccional para conferir a la comida un carácter pascual. En realidad crea más dificultades que las que resuelve [15]. Más bien tendríamos aquí un vestigio premarcano de una tradición que veía en esta última comida de Jesús una comida pascual; a esta tradición pertenecería también la preparación que se narra en Mc 14,12-16 [16]. Pero esta última tradición no puede pretender tener un valor histórico cierto, como precisaremos en seguida. En cambio, sí es cierto que la última comida de Jesús fue celebrada de manera festiva en un ambiente pascual: hay varios rasgos muy claros que no permiten dudarlo.

[14] W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1963). Crítica en H. Patsch, 50-58.

[15] Después del *Hallel* había, en efecto, una cuarta copa *(Pesaḥim* X, 7). Esta pudo omitirse por la misma razón que el cordero o las hierbas amargas (cf. H. Patsch, 225, n. 40).

b) Entre las notas típicamente judías de esta comida hemos señalado ya el rito de *la fracción del pan,* que inauguraba la comida de los días ordinarios [17]; ahora bien, aquí se dice que tuvo lugar «mientras comían». De ahí no se sigue que la comida de Jesús fuera pascual [18], porque, en tiempos de Jesús, el desarrollo de la comida pascual seguía la línea de toda comida judía solemne; es prácticamente imposible distinguir la una de la otra [19].

Otra nota judía es la *bendición,* inseparable de la fracción del pan: el padre de familia hace participar de ella a los comensales, distribuyéndoles el pan.

c) En los relatos se reflejan dos rasgos *originales* de Jesús. Jesús introdujo una innovación al hacer circular entre los discípulos una copa única. Porque, de ordinario, se utilizaba una copa para cada uno. El único texto que habla de una copa común para todos los comensales data del siglo III [20]. También esto sería un recuerdo histórico, pues difícilmente puede atribuirse el dato a la facultad creadora de la comunidad primitiva [21].

Otra diferencia respecto a la comida judía son las palabras que explican el gesto del don. Es cierto que en la comida pascual los niños pedían explicaciones sobre los diversos ritos inmemoria-

[16] Esta «preparación de la comida pascual» podría referirse en el pensamiento de los evangelistas tanto a la primera Cena cristiana como a la Pascua judía. Sobre el tema, cf. *infra,* pp. 246-248.

[17] Cf. *Ber,* 46a; G. Dalman, 126; Billerbeck, IV, 616; Jeremias, 274-277.

[18] Jeremias, 64.

[19] H. Schürmann, *Das Weiterleben... (supra,* p. 116, n. 10) 71 (= BZ, p. 3); igualmente, P. Neuenzeit, 69s, y H. Merklein, 93.

[20] Con H. Schürmann, *ibid.,* 6, contra G. Dalman, 140, y J. Jeremias, *ibid.,* 72s.

[21] A menos que se vea ahí una historificación de 1 Cor 10,16, que habla de *la* «copa de bendición»; pero este último texto procede de una rama de la tradición cultual, lo que hace la hipótesis difícilmente aceptable.

les que la caracterizaban; pero la analogía, solamente formal, no vale. Jesús actúa aquí como un profeta que explica su *propio* gesto simbólico [22]. Además, como ya hemos dicho, su interpretación se refiere al futuro y no al pasado.

Sobre estos diversos puntos existe una certeza histórica; pero no ocurre lo mismo con otros puntos que a veces se subrayan. En concreto, Jeremias defiende que Jesús celebró su última Cena conforme al rito pascual. Procura refutar las numerosas objeciones que se le han hecho [23]; incluso basa toda su interpretación del texto en esta hipótesis, que considera de acuerdo con la realidad. Sin embargo, no se puede decir que su demostración haya logrado el acuerdo de los críticos [24].

Del mismo modo, conviene evitar especulaciones sobre los ritos judíos de la Pascua, cordero pascual y hierbas amargas, que no se mencionan en nuestros textos; no se excluye que Jesús comiera el cordero y las hierbas; pero de ahí no se puede sacar ninguna conclusión. Tampoco hay que perderse en consideraciones de orden tipológico sobre el color rojo del vino que se bebió [25]. Lo único importante es saber si Jesús comió pan y bebió vino; responderemos al estudiar las palabras. En fin, con muchos otros, tengo mis reservas sobre la pretendida «declaración de abstinencia» que Jeremias atribuye a Jesús. Esta podría deducirse únicamente partiendo de una interpretación de las palabras de Jesús que, como veremos, no se impone.

III. LAS PALABRAS

La crítica literaria ha permitido reconocer, detrás de las versiones actuales, las siguientes palabras:

Esto es mi cuerpo, que (se) entrega por vosotros.

[22] H. Schürmann: BZ, 6s. Cf., en cambio, J. Jeremias, 240-461.

[23] Cf. J. Jeremias, *Ultima Cena,* 13-92; cf. *infra,* pp. 377-379.

[24] Excepto el de H. Patsch, 34-36. Normalmente, la objeción proviene de que en tiempos de Jesús es prácticamente imposible distinguir entre comida pascual y comida judía solemne (cf. P. Neuenzeit, 69s, o H. Merklein, 93).

[25] Para Jeremias (p. 245), el color rojo del vino simbolizaría la sangre de Jesús. Es cierto que algunos textos del AT relacionan vino y sangre, pero no están apoyados por ningún texto rabínico válido.

Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros.

Os lo aseguro: no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios.

De entre estas frases, la última proporciona un punto de partida para la reflexión del historiador, porque se presenta con indicios de perfecta autenticidad. Vamos a estudiarla primero en sí misma y después en el contexto en que Lucas la sitúa.

Mc 14,25 y Lc 22,18

Según esta frase, prescindiendo del contexto lucano en que se encuentra, Jesús contempla lúcidamente su muerte próxima; declara que ésta no hace fracasar el reino de Dios que anunció a lo largo de su ministerio.

Esta frase es auténtica, según los criterios de diferencia y coherencia [26]. Jesús no habla como lo haría un cristiano después de Pascua, sino como un buen creyente judío, orientado hacia el fin de los tiempos; no se preocupa de la eventual actualización de sus palabras (cosa que intentarán hacer más tarde los cristianos). Por otra parte, se expresa de acuerdo con lo que sabemos de él por la tradición histórica más segura: no hay imágenes apocalípticas, sino simplemente el símbolo de la comida; de hecho, tanto en la enseñanza de Jesús como en la Biblia, el gozo de los elegidos se simboliza frecuentemente por medio del banquete [27]. Además, la perspectiva es muy genérica: no se precisa en clave cristiana sobre lo que Jesús va a realizar; no se entrevé su resurrección ni su retorno de cuarenta días; la escatología no se realiza en su persona; finalmente, el futuro no está más explicitado que en los anuncios clásicos de los profetas del Antiguo Testamento. Excepto en un punto capital: Jesús está seguro de participar en el banquete del reino.

¿Pronunció Jesús estas palabras en su última Cena? No hay

[26] Cf. *supra,* pp. 209s. Las páginas que siguen coinciden prácticamente con lo que escribí en *Jesús y Pablo ante la muerte,* 102-106. He creído necesario presentar en conjunto lo que el historiador podía decir sobre el pensamiento de Jesús; el lector que esté ya familiarizado con lo que se dice aquí puede pasar tranquilamente al apartado siguiente.

[27] Cf. Is 25,6; Mt 8,11; 22,1-10; Ap 3,20; cf. *supra,* p. 59.

por qué negarlo, ya que no sólo las recogen los tres sinópticos en tal ocasión, sino que, además, su contenido se ajusta perfectamente a un contexto de despedida. Por medio de estas palabras, el historiador tiene acceso a Jesús de Nazaret, a sus sentimientos en aquella última hora.

Así, en el aspecto de la relación vertical con Dios, Jesús, ante la muerte inminente, manifiesta una confianza absoluta en el triunfo de Dios. Anuncia que, si va a dejar de tomar parte en las comidas de la tierra, es para participar un día en el banquete celestial, cuando llegue el reino de Dios. Esta es una certeza histórica de inestimable valor.

Lucas reproduce el mismo *logion* al final de un conjunto de palabras de Jesús, lo cual orienta, no sin dificultades, hacia otras implicaciones:

> [15] ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión! [16] Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga un cumplimiento en el reino de Dios. [17] Tomando una copa, dio las gracias y dijo: [18] «Tomad, repartidla entre vosotros; porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22,15-18).

H. Schürmann ha pensado que estos versículos eran el vestigio de la más antigua tradición narrativa de la Cena pascual [28]. Pero, como he dicho [29], en mi opinión tienen otro origen: forman parte de una tradición de tipo testamentario. Según ésta, Jesús, antes de padecer, se despide de sus discípulos, igualmente en una comida de ambiente pascual; les anuncia que la comunidad de mesa entre ellos y él va a cesar hasta que se cumplan las promesas de Dios.

En una simple lectura del texto, Jesús declara que desea ardientemente comer la Pascua con sus discípulos, pues no podrá hacerlo de nuevo antes del fin de los tiempos, puesto que va a morir. Igualmente, habiendo bebido por última vez de la copa, quiere asociar a sus discípulos a la acción de gracias que acaba de tributar a Dios. Es la última noche que vive en la tierra junto con ellos. Así, el v. 18 repite sustancialmente lo dicho en el v. 16, ofreciendo un excelente paralelismo y, con ello, el indicio de una

[28] *Récit,* 26s.
[29] Cf. *supra,* pp. 119-123.

tradición semítica muy venerable que nos sitúa en un terreno históricamente sólido. En el v. 16, Jesús completa el anuncio hecho en el v. 15; en el v. 18 comenta el gesto del v. 17, cuyo recuerdo guardaba Lucas. Con sus palabras, Jesús atestigua a sus discípulos su total confianza en Dios frente a la muerte inminente [30].

En el contexto de despedida sería extraño que Jesús sólo se interesase por su propia suerte. Si bien solamente Mateo explicita por medio de un «con vosotros» la dimensión comunitaria de la comida escatológica, indiquemos que en Lc 22,15 Jesús señala la presencia de los discípulos en la comida que se está celebrando: «He deseado cenar *con vosotros* esta Pascua», y Juan indica cuál es el objetivo de Jesús al lavar los pies de sus discípulos: que «tengan parte con» él (13,10). En esta Pascua, que es la de su pasión, cumple su destino y quiere que sus discípulos estén asociados a él. Por medio de esta última comida, Jesús simboliza al mismo tiempo el banquete de la comunión escatológica. También los gestos de la institución eucarística adquieren así el valor de una comunión que anticipa el banquete final.

Por lo demás, en el pensamiento de Jesús, ¿puede concebirse el banquete escatológico como un estar cara a cara con Dios? De todos modos, sus palabras implican un volverse a ver. Además, la evocación del reino sitúa la escena en un ambiente comunitario. Sin embargo, ¿por qué no se dice esto explícitamente en todos los textos? Sin duda, la tradición ha mantenido ante todo lo que atañía a Jesús y a su Padre para subrayar que Jesús tiene un papel único: es la razón de ser de la comunidad. Quizá se quería recordar también el problema que planteaba su ausencia terrestre y el vacío que dejaba: ¿cómo podría continuar la comunidad con él más allá de la muerte?

La respuesta se da ampliamente en el «discurso de la Cena» de Juan [31]; pero Jesús se expresa en él de una manera tan joánica que el historiador difícilmente puede apoyar su investigación en el tenor literal de estas palabras. No ocurre lo mismo con el breve discurso que, en Lucas, sigue a los versículos de la institución;

[30] Esta interpretación no se basa en la dudosa hipótesis de que Jesús habría participado en la comida pascual judía (cf. *infra,* pp. 275-279). Descarta la interpretación de Jeremias, que atribuye a Jesús una «declaración de renuncia» o abstinencia (cf. *infra,* p. 294, n. 4).
[31] Jn 13-17. Como se sabe, estos discursos pertenecen al género testamentario.

estos *logia* en su conjunto se remontan a Jesús de Nazaret. Jesús pide a los miembros de la comunidad que vivan como «siervos» unos de otros [32]. Hay sin duda en estos textos huellas de adaptación a la situación de la Iglesia de Lucas, pero expresan ciertamente lo que Jesús de Nazaret pudo decir.

Parece, pues, seguro que Jesús anunció algo sobre el futuro de la comunidad que se había formado en torno a él. Es cierto que hay que evitar un anacronismo y no preguntar qué pensaba Jesús sobre la «Iglesia» en el sentido moderno de la palabra [33]. Pero es un hecho que Jesús se dirigió a los Doce reunidos, esos Doce que él no considera como un grupo aparte, sino como el resto de Israel [34]. A los discípulos, que van a encontrarse solos después de su partida, Jesús les da algunas consignas; a través de ellos, según un dato constante del evangelio, se refiere claramente a la multitud de los creyentes futuros.

Por tanto, el historiador puede afirmar que Jesús se comportó como si, durante el tiempo de la separación, el grupo de los discípulos debiera seguir existiendo gracias al lazo que continuaría uniéndolos con su persona. Tal es la finalidad de las últimas consignas que, antes de dejarlos, da Jesús a los suyos.

A esta respuesta global y capital de la tradición testamentaria, la tradición cultual añade precisiones importantes sobre la naturaleza de la unión que Jesús mantiene con sus discípulos después de su partida. De hecho, la respuesta explícita se contiene en las palabras de la institución eucarística.

Las palabras de la institución eucarística

El historiador reconoce que el comportamiento de Jesús exige estas palabras: las acciones, solemnemente descritas, necesitan unas palabras que las interpreten. Pero el influjo de la tradición cultual cristiana es tal que, a diferencia de la alusión escatológica (Mc 14,25), el historiador no se atreve a comprometerse acerca de su tenor peculiar. Tiene que compararlas con Mc 14,25 para determinar lo que Jesús pudo decir en realidad.

[32] Lc 22,21-38; cf. *infra,* pp. 298-306.

[33] Así, W. G. Kümmel, *Jesus und die Anfänge der Kirche* (1953), en *Heilsgeschehen und Geschichte* (Marburgo 1965) 289-309.

[34] B. Rigaux, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma,* en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (ed. H. Ristow-K. Matthiae; Berlín 1962) 468-486. Cf. *infra,* p. 255.

a) Las palabras sobre el pan: «Esto es mi cuerpo, que (es) por vosotros», se presentan en un contexto de acción históricamente muy verosímil. Como ya hemos dicho varias veces, el rito de la fracción del pan, que incluía la bendición, formaba parte de toda comida judía. Además, como esta comida es la última que comparte con sus discípulos en vísperas de morir, Jesús da el tono por medio de unas palabras misteriosas que confieren al gesto clásico un alcance incomparable. Pero hay que precisar el sentido que tienen en sus labios.

Tras el estudio literario de las palabras sobre el pan [35], las diversas versiones expresan la misma realidad: Jesús declara que da su propia vida, lo mismo que da el pan, por sus amigos. El contexto dialogal y la proximidad de la muerte hacen muy verosímil que estas palabras sean de Jesús; además concuerdan con la alusión escatológica: ésta alude a un reencuentro que tendrá lugar en el banquete último, mientras que aquí Jesús precisa cuál es su nuevo modo de presencia («mi cuerpo») y el sentido de toda su vida: una vida de servicio («por»).

Los dos criterios elaborados anteriormente confirman el valor histórico de las palabras sobre el pan. El criterio de la diferencia muestra que aquí Jesús no ofrece ninguna de las precisiones ulteriores: nada obliga a reconocer un anuncio de su resurrección ni del alcance exacto de su muerte. Podemos decir que estas palabras no son «cristianas», en el sentido pospascual del término.

El otro criterio, el de la coherencia, inclina igualmente a poner las palabras en labios de Jesús: están expresadas en el lenguaje «simbólico» que Jesús suele utilizar. Además, Jesús no teoriza sobre su acción; se limita, con motivo de un gesto familiar a los judíos, a expresar simbólicamente el don que ha hecho constantemente de sí mismo en favor de los demás y que hoy llega hasta la muerte.

Algunos autores piensan que todavía se puede precisar más el sentido de las palabras sobre el pan. Debido a la preposición *hyper* («por vosotros»), Jesús presentaría aquí su muerte como expiatoria para la salvación de los discípulos o incluso, según algunos, de la «multitud» [36]. Nosotros no hemos podido adherir-

[35] Cf. *supra,* pp. 157-176.

[36] Algunos críticos opinan que las palabras sobre la multitud proceden de las relativas al pan y se aplicaron a las relacionadas con la copa. Así, por ejemplo, H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte,* 236. Siguiendo a Schürmann, *Weiterleben,* 13.15s.22s, y a H. Patsch, 151-225, este autor piensa

nos a esta interpretación. Es cierto que en tiempos de Jesús había una creencia bastante extendida que veía en el sacrificio cultual de expiación un modo de mostrar cómo la muerte de la víctima podía tener un alcance expiatorio del pecado por todo el pueblo. No es imposible que Jesús conociera este esquema de pensamiento, aunque no se encuentra rastro alguno de él en sus palabras. Sin embargo, para afirmar que esto es así se recurre al significado de la preposición *hyper,* que sería claramente el de una acción expiatoria. Pero, como hemos demostrado al estudiar las palabras sobre el pan [37], no hay nada que imponga tal sentido. Afirmarlo sería introducir en el razonamiento una determinada concepción teológica de la muerte de Jesús. Pensamos que las palabras deben interpretarse en otro sentido.

Como hemos intentado demostrar anteriormente [38], Jesús vio venir la muerte, no la rehuyó, sino que la situó en el designio de Dios, incluyéndola en la gran serie de asesinatos de profetas y justos, pero en un nivel superior; debido a su relación única con el Padre y con todos los hombres, Jesús sabía que su existencia tenía un alcance para la humanidad entera; así, en su actividad taumatúrgica, «simbolizó» la salvación que iba a llegar a la tierra [39]. En este sentido podemos afirmar que Jesús vio en su muerte una dimensión salvífica universal. ¿Significa esto que su lenguaje es cultual? La respuesta debe matizarse.

En primer lugar, en nombre del criterio de la coherencia, sabemos que Jesús no se preocupó de los sacrificios rituales más que para estigmatizar sus abusos. ¿Por qué motivo, en el último momento, iba a cambiar su modo de hablar y de ver la realidad, adoptando un lenguaje tomado de unas prácticas que no le interesaban nada? Ese lenguaje recibido es algo que nosotros tendemos a poner en sus labios. Sin embargo, en la medida en que Jesús, con sus palabras, realiza un rito para significar sacrificio, este acto tiene matiz cultual.

En segundo lugar, detrás de esta poblemática interpretación

que el esquema mental de expiación era corriente en tiempos de Jesús y que nada se opone a que se pueda atribuir a Jesús. Para él, las palabras sobre el pan contenían la precisión sobre la «multitud»; pero las razones alegadas no imponen tal conclusión.

[37] Cf. *supra,* pp. 162-165.

[38] En *Jesús y Pablo ante la muerte,* 31-165 (sobre todo 107-111 y 162-164).

[39] Cf. *Los milagros de Jesús (supra,* p. 103, n. 44), 329, 342s.

hay una concepción falsa de la expiación. En el esquema sacrificial judío, quien procura el perdón no es la víctima, sino Dios; la sangre no hace más que simbolizar la actitud del hombre que implora a Dios la reconciliación. Jesús no se atribuye la «redención»: se limita a ser fiel a la alianza hasta el fin, pero sabe que Dios conferirá a su fidelidad un alcance inmenso, universal; es Dios quien bendice a aquel que ha vencido y muere para que el reino de Dios quede establecido en la tierra; es Dios quien confiere al acto de Jesús una dimensión salvífica. Por lo demás, ocurre con la redención lo mismo que con la resurrección. La comunidad primitiva evolucionó en su manera de considerar al agente de la resurrección. Según las fórmulas antiguas, es Dios mismo quien resucita a Jesús; y después es Jesús el «resucitado» por Dios; finalmente, con Juan, es el Hijo quien «se» resucita. Lo mismo sucede con la redención: sólo implícitamente podía Jesús pensar en ella o hablar de ella.

El historiador piensa, pues, que Jesús, al proclamar el don de sí mismo por el servicio (Lc 22,27), abre, sin desvelarla aún, la perspectiva auténtica del sacrificio de comunión, que es su propia muerte. A Dios le toca hacer el resto, es decir, resucitarlo y conferir a los discípulos y a todos los hombres los frutos de su vida.

b) Las palabras sobre la copa, aunque son fundamentales, presentan al historiador más dificultades que las palabras sobre el pan. Recordemos su tenor, determinado en nuestro estudio literario anterior, conforme a las dos orientaciones de la tradición cultual:

> Esto es mi sangre de la alianza, que se derrama por todos.
> Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros.

Al dar a beber la copa, Jesús simboliza el sentido de su misión: por la alianza sellada con su muerte, aceptada, comunica la vida de Dios.

Para algunos autores, estas palabras se remontan al mismo Jesús por un motivo evidente: la invitación implícita en Marcos/Mateo a «beber la sangre» de Jesús mártir es tan chocante para la sensibilidad religiosa judía [40] que no pudo ser inventada por los

[40] La sangre, que significa la vida, pertenece a Dios. Cf. *supra,* pp. 190s.

primeros cristianos; era necesaria la autoridad del Maestro para invitar a los discípulos a semejante acción, escandalosa a sus ojos.

Tal argumento produce perplejidad, aunque sea histórica la invitación a beber. Se funda en una identificación del vino con la sangre de Jesús, ausente de la formulación antioquena, donde la copa está en relación con la alianza; y, por otra parte, presupone una lectura cosificante del texto, utiliza un lenguaje claramente simbólico: por lo demás, la sangre, que en las dos versiones se dice «derramada», significa el hecho de la muerte violenta de Jesús y no la sustancia en cuanto tal de un componente del cuerpo humano.

Conviene, pues, proceder de otro modo, comparando las palabras sobre la copa con la alusión escatológica, recogida por los tres sinópticos, cuya autenticidad es segura (Mc 14,25 par.). Hay ciertas correspondencias: el contexto de muerte inminente en que Jesús se encuentra y, en Pablo/Lucas, el epíteto «nueva», que equivale al «nuevo» que califica al acto de beber en el banquete celestial.

Pero también se advierten grandes diferencias entre las dos series de palabras. Si en la una el reino de Dios es todavía futuro, sin que se precise el plazo de la espera, en la otra ya está presente la alianza, como precisará la fe pascual. Esta actualización no tiene equivalente en las palabras sobre el pan, y plantea un problema acerca de su autenticidad histórica. Ciertamente, Jesús prefiguró el reino de Dios y, por tanto, la salvación de los hombres por medio de sus milagros, sobre todo por los de curación, e incluso proclamó que el reino estaba presente «en medio de vosotros». Ahora bien, en las palabras sobre la copa hay dos elementos que no parecen responder al estilo de Jesús. En las palabras evangélicas que se le atribuyen nunca se encuentra el término «alianza»: ¿no es sorprendente que surja de repente en la Cena? Lo mismo sucede con el contenido global: mientras que las palabras sobre el pan se limitan sobriamente a significar de modo simbólico cómo concebía Jesús su existencia entera, a saber: un servicio sin reservas en favor de los hombres, aquí Jesús no anuncia tan sólo que el don de sí mismo implique una muerte violenta en favor nuestro, sino que dice explícitamente cuál va a ser el fruto inmenso de su «sangre derramada». En los sinópticos no hay ninguna declaración equivalente, a no ser en la frase de Mc 10,45: «El Hijo del hombre ha venido a dar su vida *en redención por la multitud*». La presencia del término «multitud»

refuerza el parentesco entre los dos textos; aun cuando no se encontrara necesariamente en la formulación original de las palabras sobre la copa, el contenido seguiría siendo análogo, ya que la «alianza» afecta por lo menos a todo Israel y, normalmente, al designio de Dios en toda su amplitud. Ahora bien, hemos demostrado que las palabras de Marcos no fueron pronunciadas en su literalidad por Jesús y que son una explicitación cristiana de las palabras auténticas que Lucas ha conservado: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve»[41]. El criterio de coherencia (por el vocabulario y por el contenido) invita a preguntarse si puede atribuirse al Jesús histórico una revelación explícita sobre el alcance de su sangre derramada y, por tanto, de su muerte.

Estos indicios se ven reforzados por una constatación de orden literario. La indicación marcana «todos bebieron» aparece prematuramente en el desarrollo del relato de la institución, y ya hemos dicho que pertenecía sin duda a una tradición no cultual, «testamentaria»[42], tradición que Lucas ha utilizado en 22,15-18. Según esto, deberíamos concluir que Marcos ha fusionado dos tradiciones cultuales: una, relativa a las palabras sobre el pan; la otra, a la copa. Esta hipótesis explicaría la existencia del «texto breve» de Lucas[43], que desconocería las palabras de institución pronunciadas sobre la copa.

Finalmente, el historiador se pregunta cómo se puede explicar en Marcos/Mateo la yuxtaposición de *dos* frases sobre la copa, una de tipo cultual y otra de tipo escatológico. Como esta última presenta mayores garantías de autenticidad, el historiador tiende a pensar que las palabras cultuales sobre la copa no son seguramente de Jesús, al menos tal como aparecen formuladas.

Según los sinópticos, Jesús se comportó como profeta definitivo. Por una parte proclamó la llegada e incluso la presencia del reino, criticando el marco en que se encerraban sus contemporáneos: sutilezas legales y formalismo cultual. Sobre todo, realizó

[41] Lc 22,27. Cf. las páginas dedicadas a este tema en *Jésus devant sa mort... (supra,* n. 2), 163-167, o en *Jesús y Pablo ante la muerte,* 93s.

[42] Cf. *supra,* pp. 117-124.

[43] Algunos manuscritos de Lc 22,19s sólo incluyen 22,19a: «Esto es mi cuerpo»; ignoran la precisión «que se entrega por vosotros» que sigue a las palabras sobre el pan, así como la anámnesis y las palabras sobre la copa. Actualmente, los críticos en general piensan que el texto largo es el seguro: cf. H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 (supra,* p. 123, n. 28) y II, 35s. Cf. también las numerosas páginas de Jeremias, 149-188. Aun cuando sea textualmente inauténtico, el texto breve merece una explicación histórica.

acciones y pronunció palabras, cuyas consecuencias debían sacar sus discípulos, explicitando el sentido que tenían y aplicando su verdad a situaciones diversas. Así, algunos historiadores llegan a suponer que las palabras sobre la copa no se remontan necesariamente a Jesús, sino que procederían de una explicitación eclesial. Precisemos, sin embargo, que nunca las ignoró la tradición cultual. En realidad, aunque las palabras no pertenezcan a los *ipsissima verba* de Jesús, son esenciales: la expresión acabada, en categorías judías, de lo que Jesús ha hecho por nosotros conforme al designio de su Padre. A la luz del Espíritu Santo, y de acuerdo con la experiencia pascual, la fe cristiana ha expresado en ellas el misterio de la salvación en su plenitud [44].

No obstante, la hipótesis anterior plantea una serie de dificultades que sería inútil ignorar y que invitan a no aceptarla sin más. De hecho, en esta última hora de su vida en la tierra, Jesús pudo muy bien explicar con el término «alianza» el sentido de su misión, aunque este término no aparezca en las palabras que le son atribuidas en otros lugares de los evangelios. ¿No es normal que, al final de esta última comida festiva, Jesús pronunciara unas palabras sobre la copa, incluso en dos ocasiones? Además, y sobre todo, la hipótesis precedente parece conceder demasiado a la capacidad de interpretación de la Iglesia primitiva. Se piensa que no es imposible que Jesús pronunciara estas palabras.

Cabe preguntarse si las dificultades mencionadas minan los argumentos alegados por los defensores de la hipótesis expuesta anteriormente. Los lectores de esta obra han visto ya que, históricamente, no se puede conocer el tenor exacto de estas palabras, puesto que las dos tradiciones, marcana y antioquena, no concuerdan. Aquí se les pide más: que decidan si Jesús pronunció realmente las palabras sobre la copa; se comprende fácilmente la duda, ya que lo más sencillo es inclinarse por la atribución histórica. Pero si alguno opina en favor de la hipótesis, los demás no deberían criticarle diciendo que así se usurpa a Jesús una frase capital sobre la conciencia que él tuvo de su destino. Es claro que la fe cristiana necesita un punto de apoyo histórico, pero no que sean históricas todas las palabras atribuidas a Jesús: la fe cristiana se centra en Jesucristo, es decir, en Jesús interpretado por la comunidad primitiva a la luz pascual. Por tanto, si hay

[44] La situación es semejante a la que hemos descrito a propósito de los diversos lenguajes en que se expresa la fe en el valor salvífico de la muerte de Cristo: cf. *Jesús y Pablo ante la muerte, passim.*

motivos sólidos y válidos para considerar ciertas palabras de Jesús como una explicitación eclesial de lo que Jesús mismo pensó, no por eso la fe cristiana es menos auténtica, como intenté mostrar detalladamente en la obra metodológica *Los evangelios y la historia de Jesús.* En el caso presente, las palabras sobre el pan son prueba del enraizamiento histórico de la conciencia de un Jesús que fue a la muerte «por nosotros» y de su voluntad de comunicarse a los discípulos.

De todos modos, es Jesús quien puso la base de la interpretación simbólica de su muerte, la que se llama «sacramental»: sus palabras son «rituales» en el sentido de que pertenecen al orden simbólico. ¿Quiere decir esto que Jesús «instituyó» un rito? Si el estricto paralelismo pan/copa permite calificar la tradición marcana [45] de litúrgica, la tradición antioquena lo afirma claramente con el «haced esto en memoria mía». Pero ¿son de Jesús estas palabras?

c) El mandato de anámnesis. Hemos dicho [46] que la estructura del relato de la Cena exigía unas palabras sobre el futuro: en la medida en que el relato es cultual, implica una justificación de la relación entre la liturgia practicada por la comunidad y el relato fundante. Así lo exigiría el nexo que une la anámnesis eucarística con el mandato que caracteriza la comida pascual judía: «Este día os servirá de memorial» (Ex 12,14). Sería incluso evidente si el relato de Marcos implicara el mandato de la anámnesis, pues su tenor es eminentemente cultual. De hecho, en la tradición marcana falta precisamente la orden de reiteración. Sin embargo, nosotros hemos podido defender que la anámnesis formaba parte de la estructura del relato [47].

Pero ¿se remonta tal mandato a Jesús? El criterio de coherencia nos invita a ser prudentes. Sin duda, Jesús estaba íntimamente convencido de que el grupo de los Doce le permanecería fiel después de su muerte. Pero no puso nunca de relieve ninguna prescripción ritual, como hemos repetido muchas veces.

Un argumento, de orden literario, podría confirmar la duda referente a la historicidad de la anámnesis. Si el mandato era original, ¿por qué desapareció de la tradición marcana? Pero, en mi opinión, no vale el argumento porque, como acabamos de

[45] Cf. *supra,* pp. 135s.
[46] Cf. *supra,* caps. III y VI.
[47] Cf. *supra,* p. 99.

repetir, el texto de la tradición premarcana es tan «litúrgico» que no necesita la orden de repetición: «Una rúbrica no se manda, se realiza» [48].

Todavía hay un argumento más fuerte: el duplicado paulino de la fórmula (después de las palabras sobre la copa) y su tono de exhortación indica una tendencia de la tradición a añadir más que a suprimir.

Este conjunto de consideraciones induce a numerosos historiadores a no atribuir la anámnesis a Jesús en persona [49]. Pero entonces habría que justificar en qué sentido esta anámnesis explicita el pensamiento de Jesús. Hablaremos de ello luego (apartado V), al describir la génesis de los textos actuales. De momento baste decir en qué sentido el mandato de anámnesis presupone en Jesús la certeza de que permanece presente entre los suyos no sólo por el hecho de que resucitará, sino también de que, en su convicción, se prolongará la comensalidad inaugurada con sus discípulos. El símbolo del pan, es decir, del alimento que mantiene la vida, es el que Jesús ha escogido libremente para expresar su presencia duradera entre los suyos; tal símbolo fue utilizado por los primeros cristianos para expresar la presencia efectiva de Jesús entre ellos. No se contentaron con suplicar *Maranatha,* sino que experimentaron su presencia actual en sus reuniones, hasta el punto de que Pablo pedirá a los creyentes que disciernan el cuerpo (1 Cor 11,27). En este sentido, el mandato «tomad, comed» explicita también la certeza que tenía Jesús de comunicar la vida por medio del alimento que él daba.

IV. EL ACONTECIMIENTO

¿Estamos ya en condiciones de abordar lo que debió de ocurrir en el cenáculo de Jerusalén? De todos modos, la reconstrucción es hipotética; procuramos indicar las dos posibilidades que el historiador puede descubrir al leer el texto. A lo largo de la reflexión aparecerán nuevos elementos capaces de dar consistencia

[48] P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15-20:* RB 48 (1939) 386 (= *Exégèse et Théologie* I, 195).

[49] La lista de los partidarios de la autenticidad y de la no autenticidad puede verse en Schürmann, II, 123-129. Cf. también J. Betz, 23s; P. Neuenzeit, 111-116; J. Jeremias, *Ultima Cena,* 183, 261; F. Hahn, *Motive,* 341s; H. Patsch, 79; H. Merklein, 99.

a la reconstrucción. En el texto que sigue pongo entre paréntesis los datos cuya historicidad niegan algunos críticos [50].

> En la época de la Pascua, al caer la tarde,
> Jesús tomó con sus discípulos una última cena.
> Al comienzo de la comida principal (= después de los [entremeses),
> Jesús toma pan y pronuncia la bendición;
> lo parte y lo da a los discípulos, diciendo:
> «Esto es mi cuerpo por vosotros».
>
> Al final de la comida, toma la copa y da gracias (y dice: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros»). Y les dice: «Nunca más beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios».

La lectura del texto, en su totalidad, es muy satisfactoria en principio, pese a las dificultades que hemos procurado tener presentes. Por otra parte, si se prescinde de la frase puesta entre paréntesis, el texto corresponde, de manera sorprendente, a ciertos datos históricos. La denominación primitiva de la eucaristía «fracción del pan» encontraría en él una justificación sólida. Las numerosas variantes, textuales o estilísticas, del texto de las palabras sobre la copa serían entonces más comprensibles: tales palabras, en efecto, no tienen la solidez de las relativas al pan. A esto se añaden dos hechos: Lucas ofrece una sola anámnesis, después de las palabras sobre el pan; por otra parte, sabemos que en las Iglesias sirias se celebraba una eucaristía sólo con pan, y esto hasta el siglo III [51].

[50] Así, F. Hahn, *Motive,* 341; *Stand (supra,* p. 160, n. 6) 559; H. Merklein, 237s. Quien ha puesto sobre la pista de esta reconstrucción ha sido S. Dockx (cf. *supra,* p. 118, n. 15), recogida, sin referencia explícita, por W. Schenk, *Passionsbericht,* 189-193; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (Münster 1974) 100-110; L. Schenke, *Studien* 290-292. Cf. E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums* I (1941) 153s.

[51] Según J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae. De ritibus orientalibus* II/1 (Roma 1930) 79-86 (núms. 139-141), serían testigos de esta costumbre ActJn (s. II), caps. 72, 85, 106-110; ActTo *(ca.* 200), caps. 26-29, 49-50, 133; ActPe (s. III), cap. 5; PsClem (s. IV), *Hom.* 14. Ordinariamente se piensa que estos testimonios no bastan para demostrar la existencia de una práctica eucarística *sub una specie;* sin embargo, se citan los textos escriturísticos que aluden a esta eventual práctica: Lc 22,20 (texto breve); Jn 6, 32-35; Lc 24,35; Hch 2,42-46; 20,7.11; 27,35, los cuales hablan sólo de pan a propósito de la eucaristía. Remito a los especialistas en liturgia.

Como ve el lector, en la reconstrucción propuesta quedan muchos puntos en suspenso. Pero se impone un dato: por medio de sus palabras y de su gesto, Jesús inauguró el orden simbólico que hoy llamamos «sacramental». Si es cierto que él mismo practicó un rito que expresa simbólicamente el sentido de su muerte, y esto de acuerdo con su comportamiento habitual, también dejó abiertas sus palabras a una comprensión más profunda por parte de sus discípulos. Lo esencial está ahí y no en la determinación de un residuo histórico. Por eso es necesario tener en cuenta la tradición total del Nuevo Testamento.

V. ETAPAS DE LA TRADICION

La reconstrucción anterior no tiene otra función que asegurar un enraizamiento en la historia pasada; pero esto no es una meta, sino un punto de partida que, a su vez, se alimenta de una experiencia única: el que había muerto está vivo. El acontecimiento pascual condiciona la interpretación de los acontecimientos pasados: todo cambia, porque los creyentes tienen la evidencia de haber entrado en la fase escatológica no sólo por la certeza del banquete futuro, sino también por la evidencia de que la alianza se ha consumado en Jesucristo. Por otra parte, es cierto que los primeros cristianos no tardaron en reunirse gozosamente para compartir su nueva fe y que, en el curso de sus encuentros, afluían los recuerdos: los últimos acontecimientos de la pasión, pero también las enseñanzas del Maestro incomparable. En ese contexto es donde se formó la tradición eucarística. El intento de reconstrucción que ofrecemos sólo quiere describir el itinerario de las transformaciones sucesivas de los textos que conocemos; las «etapas» que señalamos no deben considerarse como momentos separados entre sí, sino como notas dominantes en la evolución del pensamiento de la comunidad cristiana.

Al comienzo fue la «todá»

En sus asambleas, los primeros cristianos actuaron como buenos judíos, celebrando con gozo a Dios, que había librado a su Hijo Jesús de la muerte, y que los hacía entrar en el reino escatológico: no había lugar para inmolar en el templo ninguna víctima sacrificial; bastaba con reunirse para la «comida» que seguía

al sacrificio y en el transcurso de la cual se glorificaba a Dios por haber librado a Jesús de los lazos de la muerte: tal era la *todá* tradicional [52].

Antes de todo, antes de cualquier «reflexión», lo que caracteriza la «fracción del pan» es la expresión del gozo escatológico. El Señor va a volver, como lo demuestran las aclamaciones más antiguas: *Maranatha* [53]. El reino de Dios se ha cumplido en Jesús, y Jesús va a volver. Los cristianos viven así, figuradamente, el banquete escatológico que Jesús había anunciado.

Por otra parte, con los recuerdos del pasado reciente que afluían a la memoria, y más en concreto el de la última comida tomada con el Maestro, los cristianos evocaban la muerte de Jesús como salvífica por el hecho de la resurrección que el Padre había realizado en él. Pero nos hallamos todavía ante el recuerdo de un pasado del que Jesús había sido liberado.

Alianza consumada e invitación a la memoria

Muy rápidamente, como atestiguan los documentos primitivos, los cristianos recurrieron a la Biblia para expresar su alegría y explicar los acontecimientos pasados. Así surgieron dos interpretaciones de la nueva situación. Con la profecía de Jeremías se comprendía que se había consumado la nueva alianza: así se forma la tradición que llamamos «antioquena». Otra línea de reflexión se remonta al sacrificio de alianza ofrecido por Moisés en el Sinaí, pensamiento alentado por el ambiente pascual en que se habían desarrollado los acontecimientos decisivos. Lo que domina en estas dos interpretaciones es el pensamiento de la alianza realizada finalmente en Jesús y en la comunidad que se reunía.

¿Podemos decir que aquellas asambleas adquirieron paulatinamente conciencia de su carácter litúrgico? Es muy verosímil, porque se dice que «eran asiduos a la fracción del pan y a las oraciones». Cabe pensar que, muy pronto, se enunció la anámnesis por la que Jesús declaraba que era preciso hacer aquello en memoria suya. Esto era evidente para quienes esperaban una especie de cumplimiento del sacrificio de alianza de Moisés: el tema de volver a comer con Jesús no necesitaba subrayarse. En cambio, la línea de pensamiento centrada en la nueva alianza se sentía

[52] Cf. *supra*, pp. 65s.

[53] *Maranatha:* 1 Cor 16,22; Ap 22,20; Did 10,6. Cf. B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im NT* (Zurich 1970) 13-36.

obligada a invitar a la repetición de un hecho que había adquirido carácter litúrgico. Esto explicaría la presencia de la anámnesis después de las palabras sobre el pan.

La muerte salvífica

Finalmente, los primeros cristianos evocaron también muy pronto la profecía del Siervo de Dios de Isaías: Jesús, con su vida y su muerte, llevaba a cumplimiento el destino del Siervo. El sacrificio de Jesús adquiría aquí valor de expiación por la «multitud». Tal expiación precisaba ante todo el sentido de la muerte de Jesús: tenía un valor universal que abría la comunidad a la totalidad de los hombres. La preposición *hyper* adquiría así un significado muy preciso, el del sacrificio realizado por Jesús para la redención del pecado.

¿En qué momento se plasmaron las palabras sobre la copa? Es difícil dar una respuesta, pero probablemente fue cuando el pensamiento se concentró en la alianza y en el hecho de la cruz. Entonces se formularon, de acuerdo con las dos líneas mencionadas, la de Jeremías y la del sacrificio mosaico.

Jesús, presente en la liturgia

Con las palabras sobre la copa nacía una nueva liturgia. La *todá* pasaba a ser el sacrificio de alabanza que conmemoraba la nueva alianza, no sólo obtenida por la sangre derramada, sino vivida ante el mismo Jesús.

En la tradición antioquena, la conexión entre unas palabras y otras se hacía situando las segundas «después de la cena», sin atreverse a precisar más lo que Jesús había hecho con la copa. Y Pablo añade al final la anámnesis y también la evocación del retorno al fin de los tiempos.

En la tradición marcana, la conexión es mucho más cuidada, con un perfecto paralelismo entre el pan y la copa.

De todos modos, lo que se mantiene es el aspecto relacional de la liturgia. No se quiere enseñar que los elementos son transformados (eso se supone), sino celebrar la alianza consumada con la muerte salvífica de Jesús, que anuncia el reencuentro escatológico [54].

[54] No es preciso subrayar que la reconstrucción anterior es hipotética. Un ensayo análogo ha sido intentado por H. Merklein, con un matiz importante: atribuye a Jesús el esquema expiatorio.

TERCERA PARTE

LAS PRESENTACIONES

El lector que haya seguido hasta aquí el desarrollo de nuestra indagación podrá ahora recoger los frutos de su trabajo. Ha llegado ya a la presentación de los textos mismos. Sin embargo, debe evitar un escollo. Quizá, en efecto, desea conseguir evidencias y certezas, cuando el resultado a que hemos llegado se apoya, en buena parte, en hipótesis. Pero ¿no ocurre lo mismo en cualquier investigación dentro de las ciencias humanas? «La certeza histórica no pasa de ser una probabilidad que no parece razonable poner en duda ni hay razón suficiente para ello» [1]. Esto vale también para la última Cena de Jesús y para las tradiciones que conservan su recuerdo.

De todos modos, nuestra búsqueda nos ha llevado a determinar qué tradiciones subyacen a los textos actuales. Hemos visto que los recuerdos de la última Cena de Jesús se presentan en dos formas, testamentaria y cultual. La forma cultual, a su vez, tenía dos orientaciones importantes, la tradición antioquena (Lucas/Pablo) y la tradición marcana (Marcos/Mateo). A partir de ahí hemos podido precisar el sentido de los tres puntos principales de la tradición cultual: la memoria, el pan, la copa. Con esta idea más precisa de los elementos de la tradición cultual, y con una aproximación a la tradición testamentaria, era posible penetrar en el conocimiento histórico del acontecimiento. Ahora se nos presenta un nuevo trabajo: mostrar cómo los diversos autores, partiendo de las tradiciones de que disponían, compusieron sus textos: tal es la meta a que llega el análisis de las tradiciones.

Pero ¿qué camino seguir para estudiar las diversas presentaciones del relato? Ordinariamente, los críticos examinan las modificaciones que se han aportado al texto original. Es cierto que en el relato de la Cena la seguridad es menor que en los textos sinópticos de la triple tradición; la mayoría de los críticos admite que no se puede probar que Lucas y Pablo dependan inmediatamente de Marcos. Por eso se suele hablar no de *Urform,* sino de *Ursprungsform* [2]. Pero ¿facilita esto realmente el análisis de las tradiciones? Me temo que no, como he intentado demostrar en

[1] H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (París 1954) 117.

[2] Así, en su reciente trabajo crítico, H. Merklein, *Überlieferungsgeschichte,* 92, busca una «común *Ursprungsform* (¡no *Urform!*)» que se refiere solamente a las palabras de la Cena.

otra parte [3]. En lugar de tomar como punto de partida la forma supuestamente originaria, pienso que hay que partir de la estructura del relato.

En este momento preciso, interviene el método sincrónico que aplicábamos al final de la primera parte, en el capítulo III. Allí veíamos que en el relato de la Cena hay una *estructura:* en torno a tres ejes —Jesús/Dios, Jesús/discípulos y presente/futuro— se da el mensaje de una profunda transformación que afecta a Jesús (nuevo modo de presencia corporal), al grupo de los discípulos (que se convierte en la comunidad del Resucitado en este mundo) y a la comida terrena (que pasa a ser una comunión de otro tipo). En estos tres ámbitos se traspasa un umbral, se pasa de un estado a otro. Así se nos ha presentado la estructura del relato de la Cena.

Ahora bien, esta estructura, dinámica, ha sido concretada de distinto modo por los evangelistas y por Pablo, en función de las necesidades de sus respectivas comunidades eclesiales, lo cual explica las variantes en el tenor de los textos. No pidamos a estas comunidades que repitan un texto que sería único e insustituible: cada una de ellas se consideraba en la obligación de expresar la palabra viva y, por tanto, de «traducir» el mensaje. Esa es también hoy la tarea de la hermenéutica.

En esta tercera parte varía el tratamiento de las distintas versiones. En primer lugar, Marcos recoge la tradición en función de un «evangelio» (cap. X). Para no extendernos excesivamente, nos ha parecido preferible no hablar de Mateo más que cuando presenta diferencias importantes con Marcos. Después indicamos cómo Pablo ha actualizado la tradición, precisando su naturaleza y alcance (cap. XI). Más tarde, con Lucas, la forma testamentaria adopta un ropaje cultual, presentándose como un verdadero «discurso de despedida» (cap. XII). Finalmente, como término de la revelación neotestamentaria, el evangelista Juan transpone toda la tradición evangélica (cap. XIII).

[3] Con G. Theissen he intentado mostrar cómo es posible determinar la estructura de un relato neotestamentario de milagro y proponer una verdadera «genealogía» de los textos actuales; cf. *Los milagros de Jesús,* 279-335.

CAPITULO X

EL MENSAJE DE MARCOS

Aunque Pablo alude al relato de la institución eucarística unos veinte años antes que Marcos, nos ha parecido preferible comenzar nuestro estudio sobre las presentaciones de la última Cena de Jesús por la de Marcos, el primero que narra, ya en los años setenta, el relato de la Cena en un contexto biográfico.

Es interesante, a la vez que abrumador, que no pase año sin que aparezcan uno o dos artículos referentes a la interpretación marcana de la Cena; pero es desconcertante la diversidad de títulos que se dan al pasaje. Por ejemplo: «institución de la eucaristía» [1], «promesas de la última Cena» [2], «interpretación de la muerte de Jesús y constitución de la Iglesia» [3]. Al final de nuestra investigación, la cuestión obvia sería determinar el sentido del texto. Pero, a la vista de un reciente estudio [4], me pregunto si es posible llegar a una respuesta.

Nuestro objetivo es ver cómo Marcos ha organizado un relato partiendo de las tradiciones que conocía; no se trata de un problema de tipo histórico, sino solamente de una perspectiva teológica. Para llegar a ésta, vamos a leer el texto a la luz de los diferentes contextos en que se encuentra insertado, comenzando por el más amplio, el del evangelio entero (I), concentrando cada vez más nuestra mirada: en la situación del relato dentro del conjunto de la pasión (II), en su relación con la Pascua, que da el tono al capítulo en que está incluido (III); finalmente, fijándonos en el mismo texto, incluida la frase sobre el banquete celestial (IV).

[1] TOB, *Nouveau Testament,* 172.
[2] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1967) 172.
[3] R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (Friburgo de Br. 1977) 354.
[4] K. Kertelge, *Das Abendmahl im Markus (supra,* p. 115, n. 8) 67-80.

I. CENA Y EVANGELIO

Todo el evangelio ilumina el relato cultual hasta el punto de que éste aparece como una síntesis evangélica. El evangelio, por su naturaleza, muestra cómo debe comprenderse nuestro texto; por los episodios que relata, sobre las comidas o sobre el comportamiento de los discípulos, ayuda a penetrar con mayor profundidad en el significado de la Cena.

El relato cultual debe leerse en la misma perspectiva que el conjunto del evangelio. Marcos no quiso presentar simplemente la biografía de un hombre que podría figurar entre los héroes de este mundo y cuyo recuerdo se quiere perpetuar. A sus ojos, Jesús no es solamente un personaje del pasado cuya maravillosa vida se narra, sino que sigue viviendo hoy: él reconcilió a los hombres con Dios al precio de su muerte en la cruz. Los acontecimientos narrados afectan a los cristianos de todos los tiempos, los cuales pueden descubrir en ellos su propia historia. En otras palabras: el evangelio es una «buena noticia» que proclama que el reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret (Mc 1,15) se ha inaugurado para nosotros en la vida, el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús. Este mensaje debe ser aceptado en la fe. Y a la fe se dirige también hoy el Resucitado, a través de las palabras de la Cena.

La comida eucarística se presenta como la última de una serie que jalona el ministerio de Jesús y, al mismo tiempo, por su género, totalmente distinta de las comidas que la precedieron.

No es la primera vez que los discípulos van a compartir su pan con Jesús: ellos cooperaron con Jesús de manera que no tenían «ni siquiera tiempo para comer» y debían preocuparse a veces de buscar pan para la muchedumbre que le seguía o para el propio grupo [5]. Es normal que en esta Pascua se afanen por preparar la «comida pascual» de su Maestro, y que, una vez más, el hecho de comer juntos exprese a sus ojos la vida en común con el Maestro.

De las numerosas comidas que habían compartido hasta entonces, los discípulos no habían conservado sólo el recuerdo de una comunidad de mesa con Jesús, sino que habían percibido también su enseñanza capital: al tomar sus comidas preferentemente con

[5] Mc 6,31; 6,35s; 8,14.

publicanos y pecadores, Jesús había manifestado la libertad soberana con que derribaba las barreras levantadas por las autoridades religiosas para excluir de la comunidad de mesa y, por tanto, de vida a los que no observaban la ley. Estas sorprendentes comidas simbolizaban con toda transparencia la universalidad de su mensaje: el reino cercano se abría a todos los hombres. En las palabras que Jesús pronuncia en la Cena, los discípulos estaban preparados en principio a captar este aspecto capital del mensaje: en continuidad inmediata con su comportamiento anterior, Jesús les anuncia que su sangre es derramada «por la multitud», no sólo por los fieles de Israel. Además, Jesús había declarado explícitamente poco antes que la buena noticia sería «proclamada a todas las naciones» (13,10).

Esta última frase pertenece al anuncio que hizo Jesús de la persecución escatológica que deben padecer los discípulos: serán entregados y odiados por sus parientes, pero quienes resistan hasta el fin se salvarán (13,13). Pero antes de que esta profecía del triunfo del evangelio se realice en la historia a través de la fidelidad de sus testigos hasta el martirio, Jesús comienza por llevarla a cumplimiento y manifiesta su pleno significado en la Cena: su cuerpo y su sangre se dan «por la multitud».

Si entendemos el episodio a la luz del conjunto del evangelio, parece que los discípulos comprendieron todo esto. Pero ¿lo comprendieron realmente? El texto no lo dice. Con su silencio prolonga otra línea evangélica de Marcos según la cual los discípulos no suelen comprender la situación en que se encuentran. Según el evangelio, no captan la profundidad misteriosa de la realidad que viven [6]. Después del segundo anuncio de la pasión, discuten todavía para saber quién de ellos es el mayor (9,34); en los últimos días de la vida de Jesús, murmuran contra la mujer que acaba de derrochar una fortuna en perfume (14,5). Aunque afirman su buena voluntad (cf. 14,19.31) y aceptan lo que Jesús les manda hacer (14,23b), se quedan mudos ante el comportamiento

[6] Este es uno de los aspectos que Marcos ha sistematizado en el «secreto mesiánico»: la gloria divina, que tiende a manifestarse a través de las obras de Jesús, debe ser objeto de cierta reserva hasta que pueda ser proclamado con toda claridad el misterio del Hijo del hombre —pasión y resurrección—. Se trata de una condición de la revelación: Jesús no podía decir claramente quién era antes de mostrar, por medio de su muerte, el significado de sus títulos.

soberano de Jesús, que anuncia el don de su vida. ¿Por qué? Según Marcos, hasta la proclamación de fe del centurión delante de Jesús muerto en la cruz, nadie penetra en el secreto del Hijo del hombre.

Si los discípulos no pueden comprender es porque esta comida difiere de las anteriores: las palabras misteriosas sobre el pan y sobre la copa suponen la fe en el misterio de la pasión y de la resurrección de Jesús. ¿Cómo los discípulos, apegados todavía a una concepción terrena del reino, habrían podido entender que, por medio de estas palabras, Jesús transformaba el modo de su presencia y, por tanto, la naturaleza de su comunidad?

Gracias a la totalidad del evangelio, el relato de la Cena deja de flotar en el aire y adquiere la densidad de un episodio excepcional dentro de una historia ya larga. Se captará mejor en su singularidad si lo relacionamos con el relato de la pasión dentro del cual está situado.

II. CENA Y PASION

El relato cultual está situado en la última parte del evangelio, es decir, dentro del gran conjunto pasión-resurrección. Esta secuencia narrativa no se limita a relatar el modo en que Jesús muere en la cruz; se abre al horizonte infinito del reencuentro del Resucitado con sus discípulos en Galilea (14,28; 16,7). Este doble aspecto, muerte y vida, va a caracterizar también el relato cultual: Jesús dice que va a morir, pero anuncia que, en su sangre derramada, se va a sellar la alianza en favor de todos los hombres. Además, el silencio de los discípulos ante un Jesús que anuncia e interpreta su destino parece presagiar la ausencia de éstos en el momento de la prueba suprema de Jesús. El relato de la pasión (propiamente dicha) y de la resurrección desarrolla en una serie de acontecimientos lo que el relato de la Cena contiene en síntesis.

Más concretamente: nuestro relato está situado en la primera parte de ese gran conjunto que se llama la «pasión secreta» (14, 1-42). Esta secuencia pareció indispensable a los primeros cristianos antes de la «pasión pública» (14,43-15,47): no podían dejar al lector ante un Jesús casi mudo, víctima, sin duda, de la maldad de los hombres y que, al parecer, no tenía más remedio que

sufrir. Era conveniente, por tanto, mostrar que el que iba a resucitar había ido consciente y voluntariamente a la muerte. Esta «pasión secreta» culmina en el relato de Getsemaní[7], que presenta a Jesús rechazando la muerte y luego aceptando que Dios, su Padre, no quiere librarle de ella. Así, el lector sabe que aquel que no abre la boca cuando lo maltratan (cf. 1 Pe 2,23) ha aceptado dolorosa pero deliberadamente la muerte inminente. Así, Jesús puede afrontarla, sin ayuda de nadie, como se subraya en las perícopas que enmarcan el episodio del Huerto de los Olivos: el anuncio de la dispersión de los discípulos (14,26-31) y el de su huida (14,50).

En la pasión secreta convergen dos grandes temas que se superponen: la ineluctabilidad de la muerte que está a punto de caer sobre Jesús y la conciencia que Jesús, hombre libre, tiene de ella. La muerte pesa abrumadoramente sobre su destino y, sin embargo, vista desde dentro e interpretada, cambia de signo, queda como dominada por la actitud soberana que es el don de sí.

A la villanía de los hombres, que brota en el círculo de sacerdotes y escribas y se concentra en la persona de Judas, uno de los Doce, para diluirse de nuevo en el grupo entero de los discípulos que abandonarán a Jesús, se opone la dulzura de aquel que conoce su destino inexorable y lo acepta con la fidelidad a la misión que ha recibido y ha hecho suya.

Este contraste violento hace pensar en el cuadro de Georges de La Tour, que deja yuxtapuestas tiniebla y luz, como si fueran impenetrables entre sí. Esta yuxtaposición de conjunto aparece incluso en la disposición literaria: las perícopas en que domina la oscuridad se alternan con otras en que prevalece la claridad. Es algo que se ve fácilmente.

El exordio, bajo el signo de la Pascua, informa al lector de la conjura: las autoridades andan buscando cómo detener a Jesús para matarlo (14,1-2). Sobre este fondo oscuro aparece en seguida la escena regia de la unción de Betania: Jesús no sólo defiende el gesto pródigo de la mujer: «Ella ha embalsamado de antemano mi cuerpo para la sepultura», sino que predice, partiendo de lo que acaba de hacerse, que el evangelio será anunciado «en el mundo entero»; si Jesús perece, la muerte no tiene dominio sobre la buena nueva de la que él es portador (14,3-9). Después vuelve la tiniebla: Judas traiciona (14,10-11). Y de nuevo la luz: Jesús prepara su pascua con una gran libertad ante todo lo que le ro-

[7] Mc 14,32-42. Cf. *Jesús y Pablo ante la muerte,* 111-139.

dea: se dispone una fiesta (14,12-16). Pero, apenas comienza la comida, Jesús anuncia el horror de la traición (14,17-21). Se pasa entonces al relato de la institución, donde la separación cruel de la muerte se transforma en comunión de vida. Además, Jesús sitúa esta última comida con los suyos en relación con el banquete escatológico que lo espera en el reino, seguro como está de que Dios reina victorioso (14,22-25). Finalmente, como último contraste, Jesús anuncia en una sombría profecía que los discípulos van a dispersarse y Pedro a negarlo, pero también que, una vez resucitado, los precederá a Galilea (14,26-31).

Ahora bien, el texto no presenta solamente una simple alternancia de luz y tinieblas, sino que sugiere que la luz va a triunfar. Las escenas no sólo se contraponen, sino que avanzan. Es fácil reconocerlo, sobre todo a través de los tres episodios que culminan en el relato cultual. Con ocasión de los preparativos de la comida pascual, Jesús demuestra un auténtico don de clarividencia, como conviene a un ser plenamente consciente de todo lo que está ocurriendo. Después se muestra dueño de la situación al descubrir al traidor, a pesar de que éste ha obrado a escondidas y con astucia: Jesús es un auténtico profeta. Finalmente, se presenta como más que profeta cuando, por medio de un gesto simbólico, da su cuerpo y derrama su sangre, sellando la alianza de Dios con la multitud.

Es preciso no interpretar el gesto eucarístico de Jesús como una simple acción litúrgica precursora de un rito que deberá ser observado. En primer lugar, Marcos no dice nada sobre una reiteración de los gestos de Jesús. Además, las palabras sobre la copa no dicen que Jesús «derramará» su sangre —como si se tratara solamente de una profecía, más importante pero del mismo orden que las anteriores—, sino que la «derrama» ahora [8]. Una palabra o un gesto simbólico no es un simple anuncio, sino una realidad que se despliega ante nuestros ojos, que *es* y *no es* la cosa dicha o hecha. Por medio de estos hechos, de estas palabras de la Cena, Jesús «expresa» su muerte, la «vive». Aquí se llega a una cima insuperable: Jesús no sólo conoce y acepta su muerte, sino que su palabra, libremente, la hace existir.

Marcos, dado que coloca poco después el relato de Getsemaní, hace reaparecer el contraste, pero en una forma que hasta entonces su texto no dejaba presentir: en la Cena aparece el que muere voluntariamente; en Getsemaní, el que querría no morir. Este «conflicto» en la presentación sólo es aceptable para el lector que aborda respetuosamente el misterio de la personalidad de Jesús, hombre perfecto que se adhiere sin reservas a Dios sin dejar de ser plenamente hombre.

Si las escenas del relato no sólo se alternan, sino que sugieren un progreso, no bastará la comparación con los cuadros de Georges de La Tour; hay que compensar esta impresión con las obras de otro pintor. Al término de un largo itinerario, Georges Rouault supo hacer transparente en el rostro desfigurado del Hijo del hombre la gloria del Resucitado. La luz pascual no queda fuera de las tinieblas de la pasión: las penetra y resplandece en ellas.

[8] El participio presente *enchynnomenon* no tiene necesariamente sentido futuro; se acomoda al contexto. Cf. *infra,* p. 296, n. 10.

III. CENA Y FIESTA DE PASCUA

El relato de la pasión-resurrección comienza así: «Faltaban dos días para la Pascua y los Azimos» (14,1). Esta nota cronológica, recogida frecuentemente en el texto [9] para situar los acontecimientos, invita a recordar aquí el alcance de la fiesta judía para Jesús y sus discípulos y también para Marcos.

La fiesta pascual judía

Todos los años debían acudir los israelitas a Jerusalén para celebrar en familia o por grupos la «gran fiesta». Se inmolaban corderos en el templo la tarde del 14 de Nisán, que habitualmente caía en abril. Al mismo tiempo, para significar la pureza de la casa en que iba a conmemorarse la acción de aquel que había liberado a su pueblo de la esclavitud de Egipto, se suprimía todo rastro de levadura y durante siete días quedaba prohibido el uso de pan fermentado [10].

En la tarde de ese día debían los israelitas celebrar la libe-

[9] Mc 14,2.12-16.26; 15,6; 16,1.

[10] De ahí el nombre de «fiesta de los Azimos» (Ex 12,15-20). Los ázimos (del griego *a-zymos:* «sin levadura») eran panes considerados más puros que los panes con levadura (Ex 34,25; 1 Cor 5,7s). Desde el siglo VII a. C., la fiesta se identificaba con la Pascua.

ración de su pueblo: cómo en aquella noche había sido liberado de la esclavitud de Egipto y cómo también después Dios lo había liberado de los destierros a que lo habían conducido sus continuos pecados [11].

Pero la fiesta no era sólo una conmemoración, sino que abría los corazones a la esperanza escatológica: llegaría un día en que el Señor liberaría definitivamente a Israel de todo mal, y ello por medio de un Mesías [12]. ¿Es de extrañar que un pueblo sojuzgado centrara esta esperanza en el deseo de una liberación política inmediata? Así se explicaría la precaución de los sumos sacerdotes y de los escribas, que no querían proceder «en plena fiesta» al arresto de Jesús, considerado por algunos como Mesías político, «no vaya a haber un tumulto en el pueblo» (14,2).

Por otro lado, a lo largo de los siglos, la fiesta pascual había adquirido un significado religioso profundísimo, convirtiéndose de algún modo en el resumen de las hazañas de Dios a través de la historia de Israel. Entre los documentos que podrían citarse para atestiguar la riqueza de sentido que se condensaba en la Pascua, leemos un texto teológico no posterior al siglo I, el Targum de Exodo 12,42. No es aventurado pensar que Jesús y sus discípulos, como todos los judíos fervorosos, vivían intensamente la fiesta con sus múltiples resonancias.

> (La noche pascual) es una noche de vigilia y predestinada para la liberación en nombre de Yahvé cuando hizo salir a los hijos de Israel, liberados del país de Egipto. Ahora bien, cuatro son las noches inscritas en el *Libro de las Memorias* [13].
>
> *La primera noche,* cuando YHWH se manifestó en el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos, y la tiniebla se extendía sobre la superficie del abismo (Gn 1,2). La palabra de YHWH era la luz y brillaba. Y la llamó primera noche.
>
> *La segunda noche,* cuando YHWH se apareció a Abrahán, que tenía cien años, y a Sara, su mujer, de noventa años (Gn 17,17), para cumplir lo que dice la Escritura: ¿Es que Abrahán, un centenario, va a tener un hijo, y Sara va a dar a luz a los noventa? E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos se abajaron y descendieron, e Isaac vio la perfección que tenían y sus ojos se oscurecieron a causa de aquellas perfecciones. Y la llamó segunda noche.
>
> *La tercera noche,* cuando YHWH se apareció a los egipcios en medio de la nube (Ex 12,29; Sab 18): su mano mataba a los primogénitos de los egipcios y su derecha protegía a los primogénitos de Israel, para que se cumpliera lo que dice la Escritura: Israel es mi hijo primogénito (Ex 4,22). Y la llamó tercera noche.
>
> *La cuarta noche,* cuando el mundo llegue a su fin para ser disuelto: los yugos de hierro serán quebrados y las generaciones perversas serán anonadadas y Moisés subirá de en medio del desierto (y el rey Mesías vendrá de lo alto), al frente del rebaño, y el otro marchará al frente del rebaño y su Palabra marchará entre ellos, y yo y ellos marcharemos juntos.
>
> *Esta es la noche de Pascua* para el nombre de YHWH: noche reservada y fijada para la liberación de todo Israel, a lo largo de sus generaciones (Targum de Ex 12,42).

Este poema de las cuatro noches recoge en toda su amplitud la acción de Dios en favor de su pueblo. La celebración de la Pascua remite no sólo al recuerdo fundamental de la salida de Egipto, sino también a la creación del mundo (primera noche) y al fin de los tiempos (cuarta noche). En medio del texto se han colocado el nacimiento y el «sacrificio» de Isaac, que recuerdan la maravillosa intervención de Dios en la fundación del pueblo; como dice la leyenda judía, Dios vence a la muerte «resucitando» al hijo de Abrahán para que continúe su posteridad [14].

Cada noche es testigo de una transformación, como lo muestran las oposiciones que jalonan el texto: entre el caos tenebroso y la luz, entre la esterilidad mortífera y el nacimiento/resurrec-

[11] Jr 31,2-21; Is 40,3-5.

[12] Is 65,22; 11,1-9.

[13] Esta traducción reproduce la de R. Le Déaut publicada en SC número 256 (1978) 96 y 98, la cual modifica la que él mismo había propuesto en *La Nuit pascale* (Roma 1963) 64s. A continuación decimos cuál es el significado de la expresión «Libro de las Memorias».

[14] Es lo que evoca la epístola a los Hebreos: «Por la fe, Abrahán, puesto a prueba, ofreció a Isaac... estimando que Dios tiene poder incluso para levantar de la muerte; así, aun exponiéndolo a la muerte, lo recobró» (11,17.19).

ción, entre la muerte de los egipcios y la supervivencia de los israelitas, entre las cadenas del mal y la marcha en libertad. Cada una de las veces, Dios libra a su pueblo de una crisis mortal para que su vida se afirme y progrese.

Lo propio de Dios es la vida; eso es lo que hay que entender a través de la expresión «Libro de las memorias». Memorias no de un pasado abolido, sino de un Viviente que está actuando sin cesar. Israel hace memoria del Dios Salvador, pero por este acto celebra a aquel que es el primero en «acordarse» de los suyos y que interviene en favor de su alianza indefectible [15].

Si la fiesta de la Pascua se celebra en medio de una gran alegría es porque orienta las mentes y los corazones hacia la liberación definitiva del mal. Entendiendo bien la expresión, podríamos llamarla «fiesta de la protesta». En efecto, Dios interviene para protestar contra el orden culpable establecido por el hombre, orden que desemboca en la sujeción, en la esclavitud, en la impotencia, porque se idolatra el trabajo, no se comprende la ley o se vive mal la religión: todo se convierte en un medio de opresión, opresión que Dios no puede soportar y de la que quiere librar a su pueblo. Aunque la Pascua llegue a veces a degradarse en movimientos políticos revolucionarios, es la fiesta de la liberación, la fiesta del Dios que permite a la vida humillada resurgir en la libertad.

Tal es el ambiente en que se reunirán los Doce. Con mayor razón, el sentido de la fiesta pascual penetraría el espíritu de Jesús, que se sabe entregado a la muerte, pero también al Dios vivo y liberador. Ahora bien, si el ambiente pascual envolvía los acontecimientos narrados, ¿quiere decir que Marcos se limitó a evocar así la Pascua judía? ¿No quiso situarla en lo que es su prolongación, es decir, en la Pascua cristiana?

Pascua judía y Pascua de Jesús

La situación cronológica de los acontecimientos vividos por Jesús antes de su pasión parece confirmada por el relieve que se da al relato de la preparación de la comida pascual.

> [12] El primer día de los Azimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, dijeron a Jesús sus discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua? [13] El envió a sus discípulos diciéndoles: Id a la ciudad, os encontraréis con un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidlo, [14] y en la casa donde entre decidle al dueño: «El maestro pregunta dónde está su habitación, donde va a comer el cordero pascual con sus discípulos. [15] Os mostrará una sala grande arreglada con divanes en el piso de arriba. Preparádnosla allí. [16] Los discípulos se marcharon, llegaron a la ciudad, encontraron lo que les había dicho y prepararon la cena de Pascua (Mc 14,12-16).

[15] Ya hemos desarrollado este aspecto, *supra*, pp. 139-147.

Al parecer, se trata de la fiesta judía de los «Azimos». En realidad, un examen atento demuestra que, si ése es de hecho el marco temporal, la fiesta celebrada es propiamente la de Jesús: se trata de *su* Pascua.

El género literario del relato no es el de un informe ni siquiera el de un testimonio procedente de un testigo ocular [16]. El tono legendario de las frases alusivas al reconocimiento del lugar hace pensar en el relato de Samuel, que sabe dónde están las burras de Saúl (1 Sm 10,3-5); el estrecho paralelismo con la descripción de la entrada en Jerusalén (11,1-6) da la impresión de un calco; puesto que Jesús ha subido a la ciudad santa para celebrar allí su Pascua, era necesario que se le preparara una sala, a pesar de la aglomeración de peregrinos que habían acudido de toda Palestina. En fin, el narrador tiene buen cuidado en mostrar cómo Jesús no sólo se comporta como un «vidente» [17], sino que también actúa a distancia sobre los personajes y los lugares. En estas condiciones, sería ilusorio valerse de los pocos elementos descriptivos del texto para visualizar la escena, y sería erróneo leer en él únicamente una evocación de la Pascua «judía».

Según nuestra hipótesis, Marcos pone en escena la Pascua *de Jesús*. Los vv. 12-16 insisten de forma sorprendente en la relación de la fiesta con su persona. La pregunta de los discípulos lo manifiesta con toda claridad: «a preparar*te* la cena de Pascua», y así lo entiende Jesús, que dice: «el maestro pregunta dónde está *su* habitación, donde *él* va a comer»; si añade «con *sus* discípulos» es para indicar que se trata de la reunión de *su* comuni-

[16] Hace tiempo, lo demostró V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1952) 536. Cf. D. Dormeyer, *Passion (supra,* p. 229, n. 50) 91-94.

[17] Cf. *supra,* p. 242.

dad. Se impone la conclusión de que, para Marcos, los discípulos preparan la Pascua que va a vivir Jesús; pero hay más: según Marcos, la Pascua de Israel va a cumplirse en Jesús, y si se cumple en él, pasamos de los ritos a la persona, de lo ritual a lo personal.

Como confirmación de nuestra hipótesis tenemos el hecho de que la descripción de la Cena no hace ninguna alusión al cordero pascual ni a las hierbas amargas ni a ninguna otra cosa referente a los detalles de la comida pascual judía [18].

De la Pascua de Jesús a la eucaristía cristiana

La insistencia de Marcos en la Pascua de Jesús refleja una comprensión profunda por parte de la Iglesia primitiva: en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús veía el auténtico cumplimiento de la Pascua de Israel.

Los primeros cristianos, herederos de la tradición judía, no inventaron otra fiesta para celebrar la salvación que Dios había realizado en el éxodo y la exaltación de Cristo; comprendieron de un modo nuevo la fiesta tradicional de su pueblo y celebraron cristianamente, «crísticamente», la Pascua judía [19]. Esta comprendía, y comprende aún hoy, además de la comida, un elemento litúrgico fundamental: la utilización del relato de la liberación de Egipto, que abre el camino hacia la tierra prometida. Los cristianos, al celebrar su Pascua, en lugar del relato de la liberación de Egipto narraban el de la pasión-resurrección de Jesús. Así se formaron los textos que constituyen el estrato más antiguo de los evangelios. Durante la fiesta, los cristianos, en vez de contar el relato del Exodo, narraban la comida pascual de Jesús con sus discípulos, la comida de su Pascua, en la que él había celebrado de antemano su muerte y había expresado su confianza total en el Dios liberador.

Tal es el efecto de choque que ha unificado la Pascua de Jesús, prototipo de la Pascua cristiana que celebraba la resurrección, y la Pascua judía; así, de manera significativa, la fiesta cristiana venía a coronar la Pascua israelita, heredando su espíritu: Dios liberó, Dios libera, Dios liberará. Para los primeros creyentes,

[18] La indicación de que «cantaron los salmos *(hymnesantes)*» no se refiere necesariamente al rito pascual judío.

[19] Cf. R. Feneberg, *Christliche Paschafeier und Abendmahl* (Munich 1971).

Jesús se ha convertido en el verdadero cordero pascual, de manera que ya no tenían necesidad de cordero ritual [20].

Por lo que respecta al relato de la Cena, se comprende que se hayan conservado varios elementos característicos de la Pascua judía: la datación global, la sala solemne, la comunidad reunida para una cena. Por otro lado, si no se han mantenido los ritos, es porque se referían a la salida de Egipto, recuerdo que había sido reemplazado por el acontecimiento de la cruz.

Por otra parte, los cristianos, como todos los judíos, anhelaban la venida definitiva del Señor, la liberación final y universal. El espíritu de Pascua estaba totalmente orientado hacia el futuro, aun siendo actualización de un pasado fundacional. Celebrar la Pascua era sin duda celebrar el nacimiento del pueblo: el éxodo para los judíos, la muerte salvífica de Jesús para los cristianos; era también y al mismo tiempo esperar la intervención liberadora del Señor que llega y el día final del reino de Dios en la tierra [21].

IV. CENA Y BANQUETE CELESTIAL

Concentremos finalmente nuestra atención en el texto de la institución eucarística. Hay en él algunas particularidades notables; sobre todo, se le ha añadido inmediatamente una frase que sitúa el acontecimiento en relación con la escatología. Examinar estas pequeñas modificaciones y esta adición permite captar con más fidelidad la perspectiva de Marcos.

Situación «dialogal» [22]

La atención del que aborda el relato de la Cena se fija normalmente en las palabras de la institución: ¿cuál es su significado

[20] Cf. 1 Cor 5,7; Ex 12,5.13; 1 Pe 1,19; Hch 8,32; Ap 5,6.12. Independientemente de que la comida de Jesús incluyera el cordero. Por lo demás, después de la dispersión que siguió a la caída de Jerusalén no era posible disponer de corderos sacrificados en el templo.

[21] Al relacionar el relato de la Cena con la fiesta cristiana de la Pascua, Marcos no se opone en modo alguno a la costumbre de la celebración eucarística frecuente (Hch 2,42-46; 1 Cor 11,21-33). Manifiesta claramente el ambiente pascual en que debe situarse la liturgia eucarística.

[22] Por medio del término «dialogal» no significamos un intercambio de palabras, sino una situación relacional: la de Jesús en relación con sus discípulos. Hemos hecho un primer esbozo, *supra,* cap. III, pp. 87s.

y alcance real? Sin embargo, se corre el riesgo de aislarlas, como si no se inscribieran en una relación, cuya iniciativa corresponde a Jesús, entre él mismo y sus discípulos en el curso de una comida. De hecho, la interpretación se ha centrado con frecuencia en las llamadas «especies», que en cierto modo han acabado por ser absolutizadas. El paralelismo de las palabras, más marcado en Marcos que en la tradición antioquena, ha sido tomado por algunos [23] como indicio de una orientación ya «sacramentalista». Pero, como hemos dicho, a diferencia de las numerosas escenas en que Jesús parece enunciar verdades intemporales, aquí se dirige expresamente a los Doce. Sus acciones y sus palabras no terminan en el pan y en la copa, como si terminaran en ellos, sino que implican por parte del grupo de los destinatarios una verdadera receptividad sin la cual no existirían.

Como hemos visto, la estructura del relato cultual determinaba de antemano una relación Jesús/discípulos. El evangelista Marcos la subraya especialmente: reitera la observación «les dio» (14,22.23), y en los dos casos la acompaña con una mención de la actividad de los comensales. En el v. 22, el imperativo *labete* traducido normalmente por «tomad» [24], y en el v. 23 la frase «y bebieron todos». Al «dar» de Jesús corresponde inmediatamente el enunciado de la silenciosa aceptación de los discípulos. Es de notar el imperativo «tomad» por el hecho de que normalmente, según la costumbre judía de entonces, el compartir el pan se hacía sin dirigir ninguna invitación a los comensales [25]. En cuanto al «bebieron todos», la indicación aparece curiosamente *antes* de las palabras que explican que se trata de la sangre de la alianza; hemos visto que nos hallamos probablemente ante el vestigio de una tradición testamentaria [26]. Pero pienso que, para el escritor Marcos, esta frase tiene una función propia dentro del relato: manifestar el papel de los discípulos, su disposición para recibir el don de Jesús.

[23] Así Marxsen, *Abendmahl (supra,* p. 214, n. 14).

[24] El verbo *lambano* podría traducirse por *recibid,* según el significado constante del griego.

[25] No era «costumbre que el dueño de la casa invitara expresamente a sus huéspedes a comer el trozo de pan presentado»: A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (Gotinga 1878) 331, citado por Jeremias, 181, n. 33. Cf. Dalman, 127. En cambio, era costumbre normal para la copa: Jeremias, 181, n. 32.

[26] Cf. *supra,* pp. 118s.

Por tanto, lo esencial de esta escena no es la transformación del pan y de la copa ni el significado que se les atribuye, sino la fundación de una comunidad unida especialmente a Jesús. Esta intención engloba la acción sobre los elementos. Por el don que el Maestro hace simbólicamente de sí mismo, el grupo de los Doce entra ahora —y permanecerá después de la partida de Jesús— en un estrecho contacto con él: nada los separará del Jesús que se va. La nueva comunidad así creada será indestructible, aun cuando deba vivir la presencia de Jesús, a lo largo del tiempo, bajo el modo de la ausencia [27].

Las palabras de la institución

La situación dialogal permite captar mejor el sentido de las palabras eucarísticas; impide que el lector las separe de su marco y de su finalidad: la comunidad nueva que ha sido fundada por Jesús y vive de su don.

Ello es claro por lo que se refiere a las palabras sobre la copa: la sangre que Jesús «derrama» es la de la alianza. La sangre derramada, es decir, la muerte violenta, designa la fidelidad perfecta de Jesús: fiel hasta el derramamiento de la sangre, Jesús, el Justo, sella, en primer lugar para sí mismo, la alianza definitiva con Dios. Y por el hecho de cumplir así la profecía del Siervo, esta alianza vale «para la multitud» [28]. Con su muerte salvífica, Jesús abre, no sólo para los Doce, sino también para todos los hombres, la comunión con Dios que él mismo ha vivido perfectamente hasta el don supremo de sí [29]. Finalmente, todo esto está asumido en la perspectiva del reino futuro.

En cuanto a las palabras sobre el pan, la tradición marcana no dice que el cuerpo es «entregado por vosotros». Dado que no se especifica, ¿qué entender aquí por «cuerpo»?

[27] En Mateo, el imperativo va seguido de «comed», al que se añade para la copa: «Bebed todos». Estos dos imperativos no son simplemente eco de una liturgia: significan que los discípulos han de aceptar activamente el don de Jesús.

[28] Ese es el equivalente de lo que Pablo dice al hablar de Cristo, nuevo Adán.

[29] Mt añade «para el perdón de los pecados», probablemente refiriéndose a Is 53,10; cf. p. 197.

Algunos críticos interpretan el término basándose en las palabras sobre la copa y haciendo de «cuerpo y sangre» dos componentes del hombre o, también, dos componentes del sacrificio cultual judío. Pero, como hemos dicho [30], no puede defenderse esta manera de proceder.

Un principio fundamental debe presidir el análisis: para la mentalidad semítica, la palabra «cuerpo» no significa propiamente el organismo físico, sino la persona en cuanto capaz de expresarse en relación con otro y con el mundo. Partiendo de esta base, caben dos lecturas que esclarecen la densa fórmula «esto es mi cuerpo».

Algunos intérpretes se apoyan en el hecho de que, en la frase griega *touto estin to soma mou,* el sujeto de la proposición no es *touto,* sino *to soma mou,* de forma que convendría traducir «mi cuerpo es éste» [31]. Es como si Jesús dijera: Hasta ahora yo me expresaba ante vosotros por mi presencia corporal, y así os hablaba y os congregaba; en adelante me expresaré por la acción que es esta comida, por este pan bendito, y compartido entre vosotros, que os doy. Jesús estará presente no ya por su «cuerpo de carne», sino en cuanto que sus discípulos, reunidos en su nombre, reciben el pan que continúa dándoles de parte de Dios. Según esta línea de interpretación, Jesús diría que, en adelante, se expresará en la tierra de una manera distinta que durante su vida terrena: a través de la comida eucarística llegará hasta sus discípulos y estará presente entre ellos a lo largo de los siglos.

¿Se sigue de ahí que, por el hecho de compartir semejante comida, el grupo de los discípulos o la comunidad celebrante será propiamente la expresión de Jesús, su manifestación en este mundo? ¿Quiere decir Jesús: «Mi cuerpo es éste: vosotros, que coméis el pan que yo os doy»?

Tal deducción llevaría a un punto de vista de tipo paulino: por su participación en la eucaristía, la comunidad es, en definitiva, el «cuerpo de Cristo», el cuerpo del Resucitado. Pero el texto no presenta indicio alguno de ir en tal dirección. Jesús habla paladinamente de su propio cuerpo, de su modo peculiar de estar con los suyos en adelante.

Indudablemente, esta primera interpretación es válida. Pero tropieza con una dificultad, dado que ignora, o al menos simplifica, el tema capital de la muerte inminente y presente de manera

[30] Cf. *supra,* pp. 90s, 161.
[31] Cf. E. Lohmeyer, *Markus (supra,* p. 158, n. 3) 303-306.

simbólica. Es indudable que este tema, unido a la conciencia que de él tiene Jesús, preside la «pasión secreta», como hemos visto en la sección anterior. Es precisamente en la Cena donde Jesús da explícitamente sentido a su muerte. Además, esa interpretación no parece concordar con lo que Marcos sugiere literariamente en el contexto inmediato.

Hay otra interpretación que podría ser más satisfactoria. Se basa en que la expresión *to soma mou* aparece en Marcos sólo dos veces: aquí y en el relato de la unción de Betania, cuando Jesús responde a los discípulos, indignados por el «despilfarro» de la mujer:

> Ella ha hecho lo que podía: ha embalsamado de antemano mi cuerpo para la sepultura (Mc 14,8).

Solamente otra vez, en 15,43, el término «cuerpo» se refiere a Jesús, y entonces sin pronombre personal; designa su cadáver. En este contexto lingüístico, ¿no habrá que unir también aquí el término con el hecho de la muerte? Indudablemente, no se trata de identificar la palabra con «cadáver», sino, manteniendo la noción subyacente de persona, de comprender que Jesús dice que va libre y voluntariamente a la muerte. El gesto de dar el pan representa el acto de darse a sí mismo; el hecho de darlo a los Doce manifiesta que Jesús muere por los hombres. El *soma* designaría, pues, la persona de Jesús de Nazaret que camina hacia el término violento de su misión terrena. Si se emplea la palabra «cuerpo» y no otra expresión, como, por ejemplo, «yo» o «yo mismo», es sin duda para evitar que se entienda que la muerte afecta a toda la persona de Jesús.

Esta segunda interpretación permite, mejor que la anterior, unir entre sí las palabras sobre el pan con las palabras sobre la copa, no viendo en ellas una combinación de los dos componentes del hombre o del sacrificio, sino descubriendo una progresión. Cuando Jesús dice: «Esto es mi cuerpo», declara que consiente en la muerte. Cuando se da como alimento en el pan, significa que se comunica la vida. Finalmente, con las palabras sobre la copa precisa que este don de sí mismo trae un fruto universal de salvación: la «alianza por la multitud».

Digamos unas palabras sobre la relación que tiene esta interpretación con la estructura del relato cultual aceptada y analizada

en el capítulo tercero. Aquí también el mensaje se cifra en la transformación del modo de presencia que anuncia Jesús: a través de su muerte, se queda con sus discípulos de un modo nuevo. El grupo de los discípulos es transformado: se convierte en una comunidad que encuentra su centro de gravedad en Jesús «muerto por la alianza» y misteriosamente presente. En cuanto a los «elementos» pan y vino, nada se dice claramente en Marcos sobre su transformación [32]. Volveremos después sobre el tema; el hecho es que también ellos son afectados, en una medida que habrá que precisar, por la doble transformación referente a Jesús y al grupo de los discípulos.

¿Qué ocurre con otro elemento inherente a la estructura del texto cultual, a saber: el eje presente/futuro por medio del cual se asegura la continuidad de la celebración eucarística? Por «futuro» no entiendo aquí el tiempo escatológico del reino de Dios a que alude el v. 25, punto que trataré después. Me refiero al tiempo durante el cual los creyentes deberán reunirse a la «mesa del Señor»: el mandato de anámnesis no aparece en el texto marcano, pero ¿hay algún punto de apoyo para una reiteración del acto eucarístico?

Dos elementos abogan en favor de la reiteración. En general, el hecho de que la Cena se celebre en el contexto de la Pascua invita a esta reiteración por su parentesco con la fiesta judía. Además, la evocación de la «sangre de la alianza» (cf. Ex 24) relaciona el episodio con la costumbre judía de la celebración anual. Finalmente, el paralelismo de las palabras de la institución y su conexión mutua (no están separadas por la mención de la «comida») serían reflejo de una práctica litúrgica ya corriente entre los cristianos: ¿era, según esto, necesario mencionar un mandato de reiteración?

Otro argumento en favor de la reiteración es la evocación de la «multitud» al lado de la de los Doce. Según la Escritura, los padres de Israel que habían vivido el acontecimiento fundacional transmitieron el recuerdo a sus descendientes, y de generación en generación esta «memoria» era contada y actualizada sobre el fundamento de su tradición. No es imposible que, para Marcos, los Doce, testigos del acontecimiento, representen a los «padres» de la futura multitud de creyentes [33]. Tal debe ser el nuevo Israel,

[32] Cf. K. Kertelge (*supra*, p. 115, n. 8) 74.

[33] Sugerencia de J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* II (Neukirchen 1979) 249.

que después seguirá viviendo y celebrando la salvación manifestada por Jesús en esta última comida. Las escasas referencias a la receptividad de los discípulos en la Cena podrían confirmar esta interpretación.

Así se salvaría la distancia entre un acto de Jesús que se dirige sólo a los Doce con exclusión de cualquier otro comensal y la perspectiva de todos los creyentes, que son los beneficiarios de la alianza anunciada por Jesús.

La perspectiva escatológica

La transformación se abre al futuro, como lo pide el término de alianza con Dios, que se extiende sin límite en el tiempo. Lo que implica el término alianza queda claramente afirmado en la frase «escatológica» que Marcos (o su fuente) ha puesto a continuación. No hay ninguna transición conectiva entre ambas frases, ni siquiera la fórmula «y les dijo», empleada para introducir las palabras sobre la copa (14,24a). Por tanto, en Marcos el v. 25 forma parte intrínseca del texto eucarístico, aunque, de suyo, pertenece a otro registro [34].

> Os aseguro que ya no beberé más
> del fruto de la vid hasta el día aquel
> en que lo beba, nuevo, en el reino de Dios (Mc 14,25).

La perspectiva de la alianza por la multitud anunciaba ya cuál era el fruto del don que Jesús hace de su vida, anunciaba un futuro ilimitado. Sin embargo, en las palabras sobre la copa, la perspectiva de la muerte dominaba sobre la del futuro, la de la gloria: en la sangre derramada se instituía la alianza.

En la frase escatológica se invierte el énfasis. La muerte sigue implicada en el «ya no beberé más», pero queda absorbida, en cierto modo, por la certeza del banquete último. Sin duda, Jesús acaba de anunciar que derrama su sangre y que ya no celebrará en la tierra la Pascua, pero ahora manifiesta con toda claridad que le anima una confianza total: está seguro de que participará en el banquete del último día. Si da su cuerpo y su sangre, lo hace con la perspectiva cierta del gozo final. Lejos de detenerse en la muerte cercana, y menos aún en los sufrimientos y la injus-

[34] Lo hemos demostrado *supra*, cap. IV.

ticia que entraña, Jesús vuelve totalmente la mirada al triunfo de Dios.

Un término cualifica este triunfo: el vino del banquete celestial es llamado «nuevo» *(kainon):* no «reciente», en contraposición con «añejo» [35], sino radicalmente distinto, inventado, inesperado, lo mismo que los nuevos cielos y la nueva tierra. ¡Es para soñar! Es de notar que este término, que en la tradición antioquena caracteriza la alianza, aquí se encuentra en el contexto «final».

Pero parece faltar un detalle que Mateo ha tenido buen cuidado en añadir. Para caracterizar el banquete celestial, Jesús no dice que lo celebrará «con vosotros». Pero este detalle no es necesario en realidad, ya que cuando se habla de un banquete se entiende que es comunitario, *a fortiori,* entre los semitas. Por otra parte, ¿cómo Jesús, después de ejercer su ministerio en compañía de los discípulos y agrupar ahora en torno a sí la comunidad para más allá de la muerte, podría regocijarse a solas cara a cara con Dios? Además, el papel soberano de Jesús en la «pasión secreta» y particularmente en la Cena requería para Marcos que se pusiera de relieve su persona: todo se concentra en ella.

Pero esta concentración no es el término de nuestro relato. Si todo se presenta en función de la Pascua de Jesús y del banquete final que él vislumbra ya en el horizonte, lo esencial sigue siendo la obra de Jesús, es decir, la fundación de una comunidad nueva que vive de él. Así, la comida llamada «eucarística» se sitúa en relación con el banquete escatológico. La acción cultual sólo vale para el tiempo intermedio; la presencia del «cuerpo» de Jesús, manifestada en la comida celebrada en su nombre, no tiene su plenitud de sentido más que en función del banquete escatológico hacia el que se encamina. La eucaristía se practica sólo durante el tiempo que precede a la venida última del reino de Dios; no tiene valor absoluto y debe situarse siempre en relación con el «cielo», con el que la eucaristía no se identifica, aunque lo prefigura.

[35] En este caso el griego emplea *neos,* como en Mc 2,22, para referirse a un vino reciente.

CONCLUSION

En relación con la tradición cultual que hemos intentado precisar en los capítulos anteriores, Marcos ofrece una ampliación considerable que permite evitar los obstáculos que plantearía una simple práctica litúrgica. El relato marcano expresa, en síntesis, el misterio pascual de la alianza sellada en Jesús. Jesús, hoy vivo, como sabemos, que anunció antaño y realizará mañana el reino de Dios siendo fiel hasta el derramamiento de sangre, expresa en resumen, por la palabra y por la acción, el sentido de su vida y de su muerte: restablecer la comunión de todos los hombres con el Padre según su designio. Como esta alianza no se ha consumado todavía, debe vivirse simbólicamente con un nuevo modo de presencia y de unión. Cuando los discípulos comen el pan y beben la copa que Jesús acaba de bendecir en nombre de Dios, expresan que Jesús está vivo. Es claro que Jesús está ya presente, pero se trata de una presencia a través de la ausencia, totalmente orientada hacia el banquete futuro que verá la consumación de todos en Dios.

Reinsertado en la historia evangélica, el relato de la Cena ha adquirido mayor profundidad en dos sentidos. La acción de Jesús viene a coronar su vida en la tierra, es como un tomar las riendas de su destino. Jesús no va a la muerte como a una fatalidad que sus enemigos le imponen sin que él haya captado su sentido profundo: la muerte, que corona la misión de Jesús, restaura la alianza de amor entre Dios y la humanidad. En este instante último, él manifiesta de modo magnífico que se entrega por su propia voluntad para ser plenamente fiel a Dios y a los hombres.

O más exactamente, Jesús —y en esto consiste la profundidad de su acto— es fiel a su pueblo. Es el heredero de lo que llamamos Antiguo Testamento, recapitula en sí la larga historia de la alianza reanudada una y otra vez por Dios con su pueblo. Jesús es el Israel por excelencia. Por eso, no se trata simplemente del don de sí, sino también de la alianza resultante, por medio de la cual Jesús renueva la historia de la humanidad, cumpliendo así el anhelo más profundo del pueblo primogénito de Dios, del cual ha salido él y al cual pertenece para siempre.

Si intentamos ahora caracterizar el relato marcano de la institución desde este doble enraizamiento, podríamos decir que la acción de Jesús, coronamiento de la Pascua judía, no es simplemente ritual, sino existencial. Dios, por su intervención en el

éxodo, había liberado a su pueblo y con ello había impugnado el orden injusto del que éste era víctima. Hoy, por medio de esta acción, Jesús impugna el orden judío en el que los grandes de su tiempo encerraban a los hijos de Abrahán: da su vida no sólo por obediencia a Dios, sino también por fidelidad a la auténtica tradición de su pueblo. Con ello inaugura un nuevo orden de cosas, el del amor, que supera el plano del rito y de la ley. Los creyentes, repitiendo su gesto y recibiendo así la vida según el Espíritu, deberán, a su vez, impugnar el orden que les lleva siempre a correr el peligro de anquilosar el dinamismo inagotable del amor de Dios, que hace nuevas todas las cosas.

CAPITULO XI

PABLO Y LA COMIDA DEL SEÑOR

Es curioso que el teólogo Pablo no haya elaborado una presentación sistemática de la eucaristía, cuando lo ha hecho con el bautismo. En la carta a los Romanos muestra cómo el sacramento de la iniciación une al creyente estrechamente a la muerte y resurrección de Cristo; en sus cartas [1] vuelve una y otra vez sobre el tema. En cambio, ninguna carta del *corpus* paulino habría tocado el tema de la eucaristía si los corintios no hubieran inquietado al fundador de su Iglesia con motivo de las asambleas litúrgicas. ¿Trataba Pablo de la eucaristía en su predicación oral? ¿Hacía de ella un tema fundamental de su enseñanza, como tantos teólogos después de él? No se puede asegurar por falta de datos. Sin embargo, los dos pasajes de que disponemos, ambos en la primera carta a los Corintios [2], son muy significativos.

Para poner coto a las divisiones que minaban a la joven comunidad de Corinto, Pablo proclama con vigor, en los cuatro primeros capítulos de su carta, la «locura de la cruz» [3], tema que no hay que perder de vista para comprender todo el conjunto. A continuación responde a los problemas que sobre diversos temas le habían planteado sus destinatarios [4]. El primer texto eucarístico aparece en un pasaje que trata de las comidas cultuales

[1] Rom 6,1-11; Gál 3,27; cf. Col 2,12; Tit 3,5. Cf. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Munich 1950). El autor matiza sus afirmaciones en MüThZ 6 (1955) 32-53.

[2] La primera carta a los Corintios, escrita en Efeso hacia el año 56, va destinada a una comunidad cristiana que vive en una ciudad cosmopolita de costumbres notoriamente disolutas. Allí florecía el culto a Afrodita. Pablo había vivido en Corinto durante casi 18 meses en el 51-52. Cf. F. J. de Waele, *Corinthe et saint Paul* (ed. A. Guillot 1961) 50s, 91-96.

[3] 1 Cor 1,18-25.

[4] La fórmula «Acerca de (lo que me escribisteis)...» (cf. 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1) introduce cada uno de los temas. Hallamos también alusiones a la primera visita de Pablo (11,2.23; 15,1) y a lo que él ha oído decir sobre la comunidad (15,1.9).

paganas (10,14-22), mientras que el segundo refleja la reacción de Pablo ante los conflictos que surgen en la comunidad a propósito de la celebración de la «comida del Señor» (11,17-34). En ambos casos, Pablo interpreta personalmente unas tradiciones eucarísticas que él recuerda a sus corintios.

Además, podemos preguntarnos por el alcance sacramental de 10,1-6 de la misma carta, donde se menciona el alimento y la bebida «espirituales» que los padres de Israel recibieron en el desierto. El contenido de estos versículos era el telón de fondo del pensamiento de Pablo en los dos textos eucarísticos. Aludiremos a ellos de paso.

Cuando Pablo reaccionaba ante los problemas suscitados por los cristianos de Corinto, hablaba a personas familiarizadas con las costumbres de la época; no se preocupaba de informar sobre este punto a lectores del siglo xx. Así, pues, nuestra reconstrucción histórica se apoya en conocimientos fragmentarios, sujetos continuamente a revisión. Pero hay que arriesgarse a elaborar una presentación de conjunto, aun a sabiendas de que caben otras síntesis [5].

Siguiendo el esquema del capítulo anterior, podríamos comenzar nuestra lectura por el pasaje de 1 Cor 11, donde Pablo inserta el texto de la institución eucarística. Esto permite, ante todo, considerar lo que Pablo subraya: la reunión constitutiva de la asamblea, la perspectiva peculiar del Apóstol sobre el significado esencial de la celebración —proclamar la muerte del Señor— y, sólo después, el tema de la comunión con Cristo, resultado de la comida eucarística (1 Cor 10). En lugar de esta distribución, que podría parecer más razonable, preferimos seguir el mismo orden de la carta, comenzando por el pasaje que reproduce y comenta una tradición periférica sobre la eucaristía.

I. COMIDAS CULTUALES Y COMUNION EUCARISTICA

Vamos a seguir los meandros de la carta de Pablo. Necesitó tres capítulos (8 a 10) para responder de modo matizado a las cuestiones planteadas por los corintios. En un primer paso, aún

[5] Sobre las diversas interpretaciones de 1 Cor 10, cf. Neuenzeit, 44-66, 201-219. Sobre 1 Cor 11,17-34, cf. Ch. Perrot, *L'eau, le pain et la confession du Seigneur crucifié,* en *Sacraments de Jésus-Christ* (París 1982).

no se trata de la eucaristía, sino sólo de las carnes inmoladas a los ídolos: ¿Se pueden comer sin peligro de idolatría? Luego examina Pablo más de cerca el problema suscitado por las comidas cultuales, que crean una verdadera comunión con aquel a quien quieren honrar; esto le lleva a establecer una relación entre la práctica eucarística y la constitución del «cuerpo de Cristo», que en otros sitios llama «Iglesia».

Los cristianos frente a los ídolos

Los cristianos de Corinto vivían en un ambiente idolátrico: en los numerosos templos de la ciudad se ofrecían sacrificios a diversos dioses con cualquier motivo, tanto por devoción personal [6] como en las ceremonias de la ciudad y también en ciertas reuniones corporativas. Después de quemar una parte de los animales inmolados, el resto se entregaba al sacerdote y al donante. Esta carne se utilizaba en una comida pública, que tenía lugar en una dependencia del templo y era de carácter cultual, o bien simplemente en casa: la carne se traía directamente del templo o se compraba en el mercado, donde se vendía el sobrante [7].

[6] «Un mimo de Herondas narra la oración, el sacrificio y la ofrenda votiva de dos mujeres de Cos que fueron a dar gracias a Asclepio por una curación. Las últimas palabras de la oración son para invitar al dios a que coma lo que ellos le presentan. El sacrificio es una comida ligera. Cinno hubiera deseado llevar un buey o una cerda cebada, pero sólo puede ofrecer un gallo. La criada lo entrega al sacristán. Mientras las mujeres admiran en el templo las obras de arte que lo embellecen, el neócoro inmola la víctima sobre el altar, ante la casa del dios. Luego vuelve para anunciar que todo ha ido de maravilla, que el sacrificio es de buen augurio... Una parte del animal degollado es para el dios; otra, el muslo, para el sacristán; el resto (que en sentido propio es un idolotito) lo comerán nuestras devotas». A. J. Festugière, *Le Monde romain au temps de Notre-Seigneur* II. *Le milieu spirituel* (París 1935) 92.

[7] «El sacrificio suele ir seguido de una comida pública en que las demás porciones se distribuyen entre los fieles... Las partes dejadas a los fieles se comen generalmente *in situ*... Si, después de la distribución, queda algo de carne de las víctimas, el sacerdote tiene derecho a venderla» (A. J. Festugière, *ibíd.,* 46, n. 7). «En la época romana, la costumbre del sacrificio-comida es constante. San Pablo dedica todo un capítulo de la primera carta a los Corintios al tema de los *idolotitos,* es decir, la carne de las víctimas; era un problema cotidiano que una gran parte de la carne vendida en las carnicerías provenía de los sacrificios ofrecidos a los dioses paganos; la carne llegaba directamente de los templos o a través del mercado» *(ibíd.,* 96).

Es evidente que un cristiano no sacrificaba a los ídolos, pero ¿podía comer la carne que provenía de tal culto?

El principio es simple. Puesto que los ídolos son nada, las carnes animales que les han sido inmoladas no quedan transformadas, son «indiferentes». Por lo demás, dice Pablo, «no será la comida lo que nos recomiende ante Dios: ni por privarnos de algo somos menos ni por comerlo somos más» (8,8). Así, pues, «comed de todo lo que se vende en el matadero, sin averiguar más por escrúpulo de conciencia» (10,25). Sin embargo, hay que matizar a propósito del comportamiento concreto, según que las carnes se utilicen en un contexto ordinario o cultual. Es lo que Pablo va a poner en claro en los capítulos 8-10 de su carta.

En el contexto de la simple comida, el creyente, sabiendo que los ídolos son nada, es libre de comer cualquier carne. Pero debe tener en cuenta a los hermanos más «débiles», que no están suficientemente instruidos y temen todavía que este alimento los ponga en contacto con los ídolos: arrastrados por el ejemplo, podrían realizar una acción en contra de su conciencia. Para Pablo, aunque no haya ninguna «encarnación» del dios en la carne del animal sacrificado (dado que el ídolo no existe), el creyente debe abstenerse de todo antes que escandalizar: «Si un alimento pone en peligro a un hermano mío, nunca volveré a probar la carne» [8]. Para animar a tal renuncia, en la que la libertad debe equilibrarse con la caridad, Pablo recuerda su propia conducta: en vez de conservar celosamente sus derechos de apóstol, prefiere renunciar a ellos para «hacerse todo a todos» [9]. Y matiza su consigna de libertad radical: conviene abstenerse de esas carnes si otro se imagina que son algo. Sí, «todo está permitido, pero no todo aprovecha» [10].

En el de la comensalidad cultual, ¿basta con tener en cuenta la conciencia de los hermanos? En realidad, el peligro que se corre entonces no es sencillamente escandalizar a los débiles, sino comprometer la propia fe. No es tampoco que las carnes inmoladas tengan por sí mismas algún poder, pero al estar «sentado a la mesa en un templo» (8,10), seguro de poseer una libertad plena gracias a su desprecio por los falsos dioses, el cristiano

[8] 1 Cor 8,13, palabras que cierran lo dicho en 8,7-13.

[9] 1 Cor 9,1-23. Aunque esta digresión encaja artificialmente en el contexto de los idolotitos, el conjunto del texto parece exigirla.

[10] 1 Cor 10,23, que anticipa la exposición de 10,27 a 10,33.

corre en realidad el peligro de recaer en sus descarríos pasados. ¿No está marcado «por una asiduidad reciente a los ídolos»? [11]. El Apóstol juzga, pues, necesario poner en guardia a los recién convertidos contra cierta imprudencia en este campo.

Comienza la exhortación poniendo como ejemplo su propia conducta: en vez de arrogarse todos los derechos, se impone una ascesis rigurosa, tratándose con rudeza [12]. Pero, sobre todo, reacciona partiendo de una convicción capital, que quiere afianzar en los corintios y que había planteado de entrada:

> Pues aunque hay los llamados dioses, ya sea en el cielo, ya en la tierra..., para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros (1 Cor 6,8).

La certeza de esta «unidad», poderosa e incluso triunfal en la mente de Pablo, da cuenta a la vez de la insignificancia radical que él atribuye a los «idolotitos» y de la desaprobación que manifiesta respecto a la participación en una comida cultual pagana. Todo retroceso o desvío, incluso eventual, es inaceptable. El Apóstol teme por sus fieles de Corinto, inmersos como están en un ambiente politeísta. Deben recordar la historia de Israel; el mismo pueblo elegido llegó a abandonar al Dios vivo: todos habían atravesado el Mar Rojo, todos se habían alimentado con el maná del cielo y, sin embargo, muchos habían caído en la tentación de los falsos dioses. «Por consiguiente, quien se ufana de estar en pie, cuidado con caerse» [13]. Lo que ocurrió antaño, figura de lo que les puede acaecer, vale también hoy para los corintios: corren el peligro de no tener coherencia y de caer en la idolatría.

Llegado a este punto de sus reflexiones, y deseoso de asestar el golpe decisivo a la idolatría amenazadora, Pablo enseña que

[11] 1 Cor 8,7. Esta traducción de la TOB da el sentido de un texto literalmente difícil: «acostumbrados todavía al ídolo». Otro manuscrito dice: «con la conciencia de que hasta el presente tienen ídolo», es decir, así participan en la idolatría. Buena traducción es la de J. Mateos (NBE): «acostumbrados a la idolatría hasta hace poco, comen pensando que la carne está consagrada al ídolo».

[12] 1 Cor 9,24-27.

[13] 1 Cor 10,12, sacando las consecuencias de lo expuesto en 10,1 a 10,13.

las comidas cultuales en compañía de los paganos se oponen radicalmente a la comida que une a los cristianos con el único Señor:

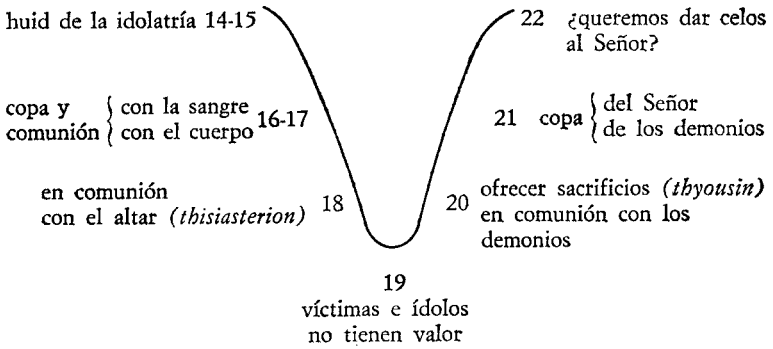
> [14] Por esa razón, amigos míos, huid de la idolatría. [15] Os hablo como a gente sensata, juzgad vosotros esto que digo. [16] Esa copa de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la *(koinonia tou)* sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el *(koinonia tou)* cuerpo de Cristo? [17] Como hay un solo pan, aun siendo muchos *(hoi polloi)* formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de *(ek tou... metechomen)* ese único pan. [18] Considerad el pueblo de Israel: los que comen de las víctimas están en comunión con *(koinonoi tou...)* el altar. [19] ¿Qué quiero decir con esto?, ¿que las víctimas son algo, o que un ídolo es algo? [20] No, sino que ofrecen sus sacrificios a demonios que no son Dios, y no quiero que vosotros entréis en comunión con *(koinonous tôn)* los demonios. [21] No podéis beber de la copa del Señor *(poterion Kyriou)* y de la copa de los demonios *(poterion daimoniôn)*. No podéis participar de la mesa del Señor *(trapezes Kyriou metechein)* y de la mesa de los demonios. [22] ¿Queremos dar celos al Señor?, ¿es que somos más fuertes que él? (1 Cor 10,14-22).

Dos datos muestran que la preocupación dominante de Pablo es la integridad de la adhesión al Dios de Jesucristo. En primer lugar, como auténtico judío, Pablo se inspira aquí, como en 10,7, en un texto apasionado, el cántico de Moisés, donde estalla el contraste entre el Unico, que ha colmado con su dones a Israel, y el comportamiento idolátrico del pueblo elegido [14]:

> (Israel) deshonró a su Roca salvadora...
> ofrecieron víctimas a demonios que no son dios
> ... me han irritado con ídolos vacíos...
> ... ¿no comían la grasa de sus sacrificios (paganos)
> y bebían el vino de sus libaciones? (Dt 32,15.17.21.38).

[14] Dt 32. Este gran texto está quizá presente en el pensamiento de Pablo cuando evoca después (11,30), de un modo extraño para nuestra mentalidad, los castigos que amenazan a quienes no respetan las exigencias del culto cristiano (cf. *infra*, p. 278).

Segundo dato: el pasaje paulino está dispuesto en forma de quiasmo, de tal manera que el tema estructurante es el de la idolatría, no el —más aparente— de las dos comidas:



Ahora bien, dentro del quiasmo, el texto establece una contraposición entre las comidas paganas y la comida eucarística; por tanto, para Pablo tienen cierta semejanza. Para captar dónde se sitúa este parentesco hay que descartar una pregunta a propósito de los elementos de la comida: si las víctimas inmoladas no son nada, como tampoco los ídolos a los que se ofrecen, ¿ocurre lo mismo con el pan y con la copa de bendición? De ningún modo, como lo muestra el contexto y lo confirma el capítulo 11, donde Pablo reprueba la conducta de los que «no aprecian el cuerpo» y no se preocupan de respetar el acto religioso que realizan. Si parece que hay aquí un desequilibrio subyacente a la argumentación es porque la fuerza de estos versículos no recae en los elementos en cuanto tales, sino en el efecto que la participación en una mesa cultual produce en el comensal.

Pablo proyecta sobre toda comensalidad sagrada, sea pagana o cristiana, una creencia que ha heredado del Israel antiguo: «los que comen de las víctimas quedan en comunión con el altar» [15]. El gesto de participación significado por una comida cultual establece, según la mentalidad de Pablo y de sus contemporáneos, un lazo estrecho entre los comensales y el poder al que se ofrecen las víctimas.

[15] 1 Cor 10,18; cf. Ex 32,6; Lv 7,6.15; Dt 12,11s; 18,1.4. Al decir «altar», los judíos se referían a Dios mismo.

Pero ¿no hay aquí una contradicción entre la inanidad de los ídolos por una parte, cosa que ha subrayado con tanta fuerza Pablo, y por otra, el resultado efectivo que produciría la comensalidad cultual? Un inesperado deslizamiento resuelve la dificultad: detrás de las víctimas, detrás de la nada de los ídolos, están en realidad los demonios, y ésos sí son reales. Las comidas cultuales paganas unen en definitiva con los poderes demoníacos [16]. Por el contrario, la comida eucarística une con el Cristo vivo. Por tanto, la incompatibilidad entre las dos clases de comida está en el término de la relación. No se puede ser a la vez comensal de los que honran a los demonios y comensal del único Señor. En el plano formal de un «entrar en relación» hay semejanza, pero en el plano concreto hay una diferencia esencial: el acto de beber de la copa del Señor y de estar a su mesa tiene como efecto unir con aquel que es el único que merece total adhesión. Así, el pensamiento de Pablo no se ha apartado del tema más importante, la exclusividad de pertenencia.

De hecho, los términos dominantes que se repiten continuamente en el pasaje expresan todos la misma realidad: la participación, aunque con distintos grados de intensidad. En el plano más corriente se encuentra el verbo «participar» *(met-echo);* la otra palabra, *koinonia* (o *koinonoi)* es equivalente en principio, aunque aquí parece significar algo más concreto. Podremos determinarlo tras un breve estudio semántico [17].

En el sentido griego habitual, la palabra *koinonia* significa que existe cierta relación entre personas a propósito de algo, comunión de pensamiento o de intereses capaces de fundamentar un tipo de «sociedad» [18]. Empleada sola, puede significar la «comunidad de fe y de bienes» que une a los primeros cristianos (Hch 2,42). Pero, habitualmente, el objeto de la participación se precisa con un dativo o una preposición: ciertas personas se encuentran asociadas en una obra común, como la colecta [19]; también se puede participar en la misma fe [20] o, a la inversa, «en las obras estériles de las tinieblas» [21]; se puede tomar parte en la propagación del evangelio [22], en los sufrimientos de otro [23] o en las necesidades que hay que socorrer [24]. Así se establece una comunidad de espíritu entre personas [25], que se manifiesta o se consolida más o menos profundamente según las circunstancias.

Ahora bien, contra el uso griego corriente [26], Pablo construye a veces la palabra con genitivo. En él, la comunión con Cristo puede llamarse *«koinonia* del Hijo» [27] o, como en nuestro texto, *«koinonia del* cuerpo, *de la* sangre de Cristo». Entonces parece que la expresión supera el sentido de participar y designa una unión más íntima, una comunión verdaderamente personal entre el fiel y Jesucristo, bien directamente, bien a través del pan y de la copa.

¿Se puede precisar cuál es la naturaleza de esta comunión en el cuerpo y en la sangre de Cristo? Ante todo hay que guardarse de entender cuerpo y sangre como sustancias en las que se participaría, pues eso sería proyectar una perspectiva helenística sobre el lenguaje de Pablo, que es evidentemente de inspiración semítica [28]: cuerpo y sangre son los aspectos bajo los que el fiel entra en comunión con la persona de Cristo. Además, la afirmación paulina recae directamente sobre la acción de bendecir la

[16] Sobre la demonología paulina, cf. H. Schlier, *Principautés et Dominations dans le NT* (Brujas 1968).

[17] El término ha sido objeto de numerosas monografías: Cf. H. Seesemann, *Der Begriff «koinonia» im NT* (Giesen 1933); F. Hauck, en TWNT 3 (1938) 789-810; J. V. Jourdan: JBL 67 (1948) 111-124; H. Sieben, en DS 8 (1974) 1743-1745; J. M. McDermott: BZ 19 (1975) 64-77, 219-233; R. Schnackenburg, en *Einheit der Kirche* (ed. R. S. con F. Hahn y K. Kertelge; Friburgo de Br. 1979) 52-93; G. Panikulam, *Koinônia,* 123ss.

[18] Plutarco, hacia el año 110, dice que «lo que nos invita a una total comunión *(koinonia)* en nuestras reuniones es que tenemos entre nosotros conversaciones comunes..., que nos regocijamos juntos *(metechomen)* oyendo tocar la lira o la flauta... Yo prefiero los banquetes de Píndaro, que con frecuencia reunían a los héroes en torno a una mesa venerable en una comunidad perfecta» *(Propos de table* II, 10,1 [643 B-E], ed. Les Belles Lettres, t. IX, pp. 94-95).

[19] Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13 (con la preposición *eis).*

[20] Flm 6 (con genitivo de cosa).

[21] Ef 5,11 (con dativo).

[22] Flp 1,5 (con la preposición *eis).*

[23] 2 Cor 1,7; Flp 3,10 (con genitivo de cosa).

[24] Rom 12,13; Flp 4,14 (con dativo).

[25] Flp 2,1 (con genitivo para designar «el espíritu»).

[26] No se conoce ningún ejemplo en que el griego utilice el genitivo para indicar la comunión con una persona.

[27] 1 Cor 1,9. Quizá, a condición de tratar al Espíritu Santo como una «persona», conviene evocar aquí la «comunión *del* Espíritu Santo», con la que Pablo termina su segunda carta a los Corintios: 2 Cor 13,13.

[28] Cf. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus:* ZTK 53 (1956) 330 (= *Studien zu Antike und Christentum* II [Munich] 156).

copa y el pan y señala al final la comunión de las personas y no la modificación de los elementos. Por tanto, es preciso buscar, fuera del hecho de «comer a Cristo», un principio que permita comprender la comunión nueva que se establece por medio de la liturgia eucarística.

Se ha seguido otra pista, sugerida por la similitud que presupone Pablo entre la comida eucarística y las comidas cultuales paganas. ¿No podría hablarse aquí de una pertenencia que se traduce en una especie de identificación del fiel con su Dios? Sería preciso poder estudiar detenidamente los textos griegos, los cuales permitirían pensar en una identificación mística con la divinidad. En realidad, el mundo religioso de los griegos y el de la Biblia son completamente diferentes [29]. Aun suponiendo que se pueda hablar así entre los paganos, no ocurre lo mismo con Israel y con los cristianos, demasiado respetuosos de la trascendencia y de la alteridad divinas para atreverse a imaginar semejante «fusión» entre el fiel y Dios.

El mismo Pablo abre el camino que lleva a una auténtica comprensión de la «comunión». Repite que los creyentes han «muerto con Cristo» [30], están «crucificados con él» [31], «han resucitado con él» [32]; nosotros «viviremos con él» [33], de modo que nuestra vida, que ahora está «escondida con Cristo en Dios», será «vida para siempre con él» [34]. Aun afirmando la comunión lo más posible, la «mística» paulina respeta la diferencia de las personas. La mejor expresión de esta situación nueva la facilita Pablo cuando dice en nombre de todos los creyentes:

> Ya no vivo yo, vive en mí Cristo; y mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que amó y se entregó por mí (Gál 2,20).

[29] A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1932) 321, n. 7, ha subrayado las sorprendentes fórmulas de algunos papiros mágicos, un tanto tardíos (s. IV-V d. C.): «Tú eres yo y yo soy tú»; «Yo te conozco, Hermes, y tú me conoces». «Yo soy tú y tú eres yo» *(Pap. gr. mág.,* Preisendanz, VIII, 36-38, 49); señala que el encuentro con el dios no es el objetivo, sino un medio de adquirir un poder mágico suplementario: no una transformación del ser, sino una fuerza superior.

[30] Rom 6,8; Col 2,20.

[31] Rom 6,6; Gál 2,19.

[32] 2 Cor 4,14.

[33] Rom 6,8; 2 Cor 13,4; Col 2,13; 1 Tes 5,10.

[34] Flp 1,23; Col 3,3s; 1 Tes 4,17.

En este famoso texto, Pablo no opone la vida presente a la futura, sino, dentro de la vida presente, la anterior y la posterior a la fe. La vida nueva no volatiliza el yo, sustituyéndolo con la divinidad; es una irrupción continua de la vida de Cristo en un yo que, según esto, lejos de disolverse, se renueva sin cesar. En adelante, Cristo es la única fuente de vida y de existencia del creyente.

No se trata de magia ni de teofagia, como lo confirman las palabras de Pablo sobre Israel en el desierto con tanta más claridad cuanto que en ambos casos se trata de comer e incluso de «sacramentos», aunque en distintos niveles:

> [1] Nuestros antepasados estuvieron todos bajo la nube, todos atravesaron el mar [2] y, en la nube y en el mar, todos fueron bautizados en Moisés, [3] todos comieron el mismo alimento espiritual [4] y todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de una roca espiritual que los acompañaba, roca que representaba a Cristo (1 Cor 10, 1-4).

La comida de que habla Pablo es evidentemente una comida «pneumática», que no tiene nada que ver con una absorción de la divinidad. El maná, alimento del cielo, prefigura la eucaristía, como se desprende de la mención de Cristo, roca de la que brotaba la bebida. El culto que practica el cristiano es, por tanto, «espiritual», en el sentido de que, lejos de ser de tipo mágico, proviene del mismo Señor resucitado. Si «a todos nosotros nos han dado a beber el mismo Espíritu» (1 Cor 12,13), es porque Cristo resucitado da el Espíritu a todos los que participan en el acto eucarístico.

El cuerpo de Cristo

Ya estamos preparados para el estudio de los versículos que presentan una fórmula eucarística y, sobre todo, del comentario que Pablo hace de ellos. Al situar esta tradición en el contexto de las comidas cultuales, Pablo quiere subrayar la profundidad del nexo que la eucaristía establece entre el creyente y su Señor, nexo que excluye cualquier relación con los podres demoníacos, nexo de intimidad del que nosotros sabemos que, a lo largo de los siglos, ha dado origen a extraordinarias experiencias religiosas.

Una lectura atenta se ve sorprendida por la idea que ha asociado estos versículos. Volvamos a leerlos:

> [16] Esa copa de bendición que bendecimos, ¿no significa comunión con la sangre de Cristo? Ese pan que partimos, ¿no significa comunión con el cuerpo de Cristo? [17] Como hay un solo pan, aun siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos y cada uno participamos de ese único pan (1 Cor 10,16-17).

Los términos empleados demuestran que la primera proposición utiliza una expresión eucarística prepaulina: «copa de bendición» no es expresión griega, y «pan que partimos» es típicamente semítica. Además, se trata de recordar una realidad conocida y admitida por los corintios desde un período anterior. La sorprendente inversión copa/pan podría provenir, según ciertos autores, de una tradición periférica sobre el sacramento, pero otros —con razón, al parecer— la atribuyen a Pablo, preocupado por introducir de ese modo la frase siguiente sobre el pan único, objeto principal de su interés.

Se han dado muchas interpretaciones de estos dos versículos; sería pesado exponerlas con detalle. Me limito a indicar dos posibles orientaciones.

La primera lectura considera que el v. 17 introduce una enseñanza, fuera de contexto, sobre la unidad de la Iglesia misma, fruto del único pan eucarístico. Ciertamente, la antítesis uno/muchos sugiere que el pan único unifica la multitud que lo comparte. Y lo que funda la comunidad no es el hecho de estar sentados a una misma mesa, sino el carácter único del pan que todos comen; es, a través de este don, Cristo en persona. Hasta aquí no hay problemas de interpretación. Pero luego da la impresión de que la unión realizada se refiere a la asamblea en sus relaciones internas y no directamente a la relación de la asamblea global con Jesucristo. En definitiva, el texto sería una llamada a mantener la unión entre los creyentes.

Si bien es cierto que la eucaristía es un principio de cohesión de la Iglesia, ¿habla de eso precisamente el texto? Para mantener tal lectura habría que considerar los dos versículos como un paréntesis en un pasaje presidido por la adhesión total a Jesucristo [35].

[35] Es lo que propone P. Neuenzeit, 201-206.

Además, si Pablo hubiera querido, también aquí, invitar a sus destinatarios al respeto de sus hermanos, ¿no habría subrayado que, por constituir un solo cuerpo, los corintios debían guardarse de destruir esta unión so pretexto de libertad?

Por tanto, no es ése el camino para buscar el sentido de los versículos 16 y 17. Su situación en el quiasmo invita a relacionarlos con el v. 21, que les sirve de contrapunto:

> No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios.

El acento recae propiamente, en 17 y 21, sobre el carácter exclusivo de la comida eucarística. Si el pan dado es único, la intimidad con Cristo que de él resulta para toda la asamblea no puede tolerar ninguna otra unión.

Lo inesperado en el contexto es el deslizamiento que se da en el empleo de la palabra «cuerpo». En el v. 16 se trata evidentemente del cuerpo propio de Jesús [36], cuerpo que murió y que está vivo. En el v. 17 somos «nosotros, la multitud», quienes formamos «un solo cuerpo», y es difícil mantener el sentido de cuerpo propio de Jesús. Nosotros no nos convertimos en Jesús. Entonces, ¿cómo hablar de «cuerpo de Cristo» y de «un solo cuerpo»?

Algunos [37] se creen obligados a recurrir a la concepción gnóstica del «hombre primordial». Pero ¿por qué recurrir a un dato tardío, cuando disponemos de otras dos posibilidades de entenderlo?

La primera es la que el mismo Pablo desarrolla dos capítulos después: basándose en la antigua fábula de Esopo, pensaría que el cuerpo es lo que da unidad a la pluralidad de los miembros (12,12-26). Si dudo en reconocer este pensamiento en 10,17 es porque el contexto, a diferencia de 1 Cor 12, no se expresa en un lenguaje helenístico.

Por eso prefiero descubrir aquí otra noción, netamente semítica, la de «personalidad corporativa» [38], también familiar a Pa-

[36] Aun cuando en la expresión «cuerpo de Cristo» el genitivo *christou* fuera exegético, lo que debería traducirse por «comunión con el cuerpo *que es* Cristo». Es una hipótesis débil porque, evidentemente, puede aplicarse a la expresión «sangre de Cristo».

[37] Por ejemplo, P. Neuenzeit, 213s.

[38] Cf. J. De Fraine, *Adam et son lignage* (Brujas 1959).

blo, por ejemplo en su carta a los Romanos (cap. 5). Según esta perspectiva, Pablo dice que el cuerpo de Jesús resucitado nos incorpora, de manera que todos estamos unidos a él y dependemos de él por un vínculo constitutivo y permanente. Es, una vez más, la idea de *koinonia* en sentido fuerte, pero vista ahora en su efecto para todos los creyentes. El cuerpo eclesial de Cristo que se ha constituido por el bautismo continúa modelándose y recibiendo la vida a través de la comida eucarística, y ello de un modo privilegiado.

Gracias a este primer texto, ocasional, profundizamos nuestro conocimiento de la comida sacramental. Si el bautismo ha formado ya «el cuerpo de Cristo», la eucaristía es su alimento: al manifestarse por medio de ella, los creyentes mantienen y consolidan su unión personal con Cristo y forman juntos la comunidad que le pertenece para siempre. Tal es el fruto comunitario de la eucaristía. En un segundo texto, Pablo va a mostrar en qué sentido se celebra en el sacramento la muerte del Señor, que está en la base de la salvación y de la Iglesia.

II. EUCARISTIA Y REUNION

Poco después de mostrar cómo la comida eucarística consuma la alianza de Dios con los hombres mediante una íntima comunión con Cristo, que hace de todos los creyentes un solo cuerpo con él, Pablo compara las asambleas litúrgicas de los corintios con la tradición sobre la última comida de Jesús. Así proporciona el primer testimonio literario de una continuidad entre la Cena y la celebración eclesial del sacramento.

De este modo tocamos uno de los problemas importantes planteados al historiador y al teólogo: ¿cómo se pasó de la Cena a la misa? Pablo nos va a ofrecer algunas pistas de búsqueda, que pueden llevar a una hermenéutica válida de los datos escriturísticos.

De nuevo, el texto paulino que vamos a leer no es una exposición teórica; está escrito con motivo de dificultades muy concretas que surgieron en las asambleas de Corinto. Pablo exhorta a sus fieles a que celebren auténticamente la eucaristía. Esta orientación pastoral, como ocurre siempre en Pablo, tiene de fondo puntos de vista teológicos: aquí, en primer lugar, la exigencia de

una unión sin fisuras entre los creyentes, que se reúnen a la mesa del Resucitado, y, en segundo lugar —como veremos—, el alcance profundo del acto sacramental.

Al comienzo del capítulo 11, Pablo felicita a sus seguidores: «Mantenéis las tradiciones como os las transmití» (11,2). Pero, después de regular un problema referente a las mujeres en las asambleas (11,3-16), manifiesta su descontento por la forma en que se practicaba la «comida del Señor».

El pasaje puede dividirse en tres partes. Pablo reprueba el comportamiento de los corintios (17-22); después evoca la tradición «recibida del Señor» y señala las consecuencias que se desprenden para la significación del acto cultual y para los participantes indignos (23-32); finalmente, da consignas sobre la conducta que se debe observar en la celebración (33-34).

> [17] A propósito de estas instrucciones, no puedo felicitaros
> de que os reunáis *(synerchesthe)* para vuestro daño y no
> para vuestro provecho. [18] Porque, en primer lugar, oigo de-
> cir que cuando os reunís en asamblea *(synerchomenôn*
> *hymôn en ekkesia)* formáis bandos *(schismata);* y en par-
> te lo creo, [19] porque es inevitable que llegue a haber par-
> tidos *(haireseis)* entre vosotros; así destacarán también
> los hombres de calidad *(dokimoi).* [20] En consecuencia,
> cuando tenéis una reunión *(synerchomenôn... epi to auto)*
> os resulta imposible comer *(phagein)* la cena del Señor
> *(kyriakon deopnon),* [21] pues cada uno se adelanta *(pro-*
> *lambanei)* a comerse *(en tô phagein)* su propia cena *(to*
> *idion deipnon),* y mientras uno pasa hambre, el otro está
> borracho. [22] ¿Será que no tenéis casas para comer *(es-*
> *thiein)* y beber?, o ¿es que tenéis en poco a la asamblea
> de Dios y queréis abochornar a los que no tienen? ¿Qué
> queréis que os diga?, ¿que os felicite? Por eso no os feli-
> cito. [23] Porque lo mismo que yo recibí y que venía del
> Señor *(parelabon apo tou Kyriou)* os lo transmití *(pare-*
> *doka)* a vosotros:
>
> > que el Señor Jesús, la noche en que era entregado
> > *(paredideto),* cogió un pan, [24] dio gracias, lo partió
> > y dijo: «Esto es mi cuerpo, que (es) por vosotros;
> > haced lo mismo en memoria mía». [25] Después de
> > cenar hizo lo mismo con la copa, diciendo: «Esta
> > copa es la nueva alianza en mi sangre; cada vez
> > que bebáis, haced lo mismo en memoria mía».

[26] Y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de
esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él
vuelva. [27] Por consiguiente, el que come del pan o bebe de
la copa del Señor sin darles su valor tendrá que responder
del cuerpo y de la sangre del Señor. [28] Examínese cada uno
(anthropos) a sí mismo antes de comer el pan y beber
de la copa, [29] porque el que come y bebe sin apreciar *(me*
diakrinôn) el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia
(krima). [30] Esa es la razón de que haya entre vosotros mu-
chos enfermos y achacosos y de que hayan muerto tantos;
[31] si nos juzgáramos *(diekrinomen)* debidamente nosotros,
no seríamos juzgados *(ekrinometha)*, [32] aunque si el Señor
nos juzga *(krinomenoi hypo Kyriou)* es para corregirnos
(educarnos: *paideuometha)*, para que no salgamos conde-
nados *(katakrithômen)* con el mundo.

[33] Así que, hermanos míos, cuando os reunís para comer
(synerchomenoi eis to phagein), esperaos *(ekdechesthe)*
unos a otros; [34] si uno está hambriento, que coma en su
casa *(en oikô esthieto)*, para que no os reunáis *(syner-*
chesthe) para vuestra condenación *(eis krima)*. Lo demás
lo arreglaré cuando vaya.

Contrastes del vocabulario

El pasaje tiene un cariz polémico. Pablo opone al comportamiento de los corintios la concepción que él tiene de la comida del Señor, y que se basa en la tradición recibida. Esta oposición fundamental se expresa por medio de dos contrastes, que pone de relieve el vocabulario. En primer lugar, a varios términos de «reunión» se oponen expresiones en sentido contrario. Cinco veces se repite, al principio en cascada, el verbo «reunirse» (17. 18.20 y 33.34), «reunión» (20), en las «reuniones» (18), de forma que la expresión «la asamblea de Dios», del v. 22, podría designar «la comunidad de los creyentes que se reúne». Por otra parte están los «bandos» (18), los «partidos» (19) y ciertas acciones individualistas, por ejemplo cuando cada uno se adelanta a comer su propia cena o se harta sin tener en cuenta el hambre de los demás.

Este contraste se subordina a otro. Por un lado, la «comida del Señor» *(kyriakon deipnon)*, que se va a «comer» *(phagein)* [39] y que es el motivo de la reunión de la comunidad; por otro, la «propia comida», particular *(idion deipnon)* [40]. Ahora bien, estos dos tipos de comida se repelen porque es el Señor en persona quien convoca a una misma asamblea.

La comida del Señor

A través de estos contrastes, los historiadores desearían determinar de qué modo se desarrollaba la «comida del Señor» en Corinto. Sólo hay un dato cierto: los fieles se reunían (¿con qué frecuencia?) para una comida que incluía la celebración de la eucaristía. Esta eucaristía es designada por medio de las expresiones habituales «comer el pan» y «beber de la copa», así como por la explicitación que hace Pablo: se trata del «cuerpo y de la sangre del Señor». En cambio, no se dice que los corintios se referían explícitamente a las palabras de Jesús en su última Cena. Tampoco se dice nada sobre el orden del culto: si la eucaristía propiamente dicha tenía lugar al principio, al final o durante la comida, ni si enmarcaba la comida por medio de las dos acciones sobre el pan y sobre la copa. No se puede dar una respuesta segura [41], pero la claridad en este punto no es necesaria para comprender la reacción de Pablo.

[39] El término *phagein* parece reservado aquí para designar la comida del Señor: cuando uno «se pone a comer» (v. 21), cuando «se reúnen para comer» (v. 33); estas expresiones se distinguen de «comer y beber» *(esthiein kai pinein)*, que valen para cualquier clase de comida, religiosa (vv. 25.26.27.28.29) o profana (vv. 22.34).

[40] Pablo dice lo mismo que un autor pagano de su tiempo, Plutarco, quien refería la opinión de uno de sus invitados: «Lo particular *(idion)* corrompe lo comunitario *(koinon)*». *Propos de table* II, 10,2 (644 C) 97. Al citar este texto, G. Theissen hace notar que en la Antigüedad *idios* y *kyriakos* indican una noción de propiedad: así, *kyriakos logos* e *idios logos* designan, respectivamente, las cuentas de la caja imperial y las de la caja privada: *Soziale Integration und sakramentales Handeln:* NT 24 (1974) 183 (= *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* Tubinga 1979, 294-296). Pero este autor asimila (pp. 296s), en mi opinión indebidamente, *idion* a *ek ton idion,* de manera que las comidas «propias» de 1 Cor 11 habrían sido llevadas adicionalmente por fieles acomodados.

[41] Según algunos, la comida del Señor seguía el orden que propone la tradición antioquena (la de Pablo): palabras sobre el pan, comida, palabras sobre la copa. Hipótesis poco segura, ya que, al llegar más tarde, los pobres

Llamemos, pues, «comida del Señor» al conjunto constituido por una eucaristía que se celebraba junto con una comida fraternal y que daba fin a ésta. No debe identificarse la comida con el «ágape» [42], costumbre no anterior al siglo II, y que supone ya efectuada la separación completa entre la comida y el sacramento.

Ya hemos dicho que la «comida del Señor» tenía lugar en casa de algún fiel [43]. Los alimentos no consistían, sin duda, sólo en pan y vino, aunque es difícil precisar más. Nada tienen de extraño estas comidas comunitarias, semejantes a las de la época [44], aunque se distinguen no sólo por su carácter religioso propio, sino también por la mezcla de comensales de distinto rango social. No podemos pensar que estas comidas eran simples «aperitivos» de la eucaristía, porque sin duda tenían por función también fomentar la «vida en común», una actitud fundamental del hombre [45]; esta vida en común es ya la base de la Iglesia. Además, la comida debía permitir dar de comer a los hambrientos [46] no sólo por una razón humanitaria, sino sobre todo para dar forma a la Iglesia concreta, que tiene el deber de rechazar las distinciones entre ricos y pobres.

Las precisiones que acabamos de hacer no son más que el contexto de lo que los corintios practicaban con ocasión de sus «comidas del Señor». Pero veamos el reverso de la medalla.

se quedarían sin eucaristía, y Pablo habría sido más severo con tal abuso. Por eso, muchos piensan, por ejemplo G. Bornkamm *(supra,* n. 28) en ZTK, 318 = *Studien,* 144, que la eucaristía cerraba la comida. Esta hipótesis supone que las acciones sobre el pan y sobre la copa venían una inmediatamente después de la otra, como propone la tradición marcana. Para G. Theissen *(supra,* n. 40) 297-300, no puede precisarse el orden de la liturgia: había una comida llamada «comida del Señor» porque el pan se partía y la copa se daba en nombre del Señor.

[42] A partir del siglo II, el término designa comidas cristianas no cultuales como la eucaristía, pero que tenían cierta configuración litúrgica. Cf. W. D. Hauschild, *Agapen I,* en *Theologische Real-Enzyklopädie* I (Berlín 1977) 748-753.

[43] Cf. *supra,* p. 40, n. 28.

[44] Sobre estas comidas, cf. Ch. Perrot, MD núm. 137, pp. 110s; cf. G. Theissen, 300-311.

[45] Lo hemos dicho, *supra,* pp. 55s.

[46] Cf. *supra,* p. 34. Además, B. Reicke, *Diakonie,* 32s, 151s (153-164).

La reacción de Pablo

¿Qué había de reprensible en el modo de actuar de los corintios? Algunos, para sentarse a la mesa, no esperaban a que estuvieran presentes todos los comensales; incluso llegaban a emborracharse mientras otros tenían hambre. De ahí los contrastes de que estaba informado Pablo, contrastes que se producían probablemente entre los fieles más acomodados y las personas de condición modesta, los cuales quizá llegaban tarde debido a su trabajo o bien eran marginados de las mesas más surtidas. Las tensiones de los cristianos de Corinto y la respuesta de Pablo pudieron tener un origen sociológico [47]: en el deseo de igualdad y de unión entre los miembros de la asamblea, quizá se tendía a integrar las clases pobres en la sociedad de los privilegiados de la fortuna; también es posible que Pablo quisiera, con su insistencia, procurar un poderoso antídoto contra otras divisiones internas de la comunidad. Todas estas consideraciones son interesantes para explicitar el impacto sociológico de la «comida del Señor», pero es preciso sostener con firmeza que la reacción de Pablo nace en primer lugar, si no exclusivamente, de su fe, como vamos a ver.

Frente al escándalo de los individualismos y de las desigualdades que estallan en la asamblea de los corintios, ¿cómo reacciona Pablo? No sueña con un reparto previo de los bienes entre los creyentes que nivelara de antemano la condición de los comensales; no exhorta a poner en común todo lo que se posee, como sugieren algunos resúmenes de los Hechos de los Apóstoles [48]. Tampoco le preocupa que los fieles se pongan a la mesa por grupos sociales homogéneos, cosa que estaría de acuerdo con las costumbres de entonces [49]. Se refiere a otra cosa: la unidad efectiva de la asamblea en cuanto tal con ocasión de la «comida del Señor». Cualesquiera que sean el estatuto social (hombres libres o esclavos, ricos o pobres...) o los «méritos» respectivos de los participantes (donantes o beneficiarios), se exige la unión, porque la *comunidad* de los creyentes es la convocada por el Resucitado. En atención al Huésped que recibe y que se ha entregado por todos los suyos, no es tolerable separación alguna. Los co-

[47] Este es el aspecto más interesante de la contribución de G. Theissen.

[48] Hch 2,44s; 4,32-35.

[49] G. Theissen, 293-297.

mensales no sólo deben esperarse unos a otros para participar en la única comida, sino que ésa es la única manera de que los desposeídos sean respetados y no sea despreciada la «Iglesia de Dios»: una sola es la fe que reúne en torno a la mesa eucarística. Por medio del bautismo, los creyentes se han hecho uno, como había escrito Pablo a los gálatas:

> Porque todos, al ser bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo. Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, vosotros hacéis todos uno, en Cristo Jesús (Gál 3,27-28).

¿Podría celebrarse la eucaristía sin atender a la presencia de los hermanos o yendo cada uno por su lado? La respuesta es obvia: la «comida del Señor» presupone un «ser en común», un «formar cuerpo» de la asamblea: sin esto no hay eucaristía posible.

Pablo no pide que el alimento sea compartido equitativamente, aunque sin duda lo sugiere, sino que se respete el carácter propiamente comunitario de la eucaristía y, con ello, su alcance religioso. Pablo está de tal modo penetrado por la presencia sagrada de Cristo que, para mostrar la gravedad de la acción litúrgica, no duda en apelar al juicio [50] en que incurren quienes no aprecian lo que hacen al mezclar indebidamente su «propia» comida con la del Señor. Si se trata sencillamente de alimentarse porque se tiene hambre, dice Pablo, que lo hagan en casa. En su pluma, la idea de juicio entraña la amenaza concreta de la sanción: puede seguirse la enfermedad, la muerte [51].

Esta última afirmación es sorprendente porque parece fruto de una visión cuasi mágica del abuso sacramental y, por tanto, del rito mismo. Para entenderla hay que señalar lo que Pablo tenía sin duda en la mente al recordar el ejemplo de los israelitas en tiempos pasados: aunque habían recibido «el alimento y la bebida

[50] En la última parte del pasaje (11,28-34) se entrega Pablo a un ejercicio de retórica, perceptible en griego, que juega con palabras de la misma raíz *(krin-)*, pero con diversas acepciones: «apreciar», «examinar», «juzgar», «ser juzgado», «ser condenado», a las que se añaden en el v. 27 otros términos jurídicos del lenguaje de la época: «ser culpable» e «indignamente».

[51] Cf. *supra,* n. 14. Al relacionar con la muerte el motivo de una participación indigna en el sacramento, Pablo piensa probablemente en aquellos que, de ese modo, no vivirán la parusía (1 Tes 4,13). G. Bornkamm señala certeramente que la observación no implica que los que comulgan dignamente no vayan a morir: *Herrenmahl (supra,* n. 28), 343 (= p. 170).

espirituales», no por eso habían agradado a Dios: por haber caído en la idolatría, muchos de ellos habían muerto en el desierto (10, 1-6). La participación en los dones de Cristo no asegura la salvación, contrariamente a lo que, al parecer, pensaban los «iluminados» de Corinto, familiarizados con los cultos mistéricos del helenismo. Pablo insiste en que cada uno se examine sobre su actitud: la conducta del creyente ante sus hermanos como para con el sacramento debe estar en armonía con lo que se celebra, sin lo cual la acción eucarística sería no sólo inútil, sino fuente de condenación. Estar en contacto con el Resucitado por medio de esta comida es encontrarse inmediatamente en una situación «escatológica», de juicio, porque el que convoca, que está misteriosamente presente, es el exaltado a la gloria. Por eso Pablo invita a apreciar qué se hace al reunirse para la comida del Señor [52].

Para que aprecien más el cuerpo del Señor, Pablo recuerda a los corintios la tradición que él les había transmitido. Su manera de proceder nos extraña: ¿por qué reproduce en su totalidad el relato de la institución que sus destinatarios conocían muy bien? Máxime cuando no se le había planteado ninguna objeción doctrinal. Pablo no da respuesta; por tanto, no caben más que hipótesis [53].

No podemos afirmar que Pablo quería recordar la secuencia de la Cena para que sus destinatarios se atuvieran exactamente a ella en el orden de su liturgia: el tono que adopta es demasiado solemne para referirse sólo a eso; por lo demás, es parecido al del pasaje que, un poco después, se refiere a la resurrección de Jesucristo (1 Cor 15,1-5).

Podríamos sacar del contexto una explicación mejor. Pablo se ve obligado a corregir el modo en que los corintios comen el pan y beben la copa del Señor; el desorden es tal que tiene por resultado la desunión, lo contrario a lo que pretende la comida

[52] El término *soma* («cuerpo»), objeto del discernimiento requerido, puede sin duda referirse al cuerpo del Señor, del que se acaba de tratar; por el contrario, nada autoriza aquí el sentido de «cuerpo eclesial» (cf. J. Betz, 107). En mi opinión, se trata simplemente de la «cosa» que se hace: el «discernimiento» *(diakrinon)* de 11,29 tiene su equivalente en 11,31, el deber de «discernirse a sí mismo» *(diekrinomen)*. Cf. *supra,* p. 160, n. 7.

[53] Por ejemplo, P. Neuenzeit, 87, piensa que Pablo quiere restaurar una forma de celebración que responda a lo que hizo Jesús. Este crítico supone que la tradición citada por Pablo es totalmente prepaulina.

del Señor. Sobre todo, los comensales carecen de seriedad, hasta el punto de que no aparece nunca la *referencia a Jesús de Nazaret,* y esto es más grave cuando algunos iluminados, dejándose llevar por el desbordamiento del gozo escatológico, acaban por desconocer el hecho que origina su fe: la cruz de Cristo.

Precisemos esta respuesta. Es probable que Pablo tenga interés en citar el relato de la institución precisamente porque en él aparecen las palabras mismas de Jesús. Y esto por dos motivos. Al recordar la anámnesis, el texto manifiesta que la celebración responde a la voluntad expresa del Señor. Y, sobre todo, las palabras expresan el significado de los gestos que Jesús hizo en la Cena, el valor salvífico del don de sí en la cruz; por tanto, hay que evocarlas dignamente sobre el pan y sobre la copa que se comparten durante la comida, de manera que su contenido caracterice la celebración. De hecho, cuando se refiere al modo en que los corintios realizan el rito eucarístico, Pablo sólo menciona las acciones y los alimentos: «bendecir la copa», «partir el pan» (10, 16), «comer el pan y beber la copa» (11,26.27), sin aludir a ninguna palabra pronunciada para explicar el alcance que tienen estos gestos. ¿No exige, pues, la comida del Señor una referencia explícita a las palabras pronunciadas por Jesús y, más aún, una referencia a la muerte de Jesús, constituido Señor? Así nos lo confirma lo que sigue en el texto.

III. COMIDA Y MUERTE DEL SEÑOR

Pablo añade, sin transición, un comentario capital al relato tradicional de la Cena que recuerda a los corintios:

> Cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, proclamáis la muerte del Señor hasta que venga (1 Cor 11,26).

La afirmación resulta sorprendente: de una parte, para el Resucitado, la muerte está vencida; de otra, ¿no es el objetivo de la comida eucarística renovar entre los comensales la participación en la vida actual de Cristo? ¿Por qué entonces se subraya que en la celebración se proclama la *muerte* del Señor? Por eso es importante precisar qué entiende Pablo con tales palabras, cómo transmite la tradición, y qué significa el verbo «proclamar».

La muerte del Señor

Indiquemos en primer lugar que Pablo no dice «muerte de Jesús», sino «muerte del Señor»: él no puede pensar que Jesús esté muerto para siempre, porque el Cristo glorificado está vivo por los siglos y volverá. Pablo no se propone subrayar el aspecto doloroso de la pasión; sin embargo, insiste aquí únicamente en la «muerte» de Jesucristo. ¿Por qué? No es imposible que Pablo quiera atacar a los «entusiastas» corintios, demasiado dispuestos a perder de vista la tragedia del Calvario y a creerse ya en el cielo. Pero sin duda hay mucho más, como se ve por el conjunto de la teología paulina.

Leyendo las cartas de Pablo, vemos hasta qué punto Saulo de Tarso fue invadido por la experiencia del Cristo resucitado que le salió al encuentro, que se unió a él en el camino y lo asoció al misterio de su pasión y resurrección. «Se entregó por mí», exclama. Sí, «hemos sido justificados en su sangre» [54]. En el punto de partida de la reflexión de Pablo se encuentra siempre la cruz de Jesús, especialmente en nuestra epístola, donde anuncia a los corintios que su mensaje es «palabra de la cruz» [55]. Pero, en la cruz, Pablo ve el triunfo de Dios sobre la muerte, porque Cristo, que se entregó por amor a nosotros, fue resucitado, como primicia de una multitud de hermanos [56]. Por medio de la expresión «muerte del Señor», Pablo sintetiza la salvación que Jesús abrió a todos los hombres, por su fidelidad perfecta en el cumplimiento de su misión.

El tema de la muerte de Cristo aparece en la teología que Pablo elabora a propósito del sacramento por el que se realiza la entrada en la alianza nueva: el bautismo. Según él, el creyente es bautizado *«en* la muerte de Cristo» [57], entendiendo esta acción como una incorporación a Cristo. Tal expresión de la carta a los Romanos encuentra su explicación en la fórmula que Pablo había utilizado al escribir a los corintios: «Todos los israelitas recibieron el bautismo *en* (= en relación con) Moisés en (= dentro de) la nube y *en el* mar» (10,2); nube y mar fueron el medio en el que los israelitas recibieron el bautismo, mientras que Moisés

[54] Gál 2,20; Flp 3,10-12; Rom 5,9; cf. Ef 1,7; 2,13; Col 1,20.

[55] 1 Cor 1,18. Si Pablo persiguió a los cristianos fue por la maldición aneja al suplicio de la cruz (Gál 3,13).

[56] 1 Cor 15,4.13.20.55.

[57] Rom 6,3.

es la persona a la que quedaron vinculados. De modo parecido, Pablo dice en la carta a los Romanos que el creyente queda vinculado a la persona misma de Jesús, al que ha «muerto por nosotros»: «Si somos connaturales con la semejanza de su muerte, lo seremos también con la de su resurrección» [58]. El ritmo bautismal simboliza tanto la muerte al mundo del pecado como la resurrección a la vida.

¿Cuál es, pues, la relación que establece Pablo entre la muerte del Señor y la comida eucarística de la comunidad? Para comprenderlo mejor, volvamos a leer el relato cultual que Pablo ha insertado en su respuesta a los corintios.

La tradición recogida por Pablo

Como hemos mostrado antes [59], ninguna de las versiones de la Cena pueden pretender ser la fuente de las otras. Por tanto, es legítimo el énfasis del relato que recoge Pablo.

> [23] El Señor Jesús, la noche en que era entregado, cogió un pan, [24] dio gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo que (es) por vosotros; haced lo mismo en memoria mía». [25] Después de cenar hizo lo mismo con la copa, diciendo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre; cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía».
>
> [26] Y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva.

No disponiendo del contexto narrativo de los sinópticos, Pablo sitúa concisamente la institución: «la noche en que era entregado» [60], conservando así su carácter existencial de la escena y su inserción en el designio salvífico de Dios. El contexto de la pasión, evocado con sobriedad, basta para caracterizar el acto simbólico con el que Jesús indica el fruto de su muerte. Y así, Pablo no explicita, como hace Lucas, que Jesús «dio» a los Doce el pan y la copa: el acto de donación está densamente implicado en la frase «fue entregado».

[58] Rom 6,5. La traducción propuesta es un calco del griego.

[59] Cf. *supra,* cap. V. En este punto me aparto de P. Neuenzeit, que confía demasiado en la capacidad de la crítica literaria para llegar a un «relato primitivo».

[60] 11,23. ¿Pertenece esta mención al relato primitivo, o es un resumen paulino? Los argumentos aducidos en uno y otro sentido no son convincentes.

Las palabras sobre el pan especifican, como en la tradición antioquena, aunque sin el verbo conservado por Lucas [61], que el pan bendecido y compartido es «el cuerpo *por vosotros*». Así se subraya la relación personal de Jesús con la comunidad, no con la «multitud» lejana, sino con la asamblea presente, antes compuesta por los doce discípulos y que hoy congrega a los fieles de Corinto.

Por el contrario, las palabras sobre la copa omiten el «por vosotros» y están formuladas de un modo propiamente «objetivo»: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre». Pablo parece querer enunciar un hecho irrevocable, lo absoluto de la alianza sellada para siempre en la «muerte del Señor». En efecto, el acento recae en la identificación de la copa con la alianza y no con la sangre (como hace Marcos); además, Pablo no considera necesario precisar (como Lucas) quiénes son los destinatarios de esta alianza soberana. Al decir «nueva» alianza, sin otro comentario que el nexo de esta alianza con la cruz de Jesús, el Apóstol evoca un concepto central de su teología.

Aquí habla aquel que, por la experiencia de su encuentro repentino con el Resucitado, comprendió que su fe judía se abría a un cumplimiento que sobrepasaba toda la expectación de Israel y transformaba radicalmente la situación humana. Si a Marcos le bastaba hablar de «alianza», en la línea de la concluida en el Sinaí, Pablo dice «alianza *nueva*», calificativo que encontramos con diversos usos en su pluma: «Dios fue quien nos hizo aptos para el servicio de una alianza nueva, no de código, sino de Espíritu», de manera que «donde hay un cristiano hay humanidad nueva», esa humanidad que, por el hecho de su bautismo, debe «empezar una vida nueva en virtud de un Espíritu nuevo» [62].

Precisamente después de decir que la copa es la nueva alianza en la sangre de Cristo, Pablo repite la anámnesis (única en Lu-

[61] La variante occidental de 11,24 dice: «Este es mi cuerpo partido *(klomenon)* para vosotros». Según J. Duplacy (Conferencia en el Congreso de la ACFEB de Tarbes, 1981), esta lectura tiene gran valor; confirmaría la orientación que da Pablo, al subrayar la muerte de Cristo.

[62] 2 Cor 3,6; 5,17; Rom 6,4; 7,6.

cas): «Cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía»[63]. Su intención es corregir la actitud de los corintios, recordándoles que el Señor mismo preside esta comida; les invita, sobre todo, a tener presente[64] que en la muerte de Jesús se ha cambiado la relación de los hombres con Dios y que en la comida comunitaria se celebra un amor sin límites y siempre presente. Por otra parte, con esta repetición de la anámnesis, Pablo facilita una especie de contrapartida «subjetiva» a la declaración objetiva: «Lo mismo con la copa», sin que se mencione el gesto de darla a beber. Al hacer memoria, los creyentes se reconocen beneficiarios del don que ha hecho el Señor de su vida y de su alianza. Por tanto, la relación Jesús/creyentes no queda, pues, en suspenso por lo absoluto de las palabras sobre la copa, porque, al sacrificio de Jesús, cuyo fruto es ilimitado, debe responder en los discípulos el acto de la celebración, mediante el cual, en el curso de los siglos, es afirmado y recibido el don siempre presente.

Si Pablo subraya el aspecto de la «muerte del Señor», no por eso pasa por alto la estructura fundamental que hemos descubierto en un capítulo anterior (III). La relación de Jesús con Dios se expresa en la mención de la acción de gracias (v. 24); la relación de Jesús con los discípulos se pone de relieve por medio de la doble anámnesis (vv. 24.25); el eje pasado/futuro está significado en el marco que Pablo da al relato: a la noche de la traición (v. 23) responde el «hasta que él venga» (v. 26), delimitando el tiempo abierto a la Iglesia.

El acto de proclamar

«... Proclamáis la muerte del Señor», dice Pablo. La fórmula no está en imperativo[65], como si se tratara de una obligación sobreañadida a la liturgia. Los corintios no tienen el «deber» de proclamar, sino que ya proclaman por el hecho mismo de reunirse en nombre del Señor. En respuesta al acto de Jesús, que manifestó el sentido de su muerte y la unión que resultaba de ella entre él

[63] Nótese que el verbo «beber» no está en futuro, sino en presente de subjuntivo con *ean:* «Cada vez que bebáis».

[64] La invitación al recuerdo podía ser comprendida fácilmente por unos griegos acostumbrados a las comidas funerarias en memoria de los muertos (cf. Jr 16,7; cf. también W. von Meding, EvT 35 [1975] 544-554).

[65] Cf. *infra,* n. 72.

y sus discípulos (presentes y futuros), la comunidad celebrante se abre, según el género de la *todá*[66], a este don. Es probable que la comunidad formulara expresamente esta proclamación, pero ¿con qué palabras? Los críticos proponen diversas posibilidades[67]. Por ejemplo, los cristianos, fieles a la costumbre judía sobre la la bendición de la mesa, que es anámnesis de las grandes hazañas de Dios, daban rienda suelta a su alegría.

En su última Cena, el Jesús terreno, tanto en la tradición antioquena como en la marcana, anuncia su muerte en el sentido de que la predice; la anticipa simbólicamente, mostrando así que la asume, e indica su sentido, su fruto. Pero en esta celebración la asamblea no tiene que «anunciar», según la acepción propia del término: ya se sabe que Cristo murió; el hecho puntual de su muerte, por pertenecer al pasado, no puede ser profetizado. Tampoco se anticipa, porque no es posible reunirse con un Jesús que va a sufrir la muerte del Calvario. ¿Qué queda entonces que sea realmente un eco de lo que vivieron los Doce reunidos alrededor del Maestro en la última Cena? Queda la interpretación del sentido y la aceptación del fruto. Evocando los gestos y las palabras de Jesús y recibiendo el pan y la copa, se realiza la «memoria» de su acto, de su muerte, en la que se cumplió, según Pablo, nuestra salvación y se inauguró la nueva alianza. Por eso Pablo puede comentar a continuación: «Cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, proclamáis la muerte del Señor».

Al traducir el verbo griego por «proclamar» y no por «anunciar»[68], indicamos el camino por el que se puede penetrar en el

[66] Cf. *supra,* pp. 68s.

[67] H. Schürmann detalla la cuestión (II, 33s); cf. también P. Neuenzeit, 132s.

[68] El sentido es distinto de «anunciar». El término griego pertenece a la familia de las palabras de raíz *angel-,* convertidas en términos procedentes de un lenguaje que sacraliza conductas de orden profano. Lo mismo que hoy se proclama solemnemente la apertura de los Juegos Olímpicos, antes, en el culto imperial, un «heraldo» proclamaba la «buena noticia» *(euangelia)* del nacimiento del emperador, por ejemplo de Augusto. Así, los «evangelistas» eran mensajeros de la buena noticia. Más concretamente, el término empleado por Pablo, *katangello,* con el matiz de extensión, de difusión en el tiempo que aporta la preposición *kata,* corresponde muy de cerca a *kerysso* (con éste el NT caracteriza la predicación cristiana primitiva), como lo demuestra la utilización equivalente de estos dos verbos en un pasaje de la carta a los Filipenses: «proclamar a Cristo» *(kerysein)* en 1,15 y «anunciar a Cristo» *(katangellein)* en 1,18.

pensamiento de Pablo. Proclamar es anunciar con autoridad que se ha realizado un acontecimiento salvífico [69]. Este acontecimiento llega a los oyentes a través del acto de la palabra que, ordinariamente, va unida al culto [70]. Pero en este culto es la acción misma la palabra oficial: el culto eucarístico escapa a la magia silenciosa que se manifiesta exclusivamente por medio de fórmulas «abracadabrantes» [71].

¿Quién proclama en la comida del Señor? No los individuos que componen la comunidad ni, menos aún, uno de ellos, sino la asamblea en cuanto tal o más exactamente el Señor que está en ella: el presidente de la comida es quien asume la responsabilidad de anunciar, es la voz misma del Señor.

Por el hecho de su existencia y de su comida, la comunidad proclama el valor vivificante de la muerte de Jesús. Para Pablo, no es el «recuerdo» de un hecho lejano, sino la proclamación de la salvación actual, gracias al valor permanente del acontecimiento pasado. Unicamente la muerte del Señor da origen a la comunidad del mismo Jesús por medio del bautismo; por medio de la eucaristía, la muerte mantiene vivo a este cuerpo nuevo. Jesús, en su última Cena, no instituyó propiamente un medio para permanecer presente entre nosotros después de su muerte; lo que hizo fue manifestar la unión que en adelante iba a establecer entre él y sus discípulos, porque muere en la fidelidad a su Padre y según el designio de éste: su muerte introduce a los creyentes en la comunidad de vida que el Padre le da a él. En la asamblea eucarística se celebra en su fuente la alianza pactada con Dios: esa fuente es la muerte del Señor. En un sentido profundo, la comida litúrgica simboliza la muerte del Señor y su eficacia permanente.

¿A quién se hace la proclamación? Los autores que, a diferencia de nosotros, leen «proclamad la muerte del Señor» como un mandato, como un deber que hay que cumplir [72], piensan que

[69] Así en Hch 26,23. Hay otros textos con complemento de persona (Hch 17,3; Flp 1,17; Col 1,28) o también con complemento de cosa (Hch 13,5; 15,36; 17,23; 1 Cor 2,1; 9,14; 1 Tes 1,5).

[70] Cf. *supra,* pp. 39, 44s; Ch. Perrot, MD núm. 137, p. 124.

[71] Como he dicho anteriormente, parece inútil intentar precisar la fórmula utilizada. Por lo demás, el relato de la Cena es ya un conjunto de palabras enraizadas en la historia, lo cual preserva de especulaciones.

[72] Cf. H. Schürmann, II, 32, n. 129, quien cita a los partidarios de la fórmula imperativa.

la celebración eucarística es un «medio» para predicar a los demás la salvación cristiana o para conferir la salvación a los comensales. Nos resistimos a aceptar tal lectura. Por una parte, la salvación se adquiere por la fe y el bautismo; por otra, el objetivo de Pablo es hacer que los corintios tomen conciencia de lo que hacen cuando se reúnen para la comida eucarística: si en ella se proclama la muerte del Señor, ¡con qué seriedad se debe proceder!

Los bautizados, que reconocen en la cruz y en el amor de Cristo el principio de su existencia creyente, encuentran en la comida del Señor la posibilidad de manifestar continuamente y de reconfortar su vida nueva en la incorporación al misterio del que murió y resucitó por nosotros. Por tanto, celebrar la eucaristía es renovar la participación en la muerte de Jesús, es proclamar el alcance de esta muerte definitivamente liberadora, redentora, reconciliadora [73].

Finalmente, también es proclamar en común; y esto, dice Pablo, sólo «hasta que él venga». Dicho con otras palabras: la comida del Señor encontrará su cumplimiento y su fin en el momento de la parusía, cuando el Señor, por expresarnos con una imagen evangélica, ofrezca el banquete celestial en compañía del mismo Dios. De este modo se afirma el carácter «relativo» de la comida del Señor; ésta no puede confundirse con el banquete escatológico. Pablo dice a su manera lo mismo que los sinópticos: «Ya no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios». Si la perspectiva escatológica ha pasado en Pablo al v. 26, fuera del relato cultual, en vez de estar incluida en las palabras atribuidas a Jesús, es de notar que se ha conservado a pesar de todo: vemos que ningún relato de institución, en el Nuevo Testamento, se ha permitido omitirla.

Así, entre la noche de la traición y el día de la última venida se extiende el tiempo de la eucaristía. Esta vale en tanto en cuanto hace referencia a las realidades futuras. En tal sentido, la eucaristía *es ya y no es todavía* la realidad de la vida con Dios. Pero, por el sacramento que celebra la comunidad reunida, la presencia del Señor Jesús sigue manifestándose a través de la ausencia y, en el seno de la comunidad eclesial, sigue siendo proclamada la fe y renovada la vida.

[73] Sobre los símbolos del lenguaje de Pablo, cf. *Jesús y Pablo ante la muerte,* 177-192.

Podemos preguntarnos, a título secundario, si Pablo, al hablar de «muerte» piensa también, como en el caso del bautismo, en una repercusión de la muerte efectiva del Señor sobre cada uno de los creyentes. ¿Se trata únicamente de declarar la propia fe aceptando los dones que ofrece aquel que se ha entregado por nosotros, o hay en el término «muerte» una dimensión «mortífera» que afecta a la existencia de los reunidos? Hemos expuesto en otro lugar [74] que, al hablar a los corintios de sus sufrimientos apostólicos, Pablo sustituye la palabra griega *thanatos,* que designa propiamente la muerte, por la de *nekrosis,* que designa una muerte en acto, que está operando y, en cierto modo, persevera. He aquí el texto:

> ... llevamos continuamente en nuestro cuerpo la *necrosis* de Jesús, para que también la vida de Jesús se transparente en nuestro cuerpo (2 Cor 4,10).

Ahora bien, esta afirmación del Apóstol puede valer para todo creyente. A propósito del bautismo, Pablo ha hablado de «sepultura en la muerte con (Cristo)», refiriéndose a una muerte continua al pecado. En mi opinión, también la eucaristía «actualiza la actividad de la muerte de Jesús, la necrosis, como dice Pablo» [75]. Evidentemente, no en el sentido de que el sacramento de vida procure la muerte, sino para recordar que, según Pablo, los cristianos deben morir a todo lo que divide para dejar paso a la vida e intensificar la unión de la comunidad de Cristo. Por medio de la comida eucarística, Jesús sigue manteniendo, profundizando entre los creyentes la fidelidad a Dios y a los hombres, la fidelidad que él mismo mostró al aceptar la muerte. Anunciar la muerte del Señor no sólo es proclamar la salvación que viene de su amor por nosotros, sino también afirmar que Cristo vivo hace hoy morir en nosotros los gérmenes de división que amenazan sin cesar a su comunidad. De hecho, en las Iglesias han visto siempre la eucaristía como el sacramento de la unidad.

[74] Cf. *ibid.,* 254-262.

[75] *Ibid.,* 205. Algunos especialistas en medicina me han dicho que preferirían el término «esclerosis», más activo que «necrosis», y que designa la alteración de un tejido a consecuencia de la muerte de sus células (cf. p. 257, n. 16). Pero no sé si la observación es exacta, al menos si se mantiene el significado de la palabra: a la muerte de sus células, un tejido sufre una alteración activa. Al término de este proceso, el tejido está totalmente necrosado.

CONCLUSION

¿Es posible resumir la aportación de Pablo a la comprensión de la eucaristía? Dado que no hallamos una síntesis, sino reacciones ante el comportamiento de sus destinatarios, resulta difícil y tendencioso todo intento de elaborar una visión de conjunto. Sin embargo, Pablo es el único que muestra cómo las tradiciones eclesiales más venerables pueden ser orientadas de manera que sirvan de normas de conducta. Pablo, a diferencia de los evangelistas, no se sentía obligado a insertar en un contexto biográfico el recuerdo de la última Cena de Jesús; se hallaba ante cristianos que creían practicar auténticamente la eucaristía y que, sin embargo, se mostraban poco coherentes a la hora de armonizar su actitud concreta con la enseñanza que habían recibido. Frente a esta situación, Pablo actúa a la vez «en serio» y «desde dentro».

La seriedad de Pablo se manifiesta en su insistencia en la «muerte del Señor». Los corintios se limitaban a regocijarse en la alabanza de Dios, sin duda con el estilo de las reuniones a que alude la *Didajé,* pero se desinteresaban de los hermanos más pobres y se entregaban a verdaderos excesos: algunos se emborrachaban, mientras a otros les faltaba lo necesario.

La situación es intolerable. Pablo, como otras veces, por ejemplo cuando, escribiendo desde Corinto presentaba ante los gálatas a Cristo crucificado (Gál 3,1), recuerda con firmeza que, al celebrar la eucaristía, se proclama la «muerte del Señor»: el Crucificado se alza ante ellos como alguien que ha vuelto de la muerte y cuyas llagas son aún visibles. El don de sí, el servicio de los hermanos es lo que caracteriza a todo cristiano.

Ciertamente Pablo no es un aguafiestas, pero quiere que la «comida del Señor» sea una asamblea consciente de su dignidad, es decir, atenta a todos los hermanos, so pena de no merecer tal nombre. La asamblea litúrgica no merece este nombre si no se vive en un ambiente fraternal. Para que se realice la unidad es preciso un mínimo de unión entre los comensales, como decía Jesús: «Antes de depositar tu ofrenda sobre el altar, ve a reconciliarte con tu hermano». Sólo entonces la comida del Señor será un recuerdo vivo de la eficacia salvífica de la muerte de Jesús.

Pablo no solamente habla en serio, sino que interioriza profundamente la actitud del creyente en su relación con la eucaristía. La unidad que exige a los corintios no viene impuesta desde fuera; es un fruto derivado de la misma celebración. Se sabía

que Jesús seguía presente entre los suyos a través del don del pan y del vino; pero las palabras del relato tradicional de la Cena no precisaban nada sobre el tipo de unión con Cristo ni sobre la relación nueva que une a los creyentes entre sí.

Asumiendo la tradición periférica sobre la «comunión» en el cuerpo y en la sangre de Cristo, Pablo revela qué es lo esencial de la liturgia eucarística. Así, para decir que el pan es el cuerpo de Cristo no utiliza aquí el verbo «ser»; propone, siguiendo sin duda una vieja tradición, la palabra *koinonia,* que significa «comunión» en su sentido más fuerte y más amplio. Esta «comunión» explicita el sentido del verbo «ser», expresando inmediatamente el fruto que produce la recepción del pan y del vino: el pan que partimos es comunión en el cuerpo de Cristo. De este modo se explicita la finalidad del acto eucarístico.

Comulgar es participar en la alianza que Jesús ha sellado con Dios de manera definitiva. Evidentemente, esto se hace por medio de la comunión en el cuerpo personal de Jesús, pero inmediatamente la entrada en la alianza.

Y esta entrada en la alianza es personal: la relación entre el creyente y Jesús es individual; así, Pablo viene a decir lo que explicita el cuarto evangelio: el buen pastor conoce a cada una de sus ovejas.

Pero esta unión se realiza bajo la forma de asimilación, según uno de los símbolos paulinos empleados para expresar la redención: al término del símbolo de la reconciliación, coronándola en cierto sentido, se encuentra el de la asimilación, por medio del cual los hombres intentan expresar en qué sentido pueden realizarse las relaciones interpersonales. Esta asimilación no tiene nada que ver con una «fusión» mística imaginaria, sino que se realiza respetando la alteridad; es un diálogo de amor llevado hasta el punto más alto, el que lleva a la identificación mayor posible, pero sin destruir la personalidad. Por la comunión, el creyente se hace realmente uno con Jesucristo.

Finalmente, comulgar en el cuerpo de Cristo es vivir el cuerpo mismo de Cristo, porque Pablo es quien introduce en teología la noción del «cuerpo eclesial» que se llama «cuerpo de Cristo». Cuanto más intensa es la intimidad con Jesús, tanto más íntima se hace su presencia en los demás creyentes. Pablo toca uno de los misterios más profundos, si es verdad que la paradoja de la existencia humana estriba en que el hombre es persona individual y a la vez sociedad: en Jesucristo, el creyente es más él mismo y se une más a los hermanos cuanto más íntimamente está unido a su Salvador.

CAPITULO XII

EL TESTAMENTO DE JESUS SEGUN LUCAS

Vamos a utilizar aquí las conclusiones del capítulo IV: Lucas sitúa el relato de la institución en el contexto inmediato de una tradición no cultual, que resulta ser una tradición testamentaria sobre la última Cena de Jesús. Puede decirse que el relato lucano de la pasión, que comienza con el anuncio que hace Jesús de su muerte y termina con el episodio de la sepultura, corresponde a la trama global de un «discurso de despedida», semejante a los de los *Testamentos de los XII Patriarcas.* Evidentemente, los relatos del prendimiento, juicio, crucifixión y muerte de Jesús están muy ampliados, mostrando así que el interés de la comunidad primitiva ha ampliado en su parte final el marco preexistente del testamento; pero, detrás de esta transformación, es perfectamente reconocible el conjunto. Así lo demuestra el cuadro de la página siguiente, que presenta en paralelo la secuencia de Lucas y la de uno de los *Testamentos de los XII Patriarcas,* el de Neftalí [1].

Este cuadro pone de relieve la distribución del discurso de despedida en el que está insertada la tradición de la institución eucarística. Lucas introduce su relato con un prólogo (22,1-14) que, prescindiendo de la unción de Betania, tiene dos partes, cada una de las cuales comienza con el anuncio de la Pascua próxima:

> Se acercaba la fiesta de los Azimos,
> llamada la Pascua (Lc 22,1).

> Llegó el día de los Azimos, en que había
> que sacrificar la Pascua (Lc 22,7).

La primera parte (22,1-6) equivale al anuncio de la muerte del patriarca (núm. 1) [2]. La segunda (22,7-14) muestra al patriarca convocando la asamblea (núm. 2).

[1] En este cuadro se trata del *Testamento de Neftalí* (griego). Me ha sorprendido gratamente que Bo Reicke hubiese sugerido ya esta comparación: *Diakonie,* 143.

[2] La numeración empleada aquí corresponde a la del cap. IV, donde, en p. 125, se indican los temas principales de la forma testamentaria.

Comienza entonces la comida (núms. 3 y 4) durante la cual Jesús se va a despedir (núm. 7). Distinguimos tres secciones, distribuidas según el presente y el futuro y según las consecuencias de la muerte del patriarca: Jesús anuncia y representa su muerte cercana (22,15-23); dice cuál debe ser el comportamiento de los que le van a sobrevivir (22,24-30); finalmente, precisa lo que va a suceder muy pronto con la comunidad de los discípulos (22, 31-38).

I. ANUNCIO Y REPRESENTACION DE LA MUERTE (22,15-23)

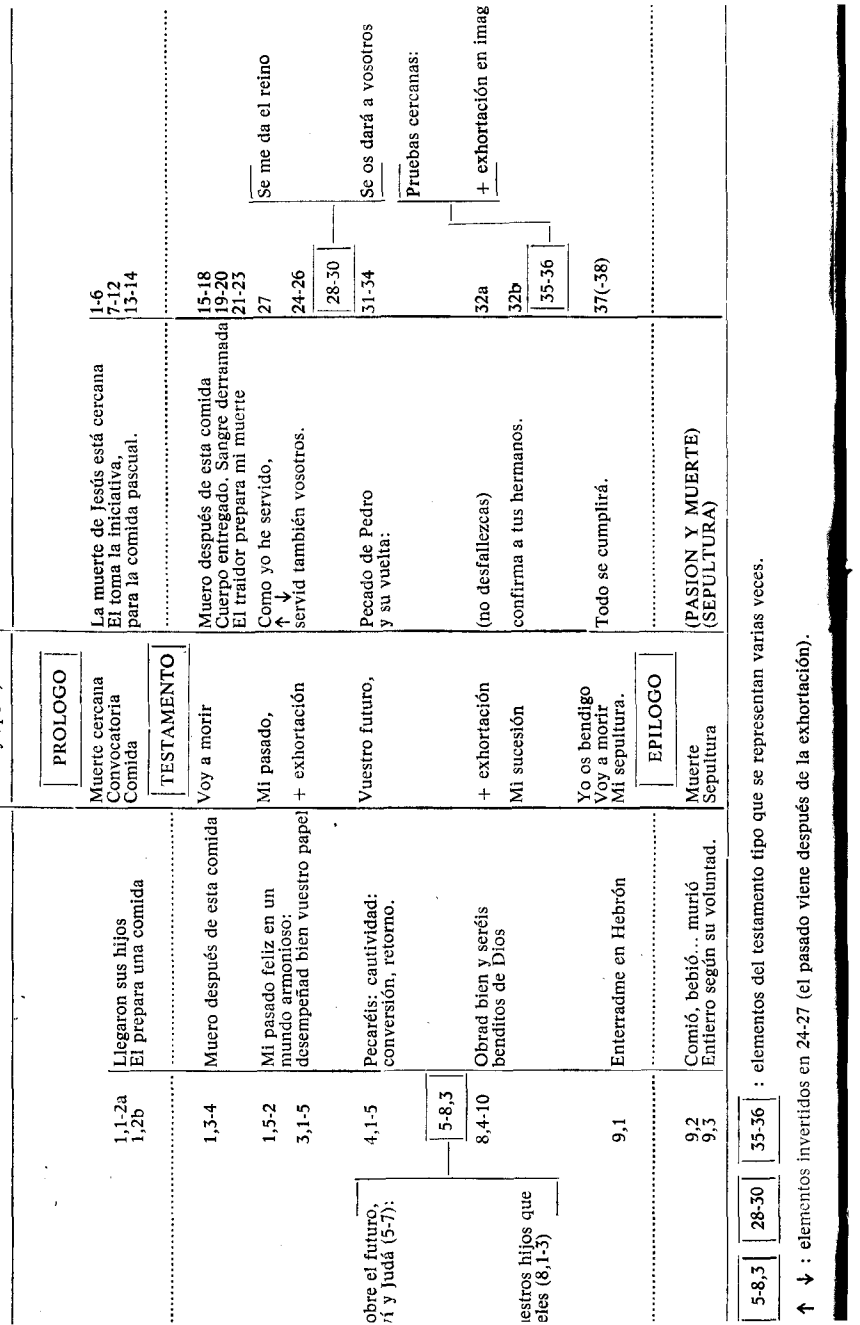
El discurso de despedida propiamente dicho comienza ante los discípulos reunidos para una comida, y contiene dos grupos de palabras (vv. 14-18 y 21-23) que enmarcan la tradición cultual (vv. 19-20). Ambos presentan al que va a morir lúcido frente a su destino y confiando en Dios: sabe adónde va y determina quiénes son los suyos.

La primera sección está formada por dos estrofas (vv. 14-16 y 17-18), cuyo último versículo las hace paralelas:

14 Cuando llegó la hora se puso Jesús a la mesa con los discípulos y les dijo: 15 ¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión! 16 Porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios.	17 Cogiendo una copa, dio gracias y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros; 18 porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue en el reino de Dios

Cada una de las acciones mencionadas va seguida de dos grupos de palabras:

ACCIONES	
14 ponerse a la mesa para la Pascua	17a recibir la copa y dar gracias
15 deseo de la acción global	17b don para compartir
PALABRAS (motivos)	
16 antes de sufrir es la última vez	18 es la última vez



La situación se señala claramente: Jesús está frente a la muerte, pues va a «padecer», es decir, a «morir»[3], y hasta el fin de los tiempos no volverá a celebrar la Pascua ni a beber la copa.

El sentimiento que experimenta Jesús es un deseo vehemente[4] de celebrar esta última Pascua con sus discípulos. Jesús no desea padecer ni morir, sino que, por el hecho de su muerte cercana, quiere celebrar una vez más la Pascua con su pequeño grupo, uniéndose en espíritu al gran Israel que celebra el recuerdo de su liberación de Egipto, recuerdo enriquecido con las resonancias de todo el pasado y también de toda la espera del pueblo[5].

El motivo preciso se indica de manera bíblica, evocando el fin de los tiempos, cuando Dios mismo lleve a su cumplimiento la Pascua[6], es decir, realice con hechos lo que la fiesta anticipa litúrgicamente. El segundo grupo de palabras dice lo mismo, evocando la llegada del reino[7].

El *comportamiento* de Jesús se describe en términos semíticos a través del binomio comer/beber: Jesús anuncia que come y bebe por última vez en la tierra y, por tanto, que va a morir. Leyendo sencillamente las palabras sin una idea preconcebida, es

[3] A propósito de Cristo, el término griego *pathein,* que puede designar los sufrimientos en general (Lc 17,25), tiene frecuentemente en Lucas el sentido de sufrimientos que conducen a la muerte (Lc 24,26.46; Hch 1,3; 3,18; 17,3), sentido frecuente en otros lugares (Heb 2,18; 5,7-9; 13,12; 1 Pe 2,21). De ahí que englobe la pasión y la muerte.

[4] J. Jeremias, 231, propone traducir: «Sinceramente me hubiera gustado comer con vosotros este cordero pascual antes de morir», porque *epithymein* significa de ordinario un deseo que no puede realizarse, un lamento, al menos en Lucas (15,16; 16,21; 17,22). Este sentido no es imposible, pero no se impone, porque se trata de una tradición prelucana, y en Heb 6,11 la palabra significa seguramente «desear». Jeremias sostiene que la única manera de comprender el v. 17 es ver en él ya el motivo por el que Jesús, contrariamente a la costumbre, no quiso beber la copa (p. 228); habría renunciado al pan y al vino de la comida pascual a fin de interceder por Israel, dando así una base al ayuno pascual de los cuartodecimanos. Pero Jeremias, aun matizando sus afirmaciones a lo largo de sucesivas ediciones, no ha logrado demostrar que aquí se trate de una «declaración de abstinencia», la cual, pese a todo, es defendida por H. Patsch.

[5] Cf. *supra,* pp. 243-246.

[6] Según una fórmula clásica en la Biblia, el verbo en pasiva *(plerothe:* «se cumpla») presupone que el agente es el mismo Dios.

[7] La palabra griega *basileia* puede traducirse por «reino» si el contexto es espacial (como en Mt 7,21), o por «reinado» si el contexto es temporal (Lc 11,20).

claro que Jesús comparte con sus discípulos la comida de fiesta y bebe la copa[8]. Con esta última comida en la solemnidad pascual, Jesús corona las comidas ordinarias y festivas que había tomado durante su vida terrena con sus discípulos y con los pecadores. Por lo que respecta a la copa, poco importa saber si se trata de la primera o de la tercera de la comida pascual; es una copa de la que Jesús bebe y que comparte para manifestar la comunidad de mesa.

En resumen, estos versículos muestran a Jesús deseoso de reunirse con sus discípulos para celebrar la gran fiesta de la Pascua la víspera de su muerte[9]. El patriarca ha anunciado, pues, no sólo su muerte cercana, dolorosa, sino también su gozo profundo, con la certeza del banquete final que Dios celebrará al fin de los tiempos. Mientras llega ese reencuentro definitivo, Jesús asegura a la pequeña comunidad que estará presente a pesar de su partida; es lo que dicen los versículos siguientes.

En los vv. 19-20 se inserta el relato de la institución eucarística:

> 19 Cogiendo un pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía.
> 20 Después de cenar, hizo igual con la copa diciendo: Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros.

Aquí se conserva lo esencial de la tradición cultual: en torno a los tres ejes —Jesús/Dios, Jesús/discípulos, presente/futuro— se lleva a cabo una transformación radical de Jesús (cuya presencia corporal no será del mismo orden que antes) y del grupo de los discípulos (que se convierte en una comunidad reunida en torno a Jesús con ocasión de una comida ritual).

Dos aspectos caracterizan el relato de Lucas. Para él, como para Pablo y a diferencia de Marcos, la copa no se identifica con la sangre de la alianza, sino con la «alianza nueva» en la sangre de Jesús «que se derrama por vosotros». Así, Lucas hace que el

[8] La expresión «comer la Pascua» se refiere a la fiesta mencionada en Lc 22,16 y no necesariamente al cordero pascual (contra J. Jeremias, 231s).

[9] Sobre si el rito de esta comida fue pascual o no, cf. apéndice, *infra,* pp. 377-379.

discurso de despedida de Jesús culmine en la alianza nueva. Si recordamos que la palabra griega *diatheke* se deriva de una raíz que significa «hacer testamento en el sentido de disposición eficaz», podemos ver en el acto de la entrega de Jesús el «testamento» por medio del cual queda constituido el nuevo pueblo de Dios.

Un segundo aspecto caracteriza el relato cultual de Lucas. El tono litúrgico, tan marcado en Mateo/Marcos, cede el puesto a una presentación de tipo histórico. El relato recuerda directamente el acontecimiento del tiempo pasado cuando Jesús se encontraba con los Doce el último día de su vida. Este aspecto histórico es subrayado por el hecho de que Jesús no habla de la «multitud», sino sólo de «vosotros», los discípulos reunidos ese día en torno a él. Indudablemente, a través del grupo unificado («vosotros»), Jesús contempla la comunidad de los creyentes de todos los tiempos, pero se interesa especialmente por los que están allí, a los cuales se dirige el discurso de despedida. Por otra parte, si este acontecimiento no se diluye en un mero pasado, se debe a la «anámnesis», a la invitación a hacer memoria de Jesús: la comunidad, fundada ahora por un vínculo interno con Jesús, debe prolongarse después de su pasión y perdurar hasta el fin de los tiempos.

Precisamente estos dos versículos (19-20) del relato cultual asumen una función en el discurso de despedida: simbolizar por medio de un acto (doble) el modo nuevo de la presencia de Jesús entre los suyos, tema original en la literatura testamentaria. Lucas no sólo subraya, como Marcos, que Jesús «dio el pan» a los discípulos, sino que precisa que el cuerpo «se entrega por vosotros». Fijémonos atentamente: para anunciar lo que va a ocurrir, Lucas emplea el presente, no el futuro. No dice que el cuerpo de Jesús *va a ser* entregado ni que su sangre *va a ser* derramada [10]. De ese modo, Lucas manifiesta el carácter altamente simbólico del acto de Jesús: por el hecho de estar insertado en el discurso de despedida, este acto es representación de su muerte.

Un segundo grupo de palabras enmarca, junto con el primero, la mención del rito eucarístico. En primer lugar, por medio de

[10] Con mucha frecuencia se traducen los participios griegos de presente por un futuro próximo, mientras que estos tiempos pueden, y a veces deben, traducirse por presente. El sentido aquí es: «Este es mi cuerpo que *se entrega,* esta es mi sangre que *se derrama*» (cf. *supra,* p. 242, n. 8).

una oposición tajante, Jesús denuncia al comensal que se dispone a traicionarlo.

> [21] Pero ved que la mano del que me entrega está en la mesa, a mi lado; [22] porque el Hijo del hombre se va según lo establecido. Pero ¡ay del que lo entrega!
> [23] Ellos empezaron a preguntarse unos a otros quién podría ser el que iba a hacer aquello.

Si Lucas emplea aquí la palabra «mesa» en vez de «plato», que mencionan Mateo y Marcos, es, sin duda, para dar a entender de un modo más vivo la comensalidad y, por consiguiente, la horrible contradicción en que incurre el traidor [11]. Es cierto que Lucas no llega, como Juan, a mostrar a Judas abandonando el cenáculo y dejando así a Jesús solo con los «suyos» [12], pero la claridad de la denuncia permite pensar que el traidor es eliminado del grupo al que se dirige el discurso de despedida. En este sentido, podría decirse que estos versículos corresponden a la convocatoria que hace a los suyos el patriarca que va a morir (núm. 2).

Al colocar estas palabras después del relato de la institución no quiere Lucas dar a entender que Judas ha «comulgado» en el cuerpo y la sangre de Cristo (Mateo y Marcos parecen haber querido evitar semejante escándalo, poniendo la advertencia antes de la comida cultual). Si hubiera querido mostrar la infamia de la «comunión de Judas» [13], Lucas lo habría subrayado más. Para él, Jesús ha procedido de ese modo para asegurar la cohesión del grupo de los hijos, los únicos que pueden entender al padre de familia que está a punto de morir. Y, probablemente, también para invitar al lector a preguntarse si no es él quien, compartiendo la mesa del Señor, va a entregar a su comensal. El creyente debe preguntarse si es fiel a la llamada que le ha dirigido Cristo [14].

La situación es clara. Jesús convoca a sus discípulos a su última comida para decirles que va a dejarlos hasta que se vuelvan a encontrar en el reino de Dios, pero sobre todo para decirles

[11] Cf. *supra,* pp. 56s, y L. Goppelt, art. *trapeza,* en TWNT 8 (1966) 212; D. Gill, *A Neglected Aspect of Greek Sacrifice:* HTR 67 (1974) 117-137.
[12] Jn 13,30.
[13] Cf. 1 Cor 11,27.
[14] Cf. Heb 6,4-6; 10,29. Cf. H. Schürmann, *Récit,* 78s, que muestra de manera excelente la dimensión eclesial del texto de Lucas.

que seguirá litúrgicamente presente entre ellos por medio del rito eucarístico, gracias a la alianza nueva que él sella derramando su sangre. Pero Jesús debe dar las últimas consignas a estos «creyentes» que, como simboliza la eucaristía, se han hecho uno con él, y así asegurar la cohesión perfecta de su comunidad. La exhortación del patriarca puede comenzar declarando qué sentido tiene la vida de los suyos.

Ahora bien, este patriarca es Jesús, que acaba de afirmar su total confianza en Dios: será liberado de la muerte y permanecerá presente a sus discípulos. Así pues, vamos a leer las siguientes palabras en dos planos distintos. Desde un punto de vista formal, veremos qué analogías existen entre las perícopas del texto lucano y los motivos típicos del género testamentario. Desde un punto de vista interpretativo, señalaremos la correspondencia entre lo que los discípulos han de vivir y lo que Jesús mismo ha vivido o va a vivir muy pronto. En la inminencia de su muerte, pero con la mirada puesta en el más allá, Jesús recapitula los rasgos esenciales de su propia existencia y los proyecta como ideal de la vida del discípulo.

II. SITUACION ACTUAL DEL CREYENTE (22,24-30)

La exhortación de Jesús está colocada poco después de las palabras eucarísticas que anunciaban la comunión íntima entre los discípulos y el Maestro. Así se precisa cómo esta unidad de vida debe manifestarse en lo cotidiano: por medio de una conducta que se inspira en la de Jesús de Nazaret y se basa en su promesa y en su victoria.

Esta exhortación contiene dos partes que corresponden a los aspectos del misterio único de Cristo. A la muerte corresponde el servicio fraterno (22,24-27); a la resurrección, la perspectiva de gloria que reconforta a los discípulos de Jesús (22,28-30).

Vida de servicio (22,24-27)

A los discípulos que, habiendo oído hablar del «reino» (22,18), se preocupan por saber quién será allí el más importante, Jesús les recuerda su propio comportamiento, que debe servirles de modelo:

24 Surgió entre ellos una disputa
sobre cuál de ellos
debía ser considerado el más grande.
25 Jesús les dijo:
Los reyes de las naciones las dominan,
y los que ejercen el poder
se hacen llamar bienhechores.
26 Pero vosotros, nada de eso;
al contrario, el más grande entre vosotros
iguálese al más joven,
y el que dirige
al que sirve.
27 Vamos a ver,
¿quién es más grande:
el que está a la mesa
o el que sirve?
El que está a la mesa, ¿verdad?
Pues yo estoy entre vosotros
como quien sirve.

Este pasaje corresponde muy de cerca a la retrospectiva testamentaria sobre el pasado piadoso del moribundo y a la subsiguiente exhortación (núm. 5). Si la exhortación precede aquí a la evocación del pasado, se debe a la actitud de los discípulos: Jesús evoca su propia vida en función de la rivalidad entre ellos. Esta flexibilidad de interpretación no afecta en nada al reconocimiento de la forma testamentaria, porque la relación de los elementos sigue siendo la misma.

Pero lo que caracteriza a este texto frente al género testamentario es la referencia a la discusión de los discípulos. Rompe el hilo del discurso-monólogo, concediendo relieve a los compañeros de Jesús. Apenas reunidos comienzan a discutir destruyendo ya la unidad incipiente. Jesús acaba de excluir al traidor, y ya aparece un fermento de discordia.

Esta última observación invita a precisar el momento. Nos hallamos ante un patriarca que evoca su pasado, pero Jesús quiere asociar plenamente a sus discípulos a su propio destino profundizando así la comensalidad que le une a ellos.

La disputa entre los discípulos, que no es ajena a las costumbres de la Antigüedad, proporciona un excelente contexto a la

exhortación de Jesús [15], el cual no solamente ha manifestado un interés especial por la imagen de la comida para expresar la comunidad de los hombres en alianza con Dios, sino que ha añadido la del servicio a la mesa. Así, en agradecimiento a los criados que encuentre velando a su vuelta, el amo «se pondrá el delantal, les hará ponerse a la mesa y les servirá uno a uno» (Lc 12,37). Jesús considera su propia vida como un servicio: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir» [16]. Esta frase, presente en Marcos y Mateo, tiene su equivalente lucano en el discurso de despedida, donde un «yo» enfático [17], parece expresar más directamente el pensamiento de Jesús: «Y yo estoy en medio de vosotros como quien sirve». Así, Jesús recapitula el sentido de toda su vida, cosa que, en Juan, se expresará simbólicamente por medio del lavatorio de los pies [18].

Jesús, al oponer el servicio a la ambición, caracteriza con su propio comportamiento la actitud auténtica de los discípulos. Y no sólo la de los Doce, sino la de todo discípulo. Antes de Pascua, los Doce no son aún los jefes de la Iglesia, ya que no son todavía los testigos privilegiados del Resucitado; más bien prefiguran el nuevo pueblo de Dios reunido en torno a Jesús, sin que podamos decir que son los responsables de los demás fieles; representan la Iglesia futura en su conjunto. Según esto, también aquí la exhortación de Jesús se refiere a todos los miembros del pueblo de Dios [19].

[15] Por extraña que parezca esta disputa en semejante contexto, puede encontrar un apoyo histórico en los problemas de precedencia que surgían con motivo de los banquetes (cf. *supra*, pp. 275s).

[16] Mc 10,35-45 = 20,20-28. En esta perícopa reaparece el contraste entre el anuncio de la muerte/resurrección y la disputa de los discípulos.

[17] La persona de Jesús está en el centro de este último discurso; si él da, si se da, es porque el Padre ha dispuesto todo para él, porque en él se cumple la alianza gracias a su servicio hasta el extremo. Cf. las repeticiones de la primera persona del singular en el texto: 22,15-18.19.20.27.28.29.30. 32.35.37.

[18] Según la frase joánica dirigida a Pedro, Jesús quiere, con su acción, que el discípulo «tenga parte con él» (Jn 13,8), lo cual coincide con la finalidad del don eucarístico (cf. 1 Cor 10,16). Pero tener parte con Jesús es disponerse inmediatamente a dejar que el ejemplo de Cristo actúe y produzca frutos de servicio fraterno (Jn 13,15). Sobre este pasaje, cf. *infra*, pp. 313s.

[19] A veces el mandato de Jesús de distruibir los panes multiplicados («Dadles vosotros mismos de comer»: Lc 9,13) se interpreta como si así los

Sin embargo, algunos de ellos aspiran a ser grandes, poderosos, jefes. Jesús no se opone a ese anhelo secreto del hombre, que puede representar un sentido profundo de la solidaridad humana; pero, como también puede enmascarar una tendencia al dominio, Jesús establece una neta oposición entre «el más grande, el que domina, el que manda, el que está sentado a la mesa» y «el más joven, el que sirve». ¿Quién, pues, puede ser declarado jefe en el pueblo de Dios? El que sirve. Con eso Jesús no invita a la humildad, sino que revela un nuevo orden de cosas: en el pueblo de Dios, el más grande es el más pequeño, el jefe es el criado, el que, siguiendo a Jesús, se presenta como «el que sirve».

Si la comida simboliza la comunidad de los hermanos, esta comunidad se fundamenta no en el dominio de los que están preocupados por mantener el orden, sino en el servicio mutuo. En cierto sentido, Jesús viene a decir a los miembros del nuevo pueblo: «¿Queréis ser jefes? Haceos criados». Ese es el testamento que caracteriza la existencia cristiana, a imagen de la de Jesús, que ha derramado su sangre por los discípulos y por todos. Por tanto, la comida eucarística hará surgir servidores que serán verdaderos «jefes» entre los hermanos [20].

Para resumir lo que acaba de decir Jesús, basta recordar las palabras del cuarto evangelio, cuando Jesús responde a los griegos deseosos de «verle»:

> El que quiera servirme, que me siga,
> y allí donde esté yo, esté también mi servidor.

Y Jesús añade en seguida:

> A quien me sirva lo honrará mi Padre (Jn 12,26).

La perspectiva de recompensa y de honor corresponde al segundo panel del díptico de la exhortación de Jesús.

Perspectiva de gloria (22,28-30)

En su exhortación, los patriarcas anunciaban a sus hijos que éstos serían recompensados por su fidelidad si obedecían la ley

Doce fueran encargados de alimentar a los demás miembros de la Iglesia, cuando en ese texto se trata de una muchedumbre indiferenciada.

[20] Cf. la exposición de H. Schürmann, *Récit*, 71-73.

y practicaban la caridad fraterna [21]. Jesús hace lo mismo, pero con una gran diferencia: el «yo» de Jesús es lo que caracterizará la recompensa prometida a los discípulos:

> [28] Vosotros os habéis mantenido
> a mi lado en mis pruebas,
> [29] y yo os confiero la realeza
> como *(kathôs)* [22] mi Padre me la confirió a mí.
> [30] Cuando yo sea rey,
> comeréis y beberéis a mi mesa,
> y os sentaréis en tronos
> para juzgar a las doce tribus de Israel.

Con un salto prodigioso, Jesús une la situación actual y el tiempo del fin, el del reino de que había hablado antes de la instrucción eucarística y que es el tiempo de los reencuentros en torno al banquete escatológico.

El hilo de la promesa son los discípulos, que han seguido al Maestro hasta esta última comida, cuando él está amenazado por todas partes. Las pruebas sufridas por Jesús han sido soportadas fielmente por los discípulos, y esto equivale al «servicio» exigido anteriormente. Ellos acompañan a Jesús en la prueba y un día serán recompensados: «se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Los que eran «servidores» van a convertirse en «jueces»: la situación cambia por completo [23]. Lo esencial para Lucas parece ser más bien el anuncio del «reino», que es concedido a Jesús y lo será también a los discípulos.

Frente a las pruebas está el reino prometido a los que han seguido a Cristo en sus humillaciones; aquí Jesús no insiste en la cara oscura del contraste. Habla como si estuviera ya en la gloria de su Padre, con una majestad que ningún patriarca podría arrogarse. Conforme al género testamentario, Jesús une el pasado y el futuro: él sabe; pero, a diferencia del patriarca, lo domina. Porque

[21] Cf. *supra,* p. 126.

[22] Cf. O. de Dinechin, *ΚΑΘΩΣ. La similitude dans l'évangile selon Jean:* RSR 58 (1970) 195-236. Cf. *infra,* p. 313.

[23] Mt 19,28 utiliza las mismas palabras en un contexto distinto; la promesa se fija para el tiempo de la «renovación de todas las cosas», es decir, para la parusía, y consiste en la participación colegial de los Doce en el juicio de Israel. Cf. J. Dupont, *Le logion des douze trônes:* Bib 45 (1964) 355-392.

Dios, su Padre, le ha hecho testamento [24] del reino, de modo que lo llama «suyo».

En consonancia con la situación de comida en que se encuentra, Jesús evoca la situación de comensalidad que los discípulos tendrán con él en su reino. Cuando había declarado que no bebería más del fruto de la vid hasta que llegara el reinado de Dios (22,18), Jesús no había precisado (pese a que Mateo añade «con vosotros») que los discípulos serían los comensales del banquete; es lo que explicita ahora. Para Jesús, el banquete último ya está presente, y deja en testamento la promesa de la participación definitiva en el banquete del cielo.

III. EN EL TIEMPO PROXIMO (22,31-38)

Conviene volver al período que sigue inmediatamente, porque la recompensa anunciada no llegará hasta el fin de los tiempos. Ahora hay que afrontar las pruebas que aguardan a los discípulos. La comunidad, que un día será reunida en el cielo, va a conocer la dispersión debido a la muerte de Jesús, y es preciso reconfortarla y animar al que recibe el encargo de reagruparla. Frente a la inconsistencia de los discípulos ante la desgracia que va a sobrevenir, Jesús debe prevenirles encarecidamente.

De ahí que sigan dos breves perícopas: una sobre la dispersión de la comunidad y el jefe que debe reunirla (22,31-34) y otra sobre la seriedad de la prueba inminente (22,35-38).

Pedro y la comunidad (22,31-34)

Uno de los problemas planteados por la desaparición del fundador de una comunidad es su sucesión (núm. 10). Lucas conocía la tradición sobre la predicción de las negaciones de Pedro; y la reproduce a su manera [25], tomándola de una fuente que sólo él utiliza:

[24] El verbo «disponer de» es traducción del griego *dia-tithemi,* de la misma raíz que *dia-theke,* «alianza».

[25] «Pedro le dijo: 'Señor, estoy dispuesto a ir contigo a la cárcel, y hasta a la muerte'. Jesús dijo: 'Te aseguro, Pedro, antes de que el gallo cante esta noche me habrás negado tres veces'» (Lc 22,33s; cf. Mc 14,29-31 = Mt 26,32-35). Lucas no recoge el anuncio de la dispersión: «Todos vais a caer, porque está escrito: Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas» (Mc 14,27 = Mt 26,31).

[31] ¡Simón, Simón! Satanás os ha reclamado
para cribaros como trigo.
[32] Pero yo he pedido por ti
para que no pierdas la fe.
Y tú, cuando te arrepientas,
afianza a tus hermanos.

No es forzar el texto reconocer en él la preocupación por la sucesión pastoral que hay que asegurar. Los interlocutores inmediatos son Jesús y Simón, al que Jesús ha elegido para ser la «piedra» de la comunidad futura (Lc 6,14) y que es llamado aquí por su nombre de origen, como si Jesús se dirigiera al hombre ordinario que está tras el «jefe» de la comunidad.

Pero los verdaderos actores son Jesús y Satanás: ése es el secreto que ahora revela Jesús al grupo entero, como se deduce del pronombre personal en plural: «Satanás *os* ha reclamado para cribar*os*...» y de la situación de Simón respecto a «*tus* hermanos». A Satanás, Jesús lo ha visto caer del cielo, porque lo ha vencido[26]; pero ahora hace su «entrada» como combatiente inspirando a Judas[27] y reclamando la dispersión de los discípulos. Jesús conoce la acción misteriosa del Adversario.

Más aún, puede desbaratarla por medio de la oración. Así, la fe de Simón no desaparecerá en la terrible prueba: Dios terminará por vencer. A su modo, Lucas muestra que el desaliento de los discípulos sólo será momentáneo: omite la tradición sobre su deserción efectiva[28]: el trigo va a ser cribado para separar la paja (Am 9,9).

Otra señal de que Jesús transmite a Simón el papel de jefe es que no será él quien reúna el rebaño en Galilea[29], sino Simón, quien, gracias a la oración de Jesús, deberá confirmar a sus hermanos: Dado que su fe no desaparecerá totalmente, reconstruirá la comunidad cuando «se convierta», es decir, cuando se «levante»; el sentido de esta expresión no estará claro hasta que Simón goce de la aparición del Resucitado[30].

[26] Lc 10,18; 11,18; 13,16. Lucas atribuye la tentación de Jesús al «diablo» (Lc 4,2s.6), quien «se aparta de él hasta el tiempo determinado» (4,13). En Lucas, nunca se le llama Satanás a Pedro (cf. Mc 8,33 = Mt 16,23).

[27] Lc 22,3; cf. Jn 13,27.

[28] Cf. Mc 14,50 = Mt 26,56: «Todos lo abandonaron y huyeron».

[29] Cf. Mc 14,28 = 26,32: «Cuando haya resucitado, os precederé a Galilea».

[30] «El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34); nótese la repetición del nombre. Cf. 1 Cor 15,5; Jn 21,15-17.

La absurda pretensión de Pedro, mencionada inmediatamente después (vv. 33-34), contrasta con la solicitud de Jesús por todos los discípulos y con la presciencia soberana del que, dominando el tiempo, une futuro y presente. La sombra hace brillar la luz. Lucas piensa quizá, a través de Pedro, en todos los jefes de la Iglesia, los cuales también pueden caer[31]: el acceso al poder no debe hacer pensar a nadie que ya no puede caer, que está completamente instalado en el cielo.

Comienza el combate (22,35-38).

Pero, en realidad, la luz existe sólo en el corazón de Cristo, porque el discurso de despedida continúa con un realismo despiadado: el futuro es sombrío, la espada es inevitable[32]:

[35] Y dijo a todos: Cuando os envié
sin bolsa ni alforja ni sandalias,
¿os faltó algo?
Contestaron: Nada.
[36] Y añadió: Pues ahora,
el que tenga bolsa, que la coja,
y lo mismo la alforja;
y el que no tenga espada,
que venda el manto y se la compre.
[37] Porque os digo que tiene que
cumplirse en mí lo que está escrito:
«Lo tuvieron por un criminal».
Pues, de hecho, lo que a mí se refiere toca a su fin.
[38] Ellos dijeron: Señor, aquí hay dos espadas.
Les contestó: Basta ya.

Evidentemente, Jesús no incita a la rebelión a mano armada[33] —de modo muy distinto a sus interlocutores, que demuestran un

[31] Aquí Simón es llamado Pedro, nombre que podía evocar la solidez del fundamento. Sobre la posibilidad de la caída de los jefes, cf. 1 Cor 9, 27; Gál 6,1; Sant 3,1s, y H. Schürmann, *Récit*, 80-84.

[32] «No creáis que he venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10,34).

[33] «Vuelve la espada a su sitio, porque el que a hierro mata, a hierro muere. ¿Piensas que no puedo acudir a mi Padre? El pondría ahora mismo a mi lado más de doce legiones de ángeles. Pero ¿cómo se cumpliría entonces la Escritura, que dice que esto tiene que pasar?» (Mt 26,52-54).

total desconocimiento de la situación—, sino que previene a sus discípulos del odio de que van a ser objeto, igual que los patriarcas anunciaban a sus hijos las amenazas que pesarían sobre ellos (núms. 5 y 6)[34]. El motivo es claro: es el fin de Jesús, porque el Siervo de Dios va a ser contado entre los criminales[35]. Lo mismo sucederá a los discípulos.

El que va a morir anuncia que la comunidad entra en un período muy diferente de la época tranquila que unía a los discípulos alrededor de Jesús de Nazaret al comienzo de su ministerio en la tierra. Entonces se contaba con una ayuda fraternal, existía libertad y no había que preocuparse por el mañana[36]. Ahora hay que pensar en la prueba dura e inminente. Luego, Jesús, de noche, se adentra en el Huerto de los Olivos como un luchador que va a sudar sangre.

Así, gracias al testamento de Jesús, la tradición cultual cobra un sentido nuevo. La comida eucarística debe proseguirse como lo reclamaba la anámnesis; pero Jesús no evoca el mundo paradisíaco del banquete celestial sólo con vistas a una lucha sin tregua contra el mal. Ha pasado el tiempo idílico de vivir en la tierra con Jesús de Nazaret, pero no ha llegado todavía el banquete del paraíso. Comienza el tiempo de la Iglesia, el del combate contra los poderes de destrucción, un combate que sólo puede llevarse a cabo gracias a la presencia nueva de aquel que se va y afronta la muerte, poniendo su causa en manos del Padre.

IV. CULTO Y EXISTENCIA

Es evidente que el discurso de despedida de Lucas no tiene la amplitud del de Juan. Y, sin embargo, tal como ha sido construido con ayuda de las tradiciones que Lucas no quería cambiar por completo, este pasaje esclarece la situación nueva creada por la partida de Jesús. Las tradiciones de que disponía Lucas, procedentes en parte de la tradición común con Marcos y Mateo y en parte de sus propias fuentes, han sido organizadas de manera que el lector entienda el testamento de Jesús en su totalidad. Este,

[34] Cf. Lc 21,17: «Todos os odiarán por causa mía».
[35] En 22,37, Lucas cita a Is 53,12.
[36] Lc 9,3; 10,4; 12,29-31.

en efecto, no se puede reducir a la institución eucarística, aunque la eucaristía se mantenga como el centro del conjunto. Así, Lucas se revela como un auténtico evangelista. A diferencia de Pablo, no podía yuxtaponer un relato de institución y una exhortación a la caridad; debía situar el conjunto en un discurso de despedida que englobase las palabras mismas de la institución cultual. Según Lucas, Jesús no se limitó a instaurar un nuevo modo de presencia, que llamamos sacramental, resultante de su sacrificio, sino que, al mismo tiempo, dio el sentido existencial del acto sacramental explicitando el tema del servicio fraterno y de la vigilancia en medio de las pruebas, a la espera del banquete final.

Comparemos una vez más *el texto lucano con la tradición testamentaria.* La mayoría de los motivos de esta forma literaria aparecen en Lucas: situación de muerte inminente, convocatoria de los discípulos para una comida durante la cual se anuncia la proximidad de la muerte, exhortación a un comportamiento que responda al del moribundo en el pasado, palabras de aliento con la perspectiva de un futuro maravilloso, advertencias sobre lo comprometido de la situación de los que siguen viviendo, que es de lucha incesante.

Sin embargo, hay diferencias significativas respecto a la forma testamentaria. En el aspecto negativo, no se anuncia la sepultura, que la tradición marcana recordaba con ocasión de la unción de Betania[37]. ¿Por qué? Sin duda, porque la sepultura va a ocupar el final del relato de la pasión, pero también porque aquí Jesús se interesa solamente por la comunidad que le sobrevivirá. Por el contrario, en el aspecto positivo, Lucas subraya mucho más algunos elementos de la tradición testamentaria: la comida tiene el puesto preferente y hasta se convierte, por medio de la inserción de los vv. 19-20, en una comida cultual (quizá como lo era ya la del *Testamento de Neftalí).* Los discípulos no son testigos pasivos: el anuncio del traidor les intriga profundamente (v. 23), discuten acerca de quién será el mayor de ellos (v. 24); Pedro reacciona vigorosamente ante el anuncio de su prueba (v. 33), y los discípulos, preguntados por Jesús, manifiestan su ignorancia de la situación (vv. 35-38). El «discurso» de Jesús tiende a convertirse en instrucción en forma de diálogo: ¿es un «moribundo» que hace testamento o un hombre dueño absoluto de los acontecimientos?

Finalmente, si se habla del pasado, es sólo para fundamentar

[37] Mc 14,8 = Mt 26,12.

la fidelidad de los discípulos; la mirada se centra en el futuro; en el aspecto de la recompensa prometida a los que hayan sido fieles en la tierra siguiendo en compañía de Jesús (vv. 24-28), en la perspectiva de la conversión de Simón y de los demás (v. 32) y, finalmente, frente a la situación amenazadora (v. 36).

La tradición cultual se halla matizada por todo este conjunto. Lo que le da sentido es el servicio que hay que llevar a cabo para mantener la comunidad sellada y simbolizada por la comida eucarística. Se sitúa en relación con el banquete escatológico, como sucedía también en la tradición común, pero aquí en un contexto de combate y de fidelidad por permanecer unidos a Jesús y con él transformar el mundo. La eucaristía no es simplemente un rito que hay que cumplir, sino un acto que, como un espejo cóncavo, concentra y a la vez irradia: es la síntesis de la comida pasada y de la comida futura, anuncia la comida definitiva, mantiene la comunidad reunida y confiada a través de la prueba y de la muerte.

Finalmente, vamos a contemplar el texto de Lucas según las dos perspectivas fundamentales de la forma testamentaria: la del testador y la de los testatarios.

a) Punto de vista del testador.

Mientras los enemigos y Judas preparan la muerte de Jesús (vv. 1-6), Jesús manda a sus discípulos preparar la comida pascual, que él va a celebrar a su manera (vv. 7-14). Esta doble preparación constituye el prólogo de la acción última de Jesús, prólogo unificado en su misma persona. Jesús va a la Pascua, a la muerte, con plena lucidez.

Jesús ofrece el sentido de esta Pascua: es la Pascua de su muerte. ¿No anuncia por ventura que no compartirá con sus discípulos la comida hasta el banquete celestial? Por último, evoca lúcidamente las consecuencias de su desaparición. La muerte está próxima.

Está incluso presente. Como hemos dicho antes, Lucas emplea los verbos en presente para describir lo que va a ocurrir. Está claro en las palabras de la institución. Pero después ocurre lo mismo: a diferencia de Mateo, que emplea el futuro, en Lucas, Jesús denuncia la mano del que lo *entrega (paradidontos)* y dice que el Hijo del hombre *se va (poreuetai)* y *es* entregado *(paradidotai)*. Jesús domina el tiempo, viendo su muerte en el presente, igual que dispone ahora del reino *(diatithemai)* y juzga que lo que se dice de él toca a su fin *(telos echei)*.

b) Punto de vista de los testatarios.

La literatura testamentaria presenta la comida de despedida como un acto de comunión con el testador y como un lazo que significa la comunión entre los testatarios. Este es el doble aspecto desde el cual pueden agruparse las observaciones sobre el texto de Lucas.

Comunión con Jesús. Lucas insiste en la comida, cuya mención se repite en todas las perícopas, excepto en la de la negación y en la exhortación final. Es su manera de simbolizar la participación, la comunión de los discípulos con Cristo. Ahora se come con Jesús, que «sirve» a la mesa; al final de los tiempos se comerá también con Jesús, que dispone del reino; y entre ambas comidas hallamos el mandato de hacer una comida cultual en memoria de Jesús, semejante a la que se realiza ahora y que simboliza ya la muerte y la vida nueva de Jesús.

Los discípulos, que han participado en las pruebas del Maestro durante su vida terrena, son invitados a servir como él, en unión con él, en la perspectiva de una comensalidad futura en el cielo.

Los apóstoles comen y beben con Jesús por última vez, hasta que coman y beban con él en el reino. Al aceptar la comunión en su pan y en su copa, se hacen partícipes de su paso de la vida antigua a la vida nueva. Simbólicamente se adhieren a su cuerpo que se entrega, a su sangre que se derrama. Puesto que la comunión en la muerte es real, la representación es realista. Las palabras de Cristo son realistas: por medio de ellas, implícitamente, los Doce «pasan» y «mueren» con él para poder resucitar con él. Esta comunión es real en el tiempo histórico (el de la última Cena) y lo será en el tiempo celeste (el del banquete final); debe ser no menos real en el tiempo intermedio de la aparente separación. Este sería el fundamento de la «presencia real» de Cristo, el misterio eucarístico, porque la comunión supone una presencia real.

Comunión de los apóstoles entre sí. Al narrar la exhortación que Jesús hace con motivo de la disputa de los discípulos para saber quién de ellos era el mayor, Lucas muestra que no puede

hablarse de dominio, ni de celos, ni de rivalidad entre hermanos que participan de la misma comida del Señor. El sentido fraternal debe unir a los comensales de Jesús, y hasta es necesario querer ser el servidor de todos. Es claro que esto corresponde al tema testamentario de la reconciliación entre hermanos enemistados.

En este mismo sentido puede interpretarse la designación del que va a entregar a Jesús; esto se indica no antes de la comida eucarística, sino inmediatamente después: ofrece así un violento contraste con la comunión, simbolizando la anticomunión del traidor. Entonces, y solamente entonces, puede seguir la exhortación a la vida de servicio fraterno y a la fidelidad hasta el fin.

CONCLUSION

Al insertar las palabras de la institución en un discurso de despedida, Lucas enseña magníficamente cuál es la función del culto eucarístico en la vida del cristiano. La tradición cultual tiene un lugar privilegiado dentro de la tradición testamentaria: en los versículos de la institución se condensa en cierto modo todo el discurso de despedida, un discurso que muestra que la acción litúrgica produce la asimilación progresiva del discípulo al Señor que vive. La acción litúrgica sólo tiene valor cuando se manifiesta su eficacia en frutos concretos: fe y fidelidad en medio de las pruebas, esperanza de la gloria anunciada, caridad vivida en el servicio fraterno.

No se trata, pues, de elegir entre la tradición cultual y la tradición testamentaria: ambas son indispensables para manifestar el sentido profundo de la nueva presencia de Jesús después de su muerte. Una y otra expresan el mismo misterio: que el discípulo es invitado a ser otro Cristo, como lo han comprendido los santos.

CAPITULO XIII

LA EUCARISTIA SEGUN JUAN

El cuarto evangelio presenta de manera muy original la tradición sobre la comida del Señor y la fracción del pan. Por un lado, silencia extrañamente el relato e incluso las palabras de la institución sacramental y, dando preferencia a la relación de cada creyente con Jesucristo, se sitúa lejos de toda «organización» de la vida cristiana, para poner de relieve el mandamiento nuevo de la caridad fraterna. Por otro lado, el simbolismo joánico invita con frecuencia a descubrir debajo de las palabras y a través de los gestos de Jesús un sentido profundo, que algunos consideran sacramental.

Por eso no es extraño que los críticos hayan insistido en una de esas dos orientaciones del evangelio. Unos opinan que la perspectiva de Juan es netamente antisacramental; al discípulo de Jesús solamente se le exigiría la fe personal. Si Bultmann admite que hay tres pasajes de tono eucarístico [1] es porque, según él, han sido añadidos por un redactor eclesiástico, preocupado por compensar la carencia de Juan. Esta crítica llega aún más lejos, por ejemplo en E. Schweizer o H. Strathmann [2], y piensa que todo el evangelio, incluidos los tres textos mencionados, debe interpretarse en un sentido quizá propiamente antisacramental, en cualquier caso antidoceta; las escasas referencias sacramentales serían periféricas.

En el extremo opuesto, O. Cullmann [3] descubre una enseñanza sacramental en el conjunto del libro joánico: dondequiera que

[1] Jn 3,5; 6,51b-58; 19,34. R. Bultmann, *Theologie des NT* (Tubinga 1953) 137, 141, 145.

[2] E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl* (1953) y *Das Herrenmahl im NT* (1954), en *Neotestamentica* (Zurich-Stuttgart 1963) 379-394 y 367-370; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* (Gotinga 1963) 126.

[3] O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951), en *La foi... (supra,* p. 61, n. 31) 133-209.

semejante interpretación se demuestre posible, convendría afirmarla y atribuírsela al autor. Esta sistematización ha sido impugnada con vehemencia por W. Michaelis [4], pero sigue contando con adeptos protestantes (como E. Hoskyns o A. Corell) y muchos católicos (como B. Vawter o E. Niewalda) [5].

Frente a estos dos extremos debemos precisar cuáles son los términos del debate: hablar de sacramentalismo joánico no es pedir que Juan comparta nuestra concepción clásica (a propósito de las palabras de la institución o de los elementos pan y vino) ni tampoco la que puede encontrarse en Ignacio de Antioquía [6]. Además conviene precisar cuáles son los criterios que permiten reconocer un alcance sacramental en un pasaje. Así, no basta recurrir a la interpretación de los autores cristianos del siglo II [7]; hay que examinar cada texto en concreto. Es lo que han hecho cuidadosamente R. Schnackenburg y R. Brown [8]. Sin duda, Juan conocía la práctica sacramental de la Iglesia primitiva, bautismo y comida del Señor; por tanto, es posible que la elección de un determinado episodio o de unas palabras de Jesús haya sido deliberada, con el fin de evocar el sacramento. Este es el camino que nosotros seguiremos, señalando en qué casos el evangelio de Juan puede presentar una dimensión sacramental. Hablaremos de ello en la segunda parte de este capítulo.

En la primera parte, que entronca con los capítulos anteriores, examinaremos el sentido que adquiere la última Cena de Jesús, situada dentro del contexto de un largo discurso de despedida.

[4] W. Michaelis, *Die Sakramente in Johannesevangelium* (Berna 1946).

[5] E. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (ed. F. N. Davey; Londres 1947); A. Corell, *Consummatum est. Eschatology and Church in the Gospel of John* (Londres 1958); B. Vawter, *The Johannine Sacramentary:* TS 17 (1956) 151-166; P. E. Niewalda, *Sakramentssymbolik im Johannesevagelium* (Limburgo 1958).

[6] Ignacio de Antioquía, *Efesios* 20,2, ve en la eucaristía un «remedio de inmortalidad».

[7] Como lo hace P. E. Niewalda.

[8] R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium,* en *Sacra Pagina* II (París-Gembloux 1959) 235-254; R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered* (1962), en *NT Essays* (Milwaukee 1965) 51-76; *El Evangelio según Juan* I (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979) 128-132.

I. EL TESTAMENTO DE JESUS

La crítica es unánime en definir los capítulos 13-16 como un «discurso de despedida» [9], pero habitualmente no ha sacado las consecuencias debidas de la interpretación de la tradición cultual. Si Lucas ha mantenido esta última, insertándola en un discurso de despedida [10], Juan ha concedido a éste todo el espacio. ¿A qué se debe esto?

1. Recordemos brevemente la distribución del discurso joánico. Después de una solemne introducción (13,1), Jesús, durante la comida, funda la comunidad de sus discípulos lavándoles los pies (13,2-20) y excluyendo al traidor (13,21-30); la comunidad que establece Jesús se consolida por el servicio del Maestro y la fe en su palabra (13,10; 15,2-3). Su acto debe ser el prototipo y la fuente viva del comportamiento de los discípulos [11]:

> Porque os he dado ejemplo *(hypodeigma)* para que hagáis vosotros lo mismo que *(kathos)* yo he hecho (Jn 13,15).

La palabra «ejemplo» se presta a confusión, porque podría entenderse como una invitación a «imitar» el comportamiento de Jesús, mientras que la expresión «lo mismo que» *(kathos)* tiene más valor de fundamento que de ejemplaridad [12]. Establece una comparación: la relación de amor entre los discípulos debe ser semejante a la relación de amor que une a Jesús con los discípulos. Pero hay algo más. Es como si Jesús dijese: «Al hacer esto *os concedo* que vosotros hagáis lo mismo». La comparación con la anámnesis se impone: «Haced esto en memoria mía». Ambas fórmulas indican una voluntad de dominar el tiempo futuro; pero sus puntos de mira son distintos: la anámnesis se refiere a la

[9] Sin embargo, son muchos los que lo titulan «Discurso después de la Cena», sin advertir que en el contexto no se trata de la Cena eucarística, sino simplemente de la despedida de Jesús. En realidad, el discurso de despedida no comienza hasta 13,33; pero debido a la introducción, 13,1, no puede descartarse el lavatorio de los pies, que es una pieza clave del testamento, a saber: la constitución de la comunidad.

[10] Cf. *supra,* caps. IV y XII.

[11] El lavatorio de los pies simboliza el don del servicio hasta la muerte (13,1-11). Este simbolismo ha sido recogido en la perspectiva del «ejemplo» (13,12-20).

[12] Cf. O. de Dinechin, *ΚΑΘΩΣ (supra,* p. 302, n. 22) 208-213.

acción litúrgica; el discurso de despedida, al servicio fraterno. Según Juan, la comunidad se funda y se mantiene por medio del servicio mutuo a la vez que por el culto eucarístico: el «tener parte con» (Jn 13,8) corresponde a la «comunión» (1 Cor 10,16).

El preámbulo al discurso de despedida se termina con un grito de victoria, típicamente joánico para cerrar una exposición. Dado que la comunidad está fundada «cuando Judas sale», Jesús puede exclamar que el Hijo del hombre es glorificado y lo será de nuevo (13,31-32).

A esta comunidad ya constituida, Jesús, que está a punto de dejarla, puede darle su testamento. No lo hace, como en Lucas, por medio de palabras o de episodios procedentes de la tradición sinóptica [13], sino a través de todo el discurso.

> [33] Hijos míos, me queda muy poco de estar con vosotros...
> [34] Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. [35] En esto conocerán que sois discípulos míos: en que os amáis unos a otros (Jn 13,33-35).

Después del intermedio, que muestra a Pedro queriendo seguirle adondequiera que vaya, Jesús termina diciendo que volverá después de haber preparado un lugar a los discípulos (14,1-3). Como antes, a propósito del «ejemplo» del lavatorio de los pies, las últimas recomendaciones que hace Jesús a los que quedan en la tierra van destinadas a mantener, mientras dure su ausencia, el lazo que debe unir a los discípulos con el Ausente-Presente.

Entonces se precisan las modalidades de una existencia creyente en este mundo. De 14,4 a 14,31, las últimas frases se refieren a las consecuencias de la partida de Jesús; después, de 15,1 a 16,33, la perspectiva cambia: es un último mensaje que Cristo glorificado dirige a su Iglesia. A pesar de la diversidad de las tradiciones recogidas y de perspectivas, se trata de un discurso de despedida.

El estilo del conjunto está emparentado con el de los Testamentos de los XII Patriarcas, tanto en el apelativo «hijos míos» como en el término «mandamiento» *(entole)*. Y se repiten los mismos temas: clarividencia, intercesión, imitación. Algunas coincidencias son particularmente claras [14]: Jesús anuncia su muerte

[13] Cf. *supra,* cap. XII.
[14] Sobre la forma testamentaria, cf. *supra,* cap. IV.

durante una última comida [15], recuerda el ejemplo del servicio que acaba de prestar [16], exhorta al amor fraterno [17], anuncia persecuciones [18]. Además, y este tema es nuevo, Jesús promete el consuelo de su presencia [19], y el creyente será escuchado si pide en su nombre [20].

Ahora bien, en esta última noche no se hace mención de la institución eucarística. ¿A qué se debe tal omisión?

2. El hecho de que Juan sustituya totalmente la tradición cultual por la testamentaria, ¿significa que ha querido impugnar la práctica sacramental de su tiempo? No sin exageración, algunos críticos mantienen tal opinión. Pero Juan no impugna, sino que complementa. Lleva a término la tradición sinóptica, no en el sentido de que conozca textualmente sus distintas versiones, sino en el de que profundiza y condensa su testimonio. Esto vale tanto para las palabras de Jesús (todo se centra en la fe en su persona) como para sus acciones (la mayoría de los milagros narrados simbolizan la vida cristiana: caminar, ver, vivir).

Además, al igual que los otros evangelistas, Juan responde a las necesidades de una comunidad determinada. Para él, era preciso salir al paso del peligro de magia que, en un contexto helenístico, podía amenazar la práctica del sacramento. Esa sería una de las razones por las que Juan no ha transmitido las palabras de la institución en el relato de la Cena [21]. Pero no por eso Juan infravalora el sacramento; a su manera, dice lo mismo que los textos sinópticos, por medio de la forma testamentaria y del lenguaje simbólico. Su aportación peculiar es manifestar el significado real y duradero de la eucaristía. El discurso de despedida, podemos decir, apunta a la «cosa» del sacramento, si es cierto que el amor fraterno, de origen divino, es la realidad que, en definitiva, la eucaristía quiere intensificar en la tierra.

[15] 13,2.
[16] 13,15-17.
[17] 13,34s.
[18] 15,18-16,4.
[19] 14,15-28; 15,26; 16,5-22.
[20] 14,13s; 16,23-26.
[21] Es claro que la Iglesia joánica practicaba el rito eucarístico. Por eso se suele pensar que Juan tomó deliberadamente postura a este respecto. Sobre las demás explicaciones de la ausencia del relato de la institución, cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan,* 3 vols. (Barcelona 1980) espec. III, 70-76.

El hecho de que Juan haya querido presentar la relación directa de los creyentes con Cristo glorificado como una vida de caridad y de servicio mutuo permite sacar una consecuencia importante: la práctica sacramental es sólo *un* camino para el encuentro con el Resucitado, mientras que la práctica del servicio mutuo es a la vez su condición y expresión absoluta.

Pero Juan no se limita a subrayar que el amor de los cristianos es lo que simboliza realmente en este mundo la presencia de Cristo. Muestra también que la práctica eucarística de los creyentes debe alimentarse continuamente del contacto con el Jesús terreno. Esta relación permanente con Jesús de Nazaret es un aspecto importante del cuarto evangelio. Lo mismo sucede con la práctica del bautismo, como lo muestra el contexto bautismal del cap. 3, donde aparece el diálogo con Nicodemo. El bautismo cristiano es un bautismo en el Espíritu (3,5); pero debe referirse al acto por el que Jesús en persona ha bautizado (3,22): lo que hoy se produce por el Espíritu es y sigue siendo un acto del Jesús terreno[22]. De modo parecido, el cap. 6 se presenta como una catequesis eucarística a partir del discurso pronunciado por Jesús de Nazaret sobre el pan de vida. Es una clave para la interpretación global del cuarto evangelio, que se abre al misterio de la presencia del Señor. Los demás textos eucarísticos nos permitirán profundizar en su comprensión.

II. EL PAN DE VIDA

El «discurso sobre el pan de vida» (6,26-65) sigue a un relato de milagro (6,1-25) que tiene lugar cuando estaba próxima la «fiesta de Pascua», observación que puede tener cierto valor simbólico. Jesús ha dado pan sobreabundantemente a una muchedumbre que lo ha seguido y que, entusiasmada, quiere hacerlo rey. Pero Jesús se ha retirado a la montaña, mientras los discípulos se alejaban en barca a la otra orilla del lago. Después, Jesús camina sobre las aguas y se une a los discípulos, asustados por el fortísimo viento. Entonces la barca toca tierra. También los judíos han acudido allí; se quedan sorprendidos de que Jesús haya llegado antes que ellos. Después de un intercambio de preguntas

[22] Cf. X. Léon-Dufour, *Et là, Jésus baptisait (Jn 3,22)*, en *Hom. E. Tisserant* I (Ciudad del Vaticano 1964) 295-309.

y respuestas, Jesús pronuncia un discurso, interrumpido a veces por objeciones que intentan ridiculizar sus palabras. Leamos el texto, fijándonos en su progreso[23]:

La petición (6,26-34)

Palabras misteriosas de Jesús oponiendo los dos alimentos (26-27)

26 Sí, os lo aseguro:
No me buscáis porque hayáis recibido señales,
sino porque habéis comido pan hasta saciaros.
27 No trabajéis por el alimento que se acaba,
sino por el alimento que dura dando una vida sin término,
el que os dará el Hijo del hombre,
porque es él a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello.

Diálogo sobre la obra que es preciso realizar (28-31)

28 Le preguntaron: Y ¿qué obras tenemos que hacer para trabajar en lo que Dios quiere?
29 Respondió Jesús: La obra que Dios quiere es ésta: que tengáis fe en su enviado.
30 Le replicaron: Y ¿qué obra realizas tú para que, viéndola, creamos? ¿Cuál es tu obra?
31 Nuestros padres comieron el maná en el desierto; así está escrito: Les dio a comer pan del cielo.

Palabras misteriosas de Jesús que provocan la petición de los judíos (32-34)

32 Entonces Jesús les repuso: Pues sí, os lo aseguro:
No fue Moisés quien os dejó el pan del cielo;
no, es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo,
33 porque el pan de Dios es el que baja del cielo y va dando vida al mundo.
34 Entonces le dijeron: Señor, danos siempre pan de ése.

[23] Lo que sigue se basa en mi estudio técnico *Le mystère du pain de vie (Jean VI)*: RSR 46 (1958) 481-523.

El pan del cielo (6,35-47)

Palabras misteriosas de Jesús (35-40)

35 Jesús les contestó: Yo soy el pan de vida.
El que se acerca a mí no pasará hambre, y el que tiene fe en mí
no tendrá nunca sed.
36 Pero vosotros, como os he dicho, aunque habéis visto, no tenéis fe.
37 Todos los que el Padre me entrega se acercarán a mí,
y al que se acerca a mí no lo echo fuera;
38 porque no he bajado del cielo
para realizar un designio mío, sino el designio del que me envió.
39 Y éste es el designio del que me envió:
que no pierda a ninguno de los que me ha entregado,
sino que los resucite a todos el último día.
40 Porque éste es el designio de mi Padre:
que todo el que reconoce al Hijo y cree en él tenga vida eterna
y lo resucite yo el último día.

Objeciones de los judíos (41-42)

41 Los dirigentes judíos protestaban contra él porque había dicho
que él era el pan bajado del cielo, 42 y comentaban:
¿Pero no es éste Jesús, el hijo de José? Si nosotros conocemos a
su padre y a su madre, ¿cómo dice ahora que ha bajado del cielo?

Revelación del misterio de fe que da la vida (43-47)

43 Jesús les repuso: Dejaos de protestar entre vosotros.
44 Nadie puede acercarse a mí si el Padre que me envió no tira
de él,
y a ése lo resucitaré yo el último día.
45 Está escrito en los profetas que
todos serán discípulos de Dios:
todo el que escucha al Padre y aprende se acerca a mí.
46 No porque alguien haya visto al Padre;
el único que ha visto al Padre
es el que procede de Dios.
47 Pues sí, os lo aseguro: Quien tiene fe posee vida eterna.

El pan vivo dado a comer (6,48-58)

Palabras misteriosas de Jesús (48-51)

48 Yo soy el pan de la vida.
49 Vuestros padres comieron el maná en el desierto, pero murieron:
50 aquí está el pan que baja del cielo, para comerlo y no morir.
51 Yo soy el pan vivo bajado del cielo: el que coma de este pan
vivirá para siempre.
Pero, además, el pan que voy a dar es mi carne, para que el mun-
do viva.

Objeción de los judíos (52)

52 Los dirigentes judíos se pusieron a discutir acaloradamente:
¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?

Revelación del misterio del pan vivo (53-58)

53 Entonces Jesús les dijo:
Pues sí, os aseguro que si no coméis la carne y no bebéis la sangre
del Hijo del hombre no tendréis vida en vosotros.
54 Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna,
y yo lo resucitaré el último día,
55 porque mi carne es verdadera comida
y mi sangre verdadera bebida.
56 Quien come mi carne y bebe mi sangre
sigue conmigo y yo con él.
57 A mí me ha enviado el Padre, que vive, y yo gracias al Padre;
pues también quien me come vivirá gracias a mí.
58 Aquí está el pan que ha bajado del cielo;
no como el que comieron vuestros padres, que comieron, pero
murieron;
quien coma de este pan vivirá para siempre.

La opción (6,59-65)

Resumen del discurso anterior (59)

59 Esto lo dijo Jesús en la sinagoga, cuando enseñaba en Cafarnaún.

Objeción de los discípulos (60)

60 Muchos discípulos dijeron al oírlo:
Este modo de hablar es intolerable, ¿quién puede admitir eso?

Revelación misteriosa de Jesús (61-65)

61 Jesús, sabiendo que sus discípulos protestaban de aquello, les preguntó:
62 ¿Esto os escandaliza? ¡Pues si presenciarais que el Hijo del hombre sube adonde estaba antes!
63 Sólo el espíritu da vida, la carne no sirve para nada.
Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida, y,
64 con todo, hay entre vosotros quienes no creen.
Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién lo iba a entregar.
65 Y añadió: Por eso os dije que nadie puede acercarse a mí si el Padre no se lo concede.

Distribución del texto

La disposición del texto permite reconocer la unidad del capítulo, aunque su distribución sea artificial. Veamos sumariamente los principios que nos han guiado:

Algunos autores han subrayado con razón las objeciones de los judíos que jalonan el discurso; pero, viendo en ellas el punto de partida de las diversas variaciones en torno al tema, no han caído en la cuenta de su verdadero alcance. El evangelista, en efecto, quiere mostrar a través de esas objeciones la incapacidad de la razón humana ante la revelación del Verbo: la razón rechaza una revelación que ella no puede explicar ni justificar. La objeción no puede, por tanto, ser un punto de partida, ya que supone una revelación anterior. Su papel es hacer progresar el diálogo, llevando a Jesús a desarrollar lo que acaba de enunciar. Este procedimiento literario caracteriza todo el Evangelio joánico y permite captar el movimiento que anima los diálogos [24]. Así, la objeción sintetiza, pero «sin entender», el tema de la revelación que la enmarca.

Para nuestro análisis iremos retrocediendo a partir del grupo que parece más claro: 6,48-58. En el v. 52, la objeción va contra la pretensión atribuida a Jesús de «dar a comer su carne». Pero Jesús no ha dicho eso explícitamente. La objeción se ha forjado literariamente juntando dos afirmaciones anteriores de Cristo: «el que coma de este pan vivirá para siempre» (51b) y «este pan es mi carne» (51c). Resume, pues, el texto anterior, a la vez que lo radicaliza. Ahora bien, en el conjunto de la sección llaman la atención dos verbos, «dar» y «comer», porque habían desaparecido desde los vv. 31-33, a diferencia de los términos pan, muerte, vida, resurrección, que se repiten continuamente en el discurso [25]. Aquí estos verbos dominan las frases que enmarcan la objeción (vv. 53-58 y 49,51). Es, pues, legítimo reconocer en los vv. 48-58 una unidad literaria.

La objeción del v. 41: «¿Cómo dice ahora que ha bajado del cielo?», agrupa igualmente en una sola proposición las palabras de Jesús de los vv. 36 («yo soy el pan») y 38 («he bajado del cielo»). Así, con estos dos últimos versículos, todo el conjunto 35-40 [26] empalma con la objeción de los judíos. Después de ésta, los vv. 44-47 profundizan la revelación de 36-40, explicando el rechazo de los judíos: si ellos no creen en Jesús es porque el Padre no los lleva hacia Jesús, el único que puede hablar del Padre, al que ha visto en persona [27].

[24] Así, en la conversación con Nicodemo, después de una primera revelación global (3,3), una doble exposición se anuncia mediante una doble pregunta: «¿Cómo puede saberse? ¿Cómo es posible?» (3,4). Jesús comienza respondiendo a la segunda parte de la objeción: es posible gracias al Espíritu y al agua (3,5-8). Nicodemo entonces repite la primera parte de la objeción sobre el medio necesario (3,9) y Jesús desarrolla su respuesta (3, 10-15). Por tanto, las misteriosas palabras de Jesús en 3,3 han planteado una doble objeción y ocasionado una doble exposición. Si es así, y podrían aducirse otros ejemplos que lo confirman, las palabras de Cristo han sido agrupadas, en la intención del evangelista, *en torno* a estas objeciones fundamentales, las cuales no pueden, por tanto, ser puntos de partida.

[25] En los vv. 37 y 39, es el Padre quien da al Hijo, tema distinto del señalado aquí.

[26] En vez de buscar un «orden mejor» de los versículos (M.-J. Lagrange), es posible mostrar la coherencia de los vv. 36-40. Un quiasmo los une estrechamente. El v. 40b recuerda los vv. 35s, bien en sentido positivo por la mención de la vida eterna y del último día, bien negativamente por la expresión «ver y creer», que se opone a «los que ven y no creen». Los vv. 39b y 37 hablan de lo que da el Padre y del tema de no echar fuera, de no perder nada.

[27] El v. 48, que es repetición del v. 35 («yo soy el pan de vida»), podría tanto introducir la segunda parte de la exposición (49-58) como con-

En torno al cuerpo del discurso (35-47 y 48-58), los versículos que preceden y los que siguen se agrupan también por medio de las objeciones. Un análisis detallado podría justificar la distribución de los versículos del comienzo (26-34); indiquemos solamente que las dos partes del cuerpo del discurso se anuncian allí mediante la cita del salmo, que ahora traducimos respetando el orden de las palabras:

Un pan del cielo (A)
les ha dado a comer (B) (6,31).

Y mediante la afirmación de Jesús:

Porque el pan de Dios es el que baja del cielo (A)
y va dando vida al mundo (B) (6,33).

Finalmente, la objeción del v. 60 recapitula el discurso entero; la respuesta (61-65) ofrece una clave para la interpretación del conjunto.

El discurso sobre el pan de vida, incluidos los vv. 52-58, aparece así muy bien estructurado. Es inútil fragmentarlo en varias «fuentes». Nosotros no vamos a hacer una exégesis detallada [28], sino varias lecturas sucesivas.

Una lectura espontánea

Presentemos en primer lugar la lectura que podría hacer un cristiano habituado a la práctica eucarística y un tanto familiarizado con los evangelios. El relato de los panes distribuidos a la

cluir la primera recogiendo la misma proposición. Parece preferible considerarlo como comienzo de la segunda parte, porque así los finales de ambas subdivisiones se corresponden muy bien:

Os lo aseguro:	Quien come este pan
quien cree tiene la vida eterna (v. 47).	vivirá eternamente (v. 58).

[28] Han defendido también la unidad del discurso B. Gärtner, *John 6 and the Jewish Passover* (Upsala 1959); P. Borgen, *The Unity of Discourse in Jn 6:* ZNW 50 (1959) 277s; *Bread from Heaven* (Leiden 1965); J.-N. Aletti, *Le discours sur le pain de vie (Jn 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'AT:* RSR 62 (1974) 169-187.

muchedumbre evoca inmediatamente en su espíritu la liberalidad con que el Señor se da en el sacramento de la eucaristía. Por lo demás, el relato parece haber sido modelado completamente en la perspectiva de la última Cena de Jesús: «Tomó los panes, pronunció la acción de gracias, y los repartió a la gente..., todo lo que quisieron» (6,11). Desde el principio, se ha leído la historia de la «multiplicación de los panes» a la luz de la Cena.

La proclamación de Jesús «yo soy el pan de vida» que sigue inmediatamente a la evocación del maná, es decir, del pan dado del cielo, refuerza la lectura eucarística del pasaje. Así como en Marcos la sangre ha sido derramada por la «multitud», así la carne del Hijo del hombre es «para que el mundo viva» (6,51). En este último versículo casi se reconocen las palabras de la institución, hasta el punto de que muchos críticos piensan que la palabra «carne» *(sarx)* se aproxima más que «cuerpo» *(soma)* a lo que Jesús pudo decir [29].

Si es necesario «comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre», ¿cómo no ver en esta proclamación un eco de lo que dijo Jesús en su última Cena? Y Juan insiste: «Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida». Por medio de la práctica eucarística se asegura la vida eterna, dice continuamente el discurso.

El lector cristiano no puede poner en duda la exactitud de su lectura eucarística: las alusiones, típicamente joánicas, la imponen a los ojos de quien vive el sacramento de la santa Cena.

Pero esta lectura tropieza con algunas dificultades. En primer lugar, si bien es cierto que el milagro de la multiplicación de los panes responde fácilmente a la comida eucarística, ¿qué relación se puede encontrar entre el caminar sobre el mar y el sacramento? Cabe responder que en un contexto de tipo biográfico no todo debe orientarse necesariamente a la eucaristía. Y las amplias referencias a la fe requerida pueden yuxtaponerse perfectamente al anuncio de la eucaristía, justamente llamada «misterio de fe». Pero surge otra dificultad que parece casi insuperable. Si Jesús centró realmente su enseñanza en el sacramento, ¿cómo pudo exigir a sus contemporáneos una opción que no estaban en con-

[29] Así, simultáneamente, J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum (supra,* p. 160, n. 5) 205-219; J. Jeremias, *Zur Exegese der Abendmahlsworte Jesu:* EvT 7 (1947) 60, y *Cena,* 216-219. Hoy se discute esta reconstrucción (cf. *supra,* pp. 159s).

diciones de hacer, ya que la eucaristía era para ellos una noción totalmente desconocida? Sería inútil pensar que el Antiguo Testamento, al hablar del maná, facilitaba la comprensión de este misterio: vamos a ver que el Antiguo Testamento orienta precisamente en otra dirección.

Una lectura con espíritu crítico

En contraste con la lectura anterior, algunos autores interpretan metafóricamente el lenguaje de Jesús. En el texto no se trata de la eucaristía, sino de la adhesión a Jesús por la fe.

Tanto la multiplicación de los panes como el caminar sobre las aguas son milagros análogos al de la curación del paralítico o a la del ciego de nacimiento y van seguidos igualmente por un discurso en el que Jesús, invocando sus obras, exige la adhesión a sus palabras, a su persona. Jesús emplea aquí las metáforas corrientes del hambre y de la sed y une a ellas las del pan, la carne y la sangre, igual que en otros lugares ha utilizado las del agua (de vida) y la luz (de vida). Sus palabras son «espíritu y vida» y han de entenderse no según la carne, sino según el espíritu (6,63). Así, los vv. 51-58, donde Jesús habla de «comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre», se refieren no a un acto sacramental, sino a un acto de fe perfecta en este hombre concreto, que se presenta como el Salvador del mundo. El conjunto del capítulo podría entenderse *sin* recurrir a ninguna interpretación eucarística. Desarrollemos este punto, subrayando el parentesco del pasaje con los escritos sapienciales [30].

La muchedumbre ha creído reconocer en Jesús al profeta anunciado por Moisés: «Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará el Señor, tu Dios; a él le escucharéis» (Dt 18,15). Entonces esa muchedumbre le exige algún prodigio semejante al del maná que Moisés hizo llover en el desierto (30-31). Jesús intenta elevar las miradas, corrigiendo su concepción terrena del maná: éste no es otra cosa que la palabra que sale de la boca misma de Dios, palabra que es el verdadero alimento de los hebreos (Dt 8,2-3). Por lo demás, los judíos, a lo

[30] Cf. A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*: NRT 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062 (= *Études johanniques*, París 1962, 47-129).

largo de su historia, habían reflexionado sobre este maná y algunos de sus sabios habían acabado por ver en él el «pan de los ángeles», siendo este último para ellos no una especie de sacramento, sino la «palabra que mantiene a los que creen en YHWH» (Sab 16,26). Por tanto, Jesús, por medio del milagro de los panes, quería sugerir que su palabra es este «alimento» por excelencia, y que hay que acogerlo por medio de la fe. Por eso, afirma: «Yo soy el pan de vida».

Al declarar así que la fe en su persona sacia el hambre y calma la sed, Jesús se hace eco, por otra parte, de la antigua tradición profética:

> Mirad que llegan días —oráculo de YHWH— en que enviaré hambre al país: no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de YHWH (Am 8,11).

Esa es la palabra de YHWH que alegró el corazón de Jeremías (Jr 15,16), que fue «comida» por Ezequiel (Ez 3,3) y que pudo cantar el salmista:

> Qué dulce al paladar tu palabra:
> más que miel en la boca (Sal 119,103).

Junto al pozo de Jacob, Jesús dice a sus discípulos que hay

> un alimento que vosotros no conocéis...
> la voluntad de aquel que me ha enviado (Jn 4,32-34).

Toda la primera parte del discurso joánico sobre el pan de vida puede, pues, ser leída metafóricamente como la adhesión a la palabra de Jesús, al mismo Verbo.

Por su parte, la comida de los panes multiplicados maravillosamente lleva a cumplimiento la promesa del banquete de la Sabiduría:

> Oíd, sedientos todos, acudid por agua,
> también los que no tenéis dinero, venid...
> comed (trigo) sin pagar... (Is 55,1).

Jesús es el pan de vida en continuidad con el anuncio profético. Por eso conviene entender «yo soy el pan de vida» no como una simple proclamación, sino como una respuesta «yo soy ese

pan de vida»: él mismo es la respuesta al hambre de los hombres. Este banquete escatológico es el banquete de la palabra de YHWH:

> La Sabiduría se ha edificado una casa...
> y puesto la mesa...
> Venid a comer de mi pan
> y a beber el vino que he mezclado (Prov 9,1-5) [31].

En esta tradición sapiencial se sitúan también los pasajes en los que Jesús anuncia una perfecta «comunión» entre él y sus discípulos: «Todos serán discípulos de Dios» (6,45). La frase «Quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él» (v. 56) parece ser «una interiorización de la fórmula tradicional de la alianza» [32], que es también una fórmula de reciprocidad: Israel es el pueblo de YHWH y YHWH es el Dios de Israel [33]. La interiorización joánica responde al carácter de la alianza nueva. Adherirse totalmente a la palabra de Jesús es entrar en plena comunión con él mismo y con Dios.

Decir que esta interpretación carece de dificultades sería excesivo. Los vv. 51-58 tienen, en cualquier caso, una resonancia eucarística no sólo para el lector espontáneo, sino también para cualquiera que tenga en cuenta el contexto vital en que fueron redactados.

Pero los espíritus críticos no se dejan amilanar. Ya que en la segunda parte del discurso (vv. 51-58) hay que reconocer resonancias eucarísticas, habría que renunciar a la unidad literaria del conjunto. Esta renuncia se ha efectuado en distintos niveles.

Desde un punto de vista «biográfico», M.-J. Lagrange se preguntaba: «¿Cómo podía semejante discurso entenderse en Cafarnaún?» [34]. Dicho con otras palabras: ¿cómo pudo ser propuesto el misterio de la eucaristía a unos incrédulos declarados? La pregunta merecía ser planteada, porque se debe estudiar siempre la verosimilitud histórica de los textos. Pero la respuesta de Lagrange parece un subterfugio: «Los versículos 51-58 habrían sido pronunciados ante un auditorio más íntimo, compuesto de discípulos que hasta ese momento parecían seguros... Hemos visto en el v. 60 un indicio bastante seguro de que la dualidad del auditorio corresponde a la dualidad de los temas». Desgraciadamente, la objeción del v. 52: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?», da al traste con tal afirmación, pues se pone en boca de unos judíos idénticos a los que habían planteado la dificultad anterior (v. 42).

Por eso, otros críticos prefieren mutilar el texto. Considerando los vv. 51-58 como una interpolación cristiana posterior, el discurso joánico recobraría su unidad: se referiría únicamente a la fe en la persona de Jesús.

En la línea de ciertos críticos de comienzos de siglo, Bultmann exigió una operación quirúrgica, E. Schweizer la pidió con timidez y J. Jeremias intentó justificarla [35]. Pero resultando injustificable tal recurso después de la crítica de E. Ruckstuhl, J. Jeremias ha recurrido a otra solución: los vv. 51-58 serían una homilía prejoánica incorporada por el evangelista al discurso sobre la fe [36]. Una nota de la *Biblia de Jerusalén* adopta esta hipótesis [37], mientras que D. Mollat se contenta con señalar a propósito del versículo 51: «Fórmula nueva con que comienza la parte (51-58) más directamente eucarística del discurso. Pero las dos partes se complementan: la eucaristía alimenta a los hombres con Jesús-Sabiduría divina, bajado del cielo» [38].

El presupuesto común de estas diversas hipótesis es que los versículos 51-58 tienen un sentido exclusivamente eucarístico y que todo lo que precede tiene un sentido exclusivamente espiri-

[31] Cf. también Is 65,11-13; Eclo 24,19-22.
[32] A. Feuillet, *(supra,* n. 30) 820 (= *Études,* 69).
[33] Cf. Os 2,25; Jr 31,33; Cant 2,16.
[34] M.-J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Jean* (París [5]1936) 195s.

[35] J. Wellhausen (1908) 32; F. Spitta (1910) 156; E. von Dobschütz (1929) 163; R. Bultmann, *Joh* (1941) 161s; *Theologie* (1948-51) 146, 406; Schweizer (1939) 155; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesus* ([1]1941) 43-46; ([2]1949) 59.
[36] E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Friburgo 1951) 265s; J. Jeremias, *Joh 6,51c-58 — Redaktionell?:* ZNW 44 (1952-1953) 256s.
[37] «Según algunos, un discurso eucarístico, 6,51-58: Jesús, verdadero alimento por su cuerpo y por su sangre, cf. 6,51, ha sido incluido en el relato-discurso siguiente: a los judíos que pedían una 'señal' análoga a la del maná, v. 30-31; cf. 1,21, responde Jesús: 'Por la enseñanza del Padre que yo transmito a los hombres, cf. 3,11, soy el pan verdadero, pan asimilable por la fe', vv. 32s. Los judíos no comprenden, vv. 60-66, con excepción de Pedro y de los discípulos, vv. 67-71» *(Biblia de Jerusalén,* nota a Jn 6,22).
[38] *L'Évangile et les Épîtres de saint Jean* (París [3]1973) 118, n. *b.*

tual. Para explicar la presencia, en un mismo discurso, de dos enseñanzas diferentes, unos piensan en un «discurso eucarístico» reducido a los vv. 51-58, aunque difícil de justificar a menos que se retire de labios de Cristo y se considere como un comentario cristiano posterior. Para admitir esta hipótesis habría que fundarla sólidamente. Otros, más reticentes ante esta aventurada solución, pero no menos resignados a sacrificar la unidad literaria del capítulo, intentan descubrir en él, a pesar de todo, una unidad temática. Sin embargo, para ello necesitan partir de consideraciones sobre el contenido de las afirmaciones sucesivas de Jesús.

¿Podemos decir que es común hoy esta lectura? Pienso que no[39]. Sin embargo, el pasaje vv. 51-58 no es una pieza tomada de otra parte ni una homilía prejoánica incorporada, sino la auténtica continuación del discurso sobre el pan de vida. Es lo que querría demostrar una lectura más «joánica»: la relación entre la fe y la participación sacramental se afirma *simultáneamente* a lo largo de todo el texto.

Una lectura simbólica

Es innegable que el cuarto evangelio está totalmente penetrado de simbolismo. El lector queda sorprendido por el carácter peculiar de las palabras y de los hechos narrados: todo parece ser signo de una realidad misteriosa. Los milagros, por ejemplo, no son simplemente episodios asombrosos, destinados, como en los sinópticos, a suscitar la fe en los testigos, sino «signos» que revelan algún aspecto secreto de la persona de Jesús: así, curar al ciego de nacimiento o reanimar a Lázaro es, para Jesús, presentarse como la «luz del mundo» o como la «resurrección y la vida». Igualmente las palabras —baste pensar en el diálogo con Nicodemo— invitan a buscar por encima de su sentido inmediato una significación más profunda. Eso es lo que quieren decir los críticos cuando piensan poder «descubrir profundidades de sentido que se ocultan bajo el texto aparente»[40]. Algunos autores han llegado incluso a considerar el texto como una simple reconstrucción del espíritu: el cristianismo se reduciría a un mito, presentado de distintas maneras por los evangelistas según sus tendencias y proyectos. Sus relatos serían simple ilustración de ideas fundamentales; para Juan, la luz y la vida[41].

Al margen de estos excesos, digamos que en la base de la «operación simbólica» practicada por el evangelista Juan está la afirmación de que el «*Logos* se hizo carne» y, por tanto, las realidades sensibles (luz, agua, pan, puerta...), como los personajes que gravitan en torno a Jesús, son, cada uno a su manera, portadores de la palabra de Dios para mí hoy. Podríamos multiplicar los ejemplos[42].

Lo que aquí nos interesa es ver cómo funciona el simbolismo joánico, porque solamente así será posible proceder a la lectura que nosotros nos proponemos hacer.

Según el sentido usual de la palabra, el símbolo designa «lo que representa otra cosa en virtud de una correspondencia analógica»[43]. Frente a una idea bastante extendida, esta correspondencia no es evidente en la realidad que pasa a ser símbolo, sino que se encuentra simplemente sugerida en ella y es descubierta, o incluso establecida, por el espíritu del hombre. En cierto sentido, no existen símbolos en sí, porque las realidades terrenas son polivalentes. Así, el agua, en la Biblia, puede simbolizar tanto la vida como la purificación del mal o, también, la destrucción aterradora[44]. Es el espíritu humano el que, en un determinado con-

[39] Osty no dice una palabra; la TOB se limita decir: «Sección dedicada explícitamente al sacramento de la eucaristía; generalmente se está de acuerdo en reconocer el estilo joánico del pasaje (p. 307, n. *o*); temas que adquieren aquí un tono eucarístico» (n. *r*).

[40] R. Schnackenburg (*supra*, n. 21), I, 240.

[41] Así el simbolismo se hace alegoría. En el punto más alto de esta tendencia hallamos al primer comentarista del evangelio, Heracleon (s. II): dice que el marido de la samaritana está unido a ella «en pleroma» (fragmento 18), y ve en los dos días que el Salvador pasó en Samaría «el eón presente y el eón futuro en las bodas» (fr. 38). Se sirve del texto para justificar su propio sistema de pensamiento gnóstico. El peligro de alegorización acecha continuamente al lector. Pero este riesgo no debe llevar a excluir el simbolismo auténtico; cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París 1950).

[42] Cf. mi obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, 129-137.

[43] Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (París ³1947) 1058. Las páginas que siguen se inspiran en una conferencia que di en Toronto, en agosto de 1980, y que fue publicada bajo el título *Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel:* NTS 27 (1980-1981) 439-456.

[44] Vida: Ez 47,1-12; Ap 22,1.17; Jn 7,37s; aguas purificadoras: Ez 16, 4-9; 36,24-27; Mt 3,11; 1 Cor 6,11; aguas terribles: Gn 6-8; Job 12,15; 40,23; Ez 26,19s; Ap 12,15; cf. *supra*, pp. 170s.

texto literario o cultural, determina el valor simbólico de un dato que no se puede llamar en sí mismo «símbolo»; lo que permite a los interlocutores reconocer la relación existente entre dos realidades y comunicarse entre sí es un contexto común de pensamiento. Por eso, en lugar de hablar simplemente de símbolo, prefiero dar a esta percepción o aparición de nuevo sentido el nombre de «operación simbólica».

Esta, en un nivel corriente, consiste, por tanto, en utilizar la correspondencia analógica que pueden tener entre sí dos realidades dentro de un mismo mundo cultural. Así, en el pensamiento bíblico, el pan, que habitualmente designa el alimento de los hombres, puede evocar su alimento espiritual [45].

Juan, como todo escritor bíblico, practica a veces esta operación simbólica sencilla. Cuando Jesús dice a los discípulos: «Nuestro amigo Lázaro duerme» (11,11), el verbo «dormir» equivale unívocamente a «estar muerto», pero también puede sugerir que se trata de un sueño del que Lázaro va a despertar. No obstante, en la mayoría de los casos, la operación simbólica actúa en Juan de una manera mucho más compleja y que, en cierto sentido, le es propia.

El lenguaje del evangelista se mueve en una ambivalencia más profunda (y ése es un rasgo de su genio): quiere reflejar el ambiente judío en que Jesús se mueve y, *a la vez,* el ambiente cristiano que ilumina a Juan para interpretar el pasado. Estos dos ambientes, superpuestos en el texto, entrañan, para un mismo dato, la posibilidad de una doble relación simbólica, según que este dato, por ejemplo el pan, se inscriba en la tradición judía (que unía a Jesús con sus contemporáneos) o en la perspectiva cristiana. Según esto, caben dos interpretaciones a partir de un mismo referente, y el simbolismo en cuestión puede desdoblarse. El mismo templo de piedra, del que Jesús dice: «Destruid este templo... y lo levantaré» (2,19), para los oyentes judíos puede simbolizar el templo espiritual que los profetas de Israel habían anunciado y que ellos esperaban de Dios, *y,* para los cristianos, el cuerpo del Resucitado [46].

[45] Como se ha dicho *supra,* p. 54. Lo mismo sucede en otras palabras de Jesús, por ejemplo cuando dice, citando a Deuteronomio: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4 par. = Dt 8,3), o cuando explica a sus discípulos que su «alimento» es hacer la voluntad del Padre (Jn 4,34).

[46] X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean:* RSR 39-40 (1951-52) 155-175.

El lector prevenido podría pensar que debe hacer dos lecturas diferentes: la primera descubriendo en Juan el patrimonio cultural y religioso del judaísmo, el del tiempo en que vivió Jesús de Nazaret; la segunda en consonancia con el ambiente cristiano en que fue redactado el evangelio.

En realidad, si estas dos lecturas se hicieran independientemente, serían engañosas e ilusorias. Hay que evitar, en primer lugar, el escollo de una lectura historificante convencida de que así ofrece el sentido del texto. Es indudable que en nuestros días ha disminuido ese peligro, pero a veces se presenta de una forma más sutil: se intenta llegar a los *ipsissima verba* de Jesús, como si éstos tuvieran más valor teológico que las palabras interpretadas por la Iglesia apostólica y la tarea exegética consistiera en descubrir bajo las transformaciones joánicas la base histórica. Es cierto que el exegeta debe tender a detectar este nivel de la historia pasada, pero también debe mantener la aportación correspondiente a la interpretación propiamente joánica.

En segundo lugar hay que esquivar el escollo, opuesto al anterior, de hacer del nivel histórico un mero trampolín para llegar al sentido cristológico del texto de Juan. Una lectura que, para descubrir la realidad profunda oculta debajo del texto, se limitara al sentido cristiano, reduciría muchos textos joánicos a la condición de simple pretexto para entender la única realidad pospascual, la cual sin duda nos es más familiar y tiende a deslumbrarnos cuando leemos el cuarto evangelio.

En realidad, la finalidad de Juan no es sugerir *dos* interpretaciones posibles de las palabras o de los hechos de Jesús, una «histórica», otra pospascual. Su objetivo es muy otro: encaminar al lector a reconocer la relación esencial que *une* al Jesús del pasado con el Señor de la gloria:

> Hemos escrito estos signos para que creáis que Jesús es el *Mesías,* el *Hijo de Dios,* y con esta fe tengáis vida gracias a él (Jn 20,31).

Por eso, el doble significado de estos símbolos que se encuentran en el cuarto evangelio converge en una sola operación simbólica que los subsume: empalmar al Jesús de Nazaret que vivió antaño en Palestina (y que habló a sus compatriotas) con el Hijo de Dios que vive hoy. Es el mismo que nos está presente antes y después de su muerte: es *uno* en *dos* manifestaciones diferentes, que Juan propone conjuntamente.

Por otra parte, eso es lo que dice la etimología. La palabra griega *symbolon* viene del verbo *syn-ballo,* «con-juntar». Reconocer la *unión* de *dos* elementos separados es abrirse al lenguaje joánico. Por tanto, una lectura «simbólica» debe mantener los dos simbolismos cuando aparecen, en relación dialéctica, respetando así la singularidad y el peso propio de cada uno de ellos.

Para expresar en resumen la operación englobante que preside todo el simbolismo de Juan y, en definitiva, su evangelio, he propuesto [47] hablar de «dos tiempos» que hay que distinguir en el texto: el tiempo de Jesús de Nazaret y el tiempo del Resucitado, los cuales deben leerse juntos «simbólicamente». La única lectura válida es la que tiene siempre en cuenta la relación que, a los ojos del evangelista, existe entre el presente del Espíritu y el pasado de Jesús, el ser de carne que vivió en Israel. En definitiva, el texto da testimonio de estos dos tiempos, y Juan quiere mostrarnos que el primero de ellos simboliza al segundo *y* el segundo, sin el primero, no sería más que gnosis inconsistente.

La correspondencia que hay entre los dos lleva al reconocimiento de un lenguaje común, el lenguaje espiritual, el que me hace a mí, lector de Juan, creyente y cristiano: yo no puedo disociar mi fe actual en Cristo resucitado de la historia y de la predicación de Jesús en Palestina.

En otra parte he intentado precisar cómo Juan expresa la unidad de los dos tiempos y de los dos ambientes [48]. Juan se presenta ante todo como un corifeo que, conociendo el final de la historia, educa a su lector por medio de algunas palabras de explicación [49]. El pasado está presente, sin duda como pasado, pero de tal modo que, a la luz de la resurrección, aparece como el tiempo de la revelación primera, la que debía llevar a los contemporáneos a la plena inteligencia de la revelación segunda.

Juan se presenta también como un escritor que sabe elegir las palabras que pueden ser comprendidas simbólicamente o escoger milagros, así como discursos que permitan profundizar en el sentido de los milagros, a los que con toda justeza llama *semeia* («signos»).

Finalmente, Juan es un experto en el diálogo, como se ve claramente en el texto sobre el signo de los panes. A pesar de las apariencias, el diálogo en Juan nunca se reduce a la explicación

[47] *Ibíd.,* 156, 173-175; *Los evangelios y la historia de Jesús,* 119-129.
[48] *Towards a symbolic Reading (supra,* n. 43), 443-445.
[49] Así Jn 7,38s; 11,50-52; 12,16; 12,32s.

de un malentendido: hay que buscar un sentido en las palabras oscuras de Jesús, que sea comprensible para los contemporáneos que las oían. Ya hemos sugerido esto al hablar del doble simbolismo del signo del templo. Indiquemos, sin embargo, un dato complementario: cuando el interlocutor pone en duda una primera revelación hecha por Jesús y, no entendiendo sus palabras, se queda en el sentido que éstas podían tener para él, Jesús mantiene lo que acaba de decir, pero añadiendo la evocación —inteligible para su interlocutor— del misterio de la salvación por su muerte, lo cual desemboca en un final de rechazo. Si, en la primera situación, el criterio fundamental de la lectura es para un judío contemporáneo la posibilidad de comprender las palabras de Jesús en cierto nivel de revelación, no ocurre lo mismo con la segunda afirmación, la de la muerte salvífica. El diálogo termina en monólogo: Nicodemo desaparece, los galileos ponen en duda lo que dice Jesús, los discípulos se muestran recelosos. Jesús ha proseguido su revelación, pero en tal grado de profundidad (el de la muerte, inaceptable) que los oyentes se irritan y se apartan definitivamente.

Este largo preámbulo a la lectura de los textos joánicos referentes a la eucaristía nos ha parecido necesario, sobre todo porque el uso de la palabra «simbólico» es delicado debido a los múltiples sentidos que se le dan. A nosotros nos parece que su utilización se basa en la intención misma del evangelista: el sentido de Jesucristo consiste en la relación que une dos mundos, el judío y el cristiano, o bien dos tiempos de la revelación, el de Jesús de Nazaret y el de Cristo en el Espíritu. La lectura «simbólica» del cuarto evangelio es sencillamente la lectura joánica.

Lectura simbólica de Juan 6

Mientras las interpretaciones espontánea y crítica proponían una lectura eucarística o una lectura «espiritualista» o, también, una lectura primero espiritualista (26-51b) y luego eucarística (51c-58), nuestra hipótesis sostiene que todo el texto del discurso puede leerse de forma sacramental *y* de forma espiritualista. Si se da una sucesión de interpretaciones, ésta no radica en el texto al pasar de la primera parte del discurso a la segunda, sino en el espíritu del lector. El lector es quien actúa de distinto modo en las dos partes del discurso: en la primera reconoce una enseñanza eucarística a través de una enseñanza que se orienta inme-

diatamente a la fe en Jesús (38-47); en la segunda descubre, bajo un texto directamente sacramental, una revelación sobre la persona de Jesús (48-58).

No es necesario detenerse en demostrar que la primera parte del discurso puede leerse de una manera espiritualista con alusiones a la eucaristía. Pero, respecto a la segunda, la mayoría de los críticos piensa que su lectura debe ser exclusivamente sacramental[50]. Ahí reside la dificultad: ¿es posible leer los vv. 51c-58 no sólo de modo sacramental, sino *también* espiritualista? Pienso que estos versículos reflejan ante todo una terminología eucarística, pero estoy convencido de que el esfuerzo del evangelista ha consistido en mantener detrás de esta terminología una revelación «espiritual», la del valor salvífico de la *muerte* de Jesús.

Para verlo, señalemos que la segunda parte del discurso es paralela de la primera. El mismo exordio que en el v. 35: «Yo soy el pan de vida», sugiere que la enseñanza de la segunda parte supone la de la primera; el mismo final sobre la vida eterna (v. 58 = v. 47) indica que el fin perseguido es idéntico en las dos partes; finalmente, un desarrollo análogo: en torno a la objeción de los judíos respecto al hecho de comer (v. 52), unas palabras misteriosas (vv. 49-51) y luego la plena revelación del misterio (vv. 53-58).

Pero esta segunda parte hace progresar el discurso. Las palabras clave del pasaje ya no son «venir a mí», «creer» (6,35), sino «dar» y «comer/beber». Estos dos actos complementarios, de Dios y del hombre, ya estaban anunciados en la cita de Sal 77, en el v. 31: «Un pan del cielo les ha dado a comer». Después desaparecía la expresión «comer»; apenas hallamos una alusión a ella tras el binomio «hambre/sed» (v. 35). El anuncio del don: «Trabajad... por el alimento que os va a dar el Hijo del hombre» (v. 27), se renueva ahora en 51c, y se nos dice que es la salvación por medio de la cruz. Tras la exigencia de la fe en Jesús

[50] Al menos a partir de 6,53. H. Schürmann ha demostrado que 6,51c: «El pan que yo os voy a dar es mi carne por la vida del mundo» no se refiere inmediatamente al sacramento eucarístico, sino a la muerte salvífica de Jesús: *Joh 6,51c-ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede* (1958): *Die Eucharistie als Representation und aplikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58* (1959) (= *Ursprung,* 151-166 y 167-187). Disiento de Schürmann en que él considera los vv. 53-58 como una especie de midrás sobre las palabras eucarísticas con motivo de la revelación anterior acerca de la muerte de Jesús.

enviado por el Padre (encarnación), aparece la fe en Jesús salvador del mundo (redención), como requisito para obtener la vida eterna.

Entremos en los detalles. El v. 49 introduce el nuevo tema de la comida: «Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron». Al maná que no libraba de morir se opone, en 51ab, el pan vivo: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo: el que coma pan de éste vivirá para siempre». Esta proposición resume la primera parte (vv. 35-47); añade la palabra «vivo», que va a caracterizar el desarrollo posterior, el cual culmina en el v. 57 con la evocación del Padre que está vivo. Así entramos progresivamente en el misterio del pan: Jesús es pan de vida porque está vivo. El objetivo que persigue el Padre al enviar a su Hijo es dar la vida. Y ése es el medio de llevarlo a cabo. Ya en el diálogo con Nicodemo, la primera parte se refería a ese objetivo del Padre, el don del Espíritu que hace renacer de lo alto (3,5-8); la segunda precisaba el medio previsto, la «elevación» del Hijo del hombre (3,9-15). Lo mismo ocurre aquí[51]: Jesús da la vida al mundo por medio de su sacrificio. De ahí que diga el v. 51c: «El pan que yo voy a dar es mi carne, para que el mundo viva».

La afirmación se introduce con fuerza: el «yo» enfático recuerda que se trata de aquel que ha bajado del cielo. La revelación nueva se expresa por medio de las palabras «dar», «carne», «para» *(hyper)*. Así agrupadas, estas palabras dan al conjunto un sentido preciso. La preposición *hyper* se emplea regularmente en Juan para decir que Jesús da su vida[52].

Hemos podido leer estos versículos sin hacer alusión a la eucaristía. La comida que Jesús exige puede significar, hasta aquí, simplemente una adhesión firme a su persona de Salvador del mundo muerto por nosotros.

Pero estudiemos más de cerca la respuesta de Jesús a la objeción de los judíos recogida en el v. 52. Esta respuesta abarca dos grupos de dos estrofas (vv. 53-54 y vv. 56-57), separados por una

[51] Con una diferencia: el sacrificio de la cruz, designado entonces con la imagen de la elevación del Hijo del hombre, adquiere aquí un valor independiente bajo el símbolo de la comida, mientras que, en la conclusión del discurso, la elevación significará sólo la ascensión.

[52] Jn 10,11.15; 11,50-52; 13,37s; 15,13; 17,19; 18,14. Es cierto que en todos estos casos, en vez del verbo *dounai,* aparece *tithemi* o *apothanein* y *hagiazo;* para justificar la elección de *dounai* basta recordar su repetición en 6,11.27.31.34 (cf. Mt 20,28 par.; Gál 1,4). Cf. *supra,* pp. 162-165.

sencilla afirmación (v. 55); después viene una conclusión (v. 58) que recuerda el comienzo de la segunda parte (vv. 49-51) y el fin de la primera (v. 47), formando así una excelente inclusión.

> [53] Entonces Jesús les dijo:
> Pues sí, os aseguro que si no coméis la carne
> y no bebéis la sangre del Hijo del hombre
> no tendréis vida en vosotros.
> [54] Quien come mi carne y bebe mi sangre
> tiene vida eterna
> y yo lo resucitaré el último día.

En este primer grupo de estrofas, el *leit-motiv* de la vida eterna y de la resurrección final es el mismo que en los vv. 35-40. Pero dos afirmaciones nuevas marcan el progreso del pensamiento. Jesús se denomina a sí mismo como Hijo del hombre, apelativo que había desaparecido desde el exordio del discurso (v. 27), donde ya se encontraba el término «dar», que, como hemos visto, va unido habitualmente a un contexto de sacrificio. El tema de la salvación por medio de la elevación del Hijo del hombre, anunciado ya en el discurso a Nicodemo (3,14), se deja oír de nuevo; y será explicitado en la conclusión del v. 61. Por medio de este apelativo, «Hijo del hombre», Jesús sugiere que el misterio de la muerte salvífica corona el de la venida a este mundo.

La segunda novedad de estos versículos se refiere a la necesidad de comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre. Indicación concreta que va más allá de la afirmación general del v. 35b sobre el hecho de que el creyente no tendrá hambre ni sed. La exégesis clásica quiere ver ahí un sentido exclusivamente eucarístico. Nosotros pensamos que se puede descubrir, subyacente a la terminología sacramental, una afirmación que se refiere directamente sólo al sacrificio de Jesús. Dos observaciones nos ayudarán a despojarnos de nuestra costumbre de aplicar un lenguaje sacramental a la lectura de este pasaje.

La carne y la sangre se mencionan en un paralelismo, sin duda menos estrecho que en expresiones como «no te lo han revelado la carne ni la sangre» (Mt 16,17), pero no menos real: basta comparar las fórmulas de este versículo con las de 6,35. Allí, en efecto, los verbos «comer/beber» son tan paralelos como lo son «venir a mí/creer en mí»; expresan en *hendíadis* el acto de adhesión a la persona de Jesús. Los complementos «carne/sangre» refuerzan el paralelismo. Si, espontáneamente, leemos

estas expresiones como disociadas, se debe a los relatos de la institución, donde el cuerpo y la sangre se encuentran al término de dos acciones rituales sucesivas. Aquí, por el contrario, las acciones de «comer la carne» y «beber la sangre» no se consideran como dos ritos distintos, y prueba de ello es que son recapituladas en los versículos siguientes: «quien *me* come vivirá gracias a mí» (v. 57) y «quien coma *pan de éste* vivirá eternamente». Carne y sangre equivalen, pues, a «yo» y a «pan». Por medio de este binomio literario, Jesús se designa a sí mismo como un ser concreto, débil y perecedero.

Segunda observación. Es evidente que no todo se reduce a ese sentido. Las palabras «carne/sangre» no designan meramente la persona de Jesús, sino que precisan que va a ser entregado a la muerte. Como hemos indicado a propósito del v. 51c, no sólo el contexto de las palabras es el de la cruz, sino que, según una atinada observación [53], para ser bebida la sangre tiene que ser derramada. La revelación sobre la carne que deberá «ser dada», es decir, entregada a la muerte, se ve reforzada (paradójicamente para unos oídos judíos) con la necesidad de «beber la sangre del Hijo del hombre».

Con estas palabras, que siguen al rechazo de su anuncio por los oyentes, Jesús mantiene su revelación y la urge sin preocuparse ya de ser comprendido: es preciso encontrar la vida no sólo por la fe en su persona, sino por el don que hará de sí mismo al morir. En este caso, no es necesario preguntarse qué es lo que los judíos habrían podido captar; basta haber demostrado que el texto, tomado en sí mismo, puede leerse también en una perspectiva no sacramental.

Sigue entonces el v. 55: «porque mi carne es verdadera *(alethes)* comida y mi sangre verdadera *(alethes)* bebida». *Alethes* tiene sin duda un alcance distinto al del adjetivo equivalente *alethinos*. Este último designa el carácter celeste de las realidades, a partir de las cuales Jesús hace su revelación; así, en el v. 32, se trata del pan «verdadero», celeste, en oposición al maná, terrestre aunque bajado del cielo. *Alethes* insiste más bien en el valor eficaz de ese comer y beber, lo mismo que en el v. 35 se decía que alimento y bebida calman el hambre y la sed, cumpliendo perfectamente su función.

[53] A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart 1948) 178.

[56] Quien come mi carne y bebe mi sangre
sigue conmigo y yo con él.
[57] A mí me ha enviado el Padre, que vive,
y yo vivo gracias al Padre;
pues también quien me come vivirá gracias a mí.

Este segundo grupo de estrofas profundiza la afirmación anterior, revelando el papel de Dios. En la primera parte del discurso, el Padre era el origen de la fe en la persona del Hijo venido al mundo (6,44-45); aquí el Padre es la fuente de la vida que ha traído el Salvador. El que vive por excelencia es el Padre, de quien el mismo Jesús recibe la vida continuamente, haciendo de él su alimento (4,34). Finalmente, una conclusión:

[58] Aquí está el pan que ha bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres, que comieron, pero murieron; quien coma de este pan vivirá para siempre.

Esta conclusión indica el sentido exacto de las metáforas «comer la carne/beber la sangre»: es la «comida» vivificante, a saber: la apropiación, por la fe, del sacrificio salvífico de Jesús.

Por medio de estas palabras predispone Jesús, sin duda, implícitamente a los discípulos, en la medida en que iban a acoger sus enseñanzas, a entender lo que un día entenderían plenamente a la luz del Espíritu: el deber de participar sacramentalmente en su sacrificio único. Pero, en nuestra perspectiva, tiene poca importancia dilucidar en qué medida las palabras del Jesús joánico se expresan en términos eucarísticos; lo esencial es que puede darse una justificación no sacramental del texto: Jesús habla en él también de la fe en el valor salvífico de su muerte.

Así pues, el discurso sobre el pan de vida es una revelación sobre el nexo que une indisolublemente el sacramento con la fe. El lector comprende que, para ser auténtica, la práctica de la eucaristía exige de él que permanezca en relación estrecha con Jesús de Nazaret, cuyos misterios se evocan a lo largo del discurso.

Si Jesús es el pan eucarístico se debe a que es el pan de la palabra de Dios; él es quien, bajado del cielo, tiene palabras de vida eterna. ¿Qué sería un encuentro con Cristo, pan sacramental, si este encuentro no se realizara en una presencia del Jesús de Nazaret cuyas acciones y enseñanzas conocemos? Digamos que

se trata del «misterio de la encarnación», el cual debe estar siempre presente en la práctica del sacramento.

El discurso sobre el pan de vida va más lejos en su segunda parte, cuando presenta a Jesús como aquel que se ha entregado sin reservas por la vida del mundo, cuya carne y sangre «dadas» deben ser «comidas» si se quiere participar en el don de la salvación. Tal es el misterio de la «redención», el de la fidelidad de Jesús, que llega por nosotros hasta el sacrificio total de sí mismo.

El final del discurso (vv. 59-65) invita a contemplar al que está presente a través de su ausencia, porque está exaltado en el cielo. Es el misterio de la «exaltación».

Por último, si es cierto que «la carne no sirve de nada» y que sólo el espíritu vivifica, esto significa que sólo el Espíritu Santo puede dar el sentido no únicamente de las palabras de Jesús, sino también de la práctica eucarística. ¿De qué serviría una práctica exterior, «carnal», del sacramento si el Espíritu no manifestara continuamente su sentido?

El espíritu es el que vivifica, la carne no sirve para nada.
Las palabras que os he dicho son espíritu y vida (6,63).

Si no se entienden según la carne, como acaban de hacer los judíos, sus palabras, vivificadas por el Espíritu, se convierten en vivificantes, portadoras del Espíritu. Se trata de una aplicación del principio de los dos tiempos de revelación a un caso particular. El contemporáneo de Jesús debe abrirse a una inteligencia que pueda ser espiritual, mientras que el creyente de todos los tiempos debe volver continuamente en su práctica sacramental a la persona misma de aquel que vivió y fue fiel a su misión de amor hasta la muerte. La vida dada con el cuerpo de Cristo no se recibe realmente si no se percibe espiritualmente quién es él. Sin la fe personal, animada por el don del Espíritu, no hay vida sacramental auténtica.

Juan ofrece una aportación capital para la inteligencia de la eucaristía. La enseñanza sobre el sacramento no viene después de la enseñanza de la fe, sino a través de ella; y, a la inversa, la fe en la persona de Jesús no está simplemente en el punto de partida de la práctica eucarística, sino que la anima sin cesar. Por tanto, en la eucaristía, el creyente es invitado a gustar los tres grandes misterios del Hijo del hombre: encarnación, redención y ascensión; y puede hacerlo gracias al Espíritu vivificante.

III. OTROS TEXTOS «EUCARISTICOS»

Teniendo ya la clave simbólica para leer los textos joánicos que pueden hacer alusión a la eucaristía, pasamos a la presentación del tema eucarístico en el cuarto evangelio.

Señalemos a título de información los pasajes que, a nuestro juicio, no pueden interpretarse en ese sentido. El episodio de los vendedores arrojados del templo habla sin duda del «cuerpo» de Jesús, designado por el templo; pero este cuerpo no es la Iglesia ni el cuerpo eucarístico. Es inútil también evocar la frase de Jesús «Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre» (4,31-34). Tampoco el lavatorio de los pies puede ser interpretado eucarísticamente: procede de una tradición distinta, la del discurso de despedida estudiado anteriormente. Finalmente, es muy arriesgado interpretar eucarísticamente los vv. 17-19 de la oración postrera de Jesús (Jn 17), como si, al hablar de «su sacrificio», el mismo Jesús aludiera a las palabras de la institución [54].

El episodio del agua convertida en vino (2,1-11). Jesús simboliza que él lleva a cumplimiento los tiempos mesiánicos: es la fiesta de la alegría, el vino corre a raudales, un vino mejor. Ahora bien, en el segundo tiempo de la revelación, el del lector cristiano, el vino dado en abundancia puede significar la sangre derramada por Jesús, la sangre del Hijo del hombre que es preciso «beber» (6,53-54), la sangre que brota del costado de Jesús en la cruz (19,34). Por su parte, el tema de la abundancia es frecuente en el evangelio para caracterizar, por ejemplo, los panes sobrantes, el don del Espíritu y el de la vida [55]. El milagro de la conversión del agua en vino, en paralelo con el de la multiplicación de los panes, vendría a completar, por la alusión a la sangre, el simbolismo de los panes, que evocan el cuerpo. Podemos decir que la intervención de Jesús en las bodas humanas celebra sus bodas con la humanidad (cf. Ap 19,7-9). Es lo que san Ireneo expresa magníficamente cuando habla del *admirabile vini signum* y del *compendii poculum* en el que María quería participar antes de tiempo. «Copa del compendio» que resume y concentra todos los misterios de la salvación en una sorprendente síntesis de las maravillas de la gracia, la copa de la eucaristía, cuya figura es el

[54] Sobre estos diferentes textos, véanse los comentarios recientes, por ejemplo, R. Schnackenburg *(supra,* n. 21) III, 230-234.

[55] 6,11.13; 3,34 y 4,14; 10,10.

vino de Caná, está en relación estrecha con la hora de la pasión [56]. Añadamos que el episodio tiene lugar «antes de la Pascua», igual que la multiplicación de los panes (6,4) y la última cena (13,1) [57].

La alegoría de la vid y los sarmientos completa los datos del episodio de Caná, precisando la naturaleza de la presencia de Cristo:

> [1] Yo soy la vid verdadera, mi Padre es el labrador. [2] Todo sarmiento mío que no da fruto lo corta; los que dan fruto los limpia para que den más. [3] Vosotros estáis ya limpios por el mensaje que os he comunicado. [4] Seguid conmigo, que yo seguiré con vosotros. Si un sarmiento no sigue en la vid, no puede dar fruto solo; así tampoco vosotros, si no seguís conmigo. [5] Yo soy la vid, vosotros los sarmientos; el que sigue conmigo y yo con él es quien da fruto abundante, porque sin mí no podéis hacer nada (Jn 15, 1-5).

El sentido del texto es claro: para dar fruto hay que «permanecer en Jesús», es decir, estar unido a la vid. La comparación con el discurso sobre el pan de vida se impone. Jesús había dicho: «Yo soy el pan de vida»; ahora declara: «Yo soy la vid», la que permite a los sarmientos dar fruto.

[56] *Contra las Herejías* III, 11,5 (SC núm. 211 [1974] 153). Cf. R. E. Brown, *NT Essays (supra,* n. 8) 69s, quien cita a P. Niewalda a propósito de una catacumba.

[57] Partiendo de la interpretación eucarística del episodio de Caná, algunos críticos (como R. E. Brown, *Juan,* 1253s) piensan que los sacramentos de la eucaristía y del bautismo han sido simbolizados por medio de la sangre y el agua que brotaban del costado del Crucificado. Efectivamente, *en la cruz,* Juan cuenta que del costado traspasado del Crucificado «salieron al instante *sangre y agua.* Quien lo ha visto da testimonio de eso —y su testimonio es verdadero, él sabe que dice la verdad— para que también vosotros creáis» (19,34s). La sangre que brota atestigua la realidad del sacrificio personal de Jesús. ¿Se alude aquí a la «sangre eucarística»? La alusión no sería imposible si se tiene en cuenta que la palabra «sangre» se encuentra en Juan sólo en el discurso sobre el pan de vida (6,53-56) y que, si se admite una profundidad eucarística en el episodio de Caná, donde estaba presente María, es de notar que también aquí se halla María al pie de la cruz. En fin, habría que relacionar este pasaje con la primera carta de Juan, donde se habla de tres testigos (1 Jn 5,8), máxime cuando el agua simboliza, además del Espíritu Santo, el baustimo sacramental.

El creyente que escucha esta proclamación, la relaciona inmediatamente con el anuncio de la eucaristía: según los textos sinópticos de la institución, Jesús habló del «fruto de la vid» (Mc 24, 25 par.). Pronunció todas estas palabras en el contexto de su última Cena en la fiesta de Pascua. Finalmente, en la invitación a «permanecer en él» se percibe un eco de la promesa hecha en el discurso sobre el pan de vida: «Quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él» (6,56). Por tanto, la estrecha adhesión a Dios Padre mediante la comunión eucarística con su Hijo hace que el discípulo dé fruto en el mundo. La eucaristía es portadora de frutos de caridad.

Pero esto no sucede si el creyente no está unido por la fe a aquel que se identifica con la vid. Pero ¿de qué «vid» se trata? Según el Antiguo Testamento, la viña de YHWH significaba en primer lugar el verdadero Israel, que debe dar frutos de justicia; después, se identificó con el Hijo del hombre que había de venir [58]. Jesús se presenta como quien lleva a cumplimiento la expectación de Israel, lo mismo que se había presentado en el cap. 6 como el pan de la Sabiduría. La estrecha comunión que significa el compartir eucarístico se funda en la adhesión perfecta, en la fe, a aquel que es el verdadero Israel, el Hijo del hombre.

Con otras imágenes, complementarias de las anteriores, Juan invita también a sus lectores a que valoren su práctica eucarística por medio de una adhesión perfecta de fe y de amor a Jesús de Nazaret.

A orillas del lago de Tiberíades, el Resucitado había preparado una pequeña comida a los pescadores que acababan de sacar sus redes:

> [9] Al saltar a tierra, vieron un pescado puesto a asar sobre brasas, y pan... (los discípulos traen los peces que acaban de coger)... [13] Jesús se acercó, cogió pan y se lo repartió, y lo mismo el pescado... (Jn 21,9-13).

Es probable que Juan quisiera aludir a la comida eucarística, análoga a la que el Resucitado había comenzado con los discípulos de Emaús (Lc 24,30-31). En esta misma orilla del lago de Tiberíades había tenido lugar la comida seguida del discurso sobre el

[58] Según la traducción griega, Sal 79,9-16. Cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978) 411s.

pan de vida. La fórmula que describe el gesto de Jesús es casi idéntica a la de la multiplicación de los panes; pero está claro que el relato tradicional de la Cena ha ejercido un influjo sobre este último texto (Jn 6,11 y Mc 14,22). ¿No habrá sucedido aquí lo mismo?

Es probable que haya aquí también una alusión a la eucaristía, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de los relatos de aparición del Resucitado tuvieron como «contexto originario» las comidas litúrgicas de los primeros cristianos. Ignacio de Antioquía y Justino (que vivía en Siria, no lejos de Efeso) son testigos de esta interpretación.

En tales condiciones, es muy probable que el encuentro con el Resucitado simbolice el encuentro con Cristo en la eucaristía (o a la inversa) [59].

CONCLUSION

¿Cuál es, pues, la aportación específica de Juan sobre la eucaristía? Nada hemos podido señalar sobre la comida cultual, fuera de que no es mencionada. Sin embargo, hemos podido detectar algunos elementos positivos a partir del discurso de despedida y del simbolismo joánico bien entendido. Antes de intentar un resumen, me gustaría recordar cuál es la actitud de Juan ante el culto, y así esclarecer el hecho de que se haya permitido no mencionar la institución.

Desde su primer encuentro con los judíos, Jesús toma postura frente al culto tal como se practicaba en el templo. Al relatar el episodio de los vendedores expulsados del templo (2,13-22), Juan ofrece algunos matices que manifiestan el pensamiento profundo de Jesús.

Juan, en efecto, no se limita a narrar la escena que transmiten los sinópticos: añade precisiones cargadas de sentido. La Pascua de los judíos estaba cerca, señala con todo cuidado, para indicar que la Pascua cristiana ocupa hoy el puesto de la Pascua judía, que la prefiguraba. Nos hallamos ante la entrada majestuosa del

[59] Sobre las dificultades de la interpretación eucarística del pasaje, cf. R. E. Brown (*Juan,* 1425-1427), quien adopta una postura favorable. Cf. también M. Kehl, GL 24 (1970) 105s, y A. Shaw, *The Breakfast by the Shore and the Mary Magdalene Encounter as Eucharistic Narratives:* JTS 25 (1974) 12-26.

Sumo Sacerdote en su templo, porque ella inaugura el ministerio de Jesús. Juan mantiene el dato de que Jesús expulsó a los vendedores, pero, en un inciso difícil de justificar estilísticamente, añade: «Y los echó a todos del templo con las ovejas y los bueyes». Esta observación, sobreañadida al relato sinóptico, enseña que Jesús no ha venido solamente a poner orden en el templo; rechaza el antiguo ritual, ahora inútil por su presencia: ¿no es él mismo el lugar y la víctima del sacrificio?

Juan no se contenta con mostrar a Jesús anunciando el nuevo templo, sino que lo presenta como el templo mismo anunciado por los profetas (cf. Ez 47). El cuerpo de Jesús, su carne, es la morada de la gloria de Dios. Sobre Jesús suben y bajan los ángeles, como antaño en el lugar terrible donde Jacob había visto a Dios. Sobre él reposa el Espíritu de forma permanente; Jesús ha sido consagrado por el Padre, de manera que el Padre está en él y él en el Padre; en él hace el Padre habitar su Nombre, en este templo se reunirán todos los adoradores y serán consumados en uno: todos participarán en la santidad del templo, porque «vendremos a él y pondremos en él nuestra morada» [60].

Este «cuerpo» de Jesús no es la Iglesia en el sentido paulino del término, ni tampoco el cuerpo eucarístico. Es el cuerpo resucitado de Jesús, de donde brotan en abundancia y para siempre las fuentes de agua viva. En este nuevo templo, se ofrece el nuevo culto de los creyentes, en espíritu y en verdad [61].

La conclusión se impone: se acabó el culto del Antiguo Testamento. El creyente es invitado a pasar del rito a la persona. Si aparecen como necesarias las acciones litúrgicas, ya no son referidas a un lugar preciso, con ritos más o menos complicados. El «culto» se hace «espiritual»; no es suprimido, pero queda asumido en la persona misma de Jesús. Juan sabe muy bien que los cristianos practican el culto, bautismo y eucaristía; lo sabe, pero no quiere hablar de su institución, sin duda por miedo a conferir a ésta una importancia que no tiene y que siempre corre el riesgo de adquirir.

Por tanto, lo que Juan quiere inculcar no es la supresión del culto, sino su comprensión profunda: no hay culto auténtico si no es a través de Jesús de Nazaret, que es el único que le confiere sentido. Esta reflexión corresponde a la tendencia profunda

[60] Jn 1,14; 1,51; 1,33; 3,34; 7,38; 10,36.38 (cf. 14,10s.20); 17,6.26; 11,52; 17,23; 17,19; 14,23.

[61] Jn 7,37; 4,20s.

de Juan llamada «cristológica»: centra todo sobre Jesús de Nazaret, como hemos indicado en el discurso sobre el pan de vida; la eucaristía no tiene sentido sino en relación con la persona de Jesús.

Si todavía es necesario un culto, debido al hecho de nuestra existencia comunitaria, deberá buscar su sentido y su función, hoy como siempre, en la vida misma de Jesús.

Juan aplica su principio en su manera de profundizar la eucaristía por medio del simbolismo. Recordemos algunos resultados de nuestro estudio anterior.

Al practicar la Cena eucarística, el fiel debe fijar su mirada en la presencia de Cristo durante la acción sobre el pan y el vino, recordando que se trata del hombre Jesús, al que hay que adherirse plenamente, tanto en sus palabras como en sus hechos; este hombre bajado del cielo es también el que ha traído la salvación mediante el don de su vida por la vida del mundo; es el que está presente a través de su ausencia y que no se deja encerrar en nada; es el Resucitado que se deja reconocer en la fracción del pan; es el que comparte y da la vida en abundancia. En fin, está presente de una manera tan íntima que es posible reconocerle por su presencia en el fiel mediante su eucaristía y su amor. En Juan no aparece el término alianza, pero se da su equivalente en las fórmulas de inmanencia, «él en mí y yo en él», que realizan el anhelo más hondo de Israel [62]. Por medio de esta eucaristía, el creyente encuentra, junto con la vida, la fuerza de «dar fruto» en abundancia...

Pero Juan no se limita a esclarecer a su manera la práctica eucarística; se muestra heredero de la tradición «testamentaria». En lugar de narrar las palabras de la institución, refiere el lavatorio de los pies, relatando que Jesús prescribió a los suyos que siguieran realizando en la tierra el servicio que él acababa de prestar, por medio del cual él funda la existencia de la comunidad de los discípulos.

Con Juan se ha manifestado el sentido hacia el que tiende la práctica eucarística: el amor mutuo. El testamento último de Jesús, en virtud del cual los discípulos pueden constituir su comunidad, es «amaos los unos a los otros». El contexto pascual, la cercanía de la pasión confieren al lavatorio de los pies y al testamento de Jesús la seriedad y el alcance que exige la eucaristía.

[62] Cf. E. Malatesta, *Interiority and Covenant* (Roma 1978) 27-36.

PARTE FINAL

A MODO DE PRELUDIO

A MODO DE PRELUDIO

Al término de una lectura, muchas veces austera, de los textos bíblicos sobre la eucaristía, se deja sentir la necesidad de una presentación sintética que reúna los resultados adquiridos. Pero surge una grave dificultad: ¿en virtud de qué principio se pueden agrupar los miembros dispersos del análisis? ¿No sería esto someter los datos a unos principios ajenos a los mismos? ¿Habremos de volver simplemente sobre los diferentes relatos contenidos en el Nuevo Testamento, aunque esclarecidos por los análisis realizados? Lo esencial, en efecto, es volver una y otra vez sobre los textos.

Sin embargo, me gustaría, a modo de preludio y no de final, indicar las condiciones que debe tener toda lectura válida de los textos eucarísticos y proponer tres caminos, que pueden llevar a la comprensión del misterio.

I. PARA UNA LECTURA VALIDA

Es evidente que quien aborda los textos de la Escritura debe estar dispuesto no a poner en duda la fe que recibió de sus padres, sino a preguntarse por el lenguaje en que esa fe le fue comunicada. Sin esta disposición a escuchar el texto en su fuerza propia, el lector quedará prisionero del vocabulario que le es familiar y de las ideas que contiene. A lo largo de nuestro análisis se han descubierto dos presupuestos.

La eucaristía está relacionada con la vida cultual de la Iglesia; es fundamentalmente *comunitaria.* Es indispensable recordar esto a quienes, por su edad, están habituados a una práctica litúrgica que insistía en la relación íntima de cada persona con la eucaristía, como la «adoración del Santísimo» o «las visitas al Santísimo». Pero, aun siendo importante la participación de cada uno en esta fuente de vida, es la asamblea, la Iglesia, la que celebra la eucaristía y depende de ella para su vida. Es indudable que el Señor

está presente por la eucaristía, pero lo está en forma de don a la Iglesia entera [1].

La segunda adquisición de nuestro análisis es que las palabras llamadas de «consagración» no son enunciados aislados, relativos a la cosa en sí; forman parte de un relato cuya estructura es fundamentalmente *relacional.* Como hemos expuesto en el cap. VII, las palabras de Jesús no afirman meramente un nuevo estado del pan y del vino; dado que intentan establecer un diálogo, se refieren no a una teoría que haya que admitir, sino a un alimento que es preciso asimilar con vistas a un compromiso existencial. Por eso hemos intentado destacar la relación íntima de la eucaristía con el compartir.

Admitidos estos dos presupuestos, se puede proceder a una auténtica hermenéutica, es decir, a preguntar cuál es el sentido del *texto hoy para mí.* De lo contrario, quedaría a solas con su imaginación un lector preocupado, con razón, por hacer responder el texto a las exigencias contemporáneas. Es importante haber captado el sentido de las enseñanzas sobre el don de Jesús o sobre la constitución de la comunidad eclesial; es conveniente escuchar y practicar el mandamiento de «hacer esto en memoria de Jesús»; pero esto no indica cómo hacerlo, y la tradición eclesial posterior es tan variada que resulta difícil escoger el modelo más adecuado a nuestra época. Por eso desearía precisar el papel del exegeta en esa búsqueda del sentido que la Escritura tiene hoy para mí.

Podría inspirarme en el autor del cuarto evangelio, cuya intención era precisamente actualizar para la Iglesia de su tiempo los acontecimientos pasados de Jesús de Nazaret. Su empresa caracteriza muy bien la hermenéutica evangélica; pero nuestra situación no es la misma que la suya. Juan se presenta como testigo ocular y como inspirado por el Espíritu, cosa que no puede pretender el

[1] Al lector que se preocupe por sacar algunas consecuencias espirituales de nuestra indagación exegética le recomiendo vivamente los escritos de K. Rahner. El dogmático concreta cuál puede ser hoy el comportamiento auténtico del fiel con respecto a la adoración y visita al Santísimo, la acción de gracias después de la misa (que no depende de la duración de la presencia de las «especies»), la presentación de la misa a los «jóvenes»... Varios estudios han sido reunidos en *L'Eucharistie et les Hommes d'aujourd'hui. Réflexions spirituelles et pastorales* (París 1966). Hallamos interesantes matizaciones en *Écrits théologiques,* t. 9: *Parole et eucharistie,* 49-91, y *La Présence du Christ dans le Sacrement de l'Eucharistie,* 95-124.

exegeta. Además, éste se encuentra ante varias presentaciones neotestamentarias que no puede reducir a la de Juan. El exegeta debe contemplar en su perspectiva todas las interpretaciones que ofrece el Nuevo Testamento; finalmente, debe examinar el acontecimiento con ayuda de los medios de que dispone.

Por eso procuro en los párrafos que siguen señalar los lazos que unen las diversas tradiciones y las diferentes interpretaciones. Agrupo los resultados de la indagación en torno a tres ejes. En el punto de partida está el hecho que hemos encontrado permanentemente: la dualidad de claves, que no pueden reducirse a la unidad; el esfuerzo que se hace para llegar a un mundo simbólico y los intentos de formular el misterio.

II. UNA VIDA VIVIDA CON RITMO

Bajo este título, quizá sorprendente, quiero decir que el Nuevo Testamento presenta constantemente dos modos de expresión de la vida cristiana: al lado del culto, objeto primordial de nuestra indagación, ha surgido sin cesar la existencia cristiana en su circunstancia cotidiana, dualidad que hemos concentrado en la relación culto/existencia; tal dualidad encuentra en los textos tantos puntos de apoyo que me parece ver en ella una enseñanza fundamental sobre lo que es la vida cristiana.

Dos formas de memoria se piden al discípulo de Jesús: una, que se traduce en la acción litúrgica; la otra, en un comportamiento de servicio. En sus reuniones en torno a una mesa, los primeros cristianos reconocieron, llenos de gozo, al Resucitado presente entre ellos; luego se acordaron del mandato de anámnesis que les había dado el Señor en la última Cena; así, recordando lo que había hecho Jesús en esa Cena para coronar su vida entera, ritualizaron sus asambleas bajo la forma de la comida eucarística.

Por otra parte, como explicita el cuarto evangelio, Jesús mandó hacer otra memoria que él llama «el ejemplo dado», el lavatorio de los pies. Por tanto, el cristiano debía hacer dos tipos de «memoria»: memoria eucarística propiamente dicha y memoria del servicio, simbolizado en el gesto de Jesús, que lava los pies a sus discípulos. La convergencia entre ambas memorias era tal

que, hasta el siglo XIII, el lavatorio de los pies fue considerado como un sacramento, en un sentido amplio que hoy ya no tiene [2].

En ambos casos, Jesús domina el tiempo. Sus palabras sobre el pan y sobre la copa, su gesto de lavar los pies, es lo que los creyentes deben «hacer en memoria suya», «hacer según el ejemplo dado». La Iglesia es invitada a dos acciones diferentes, una en su vida cultual y la otra en su existencia profana, pero ambas centradas en torno al amor de los hermanos: las dos tienen por finalidad vivificar la Iglesia. La una simboliza, por medio del alimento, la vida nueva de los cristianos; y la otra la expresa por medio del gesto de servicio. Una y otra manifiestan la presencia a través de la ausencia, bien en la acción litúrgica por la que el Señor se hace presente a los que vivifica, bien en el gesto de caridad por el que encontramos al Señor en el más pequeño y desgraciado de los hombres.

Dos tradiciones sobre la última Cena de Jesús se han conservado en el Nuevo Testamento, no para excitar la curiosidad del exegeta ni para incitarle a determinar cuál de las dos es más antigua. La razón de ser de ambas es que la tradición cultual y la tradición testamentaria se iluminen mutuamente.

Marcos y Mateo yuxtaponen a la tradición cultual una reliquia, a sus ojos indispensable, de la tradición testamentaria; Lucas inserta la tradición cultual dentro, en un relato testamentario; Juan parece presentar sólo la forma testamentaria, limitándose a indicar implícitamente en el discurso sobre el pan de vida que no desconoce la tradición cultual. Si ninguna de las dos tradiciones puede pretender ser la fuente de la otra, hay que explicar por qué se las mantiene en los textos.

Una primera respuesta se desprende de los resultados del capítulo IX sobre «Las tradiciones y el acontecimiento». Con toda probabilidad, decíamos, Jesús celebró una «comida de despedida», que algunas tradiciones primitivas interpretaron rápidamente como «comida cultual». Si, más tarde, Lucas y Juan restablecieron la «forma testamentaria», fue para recordar algo que se encontraba en el origen del culto eucarístico: la acción misma de Jesús de Nazaret antes de su formulación litúrgica.

Una segunda respuesta ayuda a comprender la relación que une el culto de la Iglesia primitiva con la última Cena de Jesús.

[2] A. Malvy, art. *Lavement des pieds,* en *Dictionnaire de théologie catholique* 9 (París 1926) 32-36.

Los cristianos quisieron referir su culto a la vida de Jesús. Querían demostrar que su institución cultual no era una prolongación del culto del Antiguo Testamento, sino que enlazaba con la acción de Jesús que ponía término a aquél.

Si el rito eucarístico tiene un valor se debe a que está unido al sacrificio personal de Jesús en la cruz y a su resurrección por Dios. Pero no es el rito eucarístico el único que expresa ese sacrificio. Juan, al sustituir la institución eucarística por el lavatorio de los pies, quiere manifestar que el don de sí hecho por Jesús para unirnos a él está simbolizado tanto por el gesto del lavatorio de los pies como por el don del pan y de la copa. Uno y otro apuntan a la comunión (al «tener parte») con Jesús nuestro Salvador. La Iglesia, al ritualizar la comida de despedida en vez del lavatorio de los pies, ha permitido actualizar su recuerdo, sin omitir su referencia fundamental al misterio pascual.

Esta relación culto/existencia tiene valor no sólo porque une el don de sí simbolizado en la Cena con el don de sí consumado en la cruz, sino también porque expresa lo que será en adelante la vida cristiana. El discípulo debe «servir» para dar plena verdad a su culto. Al hacerlo, obedece a la predicación de los profetas. Lucas ha explicitado este deber del servicio, y Juan lo ha precisado definiéndolo como amor. Amarse los unos a los otros con el mismo amor de Jesús es propiamente la realidad simbolizada en el culto; éste es el significante de la caridad divina que constituye y anima la comunidad de los discípulos de Cristo, como lo explicaba, a su manera, la teología clásica al hablar de *res et sacramentum.*

En resumen: las dos tradiciones sobre la última Cena de Jesús muestran los dos aspectos inseparables y complementarios de la existencia cristiana.

Dos relatos, Cena y pasión, se nos presentan en una relación significativa. Entre el relato de la pasión y el de la Cena hay como un juego de espejos. Por medio de sus palabras sobre el pan y sobre la copa, Jesús dice en resumen lo que va a ocurrir en la jornada terrible que se avecina. El relato de la pasión desarrolla, en cierto sentido, lo que Jesús dijo en el cenáculo. El relato de la Cena es como un espejo cóncavo que concentra en una pequeña superficie la pasión en toda su amplitud.

Podríamos contentarnos con leer los relatos de la institución eucarística y del lavatorio de los pies como episodios insertados en un relato biográfico; de hecho, sin hablar de la composición

joánica, el relato tradicional de la Cena, que presenta a Jesús disponiendo de su destino, fue introducido tardíamente en un gran relato de la pasión para ayudar al lector a aceptar la crudeza de este último; tal intención es muy significativa hoy para mí. Pero hay algo más. Veo, en efecto, que, a lo largo del relato de los sufrimientos de Jesús, no se dice nada sobre el sentido y el alcance de la pasión para los discípulos y para toda la humanidad. ¿Es que no era necesario que, en algún momento concreto, se manifestara esto en toda su amplitud? Jesús hizo algo más que sufrir: no sólo dio a su muerte el sentido de don de sí, sino que tuvo plena conciencia de que su fidelidad a Dios y a los hombres debía dar los frutos de liberación que salvarían al mundo.

¿No es ésa la actitud que, a su modo, debe tener todo discípulo que siga las huellas del Maestro? Por medio de una conciencia profunda que le une a Dios y a Jesús, el discípulo debe ser, paradójicamente, dueño de los acontecimientos de que es víctima. En este sentido, la liturgia eucarística simboliza la vida dada sin reserva que fue la de Jesús y que debe ser la de sus discípulos, los cuales viven de él y en él.

Dos sentidos de la koinonía confirman la dualidad que caracteriza la vida cristiana. En la tradición periférica que recoge Pablo en 1 Cor 10,16, se dice: «El pan que partimos, ¿no es comunión *(koinonía)* en el cuerpo de Cristo?». Ahora bien, esta designación del resultado del acto eucarístico aparece en los Hechos de los Apóstoles para designar lo que se ha convenido en llamar «comunión fraterna»: no sólo la armonía de los corazones, sino también el compartir los bienes en lo que constituye la «comunidad» de los discípulos.

Estos dos sentidos corresponden al uso del Nuevo Testamento, que designa con palabras de origen cultual los servicios caritativos de la comunidad. Así, los términos *leitourgia, thisia* significan la colecta o el don de sí; es como si el lenguaje cultual, desgajado de su aplicación propia, sirviera para describir el «sacrificio espiritual» que caracteriza la vida cristiana.

La relación culto/existencia sigue mostrándose activa porque modifica el lenguaje mismo, aunque aquí es la existencia la que hereda del culto.

Me pregunto si este fenómeno de doble sentido no se encuentra equivalentemente en la doble denominación que el Nuevo Testamento aplica a la liturgia eucarística: «fracción del pan» y «comida del Señor». En la primera hemos podido reconocer el

«compartir el pan», que celebraba la comunidad primitiva por medio de su *koinonía;* en la segunda, la comida fraterna presupone la presencia del Señor en el rito eucarístico propiamente dicho. También aquí aparece la estrecha relación entre culto y existencia.

Dos acciones, en el cenáculo y en el Calvario, corresponden a los dos relatos, Cena y pasión. Su relación es la de dos tipos de «sacrificio». En el Gólgota, Jesús ofrece su vida en un acto que podemos llamar «sacrificio personal». En el cenáculo quiere simbolizar este sacrificio personal por medio de una acción litúrgica que, en cierto sentido, podemos denominar sacrificio cultual. Pero este sacrificio sólo tiene en común con los del Antiguo Testamento el hecho de que la alabanza celebra de antemano la victoria del Dios que salva a su Hijo de la muerte y da origen a la Iglesia. La Cena simboliza el sacrificio de Cristo en la cruz.

También la misa simboliza el sacrificio de Cristo en la cruz, pero lo hace por la mediación de la Cena. La misa, en efecto, reitera el rito de los primeros cristianos, que recogieron y explicitaron la acción de Jesús. Repite continuamente los gestos de Jesús, tal como fueron recibidos por los cristianos. En este sentido hay reiteración: no de la «comida», tal como Jesús pudo celebrarla, sino de los gestos y de palabras rituales conforme al sentimiento que Jesús les había dado. Por eso el celebrante proclama el relato eucarístico y lo gestualiza; pronuncia las palabras de Jesús, tal como la tradición las ha transmitido. Esta independencia de la tradición frente a los *ipsissima verba* de Jesús es de gran importancia para indicar la libertad con que la Iglesia es invitada a referirse al acontecimiento pasado de la Cena. Sólo la tradición eclesial puede permitirse modificar sus palabras para hacerlas más densas o más explícitas.

La misa, como la Cena, simboliza el fruto de vida del sacrificio de Cristo en la cruz. Es lo que la teología dice cuando habla de «sacramento»: la misa es el símbolo (eficaz) de la alianza establecida por Jesús al dar su vida en la cruz y sellada por el Dios que resucita a su Hijo. Por tanto, la misa no representa el acontecimiento mismo de la cruz, sino que repite la Cena, la cual, de manera simbólica, anticipaba el mundo nuevo inaugurado por Cristo.

Cena, cruz y misa constituyen aparentemente tres polos del pensamiento; en realidad están agrupadas de dos en dos. La misa está unida a la Cena, la Cena está unida a la cruz, de manera que,

en cierto sentido, la misa está unida a la cruz. Si bien la misa es una representación del Calvario, no lo reitera; sucede lo mismo con la tierra, que, cada mañana, se presenta al sol, y, no obstante, seguimos diciendo que el sol sale cada mañana; cada día la Iglesia se hace presente en el Calvario, reiterando los gestos de Jesús en el cenáculo, que anticipaban no sólo su muerte, sino también su resurrección.

Precisémoslo bien. Si la misa y la Cena son gestos litúrgicos, reciben su sentido de su relación con el acto único del Calvario y, por tanto, con toda la existencia de Jesucristo, prepascual y pospascual. También aquí se encuentra el binomio culto/existencia, el único que mantiene en toda su fuerza el culto y la existencia. Se trata, como hemos dicho, de una relación «dialéctica», que no puede sacrificar ninguno de los dos polos que la constituyen.

La vida cristiana está sujeta a un ritmo, como lo está toda existencia auténtica. De ahí resulta un fruto para mi vida personal. ¿Qué puesto tiene la eucaristía en mi vida, dado que tiene un contrapunto en la enseñanza de la tradición testamentaria: el valor supremo de la caridad fraterna y la búsqueda de la justicia entre los hombres? No elijo una u otra, sino que adopto las dos, estableciendo un ritmo entre ambas.

Estoy, en efecto, condicionado en toda mi existencia por el ritmo que une el día y la noche, o la vigilia y el sueño. Es cierto que la vida contemporánea tiende a borrar la frontera entre ambos momentos: la luz eléctrica o el trabajo nocturno podrían hacer pensar que vivimos despiertos. Pero no es así para quien conoce la condición humana: si no duermo, no puedo trabajar.

Pues bien, por mi bautismo he nacido una segunda vez, y esta otra vida debe mantenerse por medio de un alimento especial, so pena de padecer pronto una anemia. Si participo en la liturgia eucarística es porque tengo un deseo vital de ella. Es verdad que esto parece complicar mi existencia: en lugar de entregarme simplemente a mi tarea cotidiana, dedico algún tiempo a esta otra ocupación, aparentemente inútil pero indispensable, si quiero dar testimonio de mi fe cristiana. Tal evidencia se me impone desde el momento en que considero la eucaristía no como un «medio» para obtener gracias, sino como un acto de mi lenguaje cristiano. Para existir plenamente, siento necesidad de expresarme así.

Lo que acabo de decir vale también indudablemente para la oración. Pero hay mucho más en la eucaristía, acto comunitario.

Además de la mencionada alternancia, día/noche, vigilia/sueño, debo tomar mayor conciencia de otro ritmo, el de la relación persona/comunidad. Yo no soy un individuo aislado en el mundo, sino que me encuentro implicado en una red de solidaridad y dependencia; y esto vale tanto para el ámbito espiritual como para el profano. La eucaristía es mi respiración comunitaria por excelencia; por medio de ella vivo en la dimensión de la Iglesia universal y, por tanto, de la humanidad entera, esa «multitud» a la que Jesús se refería en su última Cena.

III. ACCESO A UN MUNDO SIMBOLICO

A lo largo de este libro se repiten con frecuencia las palabras «simbolizar», «simbolismo». Tal es, en efecto, el universo en que la Biblia nos invita a entrar, si queremos comprender nuestra fe y situarla en el misterio eucarístico. Si hace un momento subrayábamos el ritmo de nuestra existencia, ahora debemos unificar paradójicamente los datos, en apariencia contrarios, que se refieren a los textos eucarísticos.

La expresión eucarística de la vida cristiana tiene que ser esencialmente del orden simbólico. De hecho, la acción litúrgica se sitúa en un plano intermedio entre las realidades profanas y las puramente celestes, plano que solemos llamar «sacramental». Concretemos su naturaleza partiendo de los datos bíblicos. La impresión de conjunto es que la presentación clásica del sacramento como «signo eficaz de salvación» no expresa bien lo que nosotros hemos descubierto. Pero aludo a ella porque tal es el sentido que suele darse a la eucaristía.

El sacramento, se dice certeramente, es instrumento de salvación. El bautismo hace renacer, purificando y agregando a la Iglesia; la eucaristía hace participar durante la vida de los frutos redentores obtenidos por Jesucristo. El sacramento es así un rito eficaz de gracia que, según la categoría de causalidad, produce lo que significa. Esta teología se basa en una concepción del signo según la cual el significado (la salvación) es distinto del significante (la materia utilizada); así se unen dos mundos en el sacramento mediador de la gracia.

Pero el pensamiento bíblico no corresponde a esa presentación. En lugar de unir las cosas entre sí por relaciones de causa a efecto, se piensa preferentemente en términos de integración:

las acciones de los padres repercuten en los hijos no porque exista una relación de causalidad, sino porque los hijos, en cierto modo, están incluidos en los «riñones» de sus padres. Decir esto no es rechazar la categoría de causalidad, sino adoptar un punto de vista distinto.

Pero este punto de vista es también el de otra tradición eclesial que se remonta no tanto a san Agustín cuanto a Dionisio el Areopagita (siglos V/VI)[3]. Según esta tradición, que ha permanecido viva en el mundo oriental, se prefiere el término «misterio» al de «sacramento». En tal perspectiva, el mundo sensible en que se expresa la liturgia no es un trampolín que remita a un inteligible distinto de él: es la epifanía del Dios creador y redentor. Así, los misterios litúrgicos no son entendidos como «instrumentos» de salvación, sino como acciones que, cada una a su manera, simbolizan el misterio único de Dios en relación con el hombre por medio de Cristo.

Al celebrar a Dios en la eucaristía la Iglesia produce no un instrumento de salvación, sino, como diríamos hoy, un «acto de lenguaje». Expresa simbólicamente el misterio que la hace existir. Esto supone dejar de lado provisionalmente las categorías de causalidad para tomar las del simbolismo: la acción eucarística *es y no es* el misterio de Jesús celebrado en acción de gracias a Dios.

Esta presentación ofrece varias ventajas. Manifiesta directamente la continuidad que une la misa con la Cena. La misa, decíamos, actualiza las palabras de Jesús, porque él sigue actuando por el Espíritu. En la Cena, Jesús anticipó simbólicamente su Pascua salvadora; hoy expresa con la Iglesia el paso que ésta hace en él. Un mismo agente, una misma acción. Este paso no es propiamente un «efecto» de la acción litúrgica, sino la acción misma. La Iglesia, por medio de su lenguaje eucarístico, vive lo que Jesús vivió.

Otra ventaja es no hablar ya de la eucaristía como de una realidad exterior a nosotros, utilizada como un medio salvífico. La eucaristía es la vida cristiana en estado simbólico. La obligatoriedad de la misa no se propone poner en juego el único medio de salvación que es la cruz, pues los cristianos, por su bautismo, ya están unidos a la cruz salvadora, sino que obedece a la necesidad

[3] Sobre el Pseudo-Dionisio y su posteridad, cf. M. Roques, *L'Univers dionysien* (París 1954) 245-302, espec. 256-271. Cf. también M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle* (París 1957) 131, 177.

de vivir, expresándose y alimentándose. La práctica litúrgica es uno de los aspectos de la existencia común en Cristo.

Jesús está simbólicamente presente a través de su ausencia

Recurriendo al simbolismo, puede expresarse mejor el misterio de la presencia real de Jesús en la eucaristía.

¿Qué entendemos por «presencia»? Dios está siempre presente en este mundo, que sostiene con sus manos, que hace existir como desde dentro, por encima de todo lo que podemos imaginar. Su misterio es impenetrable. También el Resucitado está presente, prosigue su combate hasta el fin[4]. Los santos y los humildes saben que está presente, no como uno más entre nosotros, sino siendo nosotros más que nosotros mismos. ¿Cómo entender, pues, su presencia eucarística?

El término «presencia» abarca en realidad todo tipo de acepciones. Señalemos dos excesos que es preciso evitar. El primero consiste en asimilar la presencia eucarística a una presencia de orden material, como la hoja de papel sobre la que escribo estas líneas. El problema ya fue planteado cuando nos preguntábamos cómo podía Jesús estar presente en el cielo y, a la vez, en la tierra en la eucaristía. Antiguamente no constituía problema la idea de un cielo situado en un lugar determinado; esto dio lugar a una serie de problemas en los que cayeron muchos teólogos del siglo IX, desembocando en una concepción tan materializante, que dio lugar, como contrapartida, al espiritualismo exagerado de un Berengario de Tours. Además, este modo de pensar no se ajustaba al de los Padres[5].

El exceso contrario consiste en espiritualizar la eucaristía hasta reducirla a la toma de conciencia de una realidad permanente: la salvación ofrecida, la salvación de Cristo vivo por siempre, sin un verdadero encuentro sacramental.

Entre estos dos excesos, ¿es posible encontrar una vía media que caracterice la presencia eucarística, partiendo de los datos de la misma Biblia?

[4] Cf. mi obra *Resurrección...*, 299.

[5] Sobre el cambio de mentalidad y sobre el conjunto de la cuestión, cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (París 1944); también G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (París 1972) 131-160.

En la eucaristía, el encuentro con el Dios de la alianza se opera, dentro de la celebración comunitaria de la Iglesia, por la mediación del pan y del vino. Como hemos dicho en el cap. VII, el pan *es y no es* el cuerpo de Cristo. No soy yo quien da origen a este misterio, quien crea la presencia de Cristo: en este sentido, el cuerpo de Cristo está objetivamente presente. Pero yo debo también reconocer esta presencia dentro del diálogo que Dios entabla conmigo: sin la fe no ocurre nada. En rigor, cabría preguntar qué es el pan sin ese reconocimiento, pero tal planteamiento del problema no responde a los datos del texto: Jesús no dirige sus palabras al viento, sino a los Doce y a sus fieles discípulos. Por tanto, la afirmación no tiene sentido fuera de la relación que los une.

¿No ocurre con la eucaristía lo mismo que con el cuerpo del Resucitado, que los discípulos ven con sus propios ojos? Muchas veces se piensa que la objetividad del cuerpo del Resucitado consiste en que se le puede «tocar», «ver», etc. Pero nosotros hemos demostrado [6] que la objetividad verdadera de las apariciones reside en que éstas no son subjetivas: son producto de la iniciativa del Resucitado y no de la imaginación de los discípulos. Algo es objetivo, decíamos, desde el momento en que no es subjetivo. Lo mismo sucede con la eucaristía. La presencia es objetiva porque no soy yo el autor de ella, no soy yo quien establece la identidad entre el pan y Jesús, pero sí soy yo quien, con la Iglesia, reconoce que el pan se ha convertido en Jesús, que nos ofrece su vida.

Dicho con otras palabras: a veces se habla de la eucaristía como de una realidad independiente de quien la recibe, cuando los textos bíblicos no cesan de repetir que está unida a un diálogo que Jesús quiere entablar con sus discípulos. Es preciso reafirmar el papel de la fe en el misterio eucarístico: en el pan eucarístico descubro a Jesús, pan de vida. Pero si me pregunto en abstracto qué es el pan, como si yo fuera un no creyente, habré de responder que se caracteriza siempre por su función nutritiva [7].

[6] Cf. *Resurrección...*, 266-268.

[7] Así, un opúsculo que pretendía ser pastoral pensaba resolver una dificultad declarando que Jesús no está en la hostia, pero esta solución se basaba en una deficiente teología del «signo», según la cual el significante es, en el mismo plano, distinto del significado: L. Charlot, *Jésus est-il dans l'hostie?* (Angers 1976); cf. D. C. 1713 (1977) 131-134.

Pero hay que ir más lejos. El encuentro con Jesús por medio del pan eucarístico me lleva a Dios. Porque el proyecto de Jesús se identifica con el proyecto del mismo Dios. En Jesús comulgo con el proyecto divino. Y alabo a Dios por lo que ha hecho en Jesús y en la Iglesia, porque, en Jesús, ella vive en el amor y recibe el Espíritu Santo.

Después, esta comunión en el proyecto de Jesús me lanza hacia delante. El proceso es el mismo que en las apariciones del Resucitado. Después del reconocimiento («soy yo», dice el Resucitado) viene la misión («id»). Por el encuentro cultual soy enviado al mundo; la eucaristía se expande en servicio fraterno. La memoria eucarística se hace memoria existencial.

Por tanto, la «presencia» no es estática, sino directamente activa, es «sinergía», según la expresión de los teólogos ortodoxos. Corresponde a la presencia de Jesús producida por el «ejemplo» del lavatorio de los pies, totalmente ordenado a la ejecución afectiva del servicio.

El cuerpo eucarístico hace vivir a la Iglesia. Así lo enseña el relato de la Cena: al hacerse presente a sus discípulos y a la multitud de los hombres, Jesús transforma simbólicamente la relación que lo une a ellos [8]. Lo paradójico es que mientras permanece ante sus discípulos, se convierte en su alimento.

En cierto sentido, Jesús está irreductiblemente frente a sus discípulos. Sólo él actúa, mientras los discípulos parecen «pasivos», como se ha visto en el cap. III. Jesús es quien los ha convocado, quien habla y da el pan, la copa y un mandato. Así, Jesús es totalmente distinto de sus discípulos [9].

[8] A la *koinonía* de la comida eucarística corresponde el *kathôs*, que, como hemos dicho en el capítulo anterior, tiene más valor de génesis que de ejemplaridad: es el mismo Jesús quien cumple en sus discípulos el servicio que debe caracterizarles. Tal es el dinamismo de la presencia del Resucitado tanto en el rito litúrgico como en la vida de servicio fraterno.

[9] En la medida en que los discípulos hacen más tarde lo que Jesús mismo ha hecho, podemos preguntarnos si no debe manifestarse también en la acción litúrgica la diversidad de funciones. Una función de «presidencia» debe sugerir la irrecusable alteridad de Jesús con respecto a los discípulos. Si es cierto que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, no es menos cierto que la Iglesia no es Cristo mismo; las imágenes paulinas se compensan mutuamente, porque al lado de la de «cuerpo» está la de la esposa frente al esposo. El Nuevo Testamento no precisa cómo se va a desarrollar la acción litúrgica; sin embargo, la dualidad Cristo/Iglesia debe expresarse en el curso de tal acción: un «presidente» no puede ser un simple producto

En otro sentido, y éste es el segundo aspecto de la situación, Jesús hace a los discípulos comulgar en su propia vida, transformando su grupo en una comunidad que sólo existe por él y en él. Tal es el «proyecto» de Dios en Jesús: reunir en él y por él la multitud de los hombres.

También aquí se expresa en un lenguaje simbólico el misterio de dos en uno. En el relato de la Cena, los discípulos simbolizan la multitud evocada por Jesús. El que habla es, al mismo tiempo, el alimento de la Iglesia, ese *corpus mysticum* que, antiguamente, designaba propiamente la eucaristía y que ahora se emplea para hablar de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo [10]. La Iglesia *es y no es* el cuerpo de Cristo.

de la asamblea, es también «lo otro» de la Iglesia. Evidentemente, esta observación no pretende decidir quién puede desempeñar la función de presidente.

La reflexión anterior se refiere a la acción litúrgica eucarística en su conjunto; podría arrojar indirectamente alguna luz sobre la controversia referente a la función del sacerdote que actúa «en nombre de Cristo» *o* «en nombre de la Iglesia», según una alternativa que los teóricos recientes juzgan abusiva (cf. Y. Congar, prefacio a B. D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae,* París 1978; en un sentido ligeramente distinto, C. Giraudo, *La struttura...,* 361-366). Lo que he dicho no apoya necesariamente la definición (posterior al siglo XII) del sacerdote como quien tiene el «poder» de consagrar, sino que más bien se inscribe en la tradición oriental que recoge Y. Congar citando a A. Bloom: «Como el icono, el sacerdote debe ser transparente al mensaje que lleva sin identificarse con él. Debe saber estar allí sin imponer su presencia. Si el sacerdote penetra en el santuario, detrás del iconostasio, no lo hace por derecho ni por privilegio, pues sólo Cristo puede estar allí con pleno derecho. El sacerdote es un icono, *in persona Christi*» *(ibid.,* 10). Por tanto, diríamos que el presidente, por su función, «simboliza» a Cristo oficiante; pero está claro que este mismo presidente habla también en nombre de la Iglesia.

[10] Como ha demostrado magistralmente H. de Lubac, *Corpus mysticum, passim* y especialmente en la conclusión: «Cuando la expresión se aplicaba a la eucaristía, el *corpus mysticum* era el *corpus in mysterio,* correlativo inmediato de un *mysterium corporis.* Así se comprende que durante todo un primer período pareciera natural distinguir el cuerpo sacramental del cuerpo histórico, del cuerpo crucificado... Por las etapas que hemos descrito, la expresión *corpus mysticum* pasó de la eucaristía a la Iglesia: se tuvo entonces de nuevo, en sentido análogo, un *mysterium corporis,* el *corpus mysticum* fue el misterio de la significación de este cuerpo eclesial por medio del sacramento y, en esta acepción radical, puede decirse estrictamente que está 'contenido' en la eucaristía. Luego, del *mysterium corporis* se pasó al *corpus in mysterio,* de la significación a la cosa significada. La Iglesia es, pues, el cuerpo místico de Cristo, es decir, sencillamente es el cuerpo de Cristo significado por el sacramento. *Mysticum* es una contracción de *mystice significatum, mystice designatum*» (p. 281).

Circunstancias de la acción eucarística

La eucaristía no se celebra únicamente el día de Pascua, sino todos los días. Esto significa que, sin perder su carácter de fiesta pascual, la Pascua puede hacerse cotidiana, por el hecho de que está en íntima relación con la parusía, es decir, con el último día. En cierto sentido, la misa actualiza la fiesta de Pascua con todo su cortejo de pensamientos y esperanzas; pero, a la vez, está totalmente orientada hacia la victoria definitiva de Dios al fin de los tiempos. Este binomio Pascua/parusía se funde en la unidad de la acción eucarística, que es a la vez una cosa y otra. Podríamos decir que en la misa aflora la eternidad bajo el tiempo de la celebración, recapitulando en sí Pascua y parusía, pero sin suprimir la dualidad fundamental y necesaria.

Y, al lado del tiempo, el espacio. La eucaristía no se celebra en un único lugar determinado, el templo de Jerusalén; puede celebrarse en todos los lugares de la tierra. Sin embargo, debe concretarse en un lugar preciso. En ella se recapitulan lo particular y lo universal, sin perder su distinción profunda. Así se abre un simbolismo del lugar: ese lugar *es y no es* el mundo entero.

Los elementos de la acción eucarística adquieren, a su vez, un valor simbólico.

La *comida* simboliza el banquete del cielo por el hecho de su relación íntima con la Cena, de la que toma las palabras y los gestos fundamentales. Ya en el plano terrestre de la creación, la comida simboliza la fraternidad de los comensales; ahora simboliza la unión de los creyentes con Cristo gracias a su sacrificio.

Pan y vino constituyen una dualidad cuyo alcance conviene captar. ¿Qué razón de ser tiene esta doble acción? Una primera respuesta nos la dan los conocedores de la mentalidad antigua: las enseñanzas se hacen ordinariamente por dualidad. Baste señalar el dato.

Hay otro motivo que puede explicar la doble acción de Jesús sobre el pan y sobre la copa. El pan corresponde al alimento cotidiano, indispensable como el maná; el vino va unido al clima festivo de los banquetes. Cotidiano y festivo son las dos dimensiones de la vida humana que integra la liturgia primitiva.

Este uso del pan invita a acentuar el aspecto de «alimento» y, por tanto, el acrecentamiento de vida y de vida comunitaria. ¿Obliga esto a añadir al rito eucarístico una comida para saciar el hambre? La historia de la Iglesia corintia nos pone en guardia frente a una confusión peligrosa. De hecho, la eucaristía se separó progresivamente del ágape fraterno.

El uso del vino festivo lleva a acentuar el carácter de la celebración en un clima de alegría, según dicen los Hechos de los Apóstoles.

Finalmente, más en general, el *alimento* mismo, por ser acrecentamiento de vida, simboliza la nueva vida dada a la comunidad. La eucaristía es ante todo comunicación de la vida de Dios por Jesús en la comunidad; y esta vida consiste en adoptar ante el Padre la actitud de hijo que caracteriza a Jesús: la de ofrenda perfecta y cooperación en el proyecto de Dios.

Es fácil advertir que esta interpretación «simbólica» está cargada de sentido, a condición de que hunda sus raíces en el mundo simbólico del mismo Jesús. Pero ¿es posible universalizar un simbolismo? Sí, si se reconoce que Jesús, heredero de Israel y, por él, del mundo de los hombres, realiza una acción enraizada en lo profundo de la humanidad. Es cierto que el pan y el vino como tales proceden de una civilización determinada. Pero pretender suprimirlos y ver en ellos simplemente su sentido de alimento cotidiano y festivo es correr el peligro de privar a la celebración de toda conexión histórica con Jesús de Nazaret [11]. De todos modos, ¿es la utilización del pan y del vino la única manera de mantener este enraizamiento en la historia pasada? Puesto que lo esencial se encuentra en el plano de lo simbólico, se puede plantear la pregunta. Dejo la respuesta a los liturgistas contemporáneos.

[11] Dos observaciones. La primera, dirigida a cierta mentalidad historificante: la celebración eucarística no puede reducirse a la sola presentación del pan; aunque es posible que sólo la frase sobre el pan se remonte históricamente a Jesús y, aunque la celebración de los orígenes haya podido hacerse en un sitio u otro *sub una,* es cierto que la revelación neotestamentaria exige una doble acción litúrgica sobre el pan y sobre el vino.

Segunda observación. No es tarea de la exégesis precisar si la eucaristía, para ser digna de este nombre, exige esta o aquella materia que se llama pan y vino. Lo cierto es que Jesús mismo, igual que los primeros cristianos, tomó pan y vino, por lo cual la comida hecha en memoria de Jesús debe referirse de alguna manera a lo que fue hecho en otro tiempo.

IV. DIMENSIONES DEL MISTERIO

Ritmo y simbolismo permiten hablar del misterio eucarístico. Pero éste remite íntimamente al misterio de la relación de Dios y el hombre en la creación y en la historia. La alianza, la sangre derramada y el compartir son tres realidades que ayudan a vislumbrar al misterio de Dios en relación con la humanidad.

El misterio de la alianza

Para expresar cómo ha entrado Dios en relación con los hombres, la alianza (palabra y realidad) es lo que mejor describe el misterio de lo que solemos llamar «gracia» del Dios que quiere divinizar a los hombres. Así, la alianza eucarística proclama que, con Jesús, se ha sellado la alianza definitiva entre Dios y el pueblo. No insisto en la historia de esta alianza, que ha sido tratada sumariamente en el cap. VIII. Gracias a su lenguaje antropomórfico, la relación Dios/hombre aparece en su misteriosa realidad, en la «sinergía» de Dios y del hombre.

En el lenguaje bíblico, esta «sinergía» corresponde a la acción ejercida por la *memoria.* ¿Qué ocurre exactamente cuando se «hace memoria»? En la eucaristía se halla, se intensifica o se expresa (o todo ello a la vez) el contacto con un viviente. El Resucitado está ahí, y en él reconocemos a Jesús de Nazaret, que nos hace participar en su proyecto. Como hemos dicho en el capítulo VI, hacer memoria es remontarse a la fuente misma de la existencia y, en contacto con Dios, ser proyectado hacia delante por su proyecto.

Es constatar, por medio de este «reconocimiento», que Dios actúa en Jesús y en nosotros; es entrar a participar en la obra divina, hacer que la alianza dé sus frutos de gracia.

El misterio de la sangre derramada

La sangre derramada precisa que la alianza no se realiza ni se mantiene sin el triunfo de la vida sobre la muerte. Eso es lo que expresa el término *sacrificio,* sobre el que parece indispensable volver por un momento.

La eucaristía es un «sacrificio». Desgraciadamente, la comprensión del término se ha oscurecido a causa de las controversias

entre Lutero y el catolicismo de su época, y es difícil no dejarse influir por ellas.

Según los historiadores de las religiones y los psicólogos, el «sacrificio» se articula en torno a una estructura de intercambio entre el hombre y la divinidad, intercambio que, de suyo, supone la conciencia de una distancia, identificada a veces con una deuda originaria [12], más profunda aún que el pecado de que hay que librarse. Por el sacrificio, el hombre intenta colmar esa distancia y simboliza la unión deseada, ofreciendo algo de lo que se priva; con ello renuncia al uso inmediato de las cosas, para llegar hasta el Donante.

El sacrificio de Jesús en la cruz, uniendo el don efectuado con el don simbolizado en la Cena, pone fin a los sacrificios anteriores. Esta unión tiene una profundidad insondable: elimina la «distancia» no sólo entre Jesús y Dios, sino entre el Hombre nuevo y el Padre.

Jesús, al simbolizar en la Cena este acto sacrificial, abrió la posibilidad de hacer memoria de su propio sacrificio bajo una forma que llamamos «sacramental». La eucaristía es una acción sacramental que rememora el gesto de Jesús en la Cena; por tanto, se refiere en última instancia a la cruz, pero no añade nada al sacrificio del Calvario. Manifiesta en el curso de los siglos lo que Jesús quiso significar en su última Cena.

¿En qué sentido es un «sacrificio»? No como si la misa fuera un medio de establecer la alianza, pues esto ya tuvo lugar en la cruz y se actualiza en el bautismo, que constituye a los miembros de la Iglesia en su nuevo ser. Y ellos expresan ahora su fe, su acción de gracias, su invocación de un cumplimiento.

Sin embargo, puede decirse que también la misa es un «sacrificio», porque, si bien la Iglesia es ya el cuerpo de Cristo y está unida a su Señor, aún no está plenamente unida. Su Iglesia tiene que seguir «pasando» de la muerte a la vida: su acto simboliza el paso que se realiza sin cesar. Si hay todavía distancia, tiene que haber, en cierto sentido, sacrificio. La Iglesia no es plenamente el cuerpo de Cristo, tiene que serlo.

Como la Cena, la misa *es y no es* el sacrificio de Jesús en la

[12] Entre los ensayos, cf. A. Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie,* en *L'Eucharistie, symbole et réalité* (Gembloux-París 1970) 7-56, y L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'Eucharistie:* MD núm. 123 (1975) 47-78.

cruz, que ha constituido el ser nuevo de Cristo. Lo *es* en el sentido de que simboliza el paso de toda la comunidad eclesial a la alianza nueva y definitiva; afirma así el nuevo ser, se opone al pasado, reconoce la abolición de la distancia y manifiesta el ser nuevo. *No lo es* en cuanto que, lo mismo que Jesús no murió en la Cena, la Iglesia, en un sentido análogo, aún no ha muerto realmente al pecado, a la distancia. Así como en la Cena Jesús tiene aún que morir, así la Iglesia debe actualizar en la existencia su ser nuevo. Es, pues, un auténtico «sacrificio», pero totalmente «espiritual», porque es la ofrenda de sí misma en cuanto que vive por Jesús; ella misma se da al recibir el don del Padre.

La misa es un «sacrificio de alabanza». Pero esta expresión une dos palabras que, para los oídos contemporáneos, son difíciles de conjugar entre sí: el sacrificio evoca inmolación, mientras que la alabanza responde más a una aclamación de alegría, reconociendo haber recibido algo del Otro. Ahí precisamente es donde debe cambiar nuestra noción de sacrificio: éste no implica necesariamente sufrimiento ni inmolación. Quiero recordar simplemente que la palabra se emplea al término de una lenta evolución hasta alcanzar su sentido original de «lo que hace sagrado», lo que reanuda la relación con Dios. Así, cuando Jesús dice: «Me santifico para que también ellos sean santificados», emplea la palabra *hagiazo,* que significa también «sacrificar», pero con la idea de situarse en su lugar de Hijo [13].

En la misa se proclama la alabanza de Dios, de aquel que libró de la muerte a su Hijo e hizo existir la comunidad de los creyentes. Es evidente que se da también el matiz de expiación del pecado, pero entendiendo la expiación no como castigo por una falta, sino como reconciliación después de una ruptura.

El misterio del dar y del compartir

La eucaristía es un don como lo es la alianza otorgada por Dios y la sangre derramada por Jesús. Si hay un término aplicable a la manifestación de Dios en la historia de los hombres, es el de «don».

En la *introducción* de esta obra decíamos cómo Dios procura

[13] Cf. I. de la Potterie, *La Vérité dans saint Jean* II (Roma 1977) 758-783.

incansablemente hacerse cada vez más presente al hombre y terminábamos hablando del amor y del Espíritu Santo. Ahora, de acuerdo con los textos escriturísticos, hablaríamos más bien de «don». Jesús, al dar el pan y la copa, se da en alimento para transformarnos en él.

La Iglesia, a su vez, viene a dar lo que recibe sin cesar de su Señor. O, más exactamente, «comparte» el pan. Por eso pienso que la expresión «fracción del pan», que caracterizaba la eucaristía en su origen, puede ser traducida por «compartir el pan». Y este compartir es inagotable, como lo fueron los panes multiplicados.

El «compartir el pan», nombre que cuadra tanto a la eucaristía como a la vida común, invita a asociar a la liturgia la vida efectiva de comunión que debe ser el cristianismo. Quien dice comunión, dice unión con Jesús que da su vida, y, por tanto, también unión con los hermanos, apertura a la multitud.

Al situar intencionadamente el culto eucarístico en relación con el servicio en lo cotidiano, la tradición testamentaria de Lucas sugiere a los creyentes que deben relacionar su actividad litúrgica con la vida fraterna.

Por lo demás, el mismo culto simboliza a través de sus elementos la doble relación que el creyente tiene con Dios y con su prójimo: puesto que hay un solo pan, formamos un solo cuerpo. La copa única expresa también la unidad de los comensales con Jesús y entre sí. Practicar la eucaristía es ya afirmar la unión fraterna de todos los hombres.

Las consecuencias se deducen por sí solas. Según la tradición auténtica de los profetas y la enseñanza de Jesús, el diálogo con Dios supone y engendra la justicia entre hermanos. El culto, por tanto, no tiene una función en sí, sino que es la expresión simbólica de la vida de caridad, en su origen (Jesús) y en su resultado (la Iglesia).

Esto supuesto, la acción litúrgica debe proseguir bajo la forma de compartir el pan, que consiste en promover la justicia, luchar contra el hambre en el mundo, liberar a los oprimidos de todo mal. Si el culto es el corazón de la vida fraterna, no por eso es expresión de un grado «superior», de una «cima»: no está por encima de la vida de caridad, sino dentro, es fuente de animación. Esta es la manera correcta de ver el misterio eucarístico.

INVITACION

«Pasemos a la otra orilla», dice Jesús a sus discípulos después de una larga jornada de enseñanza en parábolas (Mc 4,35). El pueblo no ha preguntado nada al Maestro. Jesús parece querer buscar al otro lado del lago, entre los paganos, una acogida más favorable; ¿o quizá quiere extender a ellos su actividad? El evangelio no nos informa acerca de la intención de Jesús. Lo cierto es que la tempestad que se desata sobre el lago parece oponerse a esa extensión de la actividad, y que los paganos, desconcertados por el exorcismo operado entre ellos, ruegan a Jesús que se vuelva a su tierra. De hecho, la hora de la misión entre los paganos no ha sonado todavía; espera que Jesús, por su muerte y resurrección, haya derribado los prejuicios de sus contemporáneos.

En su deseo de pasar a la otra orilla, Jesús se muestra auténtico hijo de Abrahán, según el pensamiento de un autor reciente, André Néher *(L'existence juive, solitude et affrontements,* París 1962, 133-140). A su juicio, el judío ha instalado la contradicción en su existencia: el judío es un «hebreo», quien, según la etimología de la palabra, pasa y hace pasar y, al mismo tiempo, es Israel que se instala en la tierra prometida. Continuamente debe mantener en un vivo equilibrio la fuerza que le impele a dejar toda instalación y el instinto de goce que la invade.

Pasemos a la otra orilla. Tal es la condición del discípulo de aquel que quiso morir durante la Pascua, es decir, durante la fiesta que hace pasar de un lugar a otro. Ya Abrahán había dejado la gran civilización de Ur de Caldea, Moisés no podía contentarse con las riquezas de Egipto, el pueblo atraviesa el desierto: es preciso pasar a otra parte.

Para pasar a la otra orilla se requiere una apertura constante a algo siempre mejor inspirado por el Dios vivo, el Dios a quien Jesús oraba durante la noche. Jesús derribó las barreras tras las que se escondían muchos contemporáneos suyos. El gesto que realizó en el cenáculo significa su paso último.

La eucaristía entraña por naturaleza una protesta. Para los primeros cristianos no es un simple elemento en la vida cultual

bien organizada que nosotros tendemos a establecer y a reglamentar en sus más mínimos detalles. Cuando la Iglesia no había recibido aún el refrendo de los poderes públicos, cuando se encontraba débil y perseguida, las cosas eran muy distintas. Contemplemos la vida de esos cristianos, dejando que la imaginación la reconstruya con cierta verosimilitud en los primeros siglos del cristianismo.

Me veo en oración con mis hermanos creyentes en las catacumbas silenciosas, apartadas del mundo exterior. Bajando así a las profundidades de la tierra, dejo el mundo de los negocios, de la ambición, de la injusticia y del dinero, el mundo en el que los hombres sufren. Desciendo a un remanso de paz. Efectivamente, me acecha la tentación de encerrarme allí para huir de este mundo; pero la venzo, sabiendo que debo luego volver a la superficie, a un mundo crepitante e incluso enemigo.

Me veo en una comunidad de hombres y mujeres que han optado por Jesucristo, que quieren vivir y anunciar la buena nueva de la justicia y del amor. La asamblea eucarística no es un tiempo de evasión a un mundo de ensueño, sino un estímulo comunitario para hacer frente a la prueba, en cualquier forma que se presente: corrupción, tortura, violencia y miseria, tal como las conocemos hoy en el mundo. La misa es esencialmente una protesta.

Entonces me viene a la mente la atmósfera en que vivían los judíos, oprimidos por los egipcios, por los griegos, después por los romanos, aspirando con todas sus fuerzas a la liberación, sin duda política, pero sobre todo religiosa. Esta situación se vivía intensamente en las fiestas pascuales. La Pascua es en el fondo protesta contra un orden injusto, porque el mismo Dios se opone a ese orden.

Sin duda no es ése el momento de preparar la revolución a mano armada; nos hallamos ante la mesa en que se alimentan y sostienen los testigos del amor de Dios y de la justicia. No importa que yo no sepa gran cosa sobre el rito seguido en aquellos oficios de las catacumbas. Lo esencial está en otra parte: en la fuerza que tiene la levadura para hacer fermentar la masa de este mundo.

¿Vale esta retrospectiva fuera de las naciones en que la justicia se ve escarnecida? La verdad es que en todos los países se dan injusticias. Pero nuestra mirada se ha acostumbrado a ellas y tolera toda clase de compromisos. La eucaristía remueve mis hábitos, no sólo porque en su celebración se proclama el mensaje de la

buena nueva, sino también porque me encuentro unido comunitariamente a aquel que ha dado su vida por el reino de la justicia y el amor; por tanto, el paréntesis cultual en mi vida profana debe producir sus efectos, porque me dispone a arriesgar mi situación y mi vida.

Ya habíamos percibido esta invitación al ver cómo Jesús se comportaba ante la muerte; ahora, por medio de la liturgia eucarística, no se trata simplemente de una orden recibida ni de un modelo, sino de una comunión, una «sinergía» que me invade.

Esto precisamente es lo que me distingue del judío. El paso no es un mero tránsito de un punto a otro; es al mismo tiempo una presencia renovada sin cesar. Entro en contacto con el misterio de lo eterno que fecunda el tiempo. Si Dios no fuera Dios, se contentaría con dar órdenes; pero Dios acompaña constantemente al que ha elegido para cruzar a la otra orilla: se da, está presente con la presencia activa, que es su proyecto sobre la humanidad, reconciliada al fin con él y en paz consigo misma. Ya Israel presentía todo esto. El discípulo de Jesús sabe que, ya en la tierra, le es dado el Espíritu para pasar a la otra orilla.

APENDICES

I

LAS COMIDAS SOLEMNES JUDIAS

Entre las comidas judías solemnes podemos considerar, para nuestro tema, dos principales: la comida pascual y la comida de las cofradías. En la sección siguiente explicaremos por qué pensamos que la última Cena de Jesús se celebró en un ambiente pascual, pero no según el rito judío propiamente dicho.

LA COMIDA PASCUAL

Aunque la documentación referente a la comida pascual judía no es anterior al siglo II, los especialistas en materia rabínica piensan que se puede llegar a determinar, sin grandes errores, el orden de la comida [1]. Después de los preparativos venía la comida propiamente dicha.

a) *Los preparativos*

1. Era preciso preparar una habitación, normalmente situada en la parte superior de una casa, para celebrar la comida. Esta habitación debía acoger al menos diez personas que pudieran recostarse sobre divanes. Debía estar «amueblada».

2. Era necesario procurarse un cordero de un año, sin defecto (cf. 1 Pe 1,19; Ex 12,5), suficientemente grande para que cada comensal pudiera comer al menos una porción del tamaño de una aceituna, o sea, unos diez gramos. Se le podía adquirir entre el 10 y el 14 de Nisán.

[1] G. Dalman, 80-106; Billerbeck, IV, 41-76; J. Jeremias, 88-82.

3. Había que elegir a los comensales: la familia o un grupo de amigos. Podían agregarse otras personas, pero antes de que el cordero fuera a ser inmolado en el templo.

4. El cordero era llevado al templo por el padre o por un delegado suyo; era degollado hacia las 14,30 en el atrio interior. Su sangre, recogida en recipientes, se derramaba con cuidado al pie del altar. El cordero era desollado y preparado para poderlo asar fácilmente.

5. La casa debía estar limpia de todo rastro de levadura o masa fermentada (Ex 12,15.19; 1 Cor 5,7); sólo se comía pan sin levadura (ácimo), en recuerdo del «pan de miseria» preparado a toda prisa en el momento de la salida de Egipto (Dt 16,3). En la casa adonde había sido llevado, el cordero era asado al fuego, sobre una parrilla en forma de cruz. Se debía asar entero, no cocerlo (Ex 12,9), cuidando de no romperle ningún hueso (Ex 12,46).

6. Durante la jornada (14 de Nisán) debía guardarse un ayuno riguroso.

b) *La celebración pascual*

La comida podía comenzar al oscurecer, al anochecer del 14 de Nisán; debía terminar con la aurora del 15. Hay un texto claro de la Misná [2] sobre el desarrollo de la comida.

1. Se servían *entremeses* fuera de la habitación elegida, en otra sala; para comerlos había que sentarse. Eran abundantes y tenían por finalidad saciar el apetito y hacer del cordero pascual (cuya porción era habitualmente muy pequeña) la coronación de la comida, no otra cosa.

Una fórmula de bendición consagraba el día de la fiesta y la primera copa, llamada de bendición *(qidduš)*.

Los entremeses estaban compuestos de hortalizas (lechuga), hierbas amargas, mermelada (llamada *haroṣet)* hecha con diversas frutas (dátiles, higos, uvas, manzanas, almendras) prensadas y trituradas, sazonado todo con especias y vinagre.

2. Luego, en la habitación de arriba, comenzaba *la comida propiamente dicha.* Se sirve, pero no se toca. Se sirve una segunda copa, pero no se bebe. Un niño pregunta al padre de familia.

Entonces tiene lugar la *haggadá,* en arameo (Dt 26,5-11), que lee el padre de familia y que explica los ritos, el sentido del pan

[2] *Pesaḥim,* X.

ácimo (Ex 12,39) y de las hierbas amargas (Ex 12,8). Así todos los comensales recordaban la liberación de Egipto (Ex 12,27).

Sigue la primera parte del *hallel* (en hebreo), leída por uno solo y acompañada por todos con el estribillo: Sal 113 hasta el v. 9 o Sal 113 hasta 114,3.

Por fin se bebe la *segunda copa,* la de *haggadá.*

Después de esta liturgia pascual comienza la *comida.* No hay cubiertos: el pan (en forma de torta) se utiliza como cuchara para servirse del plato común.

El padre de familia, de pie y sin nada en las manos, recita la *bendición sobre el pan ácimo.* Los comensales responden «amén». Sosteniendo el pan con la mano izquierda, el presidente distribuye con la mano derecha un trozo (no cortado, sino partido) a cada comensal; cuando termina, todos comen el trozo de pan que se les ha dado.

Luego los comensales comen el cordero pascual, así como el pan ácimo, las hierbas amargas, el *haroṣet* y beben el vino.

Finalmente, la *acción de gracias* sobre la tercera copa, o copa de bendición *(birkat hammaṣon).*

Para terminar, se sirve una cuarta copa (copa del *hallel*) y entonces se recita en alabanza la segunda parte del *hallel,* en hebreo (Sal 114-118).

UNA COMIDA DE COFRADIA

En tiempos de Jesús existían cofradías (llamadas *ḥabburot)* que solemnizaban su fraternidad aproximadamente cada semana. El orden de sus comidas parece un calco del de la comida pascual, excepto por lo que se refiere a la liturgia[3]. Su desarrollo es el siguiente:

a) *Los entremeses*

Se componían de pescado, pollo, hierbas, mostaza y, por fin, vino. Cada comensal bendecía individualmente los manjares que comía.

Después se procedía al lavatorio de las manos.

[3] Además de Billerbeck, IV, 611-639, cf., sobre todo, G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1945), reunido por L. Buyer, MD núm. 18 (1949) 34-46.

b) *La comida*

Bendición del pan.
Bendición ritual de cada manjar y de las copas.
Bendición de la lámpara.

Segundo lavatorio de las manos.
Bendición ritual de la última copa por el presidente.

He aquí el texto de la bendición ritual por el presidente de la última copa:

> Bendito seas, Señor Dios nuestro, Rey eterno, que alimentas al mundo entero con tu bondad, tu gracia, tu misericordia y tu tierna compasión. Tú das a toda carne su alimento, porque tu misericordia es eterna. Por tu gran bondad, nunca nos ha faltado el alimento; que no nos falte nunca, por el amor de tu gran nombre, ya que tú mantienes y alimentas a todos los seres vivos, les haces bien a todos y procuras el sustento a todo lo que has creado. ¡Bendito seas, Señor, que das a todos su alimento!
>
> Te damos gracias, Señor, porque diste en herencia a nuestros padres una tierra vasta, buena y deseable y porque nos sacaste, Señor Dios nuestro, del país de Egipto, nos libraste de la casa de la esclavitud, y por la alianza que has sellado en nuestra carne, por la ley que nos has enseñado, los estatutos que nos has hecho conocer; por la vida, la gracia y la misericordia que has derramado sobre nosotros, y por el alimento mediante el cual nos sacias y nos sustentas constantemente, todos los días, en todo tiempo y a toda hora. Por todo esto, Señor Dios nuestro, te damos gracias y te bendecimos. Que bendiga tu nombre la boca de todos los vivientes, continuamente y por siempre, conforme está escrito: Comerás y te saciarás y bendecirás al Señor tu Dios por la buena tierra que te ha dado. Bendito seas, Señor, por el alimento y la tierra.

II

CENA Y COMIDA PASCUAL JUDIA

Los sinópticos sitúan el relato de la Cena en la fiesta de la Pascua. ¿Significa esto que la última Cena de Jesús se realizó conforme al rito pascual? De ser así, la Cena podría adquirir una luz nueva. La respuesta afirmativa ha sido clásica durante mucho tiempo, de suerte que resultaba sospechoso quien se atrevía a negarlo. Dom A. Calmet había escrito en 1720 una excelente disertación sobre el tema [4], en la que opinaba que la última Cena de Jesús no fue una comida pascual. Pero su hipótesis no consiguió gran aceptación; prueba de ello es que, en 1760, J. D. Mansi creyó necesario añadir un apéndice a la traducción latina de tal disertación (que algunos hubieran querido simplemente ver desaparecer) presentando la postura adversa, con lo cual «hacía problemática la disertación» [5].

En nuestros días no está resuelta aún la cuestión. En general podríamos decir (con cierta simplificación) que los críticos alemanes se inclinan por el rito pascual [6], mientras que los autores de lengua inglesa se deciden por una comida no pascual [7]. En cuanto a los franceses, algunos se pondrían del lado de la comida no

[4] Dom A. Calmet, *Dissertation sur la dernière Pasque de Notre Seigneur Jésus-Christ,* en *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte, revues, corrigées, considérablement augmentées, et mises dans un ordre méthodique* III (París 1720) 280-294. Esta obra recoge las introducciones y prefacios del gran comentario, del que no poseemos más que la 2.ª edición: *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament. L'Évangile de Matthieu* (París ²1925) CXLV-CLXI. Entre los defensores de su opinión cita a Tertuliano, Hilario Diácono, autores citados bajo los nombres de san Clemente de Alejandría y san Pedro de Alejandría, así como algunos escritores recientes en su época, como M. Toynard y el padre Lami. En consecuencia, dice, «nos hemos decidido a sostener que *Jesucristo,* el último año de su vida, no celebró la Pascua legal, ni al mismo tiempo que los judíos ni antes que ellos» (p. 294).

[5] En la traducción latina, publicada por J. D. Mansi en 1760, p. 1 y 60B-62: «ut tota Dissertatio in problema verteretur».

[6] J. Jeremias sigue siendo el adalid de los partidarios de la comida pascual. Recientemente, G. J. Bahr, *The Seder of Passover and the Eucharistic Words:* NT 12 (1970) 181-202.

[7] Así, G. Dix *(supra,* n. 3). V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 786-789.

pascual, pero están divididos [8]. El problema no es ocioso, porque condiciona a menudo la interpretación de la misma Cena, cosa evidente en J. Jeremias.

Precisemos la cuestión. Nadie pone en duda el ambiente pascual en que se sitúa el relato; pero algunos afirman, además, que la comida de Jesús siguió el rito pascual judío, de lo que deducen una interpretación teológica. En mi opinión, no conviene apresurarse, pues los argumentos, como en el caso de J. Jeremias, no consiguen demostrar su tesis. Como los lectores han podido quedar impresionados por las cincuenta páginas que Jeremias dedica al tema [9], considero útil responder a los catorce argumentos que propone. Omito los que no tienen ninguna relación con el tema, es decir, los números 2, 6, 10, 11, 13.

1. Si Jesús, contra su costumbre de dejar la ciudad santa, se queda en Jerusalén, es porque debía comer el cordero pascual dentro de sus murallas (pp. 42-44).

Respuesta: motivo posible, pero no decisivo.

3. Contra su costumbre, la comida tuvo lugar ya anochecido y se prolongó hasta bien entrada la noche; por tanto, fue pascual (pp. 45-47).

Respuesta: era frecuente que las comidas solemnes se celebraran de ese modo.

4. Contra su costumbre (comer con un gran círculo de oyentes), Jesús está rodeado solamente por los Doce, número que corresponde a las exigencias de la comida pascual (debía reunir al menos diez personas) (pp. 47-49).

Respuesta: ¿en qué prueba esto que la comida debió de ser de rito pascual?

5. Contra la costumbre de tomar la comida sentado, como se hacía en las comidas ordinarias, Jesús estaba recostado a la mesa, símbolo de la libertad pascual (pp. 49-50).

Respuesta: en cuanto a las comidas no ordinarias, se dice que Jesús estaba recostado (multiplicación de los panes, banquete...); entonces, ¿por qué no también aquí para dar un carácter más solemne a esta última comida?

[8] Uno de los primeros críticos recientes en sostener que la comida no fue de rito pascual ha sido T. Preiss, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?:* TZ 4 (1948) 81-101 (= *Vie en Christ,* Neuchâtel 1951, 115-131). L. Buyer ha contribuido a divulgar la opinión: MD 18 (1949) 34-46.

[9] J. Jeremias, *Ultima Cena* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 13-92; las páginas que figuran en cada uno de los puntos pertenecen a esta edición.

7. La fracción del pan tuvo lugar durante la comida, cosa que sólo sucedía en la comida de pascua (p. 51).

Respuesta: incluso en las comidas solemnes se distinguía entre los «entremeses» o «aperitivos» y la comida propiamente dicha. La fracción del pan inauguraba la comida en cuanto tal.

8. El vino sólo se bebía en las fiestas, y era obligatorio en la comida pascual (pp. 51-54).

Respuesta: por tanto, no era lo que caracterizaba la comida pascual.

9. El vino tinto simboliza la sangre (pp. 54-55).

Respuesta: las referencias talmúdicas son tardías, y la afirmación carece de base.

12. El *hallel* señala el fin de la comida pascual (pp. 56-57).

Respuesta: También entre los terapeutas de Egipto.

14. Argumento decisivo: la explicación dada por Jesús sobre el pan y sobre la copa corresponde a la del padre de familia durante la *haggadá* pascual: «Este es el pan de miseria» (pp. 57-64).

Respuesta: hipótesis discutible: Jesús explica su gesto a la manera profética y su interpretación no atañe al pasado.

Ninguno de los catorce argumentos aducidos por Jeremias en favor de la comida pascual es decisivo. Además, el autor mismo no está muy convencido, ya que, después de haber intentado refutar las objeciones contra la comida de rito pascual, concluye:

> Tanto la sentencia de Jesús sobre la renuncia a beber vino otra vez como las palabras explicativas y el mandato de repetir todo aquello sólo pueden entenderse plenamente en el contexto del rito pascual. Con todo, hay que recalcar, para concluir, que la última Cena de Jesús estuvo rodeada de una atmósfera pascual aun en el caso de que se celebrara la tarde anterior a la Pascua *(Cena,* 92).

En definitiva, la argumentación de Jeremias se apoya en un falso dilema: comida ordinaria o comida pascual; pero conviene tener en cuenta la existencia de otras comidas solemnes y, por tanto, una solemnización de la última Cena de Jesús.

A mi juicio, el único dato que podría inclinar hacia el rito pascual reside en que los sinópticos parecen afirmar el hecho: relatan cómo Jesús envía a «preparar la Pascua» que él debe celebrar. Pero esta dificultad no es insuperable si se tiene en cuenta la manera evangélica de presentar no la Pascua de los judíos, sino la Pascua *de Jesús* (cf. *supra,* pp. 246s).

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
1 Cr	1.º Crónicas
2 Cr	2.º Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Job	Job
Jl	Joel
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lv	Levítico
Lc	Lucas
1 Mac	1.º Macabeos
2 Mac	2.º Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Mt	Mateo
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª Pedro
2 Pe	2.ª Pedro
Prov	Proverbios
1 Re	1.º Reyes
2 Re	2.º Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
1 Sm	1.º Samuel
2 Sm	2.º Samuel
Sant	Santiago
Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª Tesalonicenses
2 Tes	2.ª Tesalonicenses
1 Tim	1.ª Timoteo
2 Tim	2.ª Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

LIBROS NO BIBLICOS

Ant.	Antigüedades Judías
ApBar	Apocalipsis de Baruc
AsMo	Asunción de Moisés
Ber.	Berakot
Dam	Documento de Damasco
Did	Didaché
Hen	Henoc (etiópico)
Jub	Libro de los Jubileos
LAB	Liber Antiquitatum Biblicarum (Pseudo-Filón)
QS	Regla (séder) de la comunidad de Qumrán
1QpH	Pešer de Habacuc, en Qumrán

OTRAS ABREVIATURAS

AT	Antiguo Testamento
B.	Talmud de Babilonia
LXX	Versión griega del AT, por los LXX
M.	Midrás
NT	Nuevo Testamento
p.	textos paralelos
R.	Rabbá
Tg	Targum

BIBLIOGRAFIA

De la enorme producción literaria sobre la eucaristía indico, ante todo, los estudios exegéticos más recientes y algún que otro libro o artículo relacionado con la dogmática, la pastoral o el ecumenismo, al igual que los principales documentos del Congreso Eucarístico Internacional de Lourdes. La primera lista contiene los títulos más utilizados en nuestra obra, indicando, al propio tiempo, la forma abreviada de citarlos.

1. *Obras más utilizadas*

J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* t. II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament* (Friburgo 1961; = J. Betz).

P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 6 vols. (Munich 1922-1961; = Billerbeck).

H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament:* MD n.º 123 (1975) 7-28 (= MD n.º 123).

L. M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'eucharistie:* MD n.º 123 (1975) 47-78 (= MD n.º 123).

Id., *L'eucharistie parmi les sacrements:* MD n.º 137 (1979) 49-72 (= MD n.º 137).

G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 80-166 (= Dalman).

J. Dupont, *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang:* NRT 80 (1958) 1025-1041.

Id., *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres:* NRT 91 (1969) 897-915.

R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl* (Munich 1971).

A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (Munich 1973).

H. Gese, *Die Herkunft des Herrenmahles,* en íd., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (Munich 1977) 107-127.

C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Todá veterotestamentaria, B'raka giudaica, Anafora cristiana:* «Analecta Biblica» 92 (Roma 1981).

F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung:* EvT 27 (1967) 337-374 (= «Motive»).

Id., *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahles:* EvT 35 (1975) 553-563.

J. Jeremias, *La Ultima Cena. Palabras de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, ²1980; = J. Jeremias).

F. J. Leenhardt, *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ* (1955), en *Parole - Écriture - Sacrements* (Neuchâtel 1968) 136-184.

Id., *La présence eucharistique, ibíd.,* 185-203.

L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église:* MD núm. 87 (1966) 7-49.
Id., *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène à l'eucharistie:* «Les Questions liturgiques et pastorales» 3 (Lovaina 1972) 181-202.
H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique* (París 1944).
H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen:* BZ 21 (1977) 88-101 y 235-244 (= Überlieferungsgeschichte).
H. J. Michel, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche (Apg 20, 17-30)* (Munich 1973).
P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich 1960) (= Neuenzeit).
G. Panikulam, *Koinônia in the New Testament. A dynamic Expression of Christian Life:* «Analecta Biblica» 85 (Roma 1979; = Koinônia).
H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart 1972; = Patsch).
C. Perrot, *Le repas du Seigneur:* MD núm. 123 (1975) 29-46.
Id., *L'eucharistie comme fondement de l'identité de l'Église dans le Nouveau Testament:* MD núm. 137 (1979) 109-125, reimpreso en íd., *Jesús y la Historia* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 233-286.
L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1-42* (Würzburgo 1971) 152-347 (= Studien).
H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7-14)15-18* (1.ª parte). *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (2.ª parte). *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38* (3.ª parte) (Münster 1953, 1955, 1956).
Id., *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier,* en íd., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum N.T.* (Düsseldorf 1970) 77-79 (= Ursprung).
Id., *Palabra y acciones de Jesús en la última Cena:* «Concilium» 40 (1968) 629-640.
T. J. Talley, *De la «berakah» à l'eucharistie. Une question à réexaminer:* MD núm. 125 (1976) 11-39.
R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona ²1976) 566-577.
Id., *Les Sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964).

2. *Otras obras*

J. J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966).
P. Andriessen, *L'eucharistie dans l'Épître aux Hébreux:* NRT 94 (1972) 269-277.
J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «Bénédiction juive» et de l'«Eucharistie chrétienne»:* RB 65 (1958) 371-399.
J. de Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation:* «Irénikon» núm. 32 (1959) 139-161.
Id., *L'eucharistie* (Tournai 1964).
T. Barrosse, *La Pascua y la comida pascual:* «Concilium» 40 (1968) 536-547.
P. Beguerie, *Eucharistie* (París 1975).
P. Benoit, *Les récits de l'institution et leur portée:* LV núm. 31 (1957) 49-76.
J. Betz, *La eucaristía, misterio central,* en *Mysterium salutis* IV/2 Madrid, Ed. Cristiandad, 1975) 186-207.
M. E. Boismard, *L'eucharistie selon saint Paul:* LV núm. 31 (1957) 93-106.
L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (París 1966; trad. española: *Eucaristía,* Barcelona 1969).
G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus:* ZTK 53 (1956) 312-349 = *Studien zu Antike und Christentum* II (Munich 1959) 138-176.
O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi* (París 1964).
H. Cazelles, *L'anaphore et l'Ancien Testament,* en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I (París 1970) 11-21.
L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (París 1979).
J. M. van Cangh, *La multiplication des pains et l'Eucharistie* (París 1975).
J. Coppens, *L'eucharistie néotestamentaire,* en *Exégèse et Théologie,* t. III (Gembloux/París 1968) 262-281.
Id., *L'eucharistie, sacrement et sacrifice de la Nouvelle Alliance, fondement de l'Église,* en *Aux origines de l'Église* (París 1965) 125-158; cf. ETL 50 (1975) 269-272.
L. Deiss, *La Cène du Seigneur. Eucharistie des chrétiens* (París 1975).
J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament:* LV núm. 31 (1957) 9-48.
L. Dequeker/W. Zuidema, *La eucaristía según san Pablo:* «Concilium» 40 (1968) 561-571.
A. Descamps, *Les origines de l'Eucharistie,* en *L'Eucharistie, symbole et réalité* (Gembloux 1970) 57-125.
R. Didier, *Théologie de l'eucharistie,* en *L'Eucharistie. Le sens des sacrements* (Lyon 1971) 15-76.
Id., *Mythe et rite, ibid.,* 172-180.
G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1945).
C. Duchesneau, *La célébration dans la vie chrétienne* (París 1975).
J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs:* LV núm. 31 (1957) 77-92.
Id., *La koinônia des premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres,* en *Communione intereccleslale* (dir. D'Ercole; Roma 1972) 41-61.

C. Duquoc, *Signification sacramentelle de la présence:* RSPT 53 (1969) 421-432.
G. Durand, *L'imagination symbolique* (París 1964).
F. X. Durrwell, *L'Eucharistie, présence du Christ* (París 1971).
Id., *L'Eucharistie, sacrement pascal* (París 1980).
L. Dussaut, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie. Diachronie symbolique de l'Eucharistie* (París 1972).
J. L. Espinel, *La eucaristía en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1980).
A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le Pain de Vie:* NRT 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062.
B. Fraigneau-Jullien, *Bénédiction... sacrifice... communion:* RevSR 34 (1960) 35-61; 37 (1963) 321-344; 40 (1966) 27-47.
N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963).
E. Gaugler, *La Sainte Cène* (Neuchâtel 1945).
J. Gelineau, *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes* (París 1976).
M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983), con amplia bibliografía.
D. H. Ghysens, *Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Église catholique:* «Irénikon» 32 (1959) 420-442.
J. Guillet, *Le langage spontané de la Bénédiction dans l'Ancien Testament:* RSR 57 (1969) 163-204.
F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgart 1970).
A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (Londres 1952).
K. Hruby, *L'action de grâces dans la liturgie juive,* en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I (París 1970) 23-51.
W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* (Berlín 1969).
F. A. Isambert, *Magie, religion, symbole. À propos de la session «Magie et sacrements»:* MD núm. 133 (1978) 147-156.
A. Jaubert, *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París 1957).
Juan Pablo II, *Carta sobre el misterio del culto y de la sagrada eucaristía* = D. C. 1783 (1980) 301-312.
R. Johanny, *L'Eucharistie, chemin de résurrection* (París 1974).
J. P. de Jong, *L'Eucharistie comme réalité symbolique* (París 1977).
M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Osterscheinungen beim Mahl:* «Geist und Leben» 24 (1970) 90-125.
K. Kertelge, *Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium,* en Mélanges Zimmermann (Bonn 1980) 67-80.
E. Kilmartin, *La última Cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia:* «Concilium» 40 (1968) 548-560.
N. Koulomzine, *La sainte Cène dans le N.T.,* en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I (París 1970) 53-64.

K. G. Kuhn, *Die Abendmahlsworte:* TLZ 75 (1950) 399-408.
P. Lebeau, *Le Vin nouveau du Royaume. Les paroles eschatologiques de Jésus à la Cène* (París 1966).
J. Lécuyer, *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Le Puy 1962).
X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de vie (Jean VI):* RSR 46 (1958) 481-523.
Id., *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu,* en *Jésus aux origines de la christologie* (ed. J. Dupont, Lovaina 1975) 141-168.
Id., *Jesús ante la muerte inminente,* en *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 99-140.
Id., *Faites cela en mémoire de moi:* «Études» núm. 354 (1981) 831-842.
Id., *Das letzte Mahl Jesu und die testamentarische Tradition nach Lk 22:* ZKT 103 (1981) 33-35.
L. Lies, *Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie:* ZKT 100 (1978) 69-97.
H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Bonn 1926).
L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique:* NRT 82 (1960) 40-55.
S. Lyonnet, *La nature du culte dans le N.T.,* en *La Liturgie après Vatican II* (París 1967) 357-384.
A. Manaranche, *Ceci est mon corps* (París 1975).
G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme* (París 1972) 103-177.
W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1963).
P. H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie* (1953), en *Jésus Christ et la foi* (Neuchâtel 1975).
Y. de Montcheuil, *Signification eschatologique du repas eucharistique:* RSR 33 (1946) 10-43.
Id., *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'eucharistie,* en *Mélanges théologiques* (1957) 49-70.
J. Mouroux, *Faites ceci en mémoire de moi* (París 1970).
B. Neunheuser, *L'Eucharistie,* I. *Moyen Âge et époque moderne* (París 1966).
O. Nussbaum, *Die Eucharistie als Anamnese (Opfer und Mahl):* Blit 44 (1971) 2-16.
Id., *Herrenmahl und Brudermahl:* «Bibel und Liturgie» 47 (1974) 139-164.
H. Patsch, *Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte:* ZNW 62 (1971) 210-231.
Pablo VI, *Mysterium Fidei. Doctrine et culte de l'Eucharistie,* 3 septiembre 1965 = 1456 (1965) 1633-1651. Cf. «Études» (noviembre 1965) 544-558; 570-574.

C. Perrot, *L'eau, le pain et la confession du Seigneur crucifié,* en *Sacrements de Jésus Christ* (París 1982).
R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Friburgo 1978).
E. Pousset, *L'eucharistie: présence réelle et transsubstantiation:* RSR 54 (1966) 177-212.
Id., *L'eucharistie: sacrement et existence:* NRT 88 (1966) 945-965.
K. Rahner, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui (1959-1962),* trad. fr. (Tours 1966).
Id., *Parole et eucharistie. La présence du Christ dans le sacrement de l'eucharistie,* en *Écrits théologiques,* t. IX (París 1968) 49-91; 95-124; 125-137.
J. Ratzinger, *De la Cène de Jésus au sacrement de l'Église:* «Communio» 2 (1977) 21-23.
Bo Reicke, *Diakonie. Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeiern* (Upsala 1951).
W. Rordorf, *Les prières eucharistiques de la Didachè,* en *Eucharisties d'Orient et d'Occident,* I (París 1970) 65-82.
E. Ruckstuhl, *Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu,* en *Studien zum NT und seiner Umwelt,* serie A, vol. 5 (Linz 1981) 79-106.
J. C. Sagne, *L'interprétation analytique de l'eucharistie,* en *L'Eucharistie. Le Sens des sacrements* (Lyon 1971) 153-164.
Id., *Le repas comme acte d'alliance,* en Recherches et Documents du Centre Thomas More: «L'Arbresle», 7 (núm. 26, 1980) 15-32.
E. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im NT* (Zurich 1970).
A. Schenker, *Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testament - ein bibeltheologische Skizze* (Friburgo 1977).
E. Schillebeeckx, *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Madrid 1968).
P. Schoonenberg, *Transustanciación: ¿Hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina:* «Concilium» 24 (1967) 86-100.
E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht:* TLZ 79 (1954) 577-592 (= Neotestamentica, Zurich-Stuttgart 1963) 344-370.
P. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Rm 12,1)* (Münster 1954).
B. Sesboüé, *Eucharistie: deux générations de travaux:* «Études» número 355 (1981) 99-115.
T. Süss, *La Communion au corps du Christ. Études sur les problèmes de la sainte Cène et des paroles d'institution* (Neuchâtel 1968).
G. Theissen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von I Kor XI, 17-34:* NT 24 (1974) 179-206 (= Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tubinga 1979) 290-317.
M. Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Neuchâtel 1959).

J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (París 1964).
S. Trooster, *L'eucharistie, approche théologique,* en *Exégèse et Théologie,* t. III (Gembloux 1968) 247-261.
A. Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie,* en *L'Eucharistie. Symbole et Réalité* (Gembloux-París 1970) 7-56.
A. Vonier, *La Clef de la doctrine eucharistique* (Lyon 1942).
J. Wanke, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas* (Leipzig 1973).
V. Warnach, *Realidad simbólica de la eucaristía:* «Concilium» 40 (1968) 593-617.
J. de Watteville, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles* (Neuchâtel 1966).

3. *Obras colectivas*

Autour de l'eucharistie: MD núm. 141 (1980).
L'eucharistie: «Catéchèse» núm. 71 (abril 1978) 131-191.
L'eucharistie: «Communio», t. II, núms. 5 y 6 (1977) 1-81 y 1-80.
La eucaristía, celebración de la presencia del Señor: «Concilium» 40 (1968), todo el número está consagrado al tema.
L'eucharistie dans la Bible: «Cahiers Évangile» núm. 37 (1981).
L'eucharistie dans le NT: LV núm. 31 (1957).
Eucharisties d'Orient et d'Occident (París 1970).
L'Eucharistie des premiers chrétiens (París 1976).
Eucharistie, repas du Seigneur ou sacrifice: MD núm. 123 (1975) 3-78.
L'Eucharistie. Le sens des sacrements (Recherche pluridisciplinaire sous la direction de R. Didier; Lyon 1971).
L'Eucharistie, Symbole et réalité, por A. Descamps, A. Houssiau, A. Vergote (Gembloux 1970).
Problématique théologique de l'eucharistie: MD núm. 137 (1979).
Le sens vécu de l'eucharistie: «Spiritus» núm. 80 (sept. 1980) 225-327.

4. *En torno al Congreso de Lourdes (1981)*

I. *Jésus-Christ, pain rompu pour un monde nouveau* (París 1980).
II. *Textes épiscopaux:* D.C. 1804 (1981) 289-297, y 1811 (1981) 631-648.
III. *Symposium international de Toulouse:* D.C. 1813 (1981) 717-729.
IV. *Le Congrès eucharistique de Lourdes:* D.C. 1813 (1981) 730-781.

5. *Textos ecuménicos*

Das Abendmahl des Herrn. Tagungsbericht über ein interkonfessionelles Gespräch (1959; Rotemburgo 1960).

T. Sartory, *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen* (Recklinghausen 1961).
K. Kertelge, *Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der alten Kirche,* en *Interkommunion-Konziliarität* (= F. Hahn/K. Kertelge/R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche,* Friburgo de Br.) 94-132.
Groupe de Dombes, *Vers une même foi eucharistique?* Acuerdo entre católicos y protestantes (Taizé 1972).
Anglicanos: D.C. 1601 (1972) 86-90; 1606 (1972) 346-347; 1769 (1979) 734-737.
Reformados: D.C. 1737 (1978) 215-219.
Luteranos: D.C. 1755 (1979) 19-30, y 1808 (1981) 512-513.

INDICE ANALITICO

Abstinencia, declaración de: 216, 219, 294, 350
Acción de gracias
de Jesús sobre los elementos: 76s, 185s
de la Iglesia: 186, 358, 366; cf. Alabanza
eucharistia, eucharistein: 29, 119, 135, 374; cf. Bendición
Acciones de Jesús en la Cena: 76, 83-90, 94, 100, 363
conexión con las palabras: 88s, 157s, 215, 220
historicidad: 116s, 213-216
mimo profético: 166s, 293-297
¿sin contrapartida?: 81s, 93s
cf. Bendición, Comida, Copa, Dar, Dialogal, Pan, Paralelismo, Relato
Acimos: 123, 243, 373
Ágape: 276; cf. 41 y Comida del Señor
Alabanza: 65-70, 79, 146, 184-186, 230s, 367
Alegría: 42, 52, 68, 231
Alianza
cumplida en Jesús: 99, 101, 183, 204s, 231s, 257, 326
de Dios con Israel: 140, 188s
en mi sangre: 77, 91, 184, 201-204, 295
eterna: 202
nueva: 99, 198-201, 202, 205, 231s, 283, 295
personificada: 201s
sangre de la: 63, 77, 91, 135, 192-196, 204s, 254
vocablo: 188, 224
y comida: 56s
y creación: 87, 142
y eucaristía: 101, 205, 231s, 365
Alimento
y eucaristía: 20, 51, 54s, 63, 97, 161, 164, 185, 227; cf. Jn 6
y la palabra: 54, 325
y vida: 52-55, 79, 161, 164, 375
cf. Beber, Comida, Pan
Anámnesis, mandato de: 77, 94, 99, 131, 147-155, 169, 231, 283, 296, 313, 351s
autenticidad: 227s, 231s
fórmula: 149s
Jn: 313, 352
Mc-Mt: 61, 77, 99, 115, 228, 254
sobre la copa: 204, 280, 283
y culto judío: 150s
cf. Memoria, Relato
Antioquena, tradición: 131, 231; cf. Tradición antioquena
Antropología: 21, 91, 146, 197, 271, 357; cf. Hombre, Cuerpo, Sangre
Apariciones del Resucitado: 37s, 41, 45, 304
y comida: 52, 57
y eucaristía: 48, 61s, 342s, 360
Arameo: 132, 134, 136, 158, 160, 165s
Asamblea(s)
cristianas primitivas: 31-49, 230, 272, 277-280, 284-288
y comidas: 32s, 55-59, 349s, 356

cf. Comunidad, Cuerpo, Culto, Pablo
Aspersión de la sangre: 187, 190s, 192s, 202, 205
Ayuno: 52-54, 70, 122

Banquete celeste: 59, 230, 302, 306, 326
y eucaristía: 20, 60, 218s, 230, 257, 287s, 307
cf. Escatología, Palabras escatológicas
Banquetes funerarios: 150, 284
Bautismo: 259, 271, 278, 281, 316
y eucaristía: 287s, 340, 356s
Beber
«bebieron todos»: 94, 118, 224, 250s
¿la sangre?: 223s; cf. 173
la sangre en Jn 6: 323-326, 336
cf. Alimento, Copa, Fruto de la vid
Bendición: 37, 69, 76s, 79, 83s, 86, 116, 119, 134s, 185s, 215s, 374s
copa de: 33, 215, 373s; cf. Pablo (1 Cor 10,16)

Carne: 159s, 322s; cf. 335
comer la carne en Jn 6: 321s, 339
y sangre: 90, 336
cf. Cuerpo
Carnes inmoladas: 261s
Comer: 20, 275
comida espiritual: 269, cf. Jn 6
este pan: 173s, 280
la carne, cf. Carne
la Pascua: 247, 293
simbolismo de asimilación: 20, 154, 290
cf. Alimento, Banquete, Carnes inmoladas, Comida
Comida(s)
acto social: 55-58, 159
del Jesús terreno: 57s, 61s, 77, 238s
del Resucitado: 57, 61
en Qumrán: 200
entre las dos acciones: 116s, 131, 133, 214, 232
escatológica, cf. Banquete
hipótesis de Lietzmann: 122s
judías: 32-35, 55s, 372-375; cf. Sacrificios
paganas: 33, 55, 261-267
religiosas y eucaristía: 60-69, 148, 267
rito sobre el pan: 46s, 91, 374
y Cena: 76-78, 89, 185s, 209, 214; cf. Alimento, Comida pascual
y Testamentos: 126, 308
Comida del Señor: 30, 32-36, 48, 51, 272-280
Comida pascual: 41, 63, 116, 151, 372-374
y Cena: 62, 116, 119-123, 214-216, 246-249, 376-378
Comunidad
de bienes: 45s, 277
de mesa, cf. Mesa
en Hch: 42-48; cf. Asamblea
fundada por Jesús: 88, 94-97, 100s, 219s, 251, 253, 256, 314, 362
futuro: 99s, 219, 301, 306
cf. Cuerpo, Discípulos, Iglesia, Universalidad
Comunión
de vida con Cristo: 36, 49, 102, 128, 153, 268s, 281, 288, 313, 316, 367
Dios-hombre: 18-20, 147, 189, 287, 365, 371; cf. Alianza, Memoria

en el cuerpo y la sangre de Cristo: 39, 88s, 96s, 173-176, 265, 267, 270-272, 290, 354
fraterna: 45s, 291, 309, 354
y fe: 360; cf. Jn 6
cf. Cuerpo, Culto, Dialogal, Presencia, Transustanciación
Consagración, consagrar
Jn 17: 340, 367
palabras de la: 157, 181, 350, 355
Contexto vital (Sitz im Leben): 108
de la Cena, cf. Tradiciones
liturgia primitiva: 36-48, 69s, 230-232, 326
relatos de aparición: 61, 343
Copa
AT: 86s
de los demonios, del Señor: 263-266, 271
Lc 22,15-18, cf. Lucas
palabras sobre la: 77, 84, 91, 183-206
autenticidad: 223-227
1 Cor 11,25: 283s, cf. Pablo (1 Cor 10,16)
1 Cor 11,26: 96, 173s, 280, cf. Proclamar
Lc: 296
Mc: 118, 251
simbolismo: 86s, 90, 96s, 100, 186, 197s, 205, 340, 368
tradición antioquena: 134s, 184, 198-204, 231s
tradición marcana: 91, 115s, 135s, 184, 195s
ritos judíos: 373s
y Cena: 76s, 79s, 86, 90, 116, 215
cf. Aspersión, Beber, Bendición, Comunión, Elementos, Sangre, Vino
Cordero pascual: 120, 122, 216, 244, 249, 295, 372-375
Corintios, carta a los, cf. Pablo
Creación, cf. Alianza, Elementos
Cruz, cf. Muerte
Cuerpo
dado: 91, 95s, 134, 160, 296; cf. Dar
discernir el: 228, 279
eclesial de Cristo: 70, 92, 97, 101, 269-272, 290
mi: 77, 88s, 94, 152, 159-161, 252s
místico: 362
propio de Jesús, del Resucitado: 80s, 252, 271, 330, 344
vocablo: 159-161, 173s, 252s, 279, 323
y sangre: 90, 161, 268
cf. Antropología, Carne, Comunión, Esto, Pan, Por vosotros, Sangre
Culto
cristiano primitivo: 29-70, 122s, 128
espiritual: 48, 67, 189s, 199, 269, 344, 354
eucarístico: 96, 152-156, 349, 353, 355-365, 368
judío: 79, 143-147, 189s, 198s, 344; cf. Sacrificios, *Todá*
y escatología: 41, 60, 230, 286s
y existencia: 23, 48, 129, 153, 189, 306-310, 315, 352-357
cf. Memoria, Relato

Dar: 88, 90s, 103, 134, 159s, 250, 253, 297
Jn 6: 321, 334, 336s
cf. Dialogal, Palabras de invitación, Por vosotros

Deseo de Jesús: 88, 98, 218, 294s
Despedida, discursos de: 124-128
de Jesús: 23; cf. Juan, Lucas, Palabras escatológicas, Testamentaria, tradición
Día: 76, 79s, 97; cf. Escatología
Diacronía: 22, 71, 103; cf. 131-138
Dialogal, situación: 23, 49, 79, 87-90, 95, 98, 103, 158, 167-173, 181, 185, 250, 350; cf. Dar, Palabras de invitación
Didaché: 42-44, 49
Didajé: 289
Discípulos: 76, 87-90, 92, 96, 98, 101, 158, 175, 204, 249, 307, 361
activos: 88s, 93s, 96s, 101, 153, 169, 196, 250, 307
disputa: 298s
silencio: 81s, 92-94, 239s
su «paso»: 96, 101, 309, 354, 358, 366, 369, 371
vida: 297-306, 308-310
cf. Comunidad, Dialogal, Doce, Servicio
Doce: 219, 251, 254, 300
Dogmática: 29, 178s; cf. 16s
Dombes, acuerdo de: 178, 180
Domingo: 38

Elementos (pan-vino): 18, 20, 23, 79, 88s, 100, 147s, 155, 185, 205, 362-364; cf. Presencia
y creación: 52, 80s, 83-87, 100-102
Escatología: 40, 98, 128, 230, 239, 244s
y eucaristía: 70, 231, 256, 278s, 287, 362
cf. Alegría, Banquete, Día, Palabras escatológicas
Esenios: 33, 47
Especies, cf. Elementos
Espíritu Santo: 16, 19, 42, 45, 155, 181, 189s, 206, 269, 316, 335, 339, 344, 360
Esto *(touto):* 158s
Etiológico, relato: 114, 121, 211, 213
Exegeta: 16-18, 350; cf. Métodos
Expiación
judía: 164, 173s, 202, 222
y relato: 124, 133, 164, 191, 210, 221s, 232
cf. *Hyper,* Sacrificios

Formas: 108
Fracción del pan
la expresión: 30, 37s, 116, 225
rito cristiano: 37-44, 48, 128, 158, 214, 231, 355, 368
rito judío: 37s, 90
Fruto de la vid: 77, 86, 115, 118; cf. 340, Palabras escatológicas
Fuentes, cf. Tradiciones

Gestos, cf. Acciones

Haggadá: 124, 373
Hallel: 98, 115, 373, 377; cf. 214
Hebreos, carta a los: 67, 191, 193s, 197, 203, 245
Hechos de los Apóstoles
2,42-46: 36-47
20,7-11: 38s, 44
20,17-38: 127
27,35: 37
Helenismo: 33, 55, 119, 123, 131, 150, 212, 268, 279, 315
Hermenéutica, cf. 236, 350s

Historia
conocimiento histórico y de fe: 207s, 235
criterios: 31, 208-210, 221s; cf. 225
de las religiones: 21, 211s, 366
cf. Acciones, Palabras, Relato
Hombre
condición humana: 49, 52, 70, 142, 147, 357
cf. Antropología
Hyper: 162-165, 221, 232, 335

Idolatría: 261-266
Iglesia
autoridad y servicio: 300, 304, 309
intérprete: 209, 211s, 226, 230-232, 248, 355
y Cena: 101, 219
y eucaristía: 96s, 155s, 175s, 256, 270s
cf. Comunidad, Cuerpo, Culto, Discípulo, Doce, Espíritu, Tradición
Ignacio de Antioquía: 29, 312, 343
Institución: 60, 227-232, 286
ausencia en Jn: 107, 311, 315
según Lc: 295
según Mc: 251-255
según Pablo: 279s, 282s
cf. Anámnesis, Copa, Dialogal, Elementos, Iglesia, Pan, Por vosotros, Relato, Tradiciones
Isaías: 53, cf. Siervo

Juan: 62, 107, 231 (cf. 315), 311-345, 350
perspectiva
culto: 311s, 315, 338s, 343-345
simbolismo: 330-332; cf. 334-339
y Jesús de Nazaret: 316, 331s, 338s, 345, 353
textos
2,1-11: 340
2,13-21: 330, 332s, 343-345
6,26-65: 316-339
13: 73, 300, 313, 339, 351, 353; cf. 361
13-17: 125, 219, 312-316, 345; cf. Testamentaria, tradición
15,1-5: 341s
17,17-19: 340, 368
19,34: 341
21,9-13: 342s
Judas, cf. Traición
Juicio: 278s

Kathôs: 302, 313; cf. 341
Koinonía: 42, 45-48, 266s, 290, 354

Lavatorio de los pies, cf. Jn 13
Lenguaje: 20s
antropomórfico: 365
constatativo-performativo: 167-171, 174s
cultual, cf. Tradición cultual
eucarístico de Pablo: 173s
joánico: 330-332; cf. Jn 6
metafórico: 154, 187, 191, 324-328, 337
sacrificial transpositivo: 67, 191, 202, 204s, 354; cf. 223
simbólico: 170s, 185, 221, 362
Lucas: 291-310
textos
22,1-4: 308
22,15: 98, 121, 218

22,15-18: 117-124, 218, 293-295
22,19s: 123, 295s, 307; cf. Tradición antioquena
texto breve: 123, 225
22,21-23: 297
22,24-38: 220, 298-310; cf. 98, 123, 225
cf. Testamentaria, tradición

Mágica, perspectiva: 145, 195, 269, 278
Maná: 20,53s, 84, 323-325, 334
Maranatha: 35, 228, 231
Marcana, tradición: 131s; cf. Tradición marcana
Marcos: 237-258; cf. Tradición marcana
textos
10,45: 224, 300
14,1-21: 240s
14,12-16: 215, 242, 246s
14,22-24: 114s, 249-255; cf. Anámnesis, Copa, Pan
14,25: 99, 118, 255s; cf. Palabras escatológicas:
14,26: 97, 115, 214; cf. *Hallel*
cf. Beber, Dar, Doce, Multitud, Paralelismo, Semitismos
Mateo: 236; cf. Tradición marcana
26,28: 132, 197, 251
26,29: 218, 256
Memoria: 139-156, 313, 351
eucarística: 88, 93s, 101, 153-156, 284, 351, 361, 365
Libro de las Memorias: 244s
mandato de actuar en, cf. Anámnesis
sentido bíblico: 139-143
y culto judío: 65, 79, 143-147, 243s; cf. 154
Métodos: 16s, 25, 71s, 74s, 108, 132, 207-209, 235s, 312
Milagro(s): 223s, 328, 332
multiplicación de los panes, cf. Pan
y relato de la Cena: 81, 102s
Muerte de Jesús
anunciada, anticipada: 73, 84, 88, 91s, 253, 293-295
fuente de vida: 88, 91s, 96s, 184, 197s, 231s, 280-284
¿sacrificial?: 23, 162-165, 190s, 196s, 221
y diálogos de Jn: 333
y Dios: 19, 73, 80s, 84, 103, 191, 222
y el cristiano: 268, 281, 288
y eucaristía: 96, 152s, 282-284, 355, 365-367
cf. *Hyper,* Pascua, Sangre
Multitud: 76, 79, 92, 99, 133, 221, 254, 322s; cf. 100, 357
vocablo: 196
cf. *Hyper*

Noche: 76, 97, 100
Poema de las Cuatro Noches: 244s
Nuevo: 99, 255
Jn: 206; cf. 314
cf. Alianza nueva

Oraciones: 40, 43, 65s, 231
cf. Acción de gracias, Alabanza, Bendición

Pablo: 29, 259-290
perspectiva
asamblea: 35s, 272-280, 284-287
muerte del Señor: 196s, 281-286, 289
unión con y en Cristo, cf. Comunión, Cuerpo
y del creyente: 268, 281, 288

textos de 1 Cor
8-10: 260-262
10,14-22: 263-269, 271
10,16: 32, 35, 39, 135, 174, 187s, 314, 354
10,16-17: 269-272, 290s
10,17: 37, 270s
11,17-34: 35, 272-290
11,23a: 72, 97, 113s, 212s, 282
11,23b-25: 114, 279, 282-284; cf. Anámnesis, Copa, Pan, Tradición antioquena
11,26: 68, 73, 81, 96, 98, 108, 280-282, 284-288
Palabra(s)
de Dios: 18s, 325; cf. 79
de Jesús en la Cena: 20, 77, 79, 88s, 91, 94s, 98, 102, 116, 172, 181, 185, 215
de invitación: 81 (cf. 93), 158, 169, 173, 181, 185, 250
ipsissima verba: 119, 217, 219, 332, 355
y comida: 55s
y escritura: 20
y liturgia: 38s, 44, 69; cf. Alabanza, Relato
cf. Acciones, Consagrar, Dialogal, Discípulos, Institución, Palabras escatológicas, Tradiciones
Palabras escatológicas: 73, 79, 80s, 97, 99, 108, 117-124, 217-220, 224, 241, 255s, 293, 295, 301-303
Pan: 30s; cf. 374
acción sobre el: 76, 80, 83-87, 89, 115, 117 (cf. 214), 228s; cf. Acciones, Fracción del pan
AT: 84, 325; cf. Maná
de vida, cf. Jn 6
en 1 Cor 10,16s, cf. Pablo
multiplicación de los panes: 37, 54s, 62, 300, 322, 324, 340
palabras sobre el: 77, 84, 89-92, 115, 157-176, 252
autenticidad: 220-223
1 Cor 11: 282
Lc: 297
Mc: 251-253
tradición antioquena: 91, 134s, 162-165, 173
tradición marcana: 91s, 135s, 173, 295
Paralelismo: 131, 133, 135 (cf. 218), 232, 250, 254, 336
Pascua
cristiana: 62, 248s, 362
de Jesús: 246s, 256, 358
Jn: 316, 340
judía: 143s, 243-246, 294
«paso» de los discípulos, cf. Discípulos
y Cena: 22, 78, 88, 97s, 241, 246s, 248s, 294; cf. Comida pascual
y memoria: 143s, 149ss
Pasión
en secreto: 72, 240
y Cena: 97, 104, 114, 240-243, 353; cf. 256
cf. Muerte de Jesús
Pecados, perdón de los: 160s, 187, 191, 197, 232; cf. Alianza, Expiación, *Hyper,* Pascua, Sacrificio
Pobres: 34, 45s, 49, 70, 85, 277-280; cf. Comunión, Culto y existencia
Por vosotros (o por la multitud): 96, 147, 162-165, 192, 231s, cf. 335
«por vosotros», 88, 91, 135, 157s, 185, 203, 220
Presencia
de Cristo: 20, 70, 88s, 94s,

96, 102, 232, 251s, 279-281, 345, 359-361
de Dios: 18-20, 76, 85, 144-147, 359
duración: 179s
problemática: 18, 88, 147, 155, 170-176, 205, 250s, 254, 268; cf. 363
y aceptación del creyente: 88s, 155, 168, 250, 252, 309, 360s
y palabra: 20, 85, 89s, 102, 167-173, 309
cf. Comunión, Consagrar, Dialogal, Jn 6, Palabras de invitación, Pan, Sacramento, Simbolismo, Transustanciación
Proclamar: 68, 81, 96, 280s, 284-288

Qumrán: 21s, 46, 63, 67, 200, 203

Relato
de la Cena
ausencia en Jn: 107, 311, 315
estructura: 71-104, 236, 253s, 284s
historicidad: 116, 119, 207-232
sentido litúrgico: 113-117, 128, 133, 135, 233, 254
sinopsis: 71, 110s
y Ex 12: 143s 149-151, 154, 248s
y Ex 24: 79, 192-195
y multiplicación de los panes; cf. Pan
y Pascua, cf. Comida Pascual, Pascua
y pasión, cf. Pasión
y tradición cultual: 131-138
y tradición testamentaria, cf. Testamentaria, tradición
y vida de Jesús: 98s, 152, 300
cf. Acciones, Anámnesis, Copa, Dialogal, Pan, Palabras, Palabras escatológicas, Simbolismo
y liturgia: 143s, 151, 155, 248s, 280, 355; cf. Alabanza

Sacramento: 20, 128, 146, 230, 306, 338, 353, 357-359, 367
misa y Cena: 156, 271, 279s, 356s, 358, 361-363, 366
sub una specie: 229, 364
y fe: 360; cf. Jn 6
y Jesús de Nazaret: 316, 352; cf. Institución, Sacrificio
y Jn: 315; cf. Juan
y Mc: 250, 256
cf. Culto
Sacrificio(s): 62, 365-367
de alabanza, cf. Alabanza
de alianza: 63, 231
de comunión: 63-66, 193s
de expiación: 163, 193s, 202, 221
de Jesús: 161, 202-206, 355
del Siervo: 201s
judíos: 187, 190, 196, 223
lenguaje cultual y figurado, cf. Lenguaje
y eucaristía: 156, 355, 365-367
cf. Culto, *Hyper,* Pecado
Salmos, canto de los: 248, cf. *Hallel*
Sangre: 190
derramada: 79, 91, 183, 190s, 201, 204, 224, 242, 365-368
Jn 19,34: 341
mi: 77, 89s, 94, 152

y alianza, cf. Alianza
y vino
cf. Beber, Carne, Comunión, Cuerpo, Expiación, Pablo (1 Cor 10,16), Sacrificio
Semitismos: 116, 131, 136, 271, 294
Ser (verbo): 165-173, 185; cf. Presencia, Transustanciación
Servicio: 59, 123, 220, 225, 230, 313
fraternal: 36, 46-49, 128, 278, 288, 309, 313, 316, 353
Siervo de Yahvé: 160, 189, 195s, 201-204, 232, 251, 305
Signo(s)
de los profetas: 165s
milagros: 328, 332
y relato: 151
cf. Simbolismo
Simbolismo: 21, 170, 329, 331
Jn: 328-333
y eucaristía: 48, 69, 96, 99, 101, 172-176, 290s, 333-339, 360
cf. Alimento, Copa
Sincronía: 22, 71, 103, 236

Templo
comidas en el: 32, 266
y casas: 40, 44, 69
y cuerpo de Cristo: 330, 343-345
Testamentaria, tradición: 124-128
de los XII Patriarcas: 126, 291, 314
y Cena: 72, 117-124, 128s, 205s, 219s, 236, 291-310, 313-316, 345s, 352s
Tiempo: 146s
eje del relato: 97s, 254
y culto: 99, 146, 153, 156, 254, 288, 363
y eternidad: 127, 147, 362
y memoria: 141
cf. Palabras escatológicas
Todá: 65-69, 79, 230s; cf. Alabanza
Tradición(es): 108, 113, 212, 355
antioquena: 131, 134-137, 161, 184, 198, 230s y *passim*
cultual: 23, 113-116, 131-138, 205, 220
dualidad: 23, 108, 128, 184, 310, 352s
en Lc: 291-295, 306s
in fieri: 230-232
marcana: 132, 137s, 161, 184, 196, 209
testamentaria, cf. Testamentaria, tradición
y Pablo: 260, 270, 279, 290
Traición: 56s, 72s, 79, 97, 241, 296, 304, 309, 313s
Transustanciación: 170-176, cf. 101-103, 155, 236, 254, 359-361; cf. Anámnesis, Cuerpo, Elementos, Palabras, Pan, Presencia, Relato

Universalismo: 59, 77, 79, 92, 99, 103, 189, 202, 239, 254, 322

Vida
a través de la muerte: 183s
comunicada por Jesús: 153, 159, 161, 164; cf. Jn 6
en Cristo, cf. Comunión
y Dios: 245, 337s
y relato de la Cena: 73, 94-97
Vino: 85s, 185, 340s; cf. Beber, Fruto de la vid, Sangre