

— Apuntes acerca de —
— LA —
SANTA CENA
— EL PARTIMIENTO DEL PAN —



EDICIONES
LAHIBI



Apuntes acerca de
LA
SANTA CENA

El partimiento del pan

© 2026 Daniel Nin

Todos los derechos reservados.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio — electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otro — sin el permiso previo por escrito del autor.

Publicado por

Ediciones LAHIBI

Citas bíblicas

Las citas bíblicas han sido tomadas de la Santa Biblia, Versión Reina-Valera 1960

Investigación y edición

Daniel Nin

ISBN: 978-9945-537-07-9

Primera edición, 2026

Dedicatoria

*A quienes, sin caer en la rutina litúrgica,
buscan una experiencia con Dios
en cada memoria de la muerte de Cristo.*

Ningún libro nace solo. Este es el resultado de años de estudio, predicación y diálogo con una comunidad que ha caminado junto al autor. Los amigos que preguntaron, los estudiantes que cuestionaron, los colegas que leyeron borradores y los colaboradores que ayudaron en la investigación y organización del material son coautores invisibles de estas páginas.

Índice General

Cada entrada de este índice es un enlace interno: al hacer clic (o Ctrl+clic, según el visor) sobre el título, el documento se desplaza directamente a esa sección. No se incluyen números de página, ya que la paginación definitiva se fijará en la edición final para impresión.

Introducción

[Capítulo 1 — La Mesa en el Antiguo Cercano Oriente](#)

[Capítulo 2 — La Pascua: Del Éxodo a la Mesa del Mesías](#)

[Capítulo 3 — El Sistema Sacrificial y la Mesa](#)

[Capítulo 4 — La Institución de la Cena del Señor](#)

[Capítulo 5 — Los Elementos: Pan y Copa](#)

[Capítulo 6 — Historia de la Eucaristía](#)

[Capítulo 7 — Teología de la Mesa](#)

Conclusión

[Apéndice A — Glosario Ampliado](#)

[Apéndice B — Tabla Comparativa Sinóptica de la Institución](#)

[Apéndice C — Textos Patrísticos Bilingües](#)

[Apéndice D — Meditaciones para el Memorial del Señor](#)

[Apéndice E — Guía Práctica para la Celebración del Memorial](#)

Bibliografía

[Índice de Citas Bíblicas](#)

Introducción

Pocos actos en la vida de la iglesia cristiana son a la vez tan sencillos en su ejecución y tan densos en su significado como el partimiento del pan. Un trozo de pan, una copa compartida, unas palabras pronunciadas hace dos mil años en un aposento alto de Jerusalén — y sin embargo, en ese acto convergen la totalidad de la historia de la redención: la creación, la caída, el llamado de Abraham, el éxodo de Egipto, el sistema sacrificial de Israel, la profecía de una nueva alianza, la cruz, la resurrección y la esperanza escatológica del banquete final. No existe, quizás, ningún otro rito cristiano que condense de manera tan deliberada el pasado, el presente y el futuro de la obra de Dios en Cristo.

Y, no obstante, pocos actos han sido también objeto de tanta controversia. Desde el siglo IX, cuando Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie debatieron la naturaleza del pan consagrado en la abadía de Corbie, hasta el siglo XVI, cuando el edificio unido de la cristiandad occidental se resquebrajó en buena medida por la pregunta de qué significa «*esto es mi cuerpo*», pasando por las tensiones ya presentes en la propia iglesia de Corinto en el siglo I, la Cena del Señor ha sido simultáneamente el acto más unificador y más divisivo de la fe cristiana. **¿Qué ocurre realmente cuando la congregación parte el pan y bebe de la copa?** ¿Un memorial? ¿Un sacramento? ¿Una comunión real? ¿Un anuncio profético? Este libro nace de la convicción de que la respuesta no se encuentra en la repetición de la posición heredada, sino en el examen paciente del texto bíblico, situado en su contexto histórico, lingüístico y cultural.

Metodología del estudio

El método que seguiremos en estas páginas es, deliberadamente, exegético, histórico y comparativo. *Exegético*, porque el punto de partida y la autoridad final de todo lo que aquí se afirme es el texto de la Escritura, examinado en sus lenguas originales — el hebreo y el arameo del Antiguo Testamento, el griego del Nuevo — y no la tradición eclesiástica posterior, por venerable que esta sea. *Histórico*, porque la institución de la Cena no ocurrió en el vacío: nació dentro de una cena pascual judía del siglo I, y se desarrolló durante los siglos siguientes en medio de debates, controversias y transformaciones litúrgicas que es necesario conocer para comprender por qué las tradiciones cristianas actuales celebran la Mesa del Señor de maneras tan diversas. Y *comparativo*, porque tanto el Antiguo Cercano Oriente como el judaísmo del Segundo Templo y el mundo grecorromano ofrecen un trasfondo indispensable — no porque la Cena del Señor sea simplemente un producto de su entorno cultural, sino precisamente porque el contraste con ese entorno revela, por vía negativa, la singularidad teológica de lo que Jesús instituyó.

Una aclaración sobre el enfoque de esta obra es necesaria desde el principio. El presente libro es un estudio de análisis bíblico, teológico e histórico de la Cena del Señor, cuyo propósito no es defender una posición confesional ni proponer un programa de convergencia entre confesiones, sino examinar con rigor las Escrituras en sus lenguas originales, los testimonios patrísticos, la evidencia arqueológica disponible y las grandes controversias que han estructurado dos milenios de teología eucarística,

poniendo el análisis a disposición del lector para que examine por sí mismo los textos, sopesa la evidencia y llegue a sus propias conclusiones. Cada tradición cristiana se presenta en sus propios términos y con la seriedad que merece, no como preludio de un diálogo intereclesial, sino porque el análisis honesto exige entender antes de juzgar. El autor, cuya tradición eclesial es la de las Iglesias de Cristo dentro del movimiento de restauración, mantiene por convicción personal una comprensión memorial de la Cena —es decir, la convicción de que el pan y la copa son símbolos conmemorativos del cuerpo y la sangre de Cristo, no su transformación sustancial ni el vehículo de una presencia corporal—; esa perspectiva aparece identificada con transparencia en el texto y examinada en diálogo con las alternativas. El libro, sin embargo, no está escrito como apología confesional de esa lectura, sino como investigación académica cuyo lector natural puede pertenecer a cualquier tradición cristiana. un estudio que se precie de ser honesto no puede tratar a las demás tradiciones — la católica, la luterana, la reformada, la ortodoxa oriental — como caricaturas fáciles de refutar. Cada una de ellas representa siglos de reflexión piadosa sobre textos genuinamente difíciles, y cada una merece ser escuchada en su mejor formulación antes de ser evaluada.

Panorama de la obra

El recorrido que proponemos comienza, deliberadamente, fuera de Israel: en las mesas rituales de Mesopotamia, Ugarit, Egipto y el mundo grecorromano, donde examinaremos qué significaba comer con la divinidad — o con los muertos, o con los dioses de un colegio funerario — en el mundo antiguo. Solo sobre ese trasfondo comparativo se aprecia con claridad la singularidad radical del Dios de Israel, que no necesita ser alimentado por sus criaturas.

De allí avanzaremos a la Pascua israelita — su institución en Éxodo 12, su desarrollo en el judaísmo del Segundo Templo, las cinco copas del Séder tal como las reconstruye la Misná — como el fundamento tipológico más directo de la Cena del Señor. El tercer capítulo ampliará esa tipología al sistema sacrificial completo del Levítico: el holocausto, la ofrenda de cereales, las ofrendas de paz, las ofrendas por el pecado y por la culpa, cada una de las cuales encuentra su cumplimiento en la obra de Cristo que la Mesa proclama.

Los capítulos centrales examinan minuciosamente los textos de institución en los sinópticos y en 1 Corintios 11, con sus variantes textuales y su vocabulario técnico — *ἀνάμνησις, κοινωνία, κλάσις τοῦ ἄρτου* — así como el significado teológico del pan y la copa, incluyendo el difícil pasaje de 1 Corintios 11:30 y la reconstrucción social de la crisis de la asamblea corintia. Los capítulos sexto y séptimo trazan el desarrollo histórico de la celebración, desde la casa hasta el altar, y examinan las grandes tradiciones teológicas que hoy dividen — y, esperamos, también pueden unir en la comprensión mutua — a la iglesia cristiana.

La obra concluye con una serie de apéndices de utilidad práctica: un glosario ampliado de términos hebreos, griegos y teológicos; una tabla comparativa sinóptica de las palabras de institución; una selección bilingüe de textos patrísticos; una colección de meditaciones para la Mesa del Señor,

pensadas para el uso devocional de la congregación; y una guía práctica para la preparación de los elementos.

Que estas páginas no sirvan para cerrar el debate, sino para profundizar la adoración. Porque, al final, ningún estudio académico — por riguroso que sea — puede sustituir el acto mismo: la congregación reunida, el pan partido, la copa compartida, y el corazón que, al recordar la muerte del Señor, *la anuncia hasta que él venga* (1 Corintios 11:26).

CAPÍTULO 1

La Mesa en el Antiguo Cercano Oriente

Antes de examinar la institución de la Cena del Señor es necesario detenerse en un fenómeno que atraviesa todo el mundo antiguo: la comida compartida como acto sagrado. En ningún lugar del Antiguo Cercano Oriente — Mesopotamia, Ugarit, Canaán, Egipto, y más tarde el mundo grecorromano — se concebía la mesa como un espacio meramente biológico. Comer y beber juntos era, en cada una de estas culturas, un acto cargado de significado religioso, social y político: se comía *con* los dioses, *para* los dioses, *en representación* de los muertos, o *en pacto* con los vivos. Quien no comprenda esta densidad cultural del banquete antiguo difícilmente apreciará por qué Jesús, al instituir el memorial de su muerte, eligió precisamente una mesa — y no, por ejemplo, un altar aislado o una fórmula puramente verbal — como el vehículo de su ordenanza más central.

Este capítulo no pretende sugerir que la Cena del Señor sea un préstamo cultural más entre tantos ritos de mesa del mundo antiguo, ni que exista una línea de dependencia directa entre, digamos, el ritual mesopotámico de alimentar a un ídolo de piedra y el memorial que Jesús instituyó en un aposento alto. Pretende, más bien, lo contrario: mostrar que, examinada contra ese trasfondo común — un trasfondo que el propio pueblo de Israel compartía en cuanto habitante del Antiguo Cercano Oriente, aunque lo reinterpretara radicalmente —, la Mesa del Señor revela una singularidad teológica que solo se aprecia por contraste. Recorreremos, en las páginas que siguen, siete contextos rituales del banquete antiguo y un excursus sobre la polémica bíblica contra los dioses que necesitan ser alimentados, antes de llegar, en la síntesis final, a la razón profunda por la cual el Dios de Israel invierte por completo la lógica de la mesa sagrada que sus vecinos daban por sentada.

1. Banquetes divinos en Mesopotamia: las *naptanu*

En el mundo del Antiguo Cercano Oriente, las comidas rituales funcionaban, ante todo, como el sustento literal de la divinidad. En los templos de Sumeria, Babilonia y Asiria, el dios no era una presencia simbólica alimentada figurativamente: era, en el sentido más concreto del término, un huésped que comía. El término acadio *naptanu* — «comida», «banquete» — designa técnicamente el servicio ritual mediante el cual los sacerdotes presentaban dos comidas diarias, una por la mañana y otra por la tarde, ante la estatua de culto instalada en la *cella* del templo.¹ Los textos administrativos de los templos de Uruk y Babilonia registran con precisión notarial las raciones destinadas a estas comidas: panes, cerveza, carne, dátiles, aceite — todo dispuesto en bandejas ante el ídolo y retirado tras un intervalo prescrito.

¹HUNDLEY, Michael B. *Gods in Dwelling: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, pp. 79-118, esp. 89-96.

El ritual seguía una lógica coherente con la cosmovisión mesopotámica del dios como gobernante que debía ser servido igual que un monarca terrenal. A. Leo Oppenheim documentó cómo el *naptanu* incluía cortinas que se corrían para que nadie — ni siquiera el rey — observara al dios en el acto de «comer»; músicos tocaban durante el servicio, y al concluir, los alimentos no se destruían, sino que eran retirados y consumidos por el personal del templo, en una práctica que guarda cierta analogía formal, aunque no teológica, con el sistema levítico de las porciones sacerdotales.² La lógica subyacente era transaccional: el dios recibía sustento y, a cambio, garantizaba la fertilidad de la tierra, la victoria en la guerra y la estabilidad del reino. Como advierte John Walton, «en Mesopotamia, los dioses tenían necesidades, y los seres humanos existían, en parte, para satisfacerlas»,³ una afirmación que preparará el contraste decisivo que trazaremos al final de este capítulo.

Este servicio diario se enmarcaba, además, dentro de un calendario festivo mucho más amplio, cuyo punto culminante era el *akitu* o festival de Año Nuevo babilónico, celebrado durante los primeros doce días del mes de Nisán — el mismo mes, no por casualidad, en que Israel celebraría siglos más tarde la Pascua. Durante el *akitu*, la estatua de Marduk era procesionada por las calles de Babilonia hasta la «Casa del Akitu» extramuros, donde se le servían banquetes multitudinarios que reafirmaban ritualmente su realeza cósmica tras haber sido «humillado» — el rey abofeteado por el sumo sacerdote como signo de sumisión — y restaurado.⁴ El festival ilustra con claridad la función política de la mesa sagrada en Mesopotamia: alimentar al dios era, simultáneamente, legitimar al rey que oficiaba en su nombre — una fusión de mesa, trono y templo que la teología israelita, como veremos, deliberadamente rehúsa establecer en torno a la figura del monarca humano.

Junto a la comida ofrecida al dios vivo existía una segunda categoría de banquete ritual, dirigida esta vez a los muertos: el *kispu* (כִּסְפּוּ), una ofrenda periódica de pan y agua — y, en ocasiones, cerveza — que los descendientes debían presentar ante el espíritu (*etemmu*) de sus antepasados fallecidos, generalmente en la tumba familiar situada bajo el piso de la propia casa.⁵ El descuido del *kispu* condenaba al antepasado a vagar como espíritu hambriento y potencialmente maligno; su cumplimiento fiel, en cambio, garantizaba el favor continuo de la línea familiar. Este trasfondo de mesas rituales para los muertos —que reaparecerá bajo otro nombre en el *marzeah* ugarítico, tratado en la siguiente sección— ilumina por contraste la severidad con que la Torá prohíbe a Israel «dar de tu ofrenda a los muertos» (Deuteronomio 26:14) y consultar a los espíritus de los difuntos

²OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Ed. revisada por Erica Reiner. Chicago: University of Chicago Press, 1977, pp. 183-198.

³WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. 2.^a ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2018, p. 116.

⁴BIDMEAD, Julie. *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway: Gorgias Press, 2002, pp. 41-68, 106-124.

⁵TSUKIMOTO, Akio. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispu) im alten Mesopotamien*. Alter Orient und Altes Testament 216. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985, pp. 23-59.

(Deuteronomio 18:10-11): la mesa israelita, a diferencia de la mesopotámica, no se extiende hacia el inframundo.

2. El *marzeah* en Ugarit y las comidas conmemorativas

En los textos mitológicos y administrativos hallados en Ras Shamra (la antigua Ugarit), aparece con frecuencia una institución conocida como el *marzeah* (מרצה), un tipo de asociación o gremio religioso organizado en torno al banquete ritual, con frecuencia de carácter funerario o conmemorativo.⁶ El texto mitológico conocido como «El banquete de El» (KTU 1.114, también catalogado como RS 24.258) describe con humor negro cómo el propio dios El preside un *marzeah* en su propia casa, sacrifica una res y prepara un banquete para «sus dioses», bebe vino «hasta la saciedad» y mosto «hasta la embriaguez», y termina por desplomarse en su propio excremento y orina, de manera que dos de sus hijas, Attart y Anat, deben ir a buscarlo y curarlo con una extraña receta canina para la resaca. Es una escena que revela hasta qué punto, en la religión cananea, el banquete divino podía degenerar en un espectáculo de excesos que la propia mitología reconocía, con notable ironía, como problemático incluso para el dios supremo del panteón.⁷

Un segundo texto, el ritual funerario RS 34.126, confirma que el *marzeah* tenía además una función explícitamente conmemorativa ligada al culto a los *rapiuma* — los espíritus de los reyes y ancestros reales difuntos, invocados en la liturgia como garantes de la fertilidad del reino.⁸ Las inscripciones administrativas ugaríticas confirman, además, que el *marzeah* funcionaba como una institución social real, con casa propia, viñedo y membresía formal —los *marziḥū*, «los miembros del *marzeah*»—, dedicada a comidas periódicas que combinaban culto, camaradería y, con frecuencia, un consumo copioso de vino.⁹

Esta institución no desapareció con el fin de la civilización ugarítica: reaparece siglos después en Israel, donde los profetas la denuncian sin ambigüedad. El propio Dennis Smith observa que la denuncia de Amós contra «los que se acuestan en camas de marfil, y reposan sobre sus lechos; y comen los corderos del rebaño, y los becerros de en medio del engordadero» (Amós 6:4) refleja motivos —reclinarse, banquetear con lujo, el vino en tazones, la unción con los mejores ungüentos, la música— que coinciden con precisión con los códigos del banquete que este estudio documenta en todo el Mediterráneo antiguo.¹⁰ Pero es en el versículo siguiente donde el texto hebreo utiliza el término

⁶McLAUGHLIN, John L. *The Marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*. Vetus Testamentum Supplements 86. Leiden: Brill, 2001, pp. 10-45.

⁷PARDEE, Dennis. *Les textes rituels*. Ras Shamra-Ougarit 12. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2000, vol. 1, pp. 108-119; cf. traducción y comentario en PARKER, Simon B., ed. *Ugaritic Narrative Poetry*. Atlanta: Scholars Press, 1997, pp. 193-196.

⁸PITARD, Wayne T. "The *Rpum* Texts." en *Handbook of Ugaritic Studies*. Ed. Wilfred G. E. Watson y Nicolas Wyatt. Handbuch der Orientalistik 39. Leiden: Brill, 1999, pp. 259-286.

⁹LEWIS, Theodore J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Harvard Semitic Monographs 39. Atlanta: Scholars Press, 1989, pp. 80-94.

¹⁰SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, pp. 134-135.

técnico exacto: «מְרִזְעָה סְרוּחִים» (*mirzēah serūḥīm*), literalmente «el marzēah de los disolutos» o «de los que se repantigan», es decir, los que se sientan en asientos extendiendo el cuerpo para mayor comodidad, (Amós 6:7). Jeremías, por su parte, recibe la orden divina de no entrar «en casa de luto» —«בֵּית מְרִזְעָה» (*bēt marzēah*)», Jeremías 16:5— el mismo término técnico, ahora aplicado explícitamente al ritual funerario de duelo, del cual el profeta debe abstenerse como señal profética del luto que viene sobre la nación.

La persistencia histórica del *marzēah* es notable: los papiros arameos de la colonia militar judía de Elephantina, en Egipto (siglo V a.C.), mencionan asociaciones de banquete de estructura comparable,¹¹ e inscripciones nabateas de Petra y palmirenas de época romana atestiguan *marzēhē* dedicados a diversas divinidades hasta bien entrado el siglo III d.C.¹² Es decir: la institución que los profetas de Israel denunciaron en el siglo VIII a.C. seguía viva, con el mismo nombre, mil años después, en el mundo grecorromano donde nacería la iglesia cristiana — un dato que conecta directamente esta sección con las asociaciones voluntarias que examinaremos más adelante en este mismo capítulo.

La denuncia profética es significativa para nuestro propósito. Israel conocía la institución del banquete conmemorativo gremial y funerario —la misma lógica social que, siglos más tarde, informará a los *collegia* romanos y los *thiasoi* griegos—, pero la Escritura la condena en dos frentes simultáneos: primero, cuando degenera en autoindulgencia divorciada de la justicia social (Amós), y segundo, cuando se convierte en vehículo de comunión con los muertos, una práctica que la Torá prohíbe categóricamente (Deuteronomio 18:10-11; 26:14; Isaías 8:19).¹³ Como veremos en el capítulo cuarto, la iglesia primitiva heredó la forma social del banquete asociativo —la reunión periódica, la membresía, la comida compartida, incluso el carácter conmemorativo de los difuntos «en Cristo» (cf. 1 Corintios 11:30; 1 Tesalonicenses 4:13-14)—, pero la sometió a una ética y a una teología radicalmente distintas: se recuerda a un Señor resucitado, no se alimenta a un espíritu inquieto.

3. Un preludio sugestivo: Melquisedec, el pan y el vino

Antes de proseguir con el trasfondo comparativo, es indispensable detenerse en un episodio bíblico que, aunque geográficamente situado en Canaán y cronológicamente muy anterior al Sinaí, constituye el antecedente veterotestamentario más directo — en términos de los elementos mismos, no solo de la estructura del banquete — de la Cena del Señor. Tras la victoria de Abram sobre los reyes que habían capturado a Lot (Génesis 14:1-16), el texto introduce, sin preámbulo genealógico alguno, una figura enigmática:

¹¹PORTEN, Bezalel. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley: University of California Press, 1968, pp. 179-186.

¹²McLAUGHLIN, The Marzēah in the Prophetic Literature, pp. 46-58, con catálogo de las inscripciones nabateas y palmirenas relevantes.

¹³BLOCH-SMITH, Elizabeth. *Judabite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 123. Sheffield: JSOT Press, 1992, pp. 122-135.

Entonces Melquisedec, rey de Salem, sacó pan y vino; y era sacerdote del Dios Altísimo. Y le bendijo, diciendo: Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra; y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano. Y le dio Abram los diezmos de todo.

Génesis 14:18-20

Ningún otro pasaje del Pentateuco asocia explícitamente el pan y el vino —*leḥem wāyayin* (לֶחֶם וַיַּיִן)— como los elementos de una acción sacerdotal de bendición. Gordon Wenham advierte que la combinación no es meramente el registro de una hospitalidad oriental estándar —aunque ciertamente lo es también—, sino que el hecho de que Melquisedec «sea sacerdote del Dios Altísimo» (*kōhēn lēʾēl ʿelyōn*) confiere a su acto de sacar pan y vino y bendecir a Abram una dimensión explícitamente cúlrica, no meramente social.¹⁴ El propio nombre y título de Melquisedec —«rey de justicia» (*malkē-šedeq*), «rey de Salem» (*šālōm*, paz)— anticipa, en la propia gramática del texto, la fusión de justicia y paz que la tradición profética y neotestamentaria asociará con el reinado mesiánico (cf. Isaías 9:6-7; Salmos 72:3, 7).

La figura reaparece una sola vez más en todo el Antiguo Testamento, en un salmo real de entronización: «Juró Jehová, y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec» (Salmos 110:4). Es este versículo —no Génesis 14 directamente— el que el autor de Hebreos toma como base para desarrollar, en el pasaje más extenso de todo el Nuevo Testamento dedicado a esta figura (Hebreos 5:1-10; 6:20-7:28), la tipología de un sacerdocio superior al levítico: un sacerdocio «sin genealogía, sin principio de días ni fin de vida» (Hebreos 7:3), prefigurado en un rey-sacerdote que existía antes de que Leví —bisnieto de Abram— naciera siquiera, y a quien el propio Abram, padre de la nación, pagó diezmos y de quien recibió bendición (Hebreos 7:4-10). F. F. Bruce señala que el argumento de Hebreos no depende de especulaciones extrabíblicas sobre la identidad de Melquisedec —como las que después desarrollarían Filón o los documentos de Qumrán (11QMelquisedec)—, sino, precisamente, del silencio del texto de Génesis: «lo que Génesis no dice es tan significativo, para el argumento del autor, como lo que sí dice».¹⁵

Es notable, sin embargo, que ni Génesis 14 ni Salmos 110 ni Hebreos 5-7 mencionan explícitamente el pan y el vino como elementos rituales recurrentes de ese sacerdocio superior; Hebreos concentra su argumento exclusivamente en la superioridad *ontológica y funcional* del sacerdocio, no en sus elementos materiales. Joseph Fitzmyer advirtió, en un estudio clásico sobre el pasaje, que la tradición judía posterior —el Targum Neofiti, algunos midrashim— identificó a Melquisedec con Sem, hijo de Noé, precisamente para domesticar la figura dentro de la genealogía israelita, un movimiento interpretativo que Hebreos rechaza implícitamente al insistir en su carácter «sin genealogía».¹⁶ Con todo, la tradición cristiana —desde Clemente de Alejandría y Cipriano de Cartago en el siglo III, quien cita explícitamente a Melquisedec como figura del sacrificio eucarístico en su Epístola 63— no ha podido

¹⁴WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco: Word Books, 1987, pp. 314-318.

¹⁵BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Ed. revisada. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, pp. 155-172, cita en p. 163.

¹⁶FITZMYER, Joseph A. "'Now This Melchizedek...' (Heb 7:1)." *Catholic Biblical Quarterly*. 25 (1963): 305-321, esp. 309-312.

resistir la observación de que el primer sacerdote de la Escritura, actuando en nombre del «Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra», bendice al padre de la fe precisamente con pan y vino.¹⁷ Este estudio no pretende forzar sobre el texto de Génesis 14 una tipología eucarística explícita que el propio Hebreos no desarrolla; pero sí sostiene, con la cautela exegética debida, que la asociación temprana y no accidental de pan, vino y bendición sacerdotal en el relato patriarcal más antiguo de Israel constituye un preludio literario que la iglesia, desde sus primeros siglos, no ha podido dejar de escuchar como un eco anticipado de la mesa que Cristo —«sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec»— instituiría dos milenios después.

4. Comidas de pacto y alianza en el Antiguo Cercano Oriente

Junto a la comida ofrecida a la divinidad, el Antiguo Cercano Oriente conocía una segunda función ritual de la mesa: el sello de un pacto entre partes humanas. Los tratados de vasallaje hititas, documentados extensamente por Gary Beckman en su edición de referencia, seguían una estructura formular estable —preámbulo, prólogo histórico, estipulaciones, depósito del texto, invocación de testigos divinos, bendiciones y maldiciones— y en varios ejemplos, como los tratados de Šuppiluliuma I con sus vasallos sirios, la ratificación se completaba con una comida y una libación compartidas entre el gran rey y el vasallo, un acto que sellaba jurídicamente el compromiso adquirido.¹⁸ Dennis McCarthy, en el estudio comparativo definitivo sobre la forma de estos documentos, observó que comer juntos era, en este contexto legal, literalmente comprometer la propia vida a la fidelidad del pacto: el vasallo que quebrantaba lo jurado sobre esa mesa invocaba sobre sí las maldiciones que él mismo había consentido al participar del banquete de ratificación.¹⁹

La Escritura documenta este mismo patrón repetidas veces entre particulares. Isaac y Abimelec, tras un largo conflicto por los pozos de Beerseba, formalizan su pacto de no agresión precisamente con un banquete: «E Isaac les hizo banquete, y comieron y bebieron. Y se levantaron de madrugada, y juraron el uno al otro» (Génesis 26:30-31). El pacto entre Jacob y Labán en Galaad sigue un idéntico patrón: tras erigir un majano de piedras como testigo (31:45-52), las partes «comen pan» juntas — un acto que sella públicamente la reconciliación y establece los términos de no agresión mutua.

Entonces Jacob inmoló víctimas en el monte, y llamó a sus hermanos a comer pan; y comieron pan, y durmieron aquella noche en el monte.

Génesis 31:54

¹⁷CIPRIANO DE CARTAGO. Epístola 63.4, ed. Wilhelm Hartel, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3.2. Viena, 1871; trad. en Ante-Nicene Fathers, vol. 5, eds. Roberts y Donaldson [el texto de Cipriano se examinará con mayor detalle en el capítulo sexto].

¹⁸BECKMAN, Gary. *Hittite Diplomatic Texts*. 2.^a ed. Writings from the Ancient World 7. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999, pp. 17-49, 90-95.

¹⁹MCCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. Ed. revisada. Analecta Biblica 21A. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1978, pp. 92-107.

En ambos casos, la comida no es un añadido protocolario ni una simple celebración; es el mecanismo mismo por el cual el pacto se hace efectivo y vinculante ante ambas familias y sus respectivos dioses testigos (cf. 31:53, donde se invoca tanto «al Dios de Abraham» como «al dios de Nacor» como testigos del juramento). Bruce Waltke observa que en ambos episodios patriarcales «la comida no sigue al pacto como su celebración, sino que constituye el pacto mismo en su forma performativa» — una distinción importante que anticipa directamente la lógica de las palabras de institución que examinaremos en el capítulo cuarto: «esto *es* mi cuerpo», no «esto *representa* mi cuerpo».²⁰

Pero el ejemplo más decisivo para nuestro estudio se encuentra en la ratificación del pacto sinaítico. Después de que Moisés rociara al pueblo con la «sangre del pacto» (Éxodo 24:8) —expresión que Jesús retomará literalmente en la institución de la Cena, como veremos en el capítulo cuarto—, el texto narra un episodio de una audacia teológica extraordinaria:

Y subieron Moisés y Aarón, Nadab y Abiú, y setenta de los ancianos de Israel; y vieron al Dios de Israel; y había debajo de sus pies como un embaldosado de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno. Mas no extendió su mano sobre los príncipes de los hijos de Israel; y vieron a Dios, y comieron y bebieron.

Éxodo 24:9-11

El texto es notable por lo que omite: no describe teofanía alguna de fuego devorador ni advertencia de muerte inminente —el peligro habitual de «ver a Dios» (cf. Éxodo 33:20; 3:6)— sino, sorprendentemente, una comida compartida en la presencia divina, sin consecuencia funesta. Los setenta ancianos no ofrecen alimento a Dios —a diferencia de la *naptanu* mesopotámica— sino que ellos mismos son los comensales, invitados a la mesa de su Soberano recién pactado. William Propp señala que este episodio constituye «la comida de ratificación del pacto por excelencia en todo el Pentateuco», un banquete que anticipa, en su estructura, el patrón que después seguirá el Séder pascual y, en última instancia, la Cena del Señor.²¹ Brevard Childs añade una observación complementaria: el silencio del texto sobre qué comieron y bebieron los ancianos —a diferencia de la abundancia de detalle en los relatos de banquetes egipcios o mesopotámicos— desplaza deliberadamente el foco narrativo, no hacia el menú, sino hacia el hecho mismo de la visión compartida y la comunión pacífica con el Dios que acababa de pronunciar, en el mismo capítulo, mandamientos capaces de matar a quien los transgrediera.²²

5. Banquetes sagrados en Egipto

El Egipto faraónico desarrolló un sistema de ofrendas alimentarias al dios del templo correspondiente, formalmente similar al mesopotámico, aunque con una lógica ritual propia, conocida por los egiptólogos como la «reversión de las ofrendas» (*reversion of offerings*). Cada mañana, el sumo sacerdote

²⁰WALTKE, Bruce K., y Cathi J. FREDRICKS. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001, pp. 371-373, 428-431.

²¹PROPP, William H. C. *Exodus 19-40*. Anchor Bible 2A. New York: Doubleday, 2006, pp. 306-314.

²²CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1974, pp. 506-509.

—o el propio faraón, ritualmente, en los templos de mayor rango— despertaba, vestía y alimentaba a la estatua del dios en su santuario con panes, cerveza, carne y verduras dispuestos sobre una mesa de ofrendas.²³ Concluido el ritual —durante el cual se entendía que el dios consumía la esencia o el «*ka*» del alimento, no su sustancia material—, la comida física era retirada intacta y redistribuida en una cascada descendente: primero a los dioses de rango menor representados en capillas secundarias, después al personal sacerdotal, y en ocasiones finalmente a los pobres que aguardaban en los patios exteriores del templo.²⁴

El ejemplo mejor documentado de este sistema en operación a gran escala es el festival anual de Opet, en Tebas, durante el cual la estatua del dios Amón era transportada en barca sagrada desde Karnak hasta el templo de Luxor en una procesión que podía durar hasta veinticuatro días en su forma más desarrollada del Imperio Nuevo. Lanny Bell ha reconstruido, a partir de los relieves del propio templo de Luxor, cómo el festival culminaba en banquetes multitudinarios financiados por el Estado, en los que grandes cantidades de pan y cerveza —los registros de Ramsés III en el Papiro Harris I mencionan miles de panes y cientos de ánforas destinadas a un solo festival— se distribuían entre el pueblo como participación derivada de la mesa del dios.²⁵ La estructura es, de nuevo, sugerente para nuestro estudio: una mesa real que desciende para alimentar al pueblo, aunque —a diferencia de la Cena del Señor— el pueblo egipcio recibía la sobra de una comida ya consumida por el dios, no una invitación directa a su propia mesa.

Esta lógica de la «reversión» —el alimento ofrecido al dios que desciende para sustentar a la comunidad humana— presenta una analogía formal sugerente, aunque no una dependencia histórica, con la estructura misma del sistema sacrificial israelita, donde buena parte de las ofrendas (las *šelāmim*, como veremos en el capítulo tercero) regresaba igualmente a la mesa del oferente. La diferencia teológica, con todo, es abismal: en Egipto, el dios necesitaba genuinamente ser alimentado para subsistir cósmicamente, y el ritual diario era, en última instancia, un acto de mantenimiento del orden universal (*maat*) mediante el sustento literal de la divinidad.²⁶

Egipto conocía, además, un vasto aparato de ofrendas funerarias, resumido en la fórmula *ḥtp-dī-nsw* («una ofrenda que el rey da»), inscrita en incontables estelas y falsas puertas de tumbas, mediante la cual se garantizaba mágicamente al difunto un banquete eterno de «mil panes, mil jarras de cerveza, mil bueyes y mil aves» en el más allá. El capítulo 189 del Libro de los Muertos, entre otros, promete al difunto justificado un lugar perpetuo en el «Campo de Juncos» (*šḥt-ḥm*), un más allá agrario descrito explícitamente en términos de banquete inagotable.²⁷ La mesa, también en Egipto, era el símbolo por

²³ TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 47-59.

²⁴ POO, Mu-Chou. *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*. London: Kegan Paul International, 1995, pp. 90-112.

²⁵ BELL, Lanny. "The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor." en *Temples of Ancient Egypt*. Ed. Byron E. Shafer. Ithaca: Cornell University Press, 1997, pp. 127-184, esp. 158-166.

²⁶ ASSMANN, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Trad. David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 2001, pp. 45-52.

²⁷ Sobre la escatología del banquete funerario egipcio, cf. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, pp. 172-178.

excelencia de la vida sostenida más allá de la muerte —un anhelo que, como veremos en el capítulo cuarto, la Escritura no niega sino que redefine radicalmente en la imagen escatológica del banquete mesiánico de Isaías 25:6-8 y Apocalipsis 19:9.

6. El symposion grecorromano

El mundo helenístico y romano en el que nació la iglesia primitiva había desarrollado, a lo largo de varios siglos, un código social del banquete extraordinariamente estable y uniforme en todo el Mediterráneo. Dennis Smith, en el estudio más completo disponible sobre el tema, demuestra que griegos, romanos y judíos helenizados compartían «las mismas costumbres de mesa y los mismos códigos» durante el período comprendido entre el 300 a.C. y el 300 d.C., de manera que comprender el banquete grecorromano es indispensable para leer correctamente 1 Corintios 11.²⁸

La comida formal seguía siempre una estructura bipartita bien definida: primero el *deipnon* (griego) o *cena* (latín) propiamente dicho —el momento de comer, con los comensales reclinados sobre el codo izquierdo en divanes (*klinai*) dispuestos alrededor de mesas bajas—, y después el *symposion* (griego) o *comissatio* (latín): un período extendido de bebida, conversación y entretenimiento que podía prolongarse durante varias horas.²⁹ La transición entre ambas fases estaba marcada por un ritual formal —se retiraban las mesas, se lavaban las manos, se derramaba una libación de vino sin mezclar «al buen genio» (*agathou daimonos*), un espíritu protector menor asociado al hogar y a los banquetes, y se cantaba un himno —antes de que comenzara propiamente la bebida.³⁰

El vino mismo era objeto de un protocolo estricto: los griegos y romanos consideraban bárbara la costumbre de beber vino sin diluir (*akeratos*), y lo mezclaban con agua en proporciones que variaban entre 1:2 y 1:4 (es decir, entre una parte de vino por dos o cuatro de agua) en una gran vasija (*kráter*) de la que se servía a los comensales; un simposiarca (*symposiarchos*) —el maestro de ceremonias del banquete, elegido entre los propios comensales al inicio de la velada— determinaba la proporción de la mezcla y el ritmo de las rondas, de manera que la embriaguez completa —aunque ocurría— no era el objetivo formal del protocolo, sino más bien una conversación sostenida y placentera. Este es el trasfondo que ilumina la acusación implícita de Pablo contra la conducta en Corinto, donde «uno tiene hambre, y otro se embriaga» (1 Corintios 11:21): la iglesia corintia no solo fracasaba en compartir el alimento, sino que reproducía, sin ningún control ético, los peores excesos del *symposion* pagano —incluida, como se examinará con detalle en el capítulo quinto, la costumbre romana de servir alimento y vino diferenciados según el estatus social del comensal— que Pablo mismo, como judío helenizado de Tarso, conocía perfectamente.

Un papiro egipcio del período helenístico preserva el texto de una invitación real a uno de estos banquetes, con una fórmula tan estandarizada que se han catalogado más de treinta ejemplos:

²⁸SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. pp. 1-2, 18-19.

²⁹SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. pp. 20-28.

³⁰SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. p. 28, citando Ateneo 15.675b y Platón, Symposium 176a.

«Chaeremón te solicita cenar en el banquete del Señor Sarapis en el Serapeo, mañana, a las nueve horas».³¹ Nótese la terminología: el anfitrión divino «invita» a sus fieles a «cenar» —el mismo vocabulario técnico que encontraremos aplicado, con una lógica invertida y radicalmente distinta, a la mesa del Señor en 1 Corintios 10:21, donde Pablo opone explícitamente «la mesa del Señor» a «la mesa de los demonios» empleando precisamente este vocabulario de banquete cultual.

El tamaño ideal del banquete era, además, objeto de reflexión ética explícita entre los moralistas grecorromanos. Plutarco advertía contra los banquetes multitudinarios porque «impiden la sociabilidad y la conversación... es un error que los ricos construyan comedores ostentosos capaces de treinta divanes o más», prefiriendo reuniones íntimas de cuatro o cinco invitados donde todos pudieran participar de la misma conversación.³² Esta preocupación por la cohesión del grupo reunido en torno a una sola mesa —frente a la fragmentación en «grupos de dos o tres» que Plutarco lamentaba— iluminará de manera directa el problema social que Pablo denuncia en Corinto: una asamblea que, dividida en facciones alrededor de distintas mesas, ya no comía «la Cena del Señor», sino su propia cena privada (1 Corintios 11:20-21), un tema al que dedicaremos un análisis extenso en el capítulo quinto.

Finalmente, el banquete grecorromano tenía también una dimensión funeraria estrechamente emparentada con el *marʿeah* semítico ya examinado: el *refrigerium* o comida conmemorativa celebrada junto a la tumba en el aniversario de la muerte, una costumbre que la iglesia cristiana de los primeros siglos heredó y practicó —con no poca controversia, como advertirá Agustín siglos después³³— en los cementerios y catacumbas romanas. Robin Jensen ha documentado cómo los frescos más antiguos de las catacumbas romanas, incluyendo la célebre escena de la «*fractio panis*» en la Capilla Griega de la catacumba de Priscila (finales del siglo II), representan precisamente esta convergencia entre el banquete funerario grecorromano y la comida eucarística cristiana, un tema que retomaremos con detalle iconográfico en el capítulo sexto.³⁴

³¹SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. p. 23; sobre la tipología de las invitaciones papiráceas, cf. KIM, Chan Hie. *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation*. Missoula: Scholars Press, 1972, pp. 158-162.

³²SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. pp. 24-25, citando Plutarco, *Table Talk* 679c-e (*Moralia*).

³³ La advertencia de Agustín está documentada en dos fuentes principales. En **Confesiones IX.11.13**, cuenta cómo su propia madre Mónica llevaba pan, vino y gachas a las tumbas de los mártires *more Africae* ("a la manera africana"), y cómo el portero de la basílica de Ambrosio en Milán se lo prohibió por orden expresa del obispo; Mónica aceptó la reprimenda y sublimó la costumbre en oración más pura. Años después, ya como obispo de Hipona, Agustín volvió sobre el asunto en dos cartas capitales al episcopado africano: la **Epístola 22, a Aurelio de Cartago (ca. 392)**, y la **Epístola 29, a Alipio (395)**, en las que escribe extensamente contra las *laetitiae* —los banquetes celebrados junto a las tumbas de los mártires—, que en el norte de África habían degenerado abiertamente en escenas de embriaguez, canto profano y desorden. Denunció la práctica como un residuo del *refrigerium* pagano que la iglesia debía extirpar, y en Hipona la reemplazó por lecturas bíblicas e himnos —una reforma tan impopular que algunos parroquianos amenazaron con abandonar la congregación.

³⁴JENSEN, Robin Margaret. *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, pp. 145-149 [comentario comparativo sobre la iconografía funeraria cristiana temprana].

7. Las asociaciones voluntarias: collegia y thiasoi

Junto al banquete privado, el mundo grecorromano conocía una vasta red de asociaciones voluntarias —llamadas *thiasoi* ("cofradías culturales") o *eranoi* ("sociedades de comensales") en griego, y *collegia* ("corporaciones" o "gremios") en latín— organizadas en torno a un dios patrón —desde los *thiasoi* dionisiacos y los *collegia* de Isis, extendidos por todo el Mediterráneo, hasta las comunidades místicas de Mitra (restringidas a hombres) y las cofradías de Asclepio, dedicadas al culto sanador—, un oficio compartido o, con enorme frecuencia, la garantía de un entierro digno para sus miembros. Estas asociaciones ofrecen el paralelo sociológico más cercano a la manera en que la iglesia primitiva pudo haber sido percibida —y en ocasiones se percibió a sí misma— por sus contemporáneos paganos.³⁵

Una inscripción ateniense de *orgeones*³⁶ (asociados sacrificiales) del siglo III a.C., que preserva estatutos con hasta dos siglos de antigüedad, especifica con precisión notarial cómo debía distribuirse la carne del sacrificio comunitario en el banquete anual: «a los orgeones presentes, una porción; a los hijos, una porción no mayor de la mitad; y a las esposas de los orgeones presentes con ellos, una porción igual a la de las mujeres independientes».³⁷ El detalle es revelador: la membresía, la jerarquía y la identidad del grupo se expresaban, literalmente, en el tamaño de la porción servida a la mesa —una lógica de estatus por la comida que Pablo denunciará explícitamente cuando exige que, en la mesa del Señor, todos «se esperen los unos a los otros» (1 Corintios 11:33), sin distinción de clase.

El testimonio epigráfico más detallado que poseemos sobre el funcionamiento interno de una de estas asociaciones es el extenso reglamento del *Collegium* (sociedad) de Diana y Antínoo, hallado en Lanuvio, Italia, y fechado en el año 136 d.C. La inscripción especifica las cuotas de ingreso, las contribuciones mensuales, los oficiales del club —incluido un «amo de las cenas» (*magister cenarum*) responsable de proveer «una ánfora de buen vino... pan por valor de dos ases, cuatro sardinas, mantelería y agua caliente con servicio»— y las sanciones para quien insultara al presidente durante el banquete.³⁸ Se

³⁵SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. pp. 87-89.

³⁶ Los *orgeones* (griego *ὀργεῶνες*, de *orgia* = "ritos" o "ceremonias sagradas") eran los miembros de una asociación religiosa ateniense dedicada al culto de un dios o de un héroe local —un tipo específico de *thiasos*, más antiguo y con estatuto legal reconocido en Atenas ya en tiempos de Solón (s. VI a.C.). Su función principal era ofrecer sacrificios comunitarios en honor de la divinidad patrona y, sobre todo, compartir después la carne de esas víctimas en un banquete ritual reservado a los miembros de la asociación y a sus familias. No se agrupaban, pues, por oficio ni por comercio, sino específicamente para hacer el sacrificio juntos y comer juntos su carne —razón por la cual el reglamento notarial de la distribución de las porciones, preservado en la inscripción citada, no era un detalle burocrático menor, sino el gesto que definía la razón de ser misma de la asociación.

³⁷SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. p. 91 (traducción de IG II² 1289).

La expresión "mujeres independientes" no designa aquí un simple estado civil (mujeres solteras, por ejemplo), sino una categoría jurídica y asociativa: las mujeres que recibían su porción del banquete por derecho propio, es decir, en calidad de asociadas plenas de los *orgeones* (orgeónides), no a través de un marido miembro. La lógica del reglamento se revela en el hecho de que la porción de la esposa se calcula precisamente equiparándola a la de estas otras mujeres, lo que solo tiene sentido si "las mujeres independientes" nombraba una categoría reconocida de asociadas plenas. Podían ser, en la práctica, viudas de antiguos miembros que retenían el estatus, hijas heredadas del puesto del padre, o mujeres admitidas por derecho propio, práctica atestiguada en varias asociaciones religiosas atenienses —especialmente las dedicadas a Bendis, Deméter o divinidades extranjeras— desde el siglo IV a.C. El dato es sociológicamente relevante para nuestro estudio, porque revela que estas cofradías paganas ya contemplaban la membresía femenina autónoma, un trasfondo útil para entender cómo la iglesia primitiva, con figuras como Lidia (Hechos 16:14-15), Febe (Romanos 16:1-2) o Ninfas (Colosenses 4:15), se insertó en un mundo donde las mujeres podían ser miembros por derecho propio de una comunidad cultural.

³⁸SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*. pp. 97-100 (traducción de CIL XIV 2112).

trataba, en palabras del propio estatuto, de una sociedad para «los de las clases más humildes» (*collegium tenuiorum*), que incluía explícitamente a esclavos entre su membresía, siempre que sus amos lo autorizaran —un dato de enorme interés social, dado que la iglesia de Corinto reunía en su propia mesa a esclavos y a hombres libres, a pobres y a ricos, bajo una misma disciplina de mesa (Gálatas 3:28; 1 Corintios 11:22).³⁹

Un segundo estatuto, de origen griego, permite comparar el modelo romano con su equivalente helenístico: los *Iobakchoi* («los del dios Baco»), una asociación dionisiaca ateniense del siglo II-III d.C. cuya larga inscripción reglamenta con un detalle asombroso la conducta de sus miembros en el banquete (llamado *stibas*, «el lecho de ramas»): se prohíbe cantar, aplaudir o interrumpir sin autorización del sacerdote; se establecen multas escalonadas —25 dracmas, 25 más, hasta la exclusión temporal del banquete— para quien inicie una pelea, insulte a otro miembro u ocupe el diván ajeno; y se designa a un oficial llamado literalmente «el de los caballos» (*hippoi*, «los que expulsan a golpes») encargado de sacar a la fuerza a los alborotadores del recinto.⁴⁰ El sacerdote, además, «ofrecerá una libación en la Fiesta de la Llegada y pronunciará un sermón (*theologia*)» —el mismo vocablo griego que designará más tarde, en un sentido enteramente distinto, la disciplina cristiana de reflexión sobre Dios—,⁴¹ un detalle que ilustra cuán familiar debía de resultarle a un converso pagano de Corinto la estructura formal de una reunión cristiana centrada en una comida, un himno y una enseñanza (cf. 1 Corintios 14:26).

Es significativo, además, que estos *collegia* se autodenominaran a veces «sínodo» (*synodos*), «asamblea» (*synagōgē*) o incluso «hermanos» (*adelphoi*) entre sus miembros —el mismo vocabulario que la iglesia primitiva aplicaría a sí misma, aunque llenándolo de un contenido teológico enteramente distinto.⁴² Esta semejanza externa no era meramente académica: tuvo consecuencias legales concretas y peligrosas para la iglesia del siglo II. El emperador Trajano, respondiendo a una consulta de su gobernador Plinio el Joven sobre cómo proceder contra los cristianos de Bitinia, había prohibido poco antes las *hetaeriae* (asociaciones o clubes) por temor a que sirvieran de fachada para la sedición política. Plinio informa que los cristianos investigados le aseguraron que, tras reunirse antes del amanecer para cantar «un himno a Cristo como a un dios», tenían por costumbre volver a reunirse más tarde para «tomar alimento, pero de un tipo ordinario e inofensivo» (*cibum promiscuum et innoxium*) —y que, precisamente a raíz del edicto imperial contra las asociaciones, habían dejado de hacerlo.⁴³ Robert Louis Wilken observa que este testimonio —el registro no cristiano más antiguo y detallado sobre la práctica cristiana— confirma que las autoridades romanas percibían la reunión de la iglesia

³⁹Sobre la composición social mixta de los *collegia* romanos y su relevancia para la eclesiología paulina, cf. MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2.^a ed. New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 77-80.

⁴⁰SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*, pp. 129-131 (traducción de LSG 95-100, no. 51 = IG II² 1368).

⁴¹SMITH, *From Symposium to Eucharist*, p. 130 (líneas 113-115 de la inscripción de los *Iobakchoi*).

⁴²SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist*, p. 90.

⁴³PLINIO EL JOVEN. *Cartas, Libro X, Epístolas 96-97*. Trad. Betty Radice. Loeb Classical Library 59. Cambridge: Harvard University Press, 1969, pp. 285-291.

exactamente bajo la categoría legal de un *collegium*, con su comida comunitaria como el rasgo más visible y, por tanto, el más sospechoso.⁴⁴ Este episodio —que retomaremos en el capítulo cuarto al examinar la separación histórica entre el ágape comunitario y la Cena propiamente dicha— ilustra ya aquí cuán real fue el precio que la iglesia primitiva pagó por adoptar la forma social del banquete asociativo del mundo antiguo.

8. Excurso: la polémica bíblica contra los dioses que comen

Los seis contextos examinados hasta aquí comparten, pese a sus diferencias notables, un denominador común: en casi todos los casos, el ser humano ofrece alimento a la divinidad, real o simbólicamente, para sostenerla, apaciguarla o negociar su favor. No sorprende, entonces, que la literatura profética y sapiencial de Israel desarrollara una polémica explícita y en ocasiones sarcástica contra esta misma lógica, dirigida específicamente contra la práctica —bien conocida por Israel, vecino inmediato de Mesopotamia y Egipto— de alimentar ídolos de madera y piedra.

Isaías ofrece la sátira más extensa y mordaz: describe a un artesano que corta un árbol, usa la mitad de la madera para cocinar su pan y asar su carne —«se calienta, y dice: ¡Ea!, ya me he calentado, he visto el fuego»—, y con la otra mitad talla un dios ante el cual se postra y ora: «Líbrame, porque mi dios eres tú» (Isaías 44:14-17). El profeta no está simplemente ridiculizando la manufactura del ídolo; está exponiendo la incoherencia lógica fundamental de todo el sistema mesopotámico y egipcio que hemos examinado: un dios fabricado por manos humanas, alimentado por manos humanas, no puede simultáneamente ser la fuente de sustento y salvación de esas mismas manos.⁴⁵

Jeremías retoma la misma acusación con lenguaje casi técnico: los ídolos de las naciones «con plata y oro son adornados... con clavos y martillo los afirman, para que no se muevan. Como palmera de tornería, son, y no hablan; son llevados, porque no pueden andar» (Jeremías 10:4-5) —dioses que deben ser cargados, en lugar de cargar; que no pueden ni siquiera moverse hacia su propia mesa de ofrenda sin ayuda humana—. El salmista, por su parte, resume la sátira en una fórmula lapidaria: «Tienen boca, mas no hablan; tienen ojos, mas no ven... Como ellos son los que los hacen, y cualquiera que confía en ellos» (Salmos 115:5-8). Y el relato deuterocanónico de «Bel y el Dragón» —incorporado como adición griega al libro de Daniel— dramatiza precisamente el fraude sacerdotal detrás del *naptanu* babilónico: Daniel demuestra al rey, esparciendo ceniza en el suelo del templo cerrado durante la noche, que no es el dios Bel quien consume la comida dispuesta ante su estatua, sino los propios sacerdotes y sus familias, que entraban por una puerta secreta.⁴⁶

⁴⁴WILKEN, Robert Louis. *The Christians as the Romans Saw Them*. 2.^a ed. New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 1-30.

⁴⁵ROTH, Wolfgang M. W. "For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies." *Catholic Biblical Quarterly*. 37 (1975): 21-47, esp. 27-33.

⁴⁶Bel y el Dragón 1-22 (Adiciones griegas a Daniel). El relato, aunque de composición tardía (probablemente siglo II a.C.), satiriza con precisión etnográfica notable el ritual del *naptanu* descrito en HUNDLEY, *Gods in Dwellings*, pp. 89-96.

Moshe Halbertal y Avishai Margalit, en su estudio filosófico clásico sobre la idolatría, observan que esta polémica bíblica no ataca primariamente la existencia de dioses rivales —el monoteísmo estricto se desarrolla plenamente solo en los estratos más tardíos del Antiguo Testamento—, sino la lógica misma de la *necesidad* divina: un dios que necesita ser fabricado, vestido, alimentado y transportado por sus adoradores ha invertido, de manera absurda, la relación apropiada entre el Creador y la criatura.⁴⁷ Esta es, precisamente, la lógica que el salmo con el que cerraremos este capítulo lleva a su conclusión más radical: no hay ningún *naptanu* para el Dios de Israel, porque este Dios no fue fabricado, no necesita ser vestido, y —como veremos a continuación— no tiene hambre.

9. Contraste y singularidad del concepto bíblico

Al recorrer estos ocho contextos —la mesa mesopotámica y su doble vertiente hacia los vivos y los muertos, el *marzeah* ugarítico, el preludio de Melquisedec, la comida de pacto, la mesa de ofrendas egipcia, el *symposion* grecorromano, el *collegium* voluntario, y la propia polémica profética contra los ídolos— emerge un denominador común que la Escritura misma identifica y denuncia: la comida sagrada del mundo antiguo fluye, en su lógica más profunda, de abajo hacia arriba. El ser humano alimenta, apacigua, honra o negocia con lo divino mediante el alimento que él mismo produce.

La Escritura invierte radicalmente esta dirección. El salmista pone en boca de Dios mismo una declaración que ningún mesopotámico ni ningún egipcio hubiera podido imaginar en labios de su deidad:

Si yo tuviese hambre, no te lo diría a ti; porque mío es el mundo y su plenitud. ¿He de comer yo carne de toros, o de beber sangre de machos cabríos?

Salmos 50:12-13

El Dios de Israel no participa del *naptanu* cósmico: no necesita ser alimentado, halagado ni sostenido por sus criaturas. Esta desmitologización radical de la mesa divina —coherente con la misma sobriedad con que Génesis 1 describe las aguas primordiales, sin teogonía ni combate cósmico, frente a cosmogonías como el *Enuma Elish* babilónico— es, precisamente, lo que permite que Dios invierta la dirección del banquete: en lugar de recibir alimento de manos humanas, es él quien invita, quien provee y quien, en la plenitud del tiempo, se entrega él mismo como el alimento de su pueblo (Juan 6:53-56). La mesa de Éxodo 24, donde los ancianos «vieron a Dios, y comieron y bebieron» sin ser consumidos por su santidad, ya apuntaba en esa dirección: no es Dios quien necesita ser servido, sino el pueblo el que es honrado con un lugar en su mesa. Y la mesa de Melquisedec, donde el sacerdote-rey *da* pan y vino en lugar de recibirlos, prefigura ya, mil años antes de Cristo, la misma inversión.

Esta inversión no anula, sin embargo, la validez del método comparativo que hemos empleado en todo este capítulo. Al contrario: es precisamente porque la Cena del Señor emplea el lenguaje universal del banquete antiguo —una mesa, un anfitrión, comensales reclinados o sentados, una copa

⁴⁷ HALBERTAL, Moshe, y Avishai Margalit. *Idolatry*. Trad. Naomi Goldblum. Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 37-44.

compartida, un vínculo de pacto sellado en la comida, incluso la estructura asociativa de una membresía que se reúne periódicamente— que su mensaje resultaba inmediatamente inteligible en el mundo del siglo I. Judíos que conocían el Séder pascual, gentiles que conocían el *symposion* y esclavos que conocían el *collegium* funerario podían todos reconocer, en la mesa del Señor, la forma de un banquete real. Lo que ninguno de ellos podía haber anticipado era su contenido: que el Anfitrión de esa mesa fuera, él mismo, el sacrificio; que el pan partido fuera su cuerpo entregado; y que la copa compartida fuera el sello de una alianza nueva, no escrita en piedra ni ratificada con sangre de toros y machos cabríos, sino con la sangre del propio Hijo de Dios. A esa institución específicamente israelita del sacrificio y la Pascua —el puente más directo hacia la Cena— dedicamos el capítulo que sigue.

CAPÍTULO 2

La Pascua: Del Éxodo a la Mesa del Mesías

Si el capítulo anterior estableció, por vía de contraste, la singularidad radical de un Dios que no necesita ser alimentado por sus criaturas, este capítulo se ocupa del vínculo positivo y directo: la fiesta veterotestamentaria que Jesús mismo eligió como el marco litúrgico de la institución de su Cena. Ningún otro acontecimiento del calendario judío —ni el Día de la Expiación, ni la Fiesta de los Tabernáculos, ni siquiera el sábado semanal— recibe en el Nuevo Testamento la atención tipológica que recibe la Pascua. Pablo puede resumir en cuatro palabras la totalidad de la cristología soteriológica: «nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros» (1 Corintios 5:7). Comprender la Pascua israelita —su institución, su desarrollo hasta el siglo I, y su estructura litúrgica exacta— no es, por tanto, un ejercicio de erudición periférica, sino el fundamento tipológico indispensable de todo lo que sigue en este libro.

1. La institución de la Pascua: análisis exegético de Éxodo 12

El relato de Éxodo 12 presenta una particularidad literaria que los comentaristas señalan con frecuencia: el capítulo no es, en sentido estricto, una narración, sino una instrucción litúrgica insertada dentro de una narración —una interrupción deliberada del ritmo dramático de la novena y la décima plaga para detenerse en el detalle ritual preciso de cómo Israel debía prepararse para la noche decisiva. William Propp observa que esta estructura no es un descuido editorial, sino una afirmación teológica en sí misma: «el texto se detiene precisamente en el momento de mayor tensión narrativa para insistir en que la salvación de Israel no dependería de la improvisación, sino de la obediencia exacta a un rito prescrito».⁴⁸

El calendario mismo queda alterado por el mandato divino: «Este mes os será principio de los meses; para vosotros será éste el primero en los meses del año» (Éxodo 12:2). Nisán —llamado *abib* («espiga») en los textos más antiguos— deja de ser simplemente el primer mes de la primavera agrícola para convertirse en el punto cero de un nuevo calendario redentor: la historia de Israel, de ahora en adelante, se cuenta a partir de su liberación, no a partir de la creación del mundo ni de ningún ciclo agrícola cananeo. Nahum Sarna advierte que esta reordenación calendárica es «un acto de soberanía cósmica: el Dios que había ordenado las lumbreras de los cielos para señalar tiempos y estaciones (Génesis 1:14) ahora reordena esos mismos tiempos en función de la redención de un pueblo esclavo».⁴⁹

⁴⁸PROPP, William H. C. *Exodus 1-18*. Anchor Bible 2. New York: Doubleday, 1999, pp. 372-378.

⁴⁹SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel*. New York: Schocken Books, 1996, pp. 86-89.

La instrucción se despliega en una secuencia temporal precisa: el 10 de Nisán, cada familia debía apartar un cordero (12:3); el 14, al atardecer, degollarlo, aplicar su sangre a los dinteles y jambas, y consumirlo esa misma noche asado al fuego, con panes sin levadura y hierbas amargas (12:6-8). Los detalles de postura —«ceñidos vuestros lomos, vuestro calzado en vuestros pies, y vuestro bordón en vuestra mano»— y de ritmo —«lo comeréis apresuradamente» (12:11)— comunican, mediante la coreografía corporal misma, el mensaje teológico central del acontecimiento: esta no es una comida de reposo, sino una comida de partida inminente. Jacob Milgrom advierte, sin embargo, que sería un error clasificar la Pascua simplemente como un *zebah* (ofrenda de sacrificio ordinaria) en el sentido levítico posterior: en su forma más antigua, la Pascua es una ofrenda doméstica, sin altar, sin sacerdote formal, sin sistema de porciones sacerdotales —una anomalía ritual dentro del propio sistema israelita, que solo la posterior centralización deuteronomica del culto (Deuteronomio 16:1-8) integrará progresivamente en el aparato sacrificial del Templo.⁵⁰

Y la sangre os será por señal en las casas donde vosotros estéis; y veré la sangre y pasaré de vosotros, y no habrá en vosotros plaga de mortandad cuando hiera la tierra de Egipto.

Éxodo 12:13

El verbo hebreo que da nombre a la fiesta —*pāsaḥ* (פסח), «pasar por alto», «saltar por encima»— ha sido objeto de discusión etimológica considerable. Algunos eruditos, notando el paralelo con el verbo acadio *pašāḥu* («apacar», «apaciguar»), han propuesto un trasfondo apotropaico —la sangre como elemento que apacigua a un poder destructor—, mientras que otros insisten en el sentido primario de «salto» o «cojera» protectora, atestiguado también en 1 Reyes 18:21, 26, donde el mismo verbo describe a los profetas de Baal «saltando» alrededor del altar.⁵¹ Sea cual sea la etimología precisa, el sentido teológico del relato es inequívoco: no es el mérito ni la etnia de Israel lo que lo protege del ángel destructor (*ba-mašḥîṭ*, 12:23), sino exclusivamente la sangre aplicada en obediencia al mandato divino — un principio que la tipología cristiana retomará sin alteración alguna.

2. El cordero pascual (הפסח): significado sacrificial y tipológico

El término hebreo empleado para designar el animal pascual, *śeh* (שֶׁה), es deliberadamente genérico: «de las ovejas o de las cabras lo tomaréis» (Éxodo 12:5), de manera que la insistencia posterior del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana en el «cordero» específicamente refleja ya la práctica dominante del siglo I —documentada en la Misná, como veremos— más que una exigencia explícita del texto mosaico original. Las especificaciones sí son, en cambio, absolutamente precisas en otros tres aspectos: el animal debía ser *tāmîm* (תָּמִים), «sin tacha» o «perfecto» (12:5) —el mismo término técnico que calificará después a las víctimas del sistema levítico (Levítico 22:19-21)—; debía ser macho; y debía tener un año de edad, ni más joven ni más viejo. F. F. Bruce observa que esta triple calificación

⁵⁰MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. Anchor Bible 3. New York: Doubleday, 1991, pp. 245-248 [excursus sobre la naturaleza ritual de la Pascua doméstica frente al sistema sacrificial levítico].

⁵¹PROPP, William H. C. *Exodus 1-18*. pp. 433-440.

—sin defecto, macho, en la plenitud de su primer año— establece ya en Éxodo 12 el vocabulario preciso que 1 Pedro 1:19 aplicará a Cristo: «como de cordero sin mancha y sin contaminación».⁵²

Dos prohibiciones adicionales resultan decisivas para la tipología neotestamentaria. Primero, el animal debía consumirse íntegramente esa misma noche, «no dejaréis nada de él hasta la mañana» (12:10), lo cual excluye estructuralmente cualquier idea de acumulación o reserva: la provisión de Dios se recibe y se consume en el momento señalado, sin excedente que administrar por cuenta propia. Segundo, y de manera más decisiva: «no quebraréis hueso suyo» (12:46; cf. Números 9:12). Esta prescripción, cuyo origen ritual preciso sigue siendo debatido entre los comentaristas —¿una prohibición apotropaica común a otros ritos pastorales semíticos, o una exigencia de integridad corporal análoga a la del animal «sin tacha»?—,⁵³ reaparece con una precisión narrativa asombrosa en el relato de la crucifixión: mientras los soldados quebraban las piernas de los dos ladrones para acelerar su muerte, «vinieron a Jesús, y como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas» (Juan 19:33). El propio evangelista interpreta el detalle como cumplimiento explícito: «Porque esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: No será quebrado hueso suyo» (Juan 19:36), citando de manera casi literal Éxodo 12:46.

La convergencia tipológica se completa en tres testimonios apostólicos independientes. Juan el Bautista, al ver acercarse a Jesús, exclama: «He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Juan 1:29) —un título, *ho amnos tou theou*, que fusiona en una sola frase la imagen del cordero pascual con la del siervo sufriente de Isaías 53:7 («como cordero fue llevado al matadero»), de manera que ambas tipologías —la pascual y la del siervo— convergen desde el primer capítulo del cuarto evangelio.⁵⁴ Pablo, como ya se citó, declara sin rodeos que «nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros» (1 Corintios 5:7), empleando el verbo *etythē* («fue inmolada»), técnico del lenguaje sacrificial. Y Pedro recuerda a sus lectores que fueron rescatados «no con cosas corruptibles, como oro o plata... sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación» (1 Pedro 1:18-19). Tres autores, tres géneros literarios, un mismo referente tipológico: el Israel del siglo I no necesitaba que se le explicara la lógica de esta convergencia, porque la había vivido cada primavera de su vida.

3. Las diez plagas como juicio contra los dioses de Egipto

El contexto inmediato que precede a la institución de la Pascua —las nueve plagas anteriores a la muerte de los primogénitos— no es meramente el escenario dramático de la liberación, sino, según un consenso creciente entre los comentaristas evangélicos contemporáneos, una campaña de juicio dirigida específicamente contra el panteón egipcio. El propio texto lo declara sin ambigüedad en la fórmula que anuncia la décima plaga: «Y ejecutaré mis juicios en todos los dioses de Egipto. Yo,

⁵²DAVIDS, Peter H. *The First Epistle of Peter*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, pp. 71-74.

⁵³SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus*. pp. 92-93.

⁵⁴BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John I-XII*. Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1966, pp. 58-63.

Jehová» (Éxodo 12:12; cf. Números 33:4). John Currid, en el estudio evangélico más extenso sobre esta tesis, argumenta que cada plaga individual constituye un ataque polémico deliberado contra una deidad egipcia específica asociada con el elemento o la esfera afectada, de manera que el éxodo funciona literariamente como una *teomaquia* —un combate entre dioses— en el que YHWH desenmascara, una por una, la impotencia de las divinidades que Faraón representaba en la tierra.⁵⁵

La correspondencia, documentada también por James Hoffmeier a partir de fuentes egiptológicas primarias, resulta notablemente coherente: la conversión del Nilo en sangre desafiaba a Hapi, dios del río, y posiblemente a Osiris, cuyo cuerpo la tradición asociaba con las aguas del Nilo; la plaga de ranas desacreditaba a Heqet, la diosa-rana de la fertilidad y el parto; los piojos o mosquitos —cuyo origen del polvo de la tierra ni siquiera los magos de Faraón pudieron replicar (Éxodo 8:18-19)— humillaban a Geb, dios de la tierra; las moscas atacaban el dominio de deidades como Uatchit o Kheper; la peste sobre el ganado desmentía directamente el poder protector de Hathor, la diosa-vaca, y de Apis, el toro sagrado de Menfis; las úlceras exponían la impotencia de Sejmet e Isis, invocadas precisamente para la sanidad; el granizo desafiaba a Nut, diosa del cielo, y a Set, señor de las tormentas; la langosta derrotaba a Min, protector de las cosechas; y las tinieblas —quizás la más elocuente de todas— eclipsaban directamente a Ra, el dios-sol, cabeza visible de todo el panteón egipcio y garante teológico de la realeza faraónica misma.⁵⁶ La décima plaga, la muerte de los primogénitos, alcanzaba finalmente al propio Faraón, a quien la teología egipcia consideraba la encarnación viviente de Horus y, tras la muerte, la manifestación de Osiris —de manera que el luto que Éxodo 12:30 describe («no había casa donde no hubiese un muerto») incluía, según el propio relato, al hijo primogénito del trono divino de Egipto.

Es importante señalar que esta lectura polémica no es una imposición moderna sobre el texto: la propia liturgia pascual israelita del Segundo Templo, como veremos más adelante en este capítulo, conmemoraba cada plaga individualmente durante la recitación de la Haggadá, derramando una gota de vino de la copa por cada una —un gesto ritual de sobriedad, no de regocijo, ante el sufrimiento que el juicio de Dios había requerido para la liberación de su pueblo (cf. Proverbios 24:17). Esta misma tensión entre la justicia del juicio divino y la ausencia de regocijo por el sufrimiento del enemigo formará parte, como se argumentará en el capítulo tercero, del trasfondo necesario para comprender la seriedad con la que la Cena del Señor exige el autoexamen de quien participa de ella (1 Corintios 11:28).

4. El Séder pascual en el período del Segundo Templo

Entre la Pascua doméstica de Éxodo 12 —celebrada, sin templo, con la sangre aplicada en los dinteles de cada casa— y la Pascua tal como Jesús la habría celebrado en el siglo I median más de mil años de desarrollo litúrgico e institucional. Baruch Bokser, en el estudio de referencia sobre este proceso,

⁵⁵CURRID, John D. *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament*. Wheaton: Crossway, 2013, pp. 97-118.

⁵⁶HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1997, pp. 146-155.

documenta cómo la centralización deuteronomica del culto (Deuteronomio 16:5-6, «no podrás sacrificar la Pascua en cualquiera de tus ciudades... sino en el lugar que Jehová tu Dios escogiere») trasladó progresivamente el sacrificio del cordero al recinto del Templo de Jerusalén, mientras que su consumo continuó celebrándose en las casas particulares de la ciudad y sus alrededores —un patrón que las fuentes rabínicas del período posterior a la destrucción del año 70 d.C. reflejan y sistematizan, aunque proyectando en ocasiones prácticas posteriores sobre el período del Segundo Templo con un grado de anacronismo que el propio Bokser advierte que debe manejarse con cautela metodológica.⁵⁷

El testimonio de Josefo confirma, no obstante, la escala descomunal que la Pascua había alcanzado hacia mediados del siglo I: el historiador relata que, durante el gobierno de Cestio, un censo improvisado de los corderos sacrificados en un solo día de Pascua arrojó la cifra de 255.600 víctimas, y calculando un mínimo de diez comensales por cordero, estima una población de aproximadamente 2.700.000 personas reunidas en Jerusalén para la fiesta.⁵⁸ La Misná, compilada hacia el año 200 d.C. pero que preserva, según el consenso de la investigación, tradiciones considerablemente anteriores a la destrucción del Templo, dedica un tratado completo —Pesajim, «Pascuas»— a regular con enorme minuciosidad cada aspecto de la preparación: la búsqueda y eliminación del *ḥāmēš* (leudo) en la casa (Pesajim 1), las condiciones de validez del sacrificio (Pesajim 5), y, en su capítulo final, la estructura exacta de la comida celebrada esa misma noche —el texto que examinaremos en detalle en la sección siguiente.⁵⁹

Para el siglo I, entonces, «celebrar la Pascua» ya no significaba simplemente matar un cordero y untar sangre en un dintel doméstico: significaba peregrinar a Jerusalén, adquirir o llevar un cordero sin defecto para su inspección sacerdotal, presenciar o participar en su sacrificio dentro del recinto del Templo —realizado por los propios cabezas de familia, no exclusivamente por los sacerdotes, según describe la Misná—, y finalmente reclinarse esa noche, en una casa de la ciudad o sus alrededores, para consumir el cordero junto con una liturgia de preguntas, respuestas, salmos y copas de vino que se había desarrollado hasta convertirse en uno de los ritos domésticos más elaborados de todo el judaísmo antiguo.⁶⁰

5. Las copas del Séder: estructura, número y significado

El elemento estructural más importante del Séder del Segundo Templo —y el de mayor relevancia directa para nuestro estudio— es la secuencia de copas de vino que organizan toda la velada. La Misná misma establece la obligación con una claridad notable: «Ni siquiera el más pobre de Israel coma

⁵⁷ BOKSER, Baruch M. *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*. Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 1-27, 76-91.

⁵⁸ JOSEFO, Flavio. Guerra de los judíos 6.9.3 (§§423-427). La cifra es, con toda probabilidad, una exageración retórica típica del género, pero refleja de manera fidedigna la percepción de una afluencia masiva y sin parangón a la ciudad durante la fiesta.

⁵⁹ DANBY, Herbert, trad. *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1933, pp. 136-151 [tratado Pesajim completo].

⁶⁰ Mishnah Pesahim 5.5-10 describe el procedimiento del sacrificio en tandas sucesivas de adoradores dentro del atrio del Templo; cf. DANBY, *The Mishnah*, pp. 141-143.

reclinado hasta que le hayan dado de beber menos de cuatro copas de vino, aunque sea de la beneficencia pública» (Pesajim 10:1)⁶¹ —una disposición que revela, incidentalmente, la seriedad con que la comunidad garantizaba que ningún miembro, por indigente que fuera, quedara excluido de la plenitud litúrgica de la fiesta, un principio de inclusión económica que el propio Pablo, como se examinará en el capítulo quinto, exigirá también para la mesa del Señor en Corinto.

La tradición devocional a la que este estudio da continuidad —y que el propio documento previo de este mismo autor sobre el partimiento del pan ya recogía— ha designado tradicionalmente estas copas, en su correlación con la Cena, como la copa de bendición, la copa de las plagas, la copa de redención, la copa de las alabanzas y una quinta copa reservada para Elías. Esta nomenclatura devocional resulta pedagógicamente valiosa y se conserva en las páginas que siguen, pero es necesario, en un estudio de este nivel, precisar su correlato exacto con la evidencia primaria —tanto en lo que confirma como en lo que matiza— de la Misná misma. Debe subrayarse, además, una advertencia metodológica capital: la Misná fue compilada hacia el año 200 d.C., más de un siglo después del ministerio de Jesús, y aunque conserva tradiciones considerablemente anteriores, no puede trasladarse automáticamente y sin modificaciones al Séder pascual del siglo I. La Misná ofrece evidencia posterior de una estructura de cuatro copas que probablemente conserva elementos de una práctica anterior, pero no permite reconstruir con absoluta seguridad el orden exacto de la comida celebrada por Jesús; las páginas siguientes deben leerse con esta cautela metodológica presente.

El texto de Pesajim 10 —que reproducimos aquí en lo esencial, en la traducción clásica de Herbert Danby— describe cuatro copas, no cinco, correlacionadas con cuatro etapas litúrgicas bien definidas:

Después que le han mezclado su primera copa, la Escuela de Shammai dice: Pronuncia primero la bendición sobre el día, y después la bendición sobre el vino. Y la Escuela de Hillel dice: Pronuncia primero la bendición sobre el vino, y después la bendición sobre el día... Y entonces mezclan para él la segunda copa. Y aquí el hijo le pregunta a su padre [...] Y después que le han mezclado la tercera copa, dice la Bendición sobre su comida. [Sobre] una cuarta [copa] completa el Hallel, y dice sobre ella la Bendición del Cántico.

Mishná, Pesajim 10:2-4, 7 (trad. Danby)

La primera copa —la del *kiddush* o «santificación»— inauguraba formalmente la fiesta con una bendición sobre el vino y sobre el día. La segunda copa acompañaba la *haggadah* propiamente dicha: la narración de la salvación de Egipto en respuesta a las preguntas rituales del hijo menor —el *mah nishtanah*, «¿por qué es diferente esta noche?»—, y era, según la costumbre devocional posterior que este estudio recoge de la tradición del autor, el momento en que se recitaban las diez plagas derramando una gota de vino por cada una. La tercera copa, denominada explícitamente en la Misná «la copa de bendición» (*kôš šel bēṛākāh*), se bebía inmediatamente después de la comida propiamente

⁶¹DANBY, Herbert, trad. *The Mishnah*, p. 150.

dicha, tras la acción de gracias formal; y la cuarta copa concluía el *Hallel* (Salmos 113-118), los himnos de alabanza cantados en dos tramos —antes y después de la comida— a lo largo de toda la velada.⁶²

Sobre la quinta copa —la «copa de Elías» que la piedad devocional popular asocia hoy con el Séder, dejando una copa sin beber sobre la mesa a la espera del profeta anunciador del Mesías (cf. Malaquías 4:5-6)— es necesario, con toda honestidad académica, señalar que no aparece en la Misná ni en ninguna fuente datable con certeza al período del Segundo Templo. Joseph Tabory documenta que la práctica de una «copa de Elías» diferenciada de las cuatro copas obligatorias es, en la evidencia disponible, un desarrollo litúrgico posterior, atestiguado con claridad solo a partir de fuentes medievales, aunque su lógica teológica —la espera activa del profeta precursor del Mesías durante la comida que conmemora la primera redención— es coherente con expectativas escatológicas judías mucho más antiguas.⁶³ Esta precisión no resta valor teológico a la asociación devocional entre la espera de Elías y la persona de Cristo —el propio Nuevo Testamento identifica a Juan el Bautista con el «Elías que había de venir» (Mateo 11:14; 17:10-13)—, pero sí exige que el estudioso distinga entre lo que la evidencia primaria del siglo I permite afirmar con certeza histórica y lo que pertenece, de manera legítima pero distinta, a la piedad litúrgica desarrollada en siglos posteriores.

6. La Haggadá y la narración litúrgica como anámnesis

El corazón teológico del Séder no reside, en última instancia, en la comida misma, sino en la narración que la acompaña: la *haggadah* (הַגָּדָה, «narración», «proclamación»), el relato formal de la salvación de Egipto que el padre de familia debía recitar en respuesta a la pregunta del hijo. La Misná establece el principio hermenéutico que gobierna toda la narración con una fórmula que se ha vuelto célebre en la literatura sobre la Pascua: «En cada generación, cada persona está obligada a considerarse a sí misma como si ella misma hubiera salido de Egipto» (Pesajim 10:5).⁶⁴

Esta instrucción no pide simplemente que el participante recuerde intelectualmente un acontecimiento histórico lejano, sino que se apropie existencialmente de él como si estuviera ocurriendo ahora, en su propia persona. Es precisamente este concepto el que ilumina, mejor que cualquier otro trasfondo disponible, el mandato de Jesús: «haced esto en memoria de mí» (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, Lucas 22:19; 1 Corintios 11:24-25). Joachim Jeremias, en el estudio más influyente jamás escrito sobre las palabras de institución, argumenta extensamente que el término griego *anámnesis* debe leerse contra el trasfondo del hebreo *zikkarôn* (זִכָּרוֹן) —el mismo campo semántico que estructura la propia Pascua bíblica, que Éxodo 12:14 ordena guardar «como memorial» (*lězikkarôn*)— y que en ambos casos el «recuerdo» no es un acto meramente psicológico de rememoración, sino una re-presentación litúrgica

⁶²TABORY, Joseph. *JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008, pp. 15-42.

⁶³TABORY, Joseph. *JPS Commentary on the Haggadah*. pp. 94-98.

⁶⁴DANBY, Herbert, trad. *The Mishnah*. p. 151.

en la cual el pasado redentor se hace eficaz y presente para la generación que participa del rito.⁶⁵ Este análisis, de importancia capital, será desarrollado con mayor extensión exegética en el capítulo cuarto de este libro, cuando examinemos directamente las palabras de institución; baste aquí establecer que Jesús, al emplear este vocabulario, no innovaba un concepto ajeno al judaísmo de su tiempo, sino que aplicaba a su propia muerte la misma lógica litúrgica de re-actualización que estructuraba, noche tras noche de Pascua, la memoria viva del éxodo de Egipto.

La estructura retórica de la Haggadá refuerza esta lógica: la Misná instruye que la exposición «comience con la desgracia y termine con la gloria» (*mathíl bignút úmēsāyēm bēšēbah*, Pesajim 10:4), desarrollándose a partir de la confesión deuteronomica «Un arameo a punto de perecer fue mi padre» (Deuteronomio 26:5) hasta desembocar en la alabanza plena del Hallel.⁶⁶ Este movimiento retórico —de la humillación a la gloria, del lamento a la acción de gracias— anticipa, con una precisión que ningún lector del siglo I podía pasar por alto, la propia estructura del kerigma cristiano: Cristo «se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte... por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo» (Filipenses 2:8-9), y la Cena del Señor, como la Haggadá que la precede tipológicamente, proclama esa misma secuencia de humillación y gloria «hasta que él venga» (1 Corintios 11:26).

7. Excurso: la cuarta copa retenida y la muerte de Jesús

Una propuesta interpretativa de considerable interés exegético, aunque no unánimemente aceptada, señalada por el erudito judío David Daube y desarrollada con amplitud por Brant Pitre en su estudio sobre las raíces judías de la eucaristía, merece una sección propia dentro de este capítulo. Según la reconstrucción de la secuencia de las cuatro copas expuesta en la sección quinta, después de la tercera copa —la «copa de bendición» tomada después de la comida, que los sinópticos identifican inequívocamente como la copa de la nueva alianza (Lucas 22:20; cf. 1 Corintios 11:25, donde Pablo emplea la misma expresión técnica, «la copa después de haber cenado») — debía seguir el canto del Hallel y, finalmente, la cuarta copa que lo concluía.

Pero los sinópticos registran, después de la tercera copa, únicamente el canto del himno —casi con toda certeza el Hallel final, Salmos 115-118—, y a continuación, de manera notablemente abrupta, la salida inmediata hacia el monte de los Olivos: «Y cuando hubieron cantado el himno, salieron al monte de los Olivos» (Mateo 26:30; Marcos 14:26). En ningún momento se menciona que Jesús bebiera la cuarta copa. Más aún: inmediatamente antes, al tomar la tercera copa, Jesús había pronunciado un voto explícito de abstinencia: «no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Marcos 14:25; Mateo 26:29).

David Daube, citado extensamente por Pitre, observó que esta secuencia solo cobra su pleno sentido cuando se reconoce que Jesús se refería precisamente a la cuarta copa pendiente: «el significado es que

⁶⁵JEREMIAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. Trad. Norman Perrin. Philadelphia: Fortress Press, 1966, pp. 237-255.

⁶⁶DANBY, The Mishnah, p. 151.

la cuarta copa no será tomada, como sería lo normal, en una etapa posterior de la ceremonia; será postergada hasta que el reino esté plenamente establecido... La implicación es que salen directamente después del «himno», sin beber la cuarta copa». ⁶⁷ Leído a la luz judía, entonces, Jesús no solo transformó el significado de los elementos de la Pascua —sustituyendo el cordero por su propio cuerpo entregado—, sino que dejó deliberadamente *inconclusa* la liturgia pascual misma, postergando su culminación litúrgica hasta un momento futuro.

La coherencia interna de esta lectura se confirma, de manera notable, en el relato de la crucifixión misma. Juan registra que, ya sobre la cruz, Jesús, «sabiendo que ya todas las cosas eran cumplidas... dijo: Tengo sed» (Juan 19:28), y que, después de recibir vinagre en una esponja, «dijo: Consumado es» (τετέλεσται, 19:30) —la misma raíz verbal, *teleō*, que en griego describe el cumplimiento ritual completo de una liturgia. Pitre argumenta que este último trago —no de vino, sino de vinagre, el sustituto habitual del vino barato entre los soldados romanos— constituye, en la lógica narrativa del cuarto evangelio, la cuarta copa finalmente bebida, ya no en la mesa sino en la cruz, uniendo así de manera inseparable la Última Cena con la crucifixión como un único acto sacrificial: «Jesús transformó la cruz en una Pascua, y por medio de la cruz, transformó la Última Cena en un sacrificio». ⁶⁸ Este estudio presenta la propuesta de Daube y Pitre no como un dato establecido más allá de toda duda —es, después de todo, un argumento a partir del silencio de los evangelistas respecto a la cuarta copa—, sino como una de las lecturas más sugerentes y exegéticamente disciplinadas disponibles para comprender por qué la Cena del Señor mira estructuralmente hacia adelante: «todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga» (1 Corintios 11:26). La copa pendiente en la mesa del Señor no se completará, en esta lectura, hasta el banquete mesiánico final —el tema que cerrará este capítulo.

8. Cronología de la Última Cena: ¿Séder pascual o cena pre-pascual?

Ningún problema cronológico del Nuevo Testamento ha generado una bibliografía tan extensa como la aparente discrepancia entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan respecto a la fecha de la Última Cena. Los sinópticos son inequívocos: la Cena tuvo lugar la noche del 15 de Nisán, la propia noche pascual —«el primer día de la fiesta de los panes sin levadura... prepararon la pascua» (Marcos 14:12,16)—, de manera que la crucifixión ocurre el día 15. Juan, en cambio, sitúa la crucifixión en la tarde del 14 de Nisán, la víspera de la Pascua: los sacerdotes que llevan a Jesús ante Pilato «no entraron en el pretorio, para no contaminarse, y así poder comer la pascua» (Juan 18:28) —lo cual, tomado en su sentido natural, implica que la Pascua aún no se había comido cuando Jesús ya estaba siendo juzgado.

Joachim Jeremias, en el capítulo introductorio de su estudio clásico, cataloga sistemáticamente las tres estrategias históricas de armonización que la erudición ha propuesto: primero, la posición de la iglesia

⁶⁷ PITRE, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. p. 162 (cita de David Daube).

⁶⁸ PITRE, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. pp. 168-171, cita en p. 169.

latina medieval y de los reformadores, que privilegia la cronología sinóptica y reinterpreta Juan 18:28 en un sentido técnico restringido (referido a las ofrendas festivas de los siete días siguientes, no al cordero mismo); segundo, la posición de la iglesia griega antigua, que privilegia a Juan y sostiene que Jesús adelantó la celebración pascual por iniciativa propia, un día antes de la fecha oficial; y tercero, la hipótesis —sostenida en el siglo XX por eruditos como Daniel Chwolson y adoptada por Hans Lietzmann, entre otros— de que coexistían en el Israel del siglo I dos calendarios litúrgicos distintos, de manera que fariseos y saduceos (o galileos y judeanos) celebraban la Pascua en días consecutivos, permitiendo a Jesús celebrar la cena con sus discípulos según un calendario mientras las autoridades del Templo, que seguían el otro, sacrificaban los corderos oficiales un día después.⁶⁹

El propio Jeremías, tras un examen exhaustivo, concluye a favor del carácter genuinamente pascual de la Última Cena, apoyándose en una acumulación de indicios internos a los relatos sinópticos que, individualmente modestos, resultan acumulativamente persuasivos: la comida se celebra dentro de los límites de Jerusalén —contra la costumbre habitual de los peregrinos galileos de pernoctar en Betania—, exigida específicamente para la noche pascual; se celebra de noche, cuando las comidas ordinarias se tomaban típicamente antes del atardecer; los comensales están reclinados, la postura pascual por excelencia; se interpreta el significado de los elementos durante la comida, como exige la Haggadá; se bebe vino, un lujo reservado para ocasiones festivas; y se canta un himno al final, coherente con el Hallel pascual.⁷⁰ I. Howard Marshall, en su propio estudio evangélico sobre la cuestión, coincide sustancialmente con la conclusión de Jeremías, aunque advierte que ninguna de las tres soluciones armonizadoras está libre de dificultades textuales y que el problema, en rigor, permanece sin una resolución consensuada de manera unánime entre los especialistas —una honestidad metodológica que esta investigación comparte plenamente.⁷¹

Para efectos teológicos, sin embargo, ambas cronologías convergen en la misma verdad central, aunque por caminos narrativos distintos. Si los sinópticos tienen razón, Jesús instituyó su Cena dentro del marco litúrgico exacto del Séder pascual, resignificando sus elementos desde dentro. Si Juan tiene razón —y su propia cronología parece, precisamente, motivada teológicamente, pues sitúa la muerte de Jesús a la misma hora en que los sacerdotes degollaban los corderos pascales en el Templo (cf. Juan 19:14, «era la preparación de la pascua, como la hora sexta») —, entonces el cuarto evangelista está afirmando, con no menor fuerza tipológica, que Jesús mismo es el Cordero pascual en el momento exacto de su inmolación. Como observa Raymond Brown, «sea cual fuere la cronología histórica precisa, ambas tradiciones evangélicas convergen, cada una a su manera, en identificar a Jesús con el cordero cuya sangre redime a Israel de la muerte».⁷²

⁶⁹JEREMÍAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. pp. 15-88, esp. 20-26 [las tres posiciones de armonización].

⁷⁰JEREMÍAS, The Eucharistic Words of Jesus, pp. 41-62, donde el autor cataloga hasta catorce indicios convergentes del carácter pascual de la comida.

⁷¹MARSHALL, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, pp. 57-75.

⁷²BROWN, Raymond E. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1994, vol. 1, pp. 395-401.

9. Excurso: ¿qué día de la semana murió Jesús? Mateo 12:40 y los «tres días y tres noches»

Estrechamente relacionada con la cuestión recién examinada —pero distinta de ella— se encuentra una segunda pregunta cronológica que ha ocupado a generaciones de intérpretes: no ya si la Última Cena coincidió con el Séder pascual o lo precedió, sino en qué día concreto de la semana tuvo lugar la crucifixión, y cómo ese día se concilia con la propia predicción de Jesús: «como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches» (Mateo 12:40). Para entender el problema es indispensable recordar, como ya se ha señalado de pasada en este capítulo, que el día judío no transcurre de medianoche a medianoche, sino de atardecer a atardecer: «Y fue la tarde y la mañana un día» (Génesis 1:5), de manera que lo que el cómputo civil moderno llamaría «la noche del jueves» podía corresponder ya, en términos bíblicos, a las primeras horas del «viernes».

Conviene, antes de exponer la posición mayoritaria, distinguir con cuidado tres formulaciones neotestamentarias que la tradición cristiana ha empleado a veces indistintamente pero que gramaticalmente no son equivalentes: «al tercer día» (ordinal, *tē trítē hēmera* — Mateo 16:21; Lucas 24:46; 1 Corintios 15:4), «después de tres días» (*metā treîs hēmeras* — Marcos 8:31), y «tres días y tres noches» (*treîs hēmeras kai treîs nyktas* — Mateo 12:40). Las dos primeras admiten con naturalidad la lectura mayoritaria del cómputo inclusivo semítico según el cual cualquier fracción de día cuenta como día completo; la tercera, por su formulación acumulativa «días y noches», es la que ha generado la disputa cronológica que a continuación se examina, y respecto de ella el cómputo inclusivo explica la fórmula dentro de la cronología tradicional del viernes aunque los debates exegéticos persisten. La posición ampliamente mayoritaria en la erudición evangélica, defendida con detalle exhaustivo por Harold Hoehner en el estudio cronológico de referencia sobre la vida de Jesús, sitúa la crucifixión en un viernes —el 3 de abril del año 33 d.C., según el cálculo específico de Hoehner, basado en la convergencia de datos astronómicos sobre la fecha de Nisán 14 y en la reconstrucción histórica de la posición política de Poncio Pilato tras la caída de Sejano en Roma— y explica la fórmula «tres días y tres noches» de Mateo 12:40 no como una exigencia de setenta y dos horas literales, sino como un modismo semítico de cómputo inclusivo, según el cual cualquier fracción de un día se cuenta como un día completo. R. T. France, en su comentario de referencia sobre Mateo, documenta este mismo patrón de cómputo inclusivo en otros pasajes del Antiguo Testamento —Ester ayuna «tres días, ni de noche ni de día» (Ester 4:16) pero se presenta ante el rey ya «al tercer día» (Ester 5:1)—, un uso que hace innecesario, e incluso ajeno a la propia convención lingüística del texto bíblico, exigir que la expresión de Jesús cubra setenta y dos horas completas: un viernes por la tarde, un sábado completo y la madrugada del domingo bastan, bajo esta convención semítica de cómputo, para llenar «tres días» según el propio uso bíblico de la fórmula.

La fuerza de la posición del viernes no descansa en un solo texto, sino en la acumulación convergente de varios datos explícitos que, examinados en conjunto, dejan poco margen razonable de duda. Marcos anota que el día de la muerte de Jesús «era la preparación, es decir, la víspera del día de reposo» (Marcos

15:42); Lucas precisa que las mujeres, tras la sepultura, «volvieron y prepararon especias aromáticas y ungüentos; y descansaron el día de reposo, conforme al mandamiento» (Lucas 23:54-56), de manera que un sábado semanal completo transcurre entre la sepultura y la resurrección; Mateo sitúa el hallazgo del sepulcro vacío «pasado el día de reposo, al amanecer del primer día de la semana» (Mateo 28:1); y los dos discípulos de Emaús, esa misma tarde dominical, resumen espontáneamente lo sucedido diciendo que «hoy es ya el tercer día que esto ha acontecido» (Lucas 24:21), un cómputo que ellos mismos hacen sin necesidad de instrucción teológica alguna, simplemente contando los días naturales transcurridos. A esto se suma el testimonio kerigmático más antiguo y más ampliamente atestiguado de todo el Nuevo Testamento, la fórmula pre-paulina que Pablo dice haber «recibido» y que data, según el consenso crítico, de los primerísimos años de la iglesia: «que Cristo murió... que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras» (1 Corintios 15:3-4).

Ordenada cronológicamente, y empleando siempre el cómputo judío de atardecer a atardecer ya explicado, la secuencia que mejor da cuenta de este conjunto de datos es la siguiente:

- **Jueves por la tarde: los discípulos preparan la Pascua.**
- **Jueves, después del ocaso —ya el «viernes» bíblico—: la Última Cena en el aposento alto.**
- **Esa misma noche: Getsemaní, el arresto y los interrogatorios ante el Sanedrín.**
- **Viernes por la mañana: el juicio ante Pilato, la flagelación y la crucifixión.**
- **Viernes por la tarde, antes del ocaso: muerte y sepultura apresurada, «porque el día de reposo estaba para comenzar» (Lucas 23:54).**
- **Del ocaso del viernes al ocaso del sábado: el cuerpo permanece en el sepulcro durante el día de reposo judío.**
- **Domingo, muy de mañana: el sepulcro se halla vacío; comienzan las apariciones del Resucitado.**

Debe reconocerse con honestidad, sin embargo, un dato que la minoría partidaria de dos sábados sucesivos suele invocar en su favor: existe una aparente tensión entre Marcos 16:1, que sitúa la compra de especias por parte de las mujeres «pasado el día de reposo», y Lucas 23:56, que las presenta ya preparadas *antes* del mismo día de reposo. La explicación más económica —que las mujeres prepararon una primera provisión de especias el viernes por la tarde, antes de que comenzara el sábado, y adquirieron o completaron esa provisión el sábado por la noche o muy de madrugada el domingo, una vez terminado el reposo— no exige en absoluto la hipótesis de dos sábados distintos, y es plenamente compatible con la crónica de un único sábado semanal ordinario entre la sepultura del viernes y la resurrección del domingo. Este dato, en cualquier caso, es demasiado secundario e imprecisamente narrado como para hacer pesar más una hipótesis minoritaria que las afirmaciones explícitas y reiteradas —«vispera del día de reposo», «pasado el día de reposo», «el tercer día»— que sostienen, por acumulación, la reconstrucción del viernes.

Una minoría de intérpretes, sin embargo, insatisfechos con esta explicación idiomática y deseosos de una correspondencia más literal con las setenta y dos horas, ha propuesto fechas alternativas —jueves o incluso miércoles— apoyándose principalmente en Juan 19:31, donde el día siguiente a la crucifixión se describe como «gran día de sábado» (*ēn gar megalē hē hēmera ekeinou tou sabbaton*), una expresión que, según esta lectura, señalaría un sábado ceremonial —el propio día de Nisán 15, primer día de la fiesta de los panes sin levadura— distinto del sábado semanal ordinario, permitiendo así la existencia de dos «sábados» sucesivos aquella semana y, con ello, más margen de tiempo para las actividades que los evangelios narran entre la muerte de Jesús y la mañana de la resurrección. Conviene, con todo, precisar con cuidado la propuesta más rigurosa y mejor documentada dentro de esta línea minoritaria, la de Colin Humphreys: contrariamente a como se la resume a veces de manera imprecisa, Humphreys no defiende una crucifixión en miércoles, sino una Última Cena celebrada la noche del martes al miércoles, según un calendario litúrgico alternativo —de raigambre precristiana y afín, aunque no idéntico, al calendario solar atestiguado en los documentos de Qumrán—, mientras sitúa la crucifixión misma, de acuerdo con el calendario oficial del templo, el mismo viernes 3 de abril del año 33 d.C. que propone Hoehner.⁷³

Merece la pena, llegados a este punto, comparar con precisión aritmética lo que cada una de las tres reconstrucciones —viernes, jueves, miércoles— realmente ofrece frente a la exigencia literal de «tres días y tres noches», puesto que no todas ganan lo mismo a cambio de las dificultades textuales adicionales que asumen. Si la sepultura ocurre el *viernes* por la tarde, el cuerpo permanece en el sepulcro durante dos noches completas (viernes y sábado) y, en sentido estricto, ningún día completo de veinticuatro horas, más los fragmentos de tarde del viernes y de madrugada del domingo. Si la sepultura se adelanta al *jueves* por la tarde —la reconstrucción aquí propuesta—, se ganan tres noches completas (jueves, viernes y sábado) y dos días completos (viernes y sábado), acercándose más al literalismo, aunque sin alcanzarlo del todo. Solo si la sepultura ocurre el *miércoles* por la tarde se completan, con exactitud, tres noches (miércoles, jueves y viernes) y tres días (jueves, viernes y sábado) enteros antes de una resurrección situada al filo del sábado o en la madrugada del domingo: setenta y dos horas cabales. La reconstrucción del jueves, en otras palabras, es aritméticamente una posición intermedia genuina —de ahí que se la describa con frecuencia como «solución de compromiso»—, más literal que el viernes pero todavía incompleta frente a la exigencia de tres noches y tres días llenos que solo el miércoles satisface sin remanentes.

Esa ganancia aritmética, sin embargo, tiene un costo textual que crece exactamente al mismo ritmo. La reconstrucción del jueves debe sortear, además del ya mencionado «sábado ceremonial» de Nisán 15, una segunda dificultad que la del viernes no enfrenta: si Jesús muere un jueves, cuando los discípulos de Emaús declaran el domingo «hoy es ya el tercer día que esto ha acontecido» (Lucas 24:21), un cómputo simple —jueves, viernes, sábado, domingo— arroja un cuarto día, no un tercero. La única manera de conservar el «tercer día» bajo una muerte en jueves es no contar el jueves mismo

⁷³HUMPHREYS, Colin J. *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, cap. 7 y conclusión.

como jornada plena, dado que la sepultura ocurrió ya avanzada la tarde, y comenzar el cómputo en viernes; pero esa misma concesión, aplicada con la consecuencia que exige la coherencia, devuelve el cálculo casi al punto de partida del propio esquema del viernes. La reconstrucción del miércoles, por su parte, paga un precio todavía mayor: exige explicar por qué ningún evangelista menciona jamás, ni siquiera de pasada, un día completo adicional —jueves— entre la Última Cena y el arresto en Getsemaní, un silencio narrativo que los cuatro relatos, escritos por autores distintos y con propósitos distintos, comparten sin excepción. Esta investigación considera que ambas dificultades textuales — el «tercer día» contradicho en el caso del jueves, el silencio narrativo de un día entero en el caso del miércoles— pesan más que la ganancia de literalidad horaria que cada propuesta ofrece, y por ello mantiene, como se declaró más arriba, la reconstrucción del viernes como la mejor apoyada por el conjunto del testimonio bíblico, sin dejar de reconocer el mérito lógico interno de las alternativas.

Conviene, por último, no perder de vista que Mateo 12:40 no es, ante todo, un dato cronológico aislado, sino una correspondencia teológica deliberada entre Jonás y Jesús, y que reducir el versículo a un problema de aritmética horaria corre el riesgo de perder su verdadero punto. Jonás desciende al vientre del gran pez; Jesús desciende «al corazón de la tierra». Jonás es liberado al tercer día; Jesús resucita al tercer día. Y Jonás se convierte, por su liberación, en señal de arrepentimiento para Nínive, así como Jesús —añade el propio versículo siguiente, Mateo 12:41— se constituye en la señal definitiva, «mayor que Jonás», para su propia generación. Lo que el paralelo exige teológicamente no es una duración física idéntica y verificable en horas, sino la misma secuencia de descenso, permanencia bajo el poder de la muerte y liberación soberana, aplicada ahora a una escala infinitamente mayor: donde Jonás fue librado de un pez, Jesús fue librado de la muerte misma. Esta observación no resuelve, por sí sola, el debate cronológico ya examinado, pero sí advierte contra el error de tratar la predicción de Jesús como si su propósito principal fuera ofrecer una medición precisa de horas, cuando su propósito declarado es tipológico y kerigmático.

Esta investigación, sin desconocer el rigor histórico y astronómico del argumento de Humphreys sobre la fecha exacta de la Última Cena —una propuesta que, de ser correcta, enriquecería antes que contradeciría la reconstrucción cronológica de la sección octava de este capítulo—, se inclina, en lo que respecta al día de la crucifixión misma, por la posición mayoritaria: un viernes, seguido de un cómputo inclusivo de «tres días y tres noches» plenamente coherente con el uso idiomático bíblico documentado por France. Debe reconocerse, con la misma honestidad metodológica declarada en la sección anterior, que ningún dato del Nuevo Testamento zanja la cuestión de manera absolutamente incontrovertible, y que cristianos piadosos y eruditos competentes continúan divididos también en este punto específico. Pero, como allí se argumentó respecto a la cuestión más amplia del Séder, ninguna de las posiciones cronológicas en disputa —viernes, jueves o miércoles— altera en lo más mínimo la sustancia teológica que este estudio se propone examinar: Jesús murió como el Cordero pascual, fue sepultado, y resucitó al tercer día «conforme a las Escrituras» (1 Corintios 15:4), y es esa realidad, no la determinación exacta del día calendárico, la que la Cena del Señor conmemora semana tras semana.

10. La Pascua y la Cena del Señor: continuidad y discontinuidad

Al cerrar este capítulo conviene precisar, con la disciplina exegética que el tema exige, en qué sentido preciso la Cena del Señor «continúa» la Pascua israelita y en qué sentido la *sustituye* de manera decisiva. La continuidad es estructural y litúrgica: la Cena nace dentro del marco temporal, ritual y verbal del Séder —probablemente, según el argumento desarrollado en la sección octava, el Séder mismo—, adopta su vocabulario de bendición sobre el pan y la copa, y hereda de la Haggadá su lógica fundamental de anámnesis, examinada en la sección sexta. Sin la Pascua como trasfondo inmediato, las palabras «esto es mi cuerpo... esta es mi sangre del pacto» resultarían prácticamente ininteligibles para los discípulos que las escucharon por primera vez.

La discontinuidad, con todo, es igualmente radical, y se manifiesta en al menos cuatro desplazamientos decisivos. Primero, un desplazamiento del *referente*: la Haggadá pascual mira hacia atrás, al éxodo de Egipto; la Cena del Señor, aunque también mira hacia atrás —«haced esto en memoria de mí»—, se estructura primariamente en torno a un acontecimiento que, en el momento mismo de la institución, aún no había ocurrido: la muerte de Cristo, todavía futura en el momento del aposento alto. Segundo, un desplazamiento del *elemento central*: donde la Pascua israelita exigía el cordero sacrificado como alimento obligatorio de la comida (Éxodo 12:8), la institución de Jesús desplaza dramáticamente el centro hacia el pan y la copa, sin que ningún evangelista sinóptico ni el propio Pablo mencione jamás la presencia de un cordero en la mesa del aposento alto —un silencio que, lejos de ser accidental, comunica con elocuencia que el Cordero verdadero no estaba sobre la mesa como alimento, sino sentado a ella como anfitrión, a punto de ofrecerse él mismo. Tercero, un desplazamiento de la *frecuencia*: la Pascua se celebraba una vez al año; la iglesia primitiva, como se documentará en el capítulo sexto, celebró el partimiento del pan con una frecuencia semanal, cada primer día de la semana (Hechos 20:7), liberando el memorial de su anclaje calendárico anual. Y cuarto, un desplazamiento de la *dirección temporal*: si la sección séptima de este capítulo tiene razón, la Cena del Señor no solo mira al pasado, sino que queda deliberadamente abierta hacia el futuro —la cuarta copa retenida, la promesa de beberla «nueva» en el reino de Dios—, de manera que cada celebración de la Mesa del Señor es, simultáneamente, memorial de una redención consumada y anticipo de un banquete todavía pendiente.

N. T. Wright resume esta doble dirección —memorial retrospectivo y anticipo prospectivo— señalando que Jesús «tomó la fiesta que celebraba la liberación pasada de Israel y la convirtió en el símbolo que anticipaba su propia liberación futura, la liberación que él mismo estaba a punto de efectuar»,⁷⁴ una observación que sirve de puente natural hacia el capítulo que sigue, donde examinaremos cómo el sistema sacrificial completo de Israel —no solo el cordero pascual, sino el holocausto continuo, la ofrenda de cereales, las ofrendas de paz, y las ofrendas por el pecado y por la culpa— converge igualmente en la obra de Cristo que la Mesa del Señor proclama y conmemora.

⁷⁴WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God 2. Minneapolis: Fortress Press, 1996, pp. 554-563, cita en p. 559.

11. Excurso: el oficiante de la Pascua doméstica y sus implicaciones para la mesa cristiana

Un rasgo estructural de la Pascua israelita, ya insinuado en la sección primera de este capítulo pero que merece un tratamiento propio antes de cerrarlo, posee una relevancia considerable para la práctica congregacional contemporánea de la tradición restauracionista: a diferencia de prácticamente todo el resto del sistema sacrificial israelita —examinado en detalle en el capítulo tercero de este estudio—, la Pascua nunca fue, en su origen, un rito de exclusiva competencia sacerdotal. Roland de Vaux, en su clásico estudio sobre las instituciones del Antiguo Testamento, señala que en Éxodo 12 es el cabeza de cada familia (*beit 'āb*), no un sacerdote levítico, quien degüella el cordero, aplica su sangre y preside la comida ritual —una anomalía notable dentro de un sistema religioso que, en todos los demás aspectos, restringía cuidadosamente el acceso al altar a la casta sacerdotal aarónica.⁷⁵

Esta característica doméstica y no-sacerdotal de la Pascua persistió, de manera notable, incluso después de que la centralización deuteronomica trasladara el momento del sacrificio del cordero al recinto del Templo: la Misná documenta que, si bien el degüello mismo del animal pasó a realizarse dentro del atrio sagrado por razones de escala y de pureza cúltica, era el propio adorador laico —o su representante, no necesariamente un sacerdote— quien llevaba a cabo materialmente el sacrificio de su propio cordero, con los sacerdotes limitándose a recoger y asperjar la sangre sobre el altar.⁷⁶ Y la comida misma, celebrada esa noche en las casas de Jerusalén y sus alrededores, era presidida en su totalidad por el cabeza de familia —el mismo patrón, en definitiva, que estructura el relato mismo de la última Pascua de Jesús: es él, no un sacerdote presente en la sala, quien bendice el pan y la copa y dirige la liturgia de la noche.

Esta observación histórica ilumina una convicción eclesiológica que la tradición restauracionista comparte con buena parte del cristianismo evangélico congregacional: la ausencia, tanto en el Antiguo Testamento respecto a la Pascua como en el Nuevo Testamento respecto a la Cena del Señor, de cualquier exigencia textual explícita de que un sacerdote ordenado —en el sentido de una casta clerical separada del resto de la congregación— deba presidir necesariamente la mesa. Everett Ferguson observa que el Nuevo Testamento no vincula en ningún pasaje la administración de la Cena a un oficio eclesiástico específico o a una fórmula de ordenación sacramental, a diferencia del desarrollo posterior que, como se documentó en el capítulo sexto del presente trabajo, la teología patrística y medieval llegaría gradualmente a exigir.

No se sigue de esta observación una prohibición de que ancianos o ministros designados presidan ordinariamente la mesa —una práctica ordenada y decorosa que la tradición del autor y muchas otras tradiciones congregacionales favorecen por razones pastorales, como se detalla en el Apéndice E—, sino, más modestamente, la conclusión de que tal presidencia es una cuestión de orden congregacional prudente, no de necesidad sacramental derivada de un sacerdocio especial. La propia doctrina

⁷⁵DE VAUX, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. trad. John McHugh. Grand Rapids: Eerdmans, 1997 [1961], pp. 484-493.

⁷⁶SANDERS, E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. Londres: SCM Press, 1992, pp. 133-138.

protestante clásica del «sacerdocio de todos los creyentes» (1 Pedro 2:9; Apocalipsis 1:6), que la Reforma del siglo XVI recuperó frente al sacerdocio ministerial católico romano examinado en el capítulo sexto, encuentra en este detalle pascual, con frecuencia pasado por alto, una confirmación adicional inesperada procedente del propio trasfondo veterotestamentario de la institución.

CAPÍTULO 3

El Sistema Sacrificial y la Mesa

Si la Pascua provee el marco cronológico y narrativo inmediato de la institución de la Cena del Señor, el sistema sacrificial levítico en su conjunto provee su vocabulario teológico profundo. Cuando Jesús declaró sobre la copa «esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados» (Mateo 26:28), no estaba acuñando categorías nuevas: estaba reclamando para sí mismo, de manera deliberada y precisa, el lenguaje técnico que Israel había empleado durante más de un milenio para hablar de la aproximación a un Dios santo por medio de sangre, ofrenda y mesa compartida. Ningún estudio de la Cena puede considerarse completo sin recorrer, aunque sea de manera necesariamente selectiva, los cinco tipos fundamentales de ofrenda que Levítico 1-7 sistematiza —el holocausto, la ofrenda de cereales, la ofrenda de paz, la ofrenda por el pecado y la ofrenda por la culpa—, el rito culminante del Día de la Expiación, y la institución, menos estudiada pero teológicamente decisiva, de los panes de la proposición dispuestos permanentemente sobre la mesa de oro del santuario. En cada una de estas instituciones, como se argumentará, Israel practicaba de antemano —«en figura», según el lenguaje de Hebreos 9:9— realidades que solo la cruz de Cristo llevaría a su cumplimiento definitivo, y que la Cena del Señor conmemora y proclama «hasta que él venga» (1 Corintios 11:26).

1. El holocausto continuo (עֹלָה / ‘ōlâ)

El término hebreo ‘ōlâ (עֹלָה) deriva de la raíz ‘ālâ, «subir», y describe con precisión el destino físico de esta ofrenda: consumida enteramente sobre el altar, «sube» en forma de humo hacia el cielo, sin que porción alguna —salvo la piel del animal, reservada al oficiante (Levítico 7:8)— quede para el consumo humano. Gordon Wenham observa que esta es la única de las cinco ofrendas levíticas que se quema en su totalidad, razón por la cual la Septuaginta la traduce sistemáticamente como *holokautōma*, «lo enteramente quemado», término que ha dado al español la palabra «holocausto».⁷⁷ El ritual, descrito en Levítico 1:3-17, exige la imposición de manos del oferente sobre la cabeza del animal —gesto de identificación e investidura que la tradición rabínica posterior denominará *semikhab*—, el degüello, la aspersión de la sangre «en derredor sobre el altar» por parte del sacerdote, y finalmente el desuello y la combustión completa de la víctima.⁷⁸

Lo distintivo del holocausto, sin embargo, no es únicamente su ritual, sino su carácter perpetuo e ininterrumpido. Números 28:3-8 instituye el *tāmîd* (תָּמִיד), «lo continuo»: un cordero sacrificado cada mañana y otro cada tarde, sin excepción, todos los días del año, acompañado de su libación de vino y su ofrenda de cereales. Roland de Vaux subraya que este sacrificio diario, doble, ininterrumpido,

⁷⁷ WENHAM, Gordon J. *The Book of Leviticus*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 52-61.

⁷⁸ MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. pp. 150-157 [excursus sobre el significado de la imposición de manos, semikhab].

constituía «el pulso litúrgico mismo del Templo»: su suspensión, documentada por Josefo durante el asedio romano del año 70 d.C. como señal inequívoca del colapso inminente del culto, era percibida por los propios judíos del siglo I como una catástrofe teológica comparable a la destrucción física del santuario.⁷⁹ Este trasfondo —un fuego que nunca debía apagarse sobre el altar (Levítico 6:12-13), una ofrenda que ascendía cada amanecer y cada atardecer como recordatorio constante de la necesidad de propiciación— ilumina la fuerza retórica de Hebreos cuando contrasta el ministerio sacerdotal levítico, que «cada día ministra... ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados», con el sacerdocio de Cristo, quien «habiendo ofrecido una vez para siempre un solo sacrificio por los pecados, se ha sentado a la diestra de Dios» (Hebreos 10:11-12).

Richard Averbeck advierte, no obstante, contra una lectura reduccionista que interprete el holocausto exclusivamente en clave de expiación penal. El texto asocia repetidamente esta ofrenda con la noción de *rêah nîhōah* (רִיחַ נִיחֹה), «olor grato» o «aroma que aplaca» (Levítico 1:9, 13, 17): una expresión antropomórfica —cuya raíz comparte campo semántico con el nombre mismo de Noé (Génesis 8:21)— que comunica la aceptación divina de la entrega total y voluntaria del oferente, más allá de la mera cobertura de una falta específica. El holocausto es, ante todo, un acto de consagración: la ofrenda de la totalidad del ser, simbolizada en la totalidad del animal consumido, sin reserva ni retención alguna.⁸⁰

Un cordero ofrecerás por la mañana, y el otro cordero ofrecerás a la caída de la tarde... Es holocausto continuo, ofrecido en el monte Siná en olor grato, ofrenda encendida a Jehová.

Números 28:4, 6

2. La ofrenda de cereales (מִנְחָה / minhâ)

Levítico 2 regula la única ofrenda del sistema levítico que no requiere sangre: la *minhâ* (מִנְחָה), «presente» u «ofrenda», elaborada con flor de harina, aceite de oliva e incienso, y expresamente prohibida de contener levadura o miel (Levítico 2:11) —una prohibición que anticipa, como se argumentó en el capítulo anterior respecto de los panes sin levadura de la Pascua, la asociación bíblica constante entre la levadura y la corrupción moral (cf. 1 Corintios 5:6-8). Baruch Levine advierte que el término *minhâ* en su uso más antiguo —anterior a su tecnificación levítica— designaba simplemente un «tributo» o «regalo» ofrecido a un superior, sentido que preserva Génesis 32:13-21, donde Jacob envía una *minhâ* de ganado a Esaú para aplacarlo antes de su encuentro. Esta genealogía semántica es teológicamente significativa: la ofrenda de cereales conserva, incluso en su forma cultural desarrollada, la connotación de homenaje y tributo debido al Soberano.⁸¹

⁷⁹ DE VAUX, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. trad. John McHugh. New York: McGraw-Hill, 1961, pp. 415-419, 424.

⁸⁰ AVERBECK, Richard E. "עלה". en *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren, vol. 3. Grand Rapids: Zondervan, 1997, pp. 400-405.

⁸¹ LEVINE, Baruch A. *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. Leiden: Brill, 1974, pp. 20-27.

Solo una porción representativa —un «memorial» (*azkārā*, אֶזְכָּרָה)— se quemaba sobre el altar; el resto quedaba para el sustento de los sacerdotes oficiantes (Levítico 2:2-3, 10), lo cual convierte a la *minḥā* en la primera institución sacrificial que examinamos en la que el altar y la mesa sacerdotal quedan literalmente unidos: Dios recibe una porción simbólica, y sus siervos consagrados reciben el sustento cotidiano de la misma ofrenda. John Hartley observa que esta estructura —una parte para Dios, una parte compartida en mesa humana— es precisamente la lógica que se ampliará y profundizará en la ofrenda de paz, examinada a continuación, y que constituye el antecedente conceptual más directo, dentro de todo el sistema levítico, de una comida que es simultáneamente sacrificio y comunión.⁸²

3. Las ofrendas de paz (שְׁלָמִים / šelāmîm): el sacrificio que se convierte en banquete

Llegamos así a la institución sacrificial más directamente pertinente para un estudio sobre la Cena del Señor. La *zebah šelāmîm* (זֶבַח שְׁלָמִים), «sacrificio de paz» o «de comunión» —la raíz *šālōm* evoca simultáneamente bienestar, plenitud y relación reconciliada—, regulada en Levítico 3 y 7:11-21, es la única ofrenda levítica diseñada, desde su concepción ritual misma, para culminar en una comida compartida. El procedimiento sigue el patrón conocido —imposición de manos, degüello, aspersión de sangre—, pero diverge de manera decisiva en el destino de la carne: la grosura y las vísceras se queman sobre el altar «como ofrenda encendida de olor grato a Jehová» (Levítico 3:16), el pecho y la espaldilla derecha se reservan para el sacerdote (Levítico 7:31-34), y el resto —la mayor parte del animal— se devuelve íntegramente al oferente, quien debía consumirlo, junto con su familia e invitados, en el recinto sagrado o sus inmediaciones, dentro de un plazo estrictamente delimitado.⁸³

Ese plazo variaba según el motivo de la ofrenda, y la distinción es teológicamente reveladora. Levítico 7:11-18 distingue tres subcategorías: la ofrenda de *tôdâ* (תּוֹדָה), «acción de gracias», debía consumirse el mismo día, «no dejará nada de ello para otro día»; el voto (*neder*) y la ofrenda voluntaria (*nedābâ*) podían consumirse durante dos días, pero jamás un tercero, so pena de convertirse en «abominación» (*pigḡl*, פִּגְּוֹל) y acarrear culpa sobre quien la comiera (Levítico 7:18; 19:5-8). Jacob Milgrom argumenta que esta escalada de restricción temporal —de un día a dos, nunca a tres— no es un mero tecnicismo administrativo, sino una pedagogía teológica deliberada: la comunión con Dios celebrada en la mesa sacrificial no puede diferirse, almacenarse ni racionalizarse; exige una respuesta inmediata de gratitud, consumida en el momento de su otorgamiento, tal como el maná del desierto no podía guardarse de un día para otro (Éxodo 16:19-20).⁸⁴

Si la ofriere en acción de gracias, ofrecerá por sacrificio de acción de gracias tortas sin levadura amasadas con aceite... Y la carne del sacrificio de sus paces en acción de gracias se comerá en el día que fuere ofrecida; no dejará de ella nada para otro día.

Levítico 7:12, 15

⁸²HARTLEY, John E. *Leviticus*. Word Biblical Commentary 4. Dallas: Word, 1992, pp. 27-35.

⁸³WENHAM, Gordon J. *The Book of Leviticus*. pp. 76-89.

⁸⁴MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. pp. 217-225.

El resultado práctico de esta institución era, en efecto, un banquete sagrado: familia, sacerdotes y frecuentemente invitados —incluidos, según indican textos como Deuteronomio 12:12, 18, «tu siervo, tu sierva» y «el levita que habitare en tus poblaciones»— reunidos en torno a la carne de un animal cuya sangre acababa de ser presentada a Dios sobre su propio altar. Roy Gane señala que este es el único momento del calendario cúlrico israelita en que un laico ordinario podía, literalmente, «comer con Dios» en su propio santuario, compartiendo de manera tangible una mesa cuya otra porción —la grosura, el «alimento» simbólico de la divinidad según el lenguaje fenomenológico del texto— ya había ascendido en humo hacia el cielo.⁸⁵ Es precisamente esta lógica de mesa compartida entre lo humano y lo divino la que Pablo invoca, de manera explícita y polémica, al advertir a los corintios contra la participación en los banquetes idolátricos del templo: «Mirad a Israel según la carne: los que comen de los sacrificios ¿no son partícipes del altar?... 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» (1 Corintios 10:18, 21). El argumento paulino presupone, como evidente para sus lectores judíos y gentiles por igual, que comer de un sacrificio es participar (*koinōnia*) de la realidad espiritual a la que ese sacrificio está consagrado —el mismo principio que otorga a la Cena del Señor su gravedad: comer el pan y beber la copa es participar del cuerpo y de la sangre de Cristo (1 Corintios 10:16).

4. Las ofrendas por el pecado (חטאת) y por la culpa (אשם)

Levítico 4:1—5:13 regula la *ḥaṭṭā't* (חטאת), tradicionalmente traducida «ofrenda por el pecado», aunque Jacob Milgrom ha argumentado de manera influyente que su función primaria no es tanto expiar la culpa moral del oferente cuanto purificar (*kipper*, כִּפֶּר) el santuario mismo de la contaminación ritual que el pecado —incluso el cometido «por yerro» o inadvertidamente— genera sobre los objetos sagrados, en una suerte de «fuerza centrífuga» de la impureza que amenaza con alejar progresivamente la presencia de Dios de su pueblo si no se contiene. Por ello Milgrom prefiere traducir el término como «ofrenda de purificación» antes que «ofrenda por el pecado».⁸⁶

El ritual varía según la posición social y cúlrica del oferente —sumo sacerdote, toda la congregación, gobernante o persona particular (Levítico 4:3, 13, 22, 27)—, con la sangre aplicada en lugares de creciente intimidad con el santuario según la gravedad del ofensor: desde los cuernos del altar exterior hasta, en el caso del sumo sacerdote o de toda la congregación, la aspersion ante el velo mismo del Lugar Santísimo. Nobuyoshi Kiuchi ha defendido, en un estudio muy discutido pero influyente, una lectura complementaria: la imposición de manos y la posterior manipulación de la sangre expresarían no solo la purificación del santuario, sino una identificación simbólica del oferente con el animal que

⁸⁵GANE, Roy. *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, pp. 43-52.

⁸⁶MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. pp. 253-292 [excursus sobre la función de la sangre del *ḥaṭṭā't*].

muere en su lugar —una sustitución que el propio Kiuchi vincula, en sus páginas finales, con la lógica substitutiva que el Nuevo Testamento aplicará a la muerte de Cristo.⁸⁷

La *’āšām* (אֲשָׁם), «ofrenda por la culpa» u «ofrenda de reparación» (Levítico 5:14—6:7; 7:1-10), se distingue de la anterior por su vinculación específica con faltas que implican una violación cuantificable —sacrilegio contra lo sagrado, fraude, falso juramento, robo— y que exigen, además del sacrificio, una restitución material calculada más una quinta parte adicional (Levítico 6:5). Jay Sklar observa que esta ofrenda introduce en el sistema levítico una categoría que el pensamiento moderno reconocería como «reparación civil integrada en la expiación religiosa»: el pecado contra el prójimo o contra lo sagrado no se resuelve únicamente mediante el rito sacrificial, sino mediante la restauración tangible de lo dañado, seguida del sacrificio que sella la reconciliación con Dios.⁸⁸

Gordon Wenham advierte que la distinción entre ambas ofrendas —*ḥaṭṭā’t* y *’āšām*— no siempre resulta nítida en la práctica, y que ambos términos comparten, en buena medida, un mismo campo semántico de «deuda contraída ante Dios que exige pago»; lo distintivo del *’āšām* es, precisamente, la posibilidad de cuantificar esa deuda en términos económicos concretos, mientras que el *ḥaṭṭā’t* se ocupa de la contaminación cúlrica, cuantificable únicamente en términos de la jerarquía de santidad del ofensor.⁸⁹

El vocabulario de ambas ofrendas —purificación de la contaminación, sustitución representativa, reparación de la deuda— confluye de manera extraordinaria en la declaración paulina más densa sobre la obra de Cristo: «Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» (2 Corintios 5:21). Muchos comentaristas, entre ellos F. F. Bruce en su comentario a Hebreos, han señalado que la expresión griega *hyper hemōn hamartian epoiesen* («lo hizo pecado por nosotros») evoca directamente el lenguaje técnico de la Septuaginta para el *ḥaṭṭā’t*, donde el mismo término hebreo *ḥaṭṭā’t* designa tanto «pecado» como «ofrenda por el pecado» (cf. Levítico 4:3, 8, 20-21 en el texto hebreo) —de manera que Pablo estaría afirmando, con una economía verbal asombrosa, que Cristo se convirtió literalmente en el sacrificio de purificación de su pueblo.⁹⁰

5. El Día de la Expiación (יום כיפור) y el enigma de Azazel

Levítico 16 describe el único día del año en que el sumo sacerdote podía traspasar el velo y entrar al Lugar Santísimo, ofreciendo primero un toro por su propio pecado y el de su casa, y después un macho cabrío «para expiación por el pueblo» (16:15), cuya sangre asperjaba directamente sobre el

⁸⁷ KIUCHI, Nobuyoshi. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 56. Sheffield: JSOT Press, 1987, pp. 89-118, 145-150.

⁸⁸ SKLAR, Jay. *Leviticus*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: IVP Academic, 2014, pp. 106-121.

⁸⁹ WENHAM, Gordon J. *The Book of Leviticus*. pp. 111-116.

⁹⁰ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, pp. 227-235.

propiciatorio (*kappōret*, כַּפֹּרֶת) que cubría el arca del pacto. El rito, no obstante, es notable por requerir dos machos cabríos, no uno, sobre los cuales se echaban suertes: uno «para Jehová», sacrificado según el patrón habitual, y otro «para Azazel» (*la-ʾāzāʾzēl*, לְאַזָּזֵל), sobre cuya cabeza el sumo sacerdote confesaba «todas las iniquidades de los hijos de Israel, y todas sus rebeliones, y todos sus pecados», antes de que el animal fuera llevado vivo al desierto y allí soltado, cargando simbólicamente esos pecados «a tierra inhabitada» (16:21-22).⁹¹

El significado exacto del término *ʾāzāʾzēl* sigue siendo debatido. David P. Wright, en el estudio comparativo de referencia sobre los ritos de eliminación en el Cercano Oriente antiguo, sitúa el rito israelita dentro de un patrón más amplio de ceremonias hititas y mesopotámicas de transferencia de impureza a un portador que se envía fuera del espacio habitado, pero subraya que el texto bíblico ha despojado deliberadamente al rito de cualquier destinatario personal o demoníaco explícito: a diferencia de los paralelos hititas, que a veces nombran a la divinidad receptora, Levítico 16 nunca identifica a Azazel como un ser al que se ofrece algo, sino únicamente como el destino —geográfico o simbólico— del pecado expulsado.⁹²

Tres lecturas principales compiten en la erudición: la primera, defendida ya en la Edad Media y sostenida hoy por algunos comentaristas evangélicos, entiende *ʾāzāʾzēl* como un nombre compuesto que describe simplemente «el macho cabrío que se va» (*ʾēz + ʾāzal*), de donde deriva la traducción tradicional «chivo expiatorio»; la segunda, respaldada por buena parte de la erudición crítica moderna y por el hallazgo de un término afín en un texto de encantamiento arameo estudiado por Hayim Tawil, identifica a Azazel como el nombre propio de un demonio o espíritu del desierto —lectura que ya aparece en el Libro de Enoc etiópico (1 Enoc 6-10), donde Azazel es uno de los ángeles caídos castigados en el desierto—; la tercera entiende el término como una designación del lugar mismo, un peñasco escarpado del desierto de Judea, tradición que preserva la Misná (Yoma 6:6) al describir cómo el macho cabrío era despeñado desde un risco a una distancia calculada de doce millas de Jerusalén.⁹³

Cualquiera que sea la etimología correcta, el punto teológico del rito no depende de ella: el Día de la Expiación exhibe, mediante dos animales y no uno, dos dimensiones complementarias e inseparables de la obra expiatoria —la propiciación (la sangre asperjada sobre el propiciatorio, que satisface la santidad ofendida de Dios) y la remoción (el pecado cargado y llevado lejos, «cuanto está lejos el oriente del occidente», Salmos 103:12). Bernd Janowski ha mostrado que ambas dimensiones, lejos de ser alternativas, son estructuralmente necesarias la una a la otra dentro de la teología sacerdotal israelita: sin la propiciación, la remoción sería un mero acto humanitario sin fundamento cúllico; sin la

⁹¹MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. pp. 1009-1084 [comentario completo a Levítico 16, el más extenso de todo su comentario].

⁹²WRIGHT, David P. *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 101. Atlanta: Scholars Press, 1987, pp. 15-74.

⁹³TAWIL, Hayim. "*Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study*". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980), pp. 43-59.

remoción, la propiciación dejaría intacta la culpa objetiva que sigue adherida al pueblo.⁹⁴ Hebreos retoma esta doble estructura de manera explícita cuando afirma que Cristo entró «una vez para siempre en el Lugar Santísimo... habiendo obtenido eterna redención» (Hebreos 9:12) y, en el mismo aliento, que llevó «los pecados de muchos» (Hebreos 9:28, citando Isaías 53:12): propiciación y remoción, sangre asperjada y pecado cargado lejos, unidas en un solo Cordero y un solo acontecimiento, sin necesidad ya de la dualidad ritual de los dos machos cabríos.

6. La mesa de los panes de la proposición (לֶחֶם הַפְּנִיִּים): ¿prefiguración eucarística?

Ninguna institución del santuario israelita anticipa con mayor precisión literal la Cena del Señor que la mesa de oro situada en el Lugar Santo, frente al candelabro, sobre la cual se disponían permanentemente doce panes —uno por cada tribu de Israel— llamados en hebreo *leḥem happānīm* (לֶחֶם הַפְּנִיִּים), literalmente «pan del rostro» o «pan de la Presencia», y en las traducciones castellanas tradicionales «panes de la proposición». Éxodo 25:23-30 ordena la construcción de la mesa misma «según el modelo que te ha sido mostrado en el monte» (25:40), un dato que Brant Pitre subraya como indicio de que la mesa terrenal era, en la propia concepción del texto sacerdotal, una réplica de un original celestial —una mesa que existe, en algún sentido real, ante el trono mismo de Dios.⁹⁵

Levítico 24:5-9 detalla la disposición ritual: los doce panes, dispuestos en dos hileras, permanecían sobre la mesa una semana completa, renovados cada sábado por los sacerdotes, quienes colocaban además incienso puro sobre cada hilera «para que sea ofrenda encendida a Jehová en memoria». El texto los califica expresamente de «santísima cosa... de las ofrendas encendidas a Jehová por derecho perpetuo» (24:9) —la misma categoría de santidad máxima (*qōdeš qodāšīm*) que la carne de la ofrenda por el pecado—, y ordena que, al ser retirados, sean comidos exclusivamente por Aarón y sus hijos «en el lugar santo». Pitre indica que Ezequiel, siglos más tarde, llegará a llamar «altar» a esta misma mesa (Ezequiel 41:22: «Esta es la mesa que está delante de Jehová»), sugiriendo que el pan mismo funcionaba, dentro de la lógica sacerdotal, como una suerte de ofrenda incruenta —una *minḥā* perpetua— presentada semana tras semana ante el rostro de Dios.⁹⁶

Y pondrás sobre la mesa el pan de la proposición delante de mí continuamente... Estará cada pan delante de Jehová continuamente, en el pacto perpetuo de parte de los hijos de Israel.

Éxodo 25:30; Levítico 24:8

El nombre mismo del pan —«pan del rostro» o «pan de la Presencia»— vincula la institución con uno de los motivos más antiguos y venerables del Pentateuco: la comida compartida «ante el rostro» de Dios, ya examinada en el capítulo primero de este estudio a propósito de Éxodo 24:9-11, donde los setenta ancianos «vieron al Dios de Israel... y comieron y bebieron». Pitre argumenta que los panes de

⁹⁴JANOWSKI, Bernd. *Sühne als Heilsgeschehen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, pp. 218-247 [síntesis disponible en inglés en diversos artículos posteriores del autor sobre teología sacerdotal].

⁹⁵PITRE, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. New York: Doubleday, 2011, pp. 117-121.

⁹⁶PITRE, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. pp. 124-128.

la proposición perpetuaban ritualmente, semana tras semana, esa misma comunión de mesa entre Israel y su Dios que el Sinaí había inaugurado una sola vez de manera extraordinaria. El propio Talmud babilónico conserva una tradición según la cual los sacerdotes, al levantar los panes retirados para mostrarlos a los peregrinos congregados en el Templo, proclamaban: «¡Miren el amor que Dios tiene por ustedes!», señalando que los panes permanecían milagrosamente tan frescos al cabo de una semana como el día en que habían sido horneados.⁹⁷⁹⁸

Un episodio narrativo conecta además esta institución directamente con la persona de David y, por extensión tipológica, con Cristo: huyendo de Saúl, David pide al sacerdote Ahimelec pan para él y sus hombres, y recibe, a falta de pan común, los panes de la proposición recién retirados de la mesa santa (1 Samuel 21:1-6) —episodio que Jesús mismo invoca en su controversia sobre el sábado, argumentando que la necesidad humana genuina puede tener prioridad sobre la letra de la regulación ritual, y que «el Hijo del Hombre es Señor aun del día de reposo» (Mateo 12:3-8; Marcos 2:25-28). El propio Jesús, entonces, había ya establecido un vínculo interpretativo explícito entre el pan santo de la mesa del santuario y su propia identidad mesiánica antes de instituir, en la noche de su entrega, un pan nuevo —el suyo propio— como el verdadero «pan de la Presencia» ofrecido de una vez para siempre.

7. Excurso: el sistema sacrificial como pedagogía divina

Vale la pena detenerse a observar la lógica pedagógica que conecta estas cinco instituciones antes de examinar su cumplimiento cristológico. El holocausto enseña la consagración total, sin reserva; la ofrenda de cereales, el tributo debido al Soberano y la provisión compartida con sus siervos; la ofrenda de paz, la posibilidad —extraordinaria dentro de un sistema centrado en la santidad separadora de Dios— de una mesa literalmente compartida entre el oferente y su Dios; las ofrendas por el pecado y por la culpa, la doble realidad de la contaminación que debe purificarse y de la deuda que debe repararse; y el Día de la Expiación culmina el ciclo anual reuniendo, en un solo día, la propiciación de la sangre y la remoción del pecado. John Currid —cuyo estudio sobre las plagas de Egipto ya se citó en el capítulo anterior— observa, junto con la mayoría de los comentaristas evangélicos, que ningún israelita piadoso podía atravesar el ciclo litúrgico anual del Templo sin internalizar, en la carne y en la práctica repetida, una doble convicción: que el pecado es real, costoso y exige sangre, y que Dios mismo ha provisto, generación tras generación, el medio de acercarse a él sin ser consumido por su santidad.⁹⁹

Es precisamente esta pedagogía repetida y nunca definitiva la que Hebreos identifica como la limitación estructural, no accidental, del sistema levítico entero: «la ley teniendo la sombra de los bienes

⁹⁷Talmud babilónico, tratado Menahot 29a. Citado y discutido en PITRE, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*, pp. 131-132; cf. también la tradición rabínica sobre "ver el rostro de Jehová" en las tres peregrinaciones anuales (Éxodo 23:17; 34:23), que el erudito judío Israel Knohl vincula igualmente con la teología de la mesa de la proposición.

⁹⁸KNOHL, Israel. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 8-14, 151-155.

⁹⁹HARTLEY, John E. *Leviticus*. pp. lix-lxiv [introducción teológica al sistema sacrificial].

venideros, no la imagen misma de las cosas, nunca puede, por los mismos sacrificios que se ofrecen continuamente cada año, hacer perfectos a los que se acercan» (Hebreos 10:1). El autor de Hebreos no desprecia el sistema —lo llama, con respeto, «sombra» (*skia*) de una realidad venidera, no una ilusión vacía—, pero insiste en que su repetición perpetua es, en sí misma, la prueba de su insuficiencia final: «si la sangre de los toros y de los machos cabríos... santifica... ¿cuánto más la sangre de Cristo... limpiará vuestras conciencias?» (Hebreos 9:13-14).

8. Cristo, nuestra ofrenda: la convergencia tipológica en la cruz

El Nuevo Testamento no elige, entre las cinco categorías sacrificiales levíticas, una sola con la cual describir la obra de Cristo: las aplica todas, simultánea y complementariamente, como si ninguna categoría individual bastara por sí sola para agotar el significado de la cruz. Como holocausto, Cristo se entrega enteramente, sin reserva: «se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante» (Efesios 5:2), retomando de manera explícita el lenguaje técnico de *rêah niôah* ya examinado. Como ofrenda de paz, su sangre reconcilia y su cuerpo se convierte en el centro de una mesa compartida: «él es nuestra paz» (*autos gar estin hē eirēnē hēmōn*, Efesios 2:14), y la Cena misma es, estructuralmente, el banquete de comunión que su sacrificio de paz hace posible. Como *ḥaṭṭā't*, «lo hizo pecado por nosotros» (2 Corintios 5:21), purificando de una vez por todas lo que la sangre de toros y machos cabríos jamás pudo purificar de manera definitiva (Hebreos 10:4). Como *'āšām*, su sacrificio provee la restitución perfecta que el pecador jamás podría alcanzar por sí mismo —motivo por el cual Isaías 53:10, en un versículo que la tradición cristiana ha leído tradicionalmente como profecía mesiánica, describe al Siervo sufriente precisamente con el término técnico *'āšām*: «cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado (*'im-tāšim 'āšām napšô*)». Y como el macho cabrío de Azazel, carga los pecados de su pueblo y los lleva lejos, «cuanto está lejos el oriente del occidente» (Salmos 103:12), cumpliendo en su propia persona la doble estructura de propiciación y remoción que el Día de la Expiación había mantenido separada en dos animales distintos.¹⁰⁰ John Oswalt, en su comentario de referencia sobre la segunda mitad de Isaías, confirma que el término técnico *'āšām* en Isaías 53:10 no puede leerse como una simple metáfora general de «ofrenda», sino que evoca deliberadamente la categoría sacrificial precisa de Levítico 5-6, de manera que el capítulo entero del Siervo sufriente queda anclado, ya en el siglo VIII-VI a.C., en el vocabulario técnico del santuario israelita.¹⁰¹

Esta convergencia deliberada de categorías —imposible de reducir a una sola imagen sacrificial— es, según William Lane en su comentario clásico a Hebreos, precisamente lo que el autor de esa epístola se propone demostrar mediante su argumentación extensa y minuciosa sobre el sumo sacerdocio de Cristo «según el orden de Melquisedec» (Hebreos 5:6, 10; 7:1-28), figura ya examinada en el capítulo

¹⁰⁰WRIGHT, N. T. *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*. New York: HarperOne, 2016, pp. 261-289 [sobre la convergencia de categorías sacrificiales del Antiguo Testamento en la interpretación neotestamentaria de la cruz].

¹⁰¹OSWALT, John N. *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, pp. 396-402.

primero de este estudio: un sacerdocio que no deriva su autoridad del sistema levítico —y que, por tanto, no está sujeto a sus limitaciones estructurales de repetición perpetua—, sino que lo trasciende y lo cumple desde una categoría anterior y superior.¹⁰²

9. Excurso: el diezmo festivo (מַעֲשֵׂר שְׁנִי) y el banquete «delante de Jehová»

Antes de cerrar este capítulo con la síntesis del sistema sacrificial en su conjunto, merece atención un texto legal que, aunque no forma parte estrictamente del sistema de ofrendas del santuario examinado en las secciones anteriores, ilustra con particular fuerza el tema central de esta investigación: la mesa como lugar de encuentro con Dios. Deuteronomio 14:22-27 instruye a Israel a apartar cada año «el diezmo de todo el producto de tu semilla» y, en un mandato notable, no simplemente entregarlo a distancia a los sacerdotes, sino llevarlo consigo al santuario central y consumirlo allí, en un banquete familiar celebrado explícitamente «delante de Jehová tu Dios».¹⁰³

Y comerás delante de Jehová tu Dios en el lugar que él escogiere para poner allí su nombre, el diezmo de tu grano, de tu vino y de tu aceite, y los primerizos de tus manadas y de tus ganados, para que aprendas a temer a Jehová tu Dios todos los días.

Deuteronomio 14:23

El texto contempla incluso, con un realismo práctico notable para un código legal antiguo, la contingencia de que la distancia hasta el santuario haga impracticable transportar físicamente el grano, el vino y el ganado: en tal caso, el adorador podía convertir el diezmo en dinero, viajar con él, y «gastar el dinero en todo lo que deseara tu alma, en vacas, ovejas, vino, sidra, o cualquier cosa que tu alma te demandare, y comerás allí delante de Jehová tu Dios, y te alegrarás tú y tu familia» (14:26). Jeffrey Tigay observa que la inclusión explícita, en la lista de lo permitido, de bebida fermentada («vino, sidra») y el mandato reiterado de «alegrarte» (*wešāmaḥtā*) constituyen un correctivo deliberado, dentro de la propia legislación mosaica, contra cualquier tentación de reducir la religión de Israel a mero ritualismo austero: la mesa ante Jehová es, según este texto, un lugar de gozo genuino, no solo de obligación cúllica.¹⁰⁴

Más significativo aún para los propósitos de este estudio es el mandato de inclusión social explícita que cierra el pasaje, ya citado brevemente en capítulos anteriores a propósito de la mesa de las ofrendas de paz: «y no desampararás al levita que habitare en tus poblaciones, pues no tiene parte ni heredad contigo» (14:27), fórmula que el capítulo siguiente del mismo libro amplía todavía más, extendiendo la invitación «al extranjero, al huérfano y a la viuda» (Deuteronomio 26:12-13). Patrick Miller hace notar que este patrón —una mesa de acción de gracias que, por mandato divino explícito, debe extender su círculo más allá del grupo familiar inmediato hacia quienes carecen de heredad propia en la tierra— establece ya en el Antiguo Testamento una lógica de hospitalidad sacramental que la iglesia

¹⁰²LANE, William L. *Hebrews 1-8*. Word Biblical Commentary 47A. Dallas: Word, 1991, pp. cxxxix-cxlvii.

¹⁰³TIGAY, Jeffrey H. *Deuteronomy*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996, pp. 141-146.

¹⁰⁴TIGAY, Jeffrey H. *Deuteronomy*. pp. 144-145.

primitiva, según se documentó en el capítulo quinto de este estudio a propósito de la reconstrucción socioeconómica de Corinto, tendría que redescubrir dolorosamente en su propia mesa.¹⁰⁵

Este pequeño excursus confirma, desde un ángulo legal distinto al del sistema sacrificial propiamente dicho, la tesis que ha recorrido implícitamente todo este capítulo: en la teología del Antiguo Testamento, comer «delante de Jehová» —ya sea en la ofrenda de paz, en el diezmo festivo, o en la Pascua misma— nunca fue un acto neutro o meramente nutricional, sino un acto cargado de significado teológico y ético, que anticipa, punto por punto, la doble dimensión vertical y horizontal que el capítulo séptimo del presente trabajo identificará como constitutiva de la propia Cena del Señor.

10. Síntesis: el altar, la mesa y la copa que se aproxima

El recorrido de este capítulo permite ya anticipar, con precisión creciente, el significado que Jesús reclamará para sí mismo en el aposento alto. Cuando él tome el pan y lo llame «mi cuerpo, que por vosotros es dado» (Lucas 22:19), estará evocando simultáneamente el holocausto de entrega total, la ofrenda de cereales de tributo compartido, y el pan de la Presencia dispuesto perpetuamente ante el rostro de Dios. Cuando tome la copa y la llame «el nuevo pacto en mi sangre» (1 Corintios 11:25), estará evocando la sangre aspersada de la ofrenda de paz que sella la comunión de mesa, la sangre purificadora de la *ḥaṭṭā't*, y la sangre propiciatoria derramada sobre el *kappōret* en el Día de la Expiación. Ningún oyente judío del siglo I, formado desde la infancia en el ritmo litúrgico del Templo que este capítulo ha recorrido, podría haber escuchado estas palabras sin reconocer, de inmediato, que su Maestro reclamaba para su propia muerte inminente el significado acumulado de todo el sistema sacrificial de Israel.

El capítulo siguiente examinará, con el mismo rigor exegético, el relato mismo de esa noche: los cuatro testimonios de la institución —Mateo, Marcos, Lucas y Pablo— en su convergencia y en sus matices distintivos, la cuestión de la cronología pascual ya anticipada en el capítulo segundo, y la estructura precisa de las palabras que, desde entonces, la iglesia ha repetido «hasta que él venga».

¹⁰⁵MILLER, Patrick D. *Deuteronomy*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1990, pp. 129-133.

CAPÍTULO 4

La Institución de la Cena del Señor

Los capítulos precedentes han recorrido el largo trasfondo veterotestamentario y extrabíblico que converge en la noche del aposento alto: los banquetes divinos del Antiguo Cercano Oriente examinados por contraste, la Pascua israelita como marco cronológico y tipológico inmediato, y el sistema sacrificial levítico como vocabulario teológico. Corresponde ahora detenerse en el acontecimiento mismo: las palabras exactas que Jesús pronunció, los cuatro testimonios independientes que las registran, las variantes textuales que ese registro presenta, y el proceso mediante el cual la comida de una sola noche se convirtió en la práctica litúrgica regular —«cada vez que la bebiereis» (1 Corintios 11:25)— que la iglesia primitiva denominó indistintamente «la Cena del Señor» (*kyriakon deipnon*, 1 Corintios 11:20), «el partimiento del pan» (Hechos 2:42) o, ya en el siglo II, «Eucaristía» (*eucharistia*, «acción de gracias»).

1. Los cuatro testimonios: panorama comparativo

Ningún otro acontecimiento del ministerio de Jesús —ni siquiera la resurrección— cuenta con un registro textual tan temprano, tan múltiple y tan cuidadosamente memorizado como la institución de la Cena. Poseemos cuatro relatos independientes: Mateo 26:26-29, Marcos 14:22-25, Lucas 22:15-20 y 1 Corintios 11:23-26. Joachim Jeremias, en el estudio que sigue siendo el punto de partida obligado de toda discusión posterior, agrupa estos cuatro testimonios en dos familias textuales según su vocabulario y estructura: la tradición «marcana», representada por Mateo y Marcos, y la tradición «paulina-lucana», representada por Lucas y por Pablo, que comparten fórmulas verbales y una estructura litúrgica ya notablemente estabilizada.¹⁰⁶

La comparación palabra por palabra revela tanto una notable estabilidad en el núcleo de la fórmula —«esto es mi cuerpo» aparece de manera idéntica en los cuatro testimonios— como variaciones significativas en los detalles circundantes. Mateo y Marcos añaden a la palabra sobre el pan la frase «tomad, comed» (Mateo) o simplemente «tomad» (Marcos), mientras que Lucas y Pablo omiten el imperativo en ese punto pero lo trasladan, en una forma distinta, al mandato de repetición. Sobre la copa, Mateo y Marcos hablan de «mi sangre del pacto, que por muchos es derramada», mientras que Lucas y Pablo hablan de «el nuevo pacto en mi sangre» —una diferencia de construcción gramatical que, según I. Howard Marshall, no es meramente estilística: en la fórmula marcana la sangre misma es «del pacto» (genitivo de pertenencia), mientras que en la fórmula paulina-lucana el pacto nuevo se

¹⁰⁶JEREMIAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. trad. Norman Perrin. Philadelphia: Fortress Press, 1966, pp. 138-203 [capítulo sobre las palabras de la institución].

establece «en» o «por medio de» la sangre (instrumento), un matiz que ambas tradiciones, sin embargo, remiten en última instancia al mismo trasfondo de Jeremías 31:31-34 y Éxodo 24:8.¹⁰⁷

Porque yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan; y habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo que por vosotros es partido; haced esto en memoria de mí.

1 Corintios 11:23-24

Un dato de peso metodológico considerable, subrayado por Jeremías y aceptado incluso por comentaristas críticos que dudan de otros aspectos de la historicidad del relato, es la presencia de un número inusualmente alto de semitismos —construcciones que traducen, con mayor o menor torpeza, patrones sintácticos y verbales propios del arameo o del hebreo— incluso en el testimonio griego más antiguo que poseemos, el de Pablo, escrito hacia el año 54-55 d.C. pero que el propio Pablo presenta explícitamente como tradición recibida (*parelabon*, παραλαβὸν) «del Señor», empleando el vocabulario técnico —*paralambanō* / *paradidōmi*— con el que el judaísmo rabínico designaba la transmisión cuidadosa y verbatim de una tradición autorizada de maestro a discípulo. Jeremías concluye que esta fórmula, ya fija y memorizada en arameo, debe remontarse a los primerísimos años de la comunidad de Jerusalén, con toda probabilidad a la propia noche de la institución.¹⁰⁸

2. El problema textual de Lucas 22:19b-20: la «non-interpolación occidental»

El testimonio lucano presenta, además, una complicación de crítica textual que ningún estudio serio de la institución puede pasar por alto. El llamado «Códice Beza» (D) y un pequeño número de testigos de la tradición occidental omiten la segunda mitad del versículo 19 y la totalidad del versículo 20 —es decir, «que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí. De igual manera, después de haber cenado, tomó la copa, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama»—, produciendo un texto lucano breve en el que Jesús menciona solamente una copa (antes de la palabra sobre el pan, en el v. 17) y el pan, sin la segunda copa ni el mandato de repetición explícito junto al pan.¹⁰⁹

Durante buena parte del siglo XX, siguiendo el juicio de Westcott y Hort, el texto breve fue considerado por muchos críticos textuales como la lectura original —una «non-interpolación occidental», es decir, uno de los pocos casos en que el texto occidental, generalmente más largo que el alejandrino, se consideraba más corto y por tanto más primitivo—. Joseph Fitzmyer, no obstante, en su comentario de referencia sobre Lucas, documenta el giro decisivo que la evidencia manuscrita posterior —incluido el hallazgo y la valoración creciente de P75, el papiro Bodmer XIV, que apoya firmemente el texto largo ya en el siglo III— produjo en el consenso académico: prácticamente todas

¹⁰⁷MARSHALL, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, pp. 80-88.

¹⁰⁸JEREMÍAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. pp. 173-186, 101-105 [sobre *parelabon*/*paredoka* como vocabulario técnico de transmisión rabínica].

¹⁰⁹METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2ª ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1994, pp. 148-150.

las ediciones críticas contemporáneas del Nuevo Testamento griego, incluido el Nestle-Aland, imprimen hoy el texto largo como la lectura original, relegando la omisión occidental a una simplificación litúrgica o escrital posterior, posiblemente motivada por la incomodidad de un relato con dos copas sucesivas.¹¹⁰

Esta conclusión textual es importante para el argumento de este estudio, retomado en el capítulo segundo, según el cual el relato lucano de dos copas sucesivas (22:17 y 22:20) refleja con precisión la estructura de cuatro copas del séder pascual del Segundo Templo, con la institución de la Cena insertada, muy probablemente, entre la tercera copa —«la copa de bendición» (cf. 1 Corintios 10:16)— y la cuarta, que Jesús explícitamente rehúsa beber esa noche («no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre», Mateo 26:29): un dato textualmente sólido, no una mera armonización devocional.

3. «Esto es mi cuerpo»: el problema exegético del verbo «es»

Ninguna otra frase de la institución ha generado tanta controversia teológica a lo largo de los siglos como la breve declaración sobre el pan: «esto es mi cuerpo» (*touto estin to sōma mou*). El desacuerdo, en su núcleo, gira en torno a la función semántica del verbo copulativo *estin*. La tradición católica y ortodoxa, desarrollada dogmáticamente en la doctrina de la transustanciación, ha leído el verbo en sentido de identidad ontológica plena; la tradición luterana ha sostenido una presencia real «en, con y bajo» los elementos sin cambio de sustancia; las tradiciones reformada y zwingliana, y con ellas la tradición restauracionista a la que este estudio se adscribe explícitamente, han entendido el verbo en el sentido representativo y memorial ampliamente atestiguado tanto en el uso arameo como en el uso figurado del propio Nuevo Testamento.¹¹¹

Un dato lingüístico relevante, aunque no decisivo por sí solo, señalado ya por Jeremías y desarrollado extensamente por Marshall, es que el arameo —lengua en la que Jesús pronunció históricamente estas palabras— carece de un verbo copulativo explícito en el tiempo presente: una frase aramea equivalente a «esto es mi cuerpo» habría consistido, con toda probabilidad, simplemente en «esto, mi cuerpo» (*denah gufi*), sin cópula gramatical alguna, de manera que la fuerza exacta de la identificación —literal, simbólica o representativa— debía inferirse enteramente del contexto y del gesto, no de una partícula verbal ausente en el idioma original. Esto no zanja por sí solo el debate teológico, pero sí desautoriza cualquier argumento que pretenda apoyarse en la supuesta fuerza «literal e inequívoca» del verbo griego *estin*, que es, en el mejor de los casos, una traducción de una construcción arameo que no poseía equivalente directo.

El uso figurado de la fórmula «esto es» a lo largo de las Escrituras y de la propia liturgia pascual judía refuerza esta lectura representativa. La Haggadá pascual en su forma preservada —cuya redacción

¹¹⁰FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke X-XXIV*. Anchor Bible 28A. New York: Doubleday, 1985, pp. 1387-1391.

¹¹¹MCGRATH, Alistair E. *Christian Theology: An Introduction*. 6ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016, pp. 483-497 [panorama comparativo de las cuatro posiciones eucarísticas históricas].

final es medieval, aunque conserva formulaciones antiguas que probablemente reflejan tradiciones del período rabínico temprano y quizás anteriores—, como se documentó en el capítulo segundo, declara sobre el pan sin levadura: «Este es el pan de la aflicción que comieron nuestros padres en la tierra de Egipto» —una fórmula que ningún participante del séder, entonces ni ahora, entiende en sentido de identidad física entre el pan del siglo I y el pan consumido siglos antes en Egipto, sino en sentido representativo y conmemorativo. Jesús mismo emplea la misma estructura predicativa en otros contextos inequívocamente figurados: «Yo soy la puerta» (Juan 10:9), «Yo soy la vid verdadera» (Juan 15:1), «el campo es el mundo... la buena semilla son los hijos del reino» (Mateo 13:38). Esta convención lingüística, ampliamente atestiguada, es la que sostiene la lectura memorial: el pan representa, comunica y hace presente de manera eficaz —no meramente psicológica, sino espiritualmente real, como se argumentará en el capítulo séptimo— el cuerpo entregado de Cristo, sin que ello requiera un cambio en la naturaleza física del elemento mismo.

4. «El nuevo pacto en mi sangre»: Jeremías 31 y Éxodo 24

La palabra sobre la copa combina de manera explícita dos textos veterotestamentarios que esta investigación ya ha examinado por separado. La expresión «sangre del pacto» (Mateo 26:28; Marcos 14:24) remite directamente a Éxodo 24:8, donde Moisés, tras aspergir al pueblo con la sangre de los novillos sacrificados, declara: «He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros» —el mismo episodio examinado en el capítulo primero de este estudio a propósito de la comida de pacto en el Sinaí (Éxodo 24:9-11). La expresión «nuevo pacto» (Lucas 22:20; 1 Corintios 11:25), por su parte, cita casi literalmente la promesa profética de Jeremías 31:31-34: «He aquí que vienen días, dice Jehová, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá... perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado».¹¹²

N. T. Wright observa que la fusión de estos dos textos en una sola declaración no es casual, sino que constituye, en sí misma, una de las reclamaciones cristológicas más audaces del ministerio de Jesús: al identificar su propia sangre inminente con la sangre que inaugura tanto el pacto sinaítico original como su renovación escatológica profetizada por Jeremías, Jesús se sitúa, en el mismo gesto, como el Moisés de un nuevo éxodo y como el mediador del pacto final que la profecía había anunciado como el acontecimiento culminante de la historia de Israel. El propio autor de Hebreos desarrollará esta identificación en extenso, citando íntegramente Jeremías 31 (Hebreos 8:8-12) y declarando a Jesús «mediador de un nuevo pacto» (Hebreos 9:15; 12:24).¹¹³

La expresión «por muchos» (hyper pollōn, Mateo 26:28; Marcos 14:24) añade una tercera capa de alusión veterotestamentaria, remitiendo al lenguaje del Siervo sufriente de Isaías 53:12: «llevó el pecado de muchos». Jeremías argumenta, en un análisis que ha resultado influyente incluso entre quienes discrepan de otras conclusiones suyas, que el semitismo «muchos» (rabbîm) no funciona en el uso

¹¹²WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, pp. 554-563.

¹¹³LANE, William L. *Hebrews 9-13*. Word Biblical Commentary 47B. Dallas: Word, 1991, pp. 205-212.

hebreo necesariamente como contraste restrictivo frente a «todos», sino que puede operar en algunos contextos como expresión inclusiva de una totalidad indefinida de beneficiarios —uso que aparece, por ejemplo, en algunos textos de Qumrán para designar a la comunidad entera del pacto—. Debe reconocerse, que la inferencia teológica de «universalidad» a partir del término «muchos» no queda demostrada por el sustantivo mismo, sino por la convergencia de otros datos —el contexto de Isaías 53, la tradición sacrificial de sustitución, el desarrollo paulino de la expiación (Romanos 5:15-19; 2 Corintios 5:14-15)—; el propio término, aisladamente considerado, admite tanto una lectura amplia como una lectura restringida, y el debate exegético contemporáneo entre una y otra no puede zanjarse solo desde la filología del sustantivo.

5. «Haced esto en memoria de mí»: el mandato de repetición

El mandato explícito de repetición —*touto poieite eis tēn emēn anamnēsin*, «haced esto en memoria de mí»— aparece únicamente en la tradición paulina-lucana (Lucas 22:19; 1 Corintios 11:24-25), ausente en Mateo y Marcos. Este dato ha llevado a algunos críticos a cuestionar su autenticidad histórica, sugiriendo que se trataría de una expansión litúrgica posterior, retrolegida al relato de la institución para justificar una práctica ya establecida en la comunidad. Jeremias responde a esta objeción señalando que el vocabulario mismo del mandato —el sustantivo *anamnēsis* y su trasfondo hebreo *zikkarōn* (זִכָּרוֹן)— pertenece precisamente al vocabulario técnico del culto memorial israelita ya examinado en el capítulo segundo a propósito de la Pascua, lo cual hace plausible su origen en boca del propio Jesús, consciente de estar instituyendo, según el patrón pascual mismo, una observancia perpetua y no un acontecimiento aislado.¹¹⁴

Es importante subrayar, sin embargo, que la *anamnēsis* bíblica —como ya se argumentó respecto del *zikkarōn* pascual en el capítulo segundo— no designa un mero acto psicológico de recordar un hecho pasado, sino una proclamación activa y eficaz que actualiza, para la comunidad congregada, el significado salvífico del acontecimiento conmemorado. Pablo lo expresa con precisión: «todas las veces que comiereis este pan y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis (*katangellete*) hasta que él venga» (1 Corintios 11:26) —un verbo, *katangello*, que en el resto del corpus paulino designa siempre la proclamación pública y misionera del evangelio (cf. Hechos 13:5; 17:3; Filipenses 1:17), no un ejercicio privado de introspección devocional. La Cena, entendida así, es simultáneamente memorial y proclamación: mira hacia atrás, a la cruz consumada, y hacia adelante, a la parusía todavía pendiente —«hasta que él venga»—, sin requerir, para cumplir esta doble función, ninguna transformación metafísica de los elementos mismos.¹¹⁵

¹¹⁴JEREMIAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. pp. 237-255 [excursus sobre *anamnēsis*].

¹¹⁵THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, pp. 872-880.

6. Pablo y la «paradosis»: la transmisión de la tradición recibida

El testimonio paulino de 1 Corintios 11:23-26 merece una consideración aparte por su temprana datación y por el vocabulario técnico con que Pablo lo introduce. Escribiendo hacia el año 54-55 d.C. —apenas dos décadas después de los acontecimientos, y con una carta cuya autenticidad paulina nadie en la erudición contemporánea, ni siquiera la más escéptica, pone seriamente en duda—, Pablo afirma haber «recibido del Señor» lo que a su vez «entregó» a los corintios, empleando el par técnico *parelabon* / *paredōka* que, como observa el clásico estudio de Oscar Cullmann sobre la tradición apostólica, traduce con precisión los términos rabínicos *qibbēl* / *māsar* empleados para la transmisión cuidadosa, verbatim, de una enseñanza autorizada de maestro a discípulo —la misma terminología, dicho sea de paso, que la Misná emplea en su tratado Abot 1:1 para describir la cadena de transmisión de la Torá oral desde Moisés hasta los rabinos del Segundo Templo.¹¹⁶

La expresión «del Señor» (*apo ton Kyrion*) no implica necesariamente, según el consenso mayoritario de los comentaristas, una revelación privada directa a Pablo —aunque esta lectura ha tenido también sus defensores—, sino más probablemente que la cadena de transmisión humana que Pablo recibió de la iglesia se remonta, en última instancia, al propio Señor como su fuente original y autorizante, de la misma manera en que un maestro judío podía describir una halajá como recibida «de Moisés en el Sinaí» aun cuando la cadena de transmisión intermedia incluyera generaciones de rabinos. Gordon Fee, en su comentario de referencia sobre la epístola, concluye que este dato temprano constituye, junto con el testimonio de los cuatro evangelios, una de las bases textuales más sólidas de todo el Nuevo Testamento para la historicidad del acontecimiento que describe.¹¹⁷

7. La Cena y el ágape: una separación histórica progresiva

El capítulo primero de este estudio documentó, a partir del trasfondo grecorromano del *symposion* y de las asociaciones voluntarias helenísticas, el marco social dentro del cual las primeras comunidades cristianas celebraban originalmente su culto: una comida real y completa, no un rito simbólico breve, generalmente celebrada al anochecer en una casa privada. La propia Corinto de 1 Corintios 11 confirma este patrón: Pablo reprende a la congregación porque, al reunirse «en la iglesia» (*en ekklesia*, 11:18), «cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y uno tiene hambre, y otro se embriaga» (11:21) —una descripción que solo tiene sentido si la Cena del Señor formaba parte, todavía en la Corinto de mediados del siglo I, de una comida comunitaria completa en la que las desigualdades socioeconómicas entre los comensales —examinadas con mayor detalle en el capítulo quinto del presente trabajo— podían manifestarse dolorosamente.¹¹⁸

¹¹⁶CULLMANN, Oscar. *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*. trad. A. J. B. Higgins. Philadelphia: Westminster Press, 1956, pp. 59-75.

¹¹⁷FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament, ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 2014, pp. 590-600.

¹¹⁸THEISSEN, Gerd. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. trad. John H. Schütz. Philadelphia: Fortress Press, 1982, pp. 145-174 [ensayo sobre las divisiones sociales en la Cena del Señor de Corinto].

La breve carta de Judas ofrece un testimonio adicional, temprano aunque incidental, de esta comida comunitaria: al denunciar a los falsos maestros infiltrados en la comunidad, Judas los describe como «manchas en vuestros ágapes (*en tais agapais hymōn*), que comiendo impúdicamente con vosotros no tienen temor, apacentándose a sí mismos» (Judas 12) —el primer testimonio literario en emplear el término técnico *agapē* («amor», y por extensión «comida de amor») para designar esta reunión comunitaria, un uso que la posguerra apostólica retomará de manera sistemática.¹¹⁹

La *Didajé* o «Enseñanza de los doce apóstoles» —un manual de disciplina eclesial de finales del siglo I o comienzos del II, redescubierto en 1873 y ampliamente reconocido hoy como testimonio de una tradición litúrgica cristiana muy primitiva, posiblemente siria— dedica sus capítulos 9 y 10 a las oraciones de acción de gracias sobre la copa y el pan de la Eucaristía, empleando ya un vocabulario claramente litúrgico y formalizado: «En cuanto a la Eucaristía, dad gracias así... Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos has revelado por medio de Jesús tu siervo». El capítulo 14 de la misma obra, ya examinado en relación con el día del Señor en un apéndice de este estudio, ordena además: «reuníos cada día del Señor... y dad gracias, después de haber confesado antes vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro».¹²⁰

Hacia comienzos del siglo II, Ignacio de Antioquía, en su carta a los Esmirneos, testimonia ya una preocupación disciplinaria distinta: la necesidad de que la Eucaristía se celebre bajo la supervisión directa del obispo o de quien él delegue, como salvaguarda contra el desorden y la falsa doctrina: «Que se tenga por Eucaristía válida la que se hace bajo el obispo, o aquel a quien él lo hubiere encomendado... No es lícito, sin el obispo, ni bautizar ni celebrar el ágape» (Ad Smyrnaeos 8). Debe notarse, sin embargo, que el vocabulario de Ignacio en este pasaje es fluido: el término «ágape» que aquí aparece refleja, con toda probabilidad, la estrecha imbricación —todavía existente a comienzos del siglo II— entre la comida caritativa comunitaria y el rito eucarístico propiamente dicho, sin que ambos términos sean necesariamente idénticos ni intercambiables en todos los contextos ignacianos. Este testimonio marca ya el comienzo de una institucionalización progresiva que, hacia finales del siglo II, culminará en la separación estructural entre el ágape —una comida caritativa comunitaria, frecuentemente celebrada por la tarde y orientada a la asistencia de los pobres— y la Eucaristía propiamente dicha, celebrada por la mañana con elementos simbólicos, no con una comida completa. Tertuliano, ya a comienzos del siglo III, describe el ágape cristiano en su Apología (39) como una comida ordenada, moderada y precedida de oración, defendiéndola explícitamente contra las acusaciones romanas de libertinaje —el mismo tipo de sospecha, examinada en el capítulo primero de este estudio, que Plinio el Joven había reportado al emperador Trajano un siglo antes respecto de las reuniones nocturnas cristianas en Bitinia. El capítulo sexto de esta obra retomará con mayor detalle este proceso de separación histórica y sus consecuencias para la teología eucarística posterior.

¹¹⁹La lectura variante "apatais" ("engaños") en lugar de "agapais" ("ágapes") aparece en algunos testigos textuales, pero la mayoría de los editores críticos, incluido el Nestle-Aland, prefieren "agapais" como lectura original, atestiguando así el uso temprano del término técnico.

¹²⁰NIEDERWIMMER, Kurt. *The Didache: A Commentary*. trad. Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1998, pp. 139-162.

8. «Discernir el cuerpo»: el juicio de Dios sobre la mesa profanada

El pasaje corintio culmina con una de las advertencias más severas de todo el corpus paulino: «cualquiera que comiere este pan o bebiere esta copa del Señor indignamente, será culpado del cuerpo y de la sangre del Señor... Por lo cual hay muchos enfermos y debilitados entre vosotros, y muchos duermen» (1 Corintios 11:27, 30). El verbo clave, *diakrinōn* —participio del verbo *diakrínō*, «distinguir», «juzgar rectamente», «discriminar entre»—, en la construcción «no discerniendo (*mē diakrinōn*) el cuerpo del Señor» (11:29), ha sido objeto de dos interpretaciones principales entre los comentaristas, cuya evaluación depende críticamente tanto del análisis gramatical del verbo (que no exige por sí mismo un objeto sacramental) como del contexto argumentativo inmediato de 11:17-22 (donde Pablo acaba de denunciar precisamente divisiones sociales) y de la conexión temática con 1 Corintios 10:16-17 (donde «el cuerpo» funciona simultáneamente como referencia sacramental y eclesial). La primera, de raigambre más antigua, entiende «el cuerpo» en sentido eucarístico —el no discernir la naturaleza sagrada del pan mismo—; la segunda, hoy mayoritaria entre los exegetas evangélicos y respaldada por el contexto inmediato de divisiones sociales que Pablo acaba de describir (11:18-22), entiende «el cuerpo» en el sentido eclesial que el propio Pablo desarrollará in extenso en el capítulo siguiente de la misma epístola (12:12-27): la congregación misma como cuerpo de Cristo, de manera que el pecado que Pablo denuncia es precisamente el fracaso en reconocer, honrar y tratar con dignidad a los hermanos pobres o socialmente marginados que participan de la misma mesa.

Ambas lecturas, lejos de ser mutuamente excluyentes, se refuerzan: la mesa del Señor es, simultáneamente, el lugar donde se proclama el cuerpo entregado de Cristo y el lugar donde se constituye y se manifiesta el cuerpo eclesial que ese sacrificio ha creado; profanar la unidad y la dignidad de este último es, según la lógica paulina, una forma de profanar también lo primero. Esta convicción —que la Cena exige, como condición de su celebración legítima, autoexamen personal (11:28: «pruébese cada uno a sí mismo») y reconciliación fraternal, no meramente corrección doctrinal sobre la naturaleza de los elementos— constituirá, como se argumentará en los apéndices prácticos de este estudio, uno de los fundamentos bíblicos más firmes para la disciplina pastoral que rodea, hasta el día de hoy, la celebración semanal del memorial en las congregaciones restauracionistas.¹²¹

9. Excurso: la bendición de la mesa judía (בִּרְכַּת הַמֶּזֶן) y el vocabulario de la institución

El vocabulario preciso que los cuatro testimonios emplean para describir las acciones de Jesús sobre el pan y la copa —«tomó», «bendijo» o «dio gracias», «partió», «dio»— no es vocabulario improvisado ni exclusivamente cristiano: reproduce, con notable fidelidad, la secuencia estándar de acciones que gobernaba cualquier comida judía formal del siglo I, y en particular la *birkat ha-mazon* (בִּרְכַּת הַמֶּזֶן), la «bendición de la comida» pronunciada por el cabeza de familia u anfitrión al inicio y al final de una comida compartida. Joachim Jeremias documenta que la fórmula de bendición sobre el pan,

¹²¹GARLAND, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, pp. 547-556.

atestiguada ya en fuentes rabínicas tempranas, seguía casi con exactitud verbal la breve fórmula: «Bendito eres tú, Señor nuestro Dios, Rey del universo, que haces salir el pan de la tierra» (*hammôšî' leḥem min bā' areš*) — una bendición dirigida a Dios por el don del pan, no una fórmula mágica de consagración pronunciada sobre el pan mismo.¹²²

Este dato lingüístico posee una importancia exegética considerable, ya observada de pasada en la sección tercera de este capítulo: cuando los evangelistas describen a Jesús «bendiciendo» (*eulogēsas*) el pan, el verbo griego traduce con toda probabilidad la práctica judía estándar de bendecir a Dios *por* el pan, no de bendecir mágicamente el pan mismo — un matiz que David Instone-Brewer, en su estudio sobre los trasfondos rabínicos de las tradiciones evangélicas, considera decisivo para desactivar cualquier lectura retrospectiva de las palabras de la institución en clave de fórmula consagratória cuasi-mágica, ajena por completo a la sensibilidad judía monoteísta del siglo I, para la cual toda bendición se dirige siempre a Dios, jamás a un objeto.¹²³

La estructura completa de la *birkat ha-mazon* posterior a la comida —atestiguada, en su núcleo más antiguo, ya en fuentes del período del Segundo Templo— constaba tradicionalmente de tres bendiciones sucesivas: acción de gracias por el alimento mismo, acción de gracias por la tierra prometida, y una súplica por la restauración de Jerusalén. I. Howard Marshall advierte que esta tercera bendición, con su orientación explícitamente escatológica —la esperanza de una restauración todavía pendiente—, ofrece un paralelo estructural sugerente, aunque no una fuente directa demostrable, con la propia orientación escatológica que este estudio ha documentado repetidamente en la Cena del Señor: la copa «después de haber cenado» (1 Corintios 11:25) ocupa, estructuralmente, precisamente el lugar de esta bendición final orientada hacia el futuro, ahora resignificada en torno a la persona y el regreso de Cristo.¹²⁴

Ningún elemento de este trasfondo litúrgico judío resta originalidad a la institución de Jesús —al contrario, subraya con mayor fuerza todavía la audacia teológica de lo que hizo—: Jesús no inventó una nueva forma ritual de bendecir la mesa, sino que tomó la forma más familiar y cotidiana posible, la bendición de mesa que cualquier padre de familia judío pronunciaba cada día sobre su pan, y la llenó, sin alterar una sola palabra de su estructura externa, de un contenido cristológico completamente nuevo: «esto es mi cuerpo». La familiaridad misma de la forma es lo que hace tan sorprendente, para sus primeros oyentes, el contenido que Jesús le confió.

¹²²JEREMIAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. pp. 173-186.

¹²³INSTONE-BREWER, David. *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament, Volume 2A: Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011, pp. 63-71.

¹²⁴MARSHALL, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. pp. 40-46.

10. Excurso: el lavado de pies (Juan 13) y el sentido del servicio en la mesa de la institución

El cuarto evangelio, notoriamente, omite las palabras de la institución sobre el pan y la copa —una omisión que ha generado abundante discusión exegética, pues Juan sitúa la última cena en el mismo marco cronológico general que los sinópticos—, pero sustituye ese relato por una escena que ningún otro evangelista registra: Jesús, «sabiendo que el Padre le había dado todas las cosas en las manos, y que había salido de Dios, y a Dios iba», se levanta de la cena, se ciñe una toalla y lava los pies de sus discípulos (Juan 13:3-5). D. A. Carson observa que la ausencia de las palabras de la institución en Juan no debe leerse como negación de su historicidad —el propio Juan presupone en 6:51-58 una teología eucarística ya desarrollada—, sino como una elección literaria deliberada: el evangelista sustituye el relato verbal de la institución por un relato de acción que interpreta, mediante un gesto igualmente elocuente, el mismo acontecimiento.¹²⁵

El lavado de pies era, en el contexto social del siglo I, una tarea reservada normalmente a esclavos gentiles o, en su defecto, a los miembros de menor rango de una casa; que el discípulo —y no el maestro, según el propio comentario de Jesús en 13:13-14— asumiera esa función invertía deliberadamente la jerarquía social esperada. Andreas Köstenberger subraya que el propósito explícito del gesto, según las palabras del propio Jesús, no es meramente ético en sentido genérico, sino paradigmático para la vida comunitaria: «Pues ejemplo os he dado, para que como yo os he hecho, vosotros también hagáis» (13:15), un mandato que, en su estructura verbal, es notablemente paralelo al «haced esto en memoria de mí» de la tradición sinóptica-paulina examinada en la sección quinta de este capítulo.¹²⁶

Este paralelismo estructural —dos mandatos de repetición ritual, ubicados en el mismo marco narrativo de la última cena, uno centrado en el pan y la copa y otro en el servicio humilde— sugiere que la iglesia primitiva no separó, como a veces ha ocurrido en la práctica litúrgica posterior, la mesa del Señor de la ética del servicio que la acompaña. La Cena, entendida a la luz de Juan 13, no es solamente el lugar donde se proclama el sacrificio de Cristo, sino también el lugar donde su comunidad aprende, mediante un gesto tan concreto como el lavado de pies, la lógica invertida del reino que él mismo encarnó: «el que es mayor entre vosotros, sea como el más joven; y el que dirige, como el que sirve» (Lucas 22:26, en el mismo contexto de la última cena).

11. Síntesis: de la institución a los elementos

Este capítulo ha establecido, mediante el análisis comparativo de los cuatro testimonios de la institución, tres convicciones que gobernarán el resto de esta investigación: primero, que el relato de la institución goza de un respaldo textual excepcionalmente temprano y múltiple, anclado en

¹²⁵CARSON, D. A. *The Gospel According to John*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, pp. 455-464.

¹²⁶KÖSTENBERGER, Andreas J. *John*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, pp. 400-410.

vocabulario técnico de transmisión tradicional cuidadosa; segundo, que las palabras «esto es mi cuerpo» y «esta copa es el nuevo pacto en mi sangre» deben interpretarse dentro de las convenciones lingüísticas semíticas y del propio uso figurado de Jesús, en sentido representativo y eficazmente memorial, no de transformación física de los elementos; y tercero, que la Cena nació, y durante generaciones continuó celebrándose, en el contexto social de una comida comunitaria real, cuyo abuso en Corinto motivó la advertencia paulina más severa del Nuevo Testamento respecto de la dignidad debida a la mesa del Señor. El capítulo siguiente profundizará específicamente en el significado teológico de los dos elementos mismos —el pan y la copa— y en el trasfondo socioeconómico corintio que ilumina, con mayor precisión histórica todavía, la gravedad de la advertencia paulina que acaba de examinarse.

CAPÍTULO 5

Los Elementos: Pan y Copa

Habiendo examinado en el capítulo anterior las palabras mismas de la institución, corresponde ahora detenerse específicamente en los dos elementos físicos que Jesús eligió como vehículo de su memorial: el pan y el fruto de la vid. Ninguna elección es aquí accidental. El pan y el vino —o, como argumentará este capítulo desde la perspectiva confesional propia de este estudio, el pan y el jugo de la vid— eran, en el mundo mediterráneo del siglo I, los alimentos más elementales y universales de cualquier mesa, judía o gentil, rica o pobre: el sustento diario por excelencia. Que Jesús haya elegido precisamente estos dos elementos comunes, y no algún objeto ritual exótico o reservado a una élite sacerdotal, comunica ya una primera lección teológica: la mesa que instituye no es un rito esotérico reservado a iniciados, sino la mesa de todos los días, transformada en memorial perpetuo de la entrega de su cuerpo y su sangre.

1. «Un pan, un cuerpo»: la unidad simbolizada en el elemento

Antes de abordar la controversia corintia que ocupará la mayor parte de este capítulo, es necesario detenerse en una declaración paulina que precede inmediatamente al relato de la institución en la misma epístola: «Porque el pan es uno, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos de aquel mismo pan» (1 Corintios 10:17). Anthony Thiselton observa que el argumento de Pablo depende aquí de un juego deliberado entre dos sentidos del término «cuerpo» —el pan físico compartido y el cuerpo eclesial constituido por ese compartir—, exactamente el mismo doble sentido que, como se argumentó en el capítulo anterior, subyace a la advertencia sobre «discernir el cuerpo» en 11:29. El símbolo del pan único, partido y distribuido entre muchos, funciona así como el argumento visual y táctil más elocuente de toda la eclesiología paulina: la iglesia es un cuerpo no por mera metáfora abstracta, sino porque literalmente, semana tras semana, sus miembros participan del mismo pan físico.¹²⁷

Esta lógica de unidad simbolizada en un solo pan compartido tiene, además, una dimensión práctica que la iglesia primitiva tomó con la seriedad más literal posible: la costumbre, atestiguada ya en la Didajé («así como este pan partido estuvo esparcido sobre los montes, y habiéndose recogido llegó a ser uno, así sea recogida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino», Didajé 9:4), de partir físicamente un solo pan grande entre los miembros de la congregación reunida, en lugar de distribuir porciones ya individualmente separadas —una práctica cuyo simbolismo, según Kurt Niederwimmer, la propia oración eucarística de la Didajé interpreta explícitamente en clave escatológica: la reunión de

¹²⁷THESELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 762-772.

la iglesia dispersa en un solo reino final, prefigurada en la reunión de granos dispersos en un solo pan.¹²⁸

2. El pan de la institución: naturaleza y significado del elemento panificado

El capítulo segundo de este estudio ya estableció, a propósito de la Pascua, el significado teológico de la ausencia de levadura: la prisa de la salida de Egipto (Éxodo 12:34, 39) y, en el uso figurado neotestamentario, la corrupción moral que debe purgarse antes de la celebración («Limpiaos, pues, de la vieja levadura... Así que celebremos la fiesta no con la vieja levadura, ni con la levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura de sinceridad y de verdad», 1 Corintios 5:7-8). Dado que la institución de la Cena tuvo lugar, según la cronología examinada en el capítulo segundo, en el contexto de la comida pascual o inmediatamente asociada a ella, el pan que Jesús partió era, con toda probabilidad histórica, *maṣṣá* —pan ácimo—, no el pan leudado (*ártos* en su sentido ordinario) del uso cotidiano.¹²⁹

Es significativo, sin embargo, que ni Pablo ni ninguno de los tres evangelistas sinópticos empleen el término técnico *azyma* (ázimo) al describir el pan de la institución, prefiriendo en todos los casos el término genérico *ártos*. David Garland advierte que esta elección de vocabulario, lejos de ser un descuido, podría reflejar precisamente la intención de universalizar el elemento: aunque históricamente ácimo por las circunstancias pascales de la primera noche, el memorial que la iglesia habría de repetir «todas las veces» (1 Corintios 11:25) —incluyendo, como indica Hechos 20:7, reuniones semanales fuera del contexto estricto de la fiesta anual— no quedaba ritualmente atado a la panificación ácima específica, sino al «pan» sin más, el alimento básico y universal.¹³⁰ La tradición restauracionista a la que se adscribe esta investigación ha optado, no obstante, por mantener el uso del pan sin levadura en su práctica litúrgica, tanto por fidelidad al contexto histórico documentado de la primera institución como por continuidad simbólica con la pureza moral que 1 Corintios 5:7-8 asocia explícitamente con el elemento.

3. La copa: «el fruto de la vid» y el debate histórico sobre su naturaleza

El segundo elemento presenta una particularidad lingüística notable, ya señalada en el material devocional que ha servido de base a este estudio: en los cuatro relatos de la institución, ninguno de los evangelistas ni Pablo emplea el sustantivo griego ordinario para «vino», *oinos* (οἶνος), al describir lo que Jesús bebió y compartió. La expresión empleada de manera uniforme es «el fruto de la vid» (*to gennēma tēs ampelou*, Mateo 26:29; Marcos 14:25; Lucas 22:18) —una circunlocución que, según observa Robert Stein en un artículo de referencia sobre las prácticas de consumo de vino en el mundo del Nuevo Testamento, corresponde con precisión a la fórmula de bendición judía tradicional pronunciada sobre

¹²⁸NIEDERWIMMER, Kurt. *The Didache: A Commentary*. pp. 148-152.

¹²⁹JEREMIAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. pp. 41-62 [sobre el carácter pascual de los elementos empleados].

¹³⁰GARLAND, David E. *1 Corinthians*. pp. 541-546.

la copa en toda comida festiva, *peri berakhot* («bendito eres... que creas el fruto de la vid»), atestiguada ya en la Misná (Berakhot 6:1) y empleada, según se documentó en el capítulo segundo, en cada una de las cuatro copas del séder pascual.¹³¹

El debate histórico sobre la naturaleza exacta de esta bebida —vino fermentado con contenido alcohólico, según la lectura mayoritaria de la erudición histórico-crítica contemporánea, o jugo de uva sin fermentar, según la posición sostenida históricamente por buena parte del movimiento de restauración y de las tradiciones de templanza del siglo XIX— no puede resolverse aquí de manera exhaustiva, pero merece una exposición honesta de ambas posiciones. Samuele Bacchiocchi, en el estudio más extenso y documentado a favor de la lectura no-fermentada, argumenta que el término hebreo *tîrôš* y el griego *gleukos* designaban con frecuencia, en la literatura antigua, el mosto o jugo recién exprimido de la uva, y que técnicas antiguas de conservación —incluida la ebullición del mosto hasta reducirlo a una pasta concentrada, luego reconstituida con agua— permitían disponer de «fruto de la vid» no fermentado incluso fuera de la temporada de cosecha.¹³²

La erudición histórico-crítica mayoritaria, no obstante, incluyendo comentaristas evangélicos conservadores como Gordon Fee, considera más probable que la bebida de la mesa pascual del siglo I fuera efectivamente vino fermentado y diluido con agua —la práctica estándar grecorromana y judía documentada extensamente, entre otros testimonios, por los propios tratados rabínicos sobre las proporciones de mezcla—, y advierten contra la lectura retrospectiva de las categorías de la templanza moderna sobre un texto antiguo. Fee observa, además, que la propia reprensión paulina de Corinto —«uno tiene hambre, y otro se embriaga» (*methyei*, 1 Corintios 11:21)— presupone naturalmente, aunque no demuestra de manera concluyente, la presencia de una bebida fermentada capaz de producir ebriedad en el contexto más amplio de la comida comunitaria que rodeaba la Cena en Corinto.¹³³

Y os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre.

Mateo 26:29

4. Excurso: la adopción histórica del jugo de uva en el movimiento de restauración

La práctica hoy generalizada en las Iglesias de Cristo y en buena parte del movimiento de restauración de emplear jugo de uva sin fermentar en la Cena del Señor no se remonta, como a veces se supone erróneamente, a la iglesia del Nuevo Testamento ni siquiera a los primeros años del movimiento de restauración norteamericano del siglo XIX, sino que constituye un desarrollo histórico posterior, estrechamente vinculado al movimiento de templanza (*temperance movement*) que atravesó el protestantismo estadounidense en la segunda mitad de dicho siglo. El hito técnico decisivo fue el

¹³¹STEIN, Robert H. "Wine-Drinking in New Testament Times". Christianity Today 19 (20 de junio de 1975), pp. 9-11.

¹³²BACCHIOCCI, Samuele. *Wine in the Bible: A Biblical Study on the Use of Alcoholic Beverages*. Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1989, pp. 61-95, 149-166.

¹³³FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 552-556, nota 45.

desarrollo, en 1869, de un método de pasteurización del jugo de uva por parte de Thomas Bramwell Welch, dentista metodista y activista de la templanza de Vineland, Nueva Jersey, quien buscaba expresamente proveer a las iglesias una alternativa «no fermentada» para la comunión, coherente con su convicción de que el consumo de alcohol, incluso en contexto litúrgico, era moralmente problemático.¹³⁴

William Patton, en su influyente tratado de 1874 sobre las «leyes de la fermentación», había ya argumentado, antes incluso de la innovación técnica de Welch, que la Escritura distingue sistemáticamente entre el «vino» capaz de embriagar (objeto de numerosas advertencias bíblicas, cf. Proverbios 20:1; 23:31-32; Efesios 5:18) y el «fruto de la vid» empleado específicamente en la institución de la Cena, concluyendo que la fidelidad bíblica exigía, en su criterio, evitar toda bebida fermentada en la mesa del Señor. Es justo reconocer, sin embargo, que esta lectura no representa el consenso de la erudición bíblica histórico-crítica más amplia, como se documentó en la sección anterior, y que las principales tradiciones cristianas —católica, ortodoxa, luterana, reformada, anglicana— continúan empleando vino fermentado en su celebración eucarística, apelando tanto a la probabilidad histórica de la práctica original como a una lectura menos restrictiva de las advertencias bíblicas contra la embriaguez, que en ningún caso condenan el consumo moderado como tal.¹³⁵

La tradición de las Iglesias de Cristo, y con ella la del autor, sostiene la práctica del jugo de uva sin fermentar por razones de convicción pastoral —evitar cualquier tropiezo relacionado con el alcohol para hermanos con historial de adicción, y preservar la accesibilidad de la mesa a menores y a quienes por razones médicas no pueden consumir alcohol— más que por una supuesta certeza exegética irrefutable sobre la naturaleza exacta del elemento en el siglo I. Debe reconocerse con transparencia académica que la evidencia histórica admite, como se ha mostrado, más de una lectura razonable.

5. La Corinto de Pablo: reconstrucción socioeconómica de una iglesia dividida

Para comprender cabalmente la severidad de la reprensión paulina en 1 Corintios 11:17-22, es indispensable reconstruir, con la mayor precisión histórica posible, el marco social y arquitectónico en el que la Cena corintia se celebraba. Gerd Theissen, en el estudio sociológico pionero sobre el cristianismo paulino en Corinto, argumenta de manera influyente que la congregación reunía a creyentes de estratos socioeconómicos marcadamente dispares: unos pocos miembros de cierta posición y recursos —como Gayo, cuya casa Pablo describe como capaz de albergar «a toda la iglesia»

¹³⁴FOSTER, Douglas A., et al., eds. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, pp. 344-346, s.v. "Lord's Supper".

¹³⁵PATTON, William. *Bible Wines: Laws of Fermentation and Wines of the Ancients*. Nueva York: National Temperance Society, 1874 [reimpreso en diversas ediciones posteriores]. Sobre la recepción de esta obra en el movimiento de restauración, véase FOSTER, Douglas A., et al., eds. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*, pp. 344-346.

(Romanos 16:23)— junto a una mayoría de artesanos, jornaleros y esclavos de recursos limitados o nulos.¹³⁶

Jerome Murphy-O'Connor, a partir de la evidencia arqueológica de las casas romanas excavadas en la propia Corinto —incluida la denominada «Villa Anaploga», con su comedor formal (*triclinium*) capaz de albergar cómodamente solo entre nueve y doce comensales reclinados, frente a un patio o atrio exterior (*atrium*) de capacidad considerablemente mayor pero de estatus social inferior—, reconstruye con gran verosimilitud la dinámica social implícita en el texto paulino: el anfitrión de la reunión —probablemente un miembro adinerado de la congregación, cuya casa servía de lugar de reunión— invitaría naturalmente a sus amigos de posición social equivalente al comedor formal, sirviéndoles alimentos y vino de mejor calidad, mientras que el resto de la congregación, de estatus inferior, permanecía en el atrio exterior, quizás con alimentos más modestos y llegando más tarde, tras concluir su jornada laboral.¹³⁷

Esta reconstrucción arquitectónica ilumina de manera extraordinaria la frase paulina, de otro modo algo enigmática, «cada uno se adelanta a tomar su propia cena» (*hekastos gar to idion deipnon prolambanei*, 1 Corintios 11:21): Ben Witherington III argumenta que el verbo *prolambanei* no describe necesariamente una simple descortesía de «adelantarse a comer antes que los demás lleguen», sino, más probablemente, la práctica social romana estándar de servir porciones y calidades de alimento diferenciadas según el estatus del comensal —una práctica documentada también por Plinio el Joven y por Marcial en contextos de banquetes romanos seculares—, de manera que los cristianos corintios de mayor posición estarían, en efecto, reproduciendo dentro de la mesa del Señor la misma estratificación social que el evangelio debía haber comenzado a dismantelar.¹³⁸

Porque cuando coméis, cada uno se adelanta a tomar su propia cena; y uno tiene hambre, y otro se embriaga. Pues qué, ¿no tenéis casas en que comáis y bebáis? ¿O menospreciáis la iglesia de Dios, y avergonzáis a los que no tienen nada?

1 Corintios 11:21-22

Wayne Meeks observa que esta última pregunta retórica —«¿avergonzáis a los que no tienen nada?»— constituye el núcleo mismo de la indignación paulina: no se trata de una simple falta de etiqueta, sino de una inversión escandalosa de la lógica misma del evangelio que la Cena está llamada a proclamar. Si la muerte de Cristo derriba, según la propia teología paulina desarrollada en Gálatas 3:28 y Efesios 2:14-16, las divisiones de clase, etnia y estatus, entonces una Cena que las reproduce y exhibe públicamente no es, en un sentido teológicamente riguroso, «la Cena del Señor» en absoluto, sino una

¹³⁶THEISSEN, Gerd. *The Social Setting of Pauline Christianity*. pp. 121-143 [ensayo "Social Integration and Sacramental Activity: An Analysis of 1 Cor. 11:17-34"].

¹³⁷MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. 3ª ed. Collegeville: Liturgical Press, 2002, pp. 178-185.

¹³⁸WITHERINGTON III, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 244-251.

parodia de ella celebrada bajo su nombre —razón por la cual Pablo puede afirmar, con una severidad retórica notable, que «esto no es comer la cena del Señor» (11:20).¹³⁹

6. «Por lo cual hay muchos enfermos... y muchos duermen»: la disciplina del Señor

La afirmación paulina de que la profanación de la mesa había resultado en enfermedad e incluso muerte física entre los corintios (1 Corintios 11:30) ha generado, a lo largo de la historia de la interpretación, lecturas que van desde la más literal —un juicio sobrenatural directo— hasta lecturas que buscan explicaciones puramente naturales, como la posibilidad de que los ricos, al monopolizar la comida y el vino, hayan literalmente enfermado por sobreconsumo mientras los pobres padecían desnutrición. Anthony Thiselton, sin descartar completamente una dimensión de intervención divina directa —coherente con el propio vocabulario paulino de «juicio» (*krima*, 11:29, 34)—, subraya que el propio Pablo interpreta esta disciplina no como condenación final sino como corrección pedagógica: «mas siendo juzgados, somos castigados por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo» (11:32), estableciendo un principio pastoral de disciplina restauradora, no punitiva en sentido último, que el capítulo final de este estudio retomará al abordar la práctica contemporánea del autoexamen previo a la mesa.¹⁴⁰

7. Excurso: el maná, la roca y el «alimento espiritual» del desierto

Inmediatamente antes de la referencia al «pan uno» examinada al inicio de este capítulo, Pablo introduce en 1 Corintios 10 una tipología del desierto que merece, por derecho propio, un examen específico dentro de este capítulo dedicado a los elementos de la Cena. Recordando a la congregación corintia la experiencia de Israel bajo Moisés, Pablo escribe: «y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo» (1 Corintios 10:3-4). C. K. Barrett señala que Pablo identifica aquí explícitamente el maná del desierto (Éxodo 16) y el agua de la roca herida (Éxodo 17:1-7; Números 20:2-13) como «alimento» y «bebida» de naturaleza *pneumatikon* —«espiritual»—, en un paralelismo deliberado con el pan y la copa de la propia mesa cristiana que el capítulo desarrollará pocos versículos después.¹⁴¹

La identificación de la «roca» con Cristo mismo —«y la roca era Cristo»— no depende, según observa Peter Enns en su monografía sobre la tradición judía de la «roca peregrina», de una lectura alegórica caprichosa exclusiva de Pablo, sino que refleja una tradición interpretativa judía ya circulante en el siglo I, atestiguada en fuentes rabínicas posteriores y en el propio Filón de Alejandría, según la cual la roca que Moisés golpeó no permanecía fija en un solo lugar del desierto, sino que «seguía» milagrosamente al pueblo a lo largo de su peregrinación de cuarenta años, proveyendo agua de manera

¹³⁹MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, pp. 157-162.

¹⁴⁰THESELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 892-898.

¹⁴¹BARRETT, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2ª ed. Londres: A&C Black, 1971, pp. 220-227.

continua. Pablo se apropia de esta tradición judía y la reinterpreta cristológicamente: la provisión constante de Dios para su pueblo peregrino, en cualquier época, tiene su origen último y su identidad verdadera en Cristo preexistente.¹⁴²

El propósito retórico inmediato de Pablo al introducir esta tipología no es, con todo, meramente instructivo: es de advertencia. A pesar de haber comido el mismo alimento espiritual y bebido la misma bebida espiritual, «no se agradó Dios de la mayoría de ellos, pues quedaron postrados en el desierto» (10:5) a causa de la idolatría, la inmoralidad sexual y la murmuración. Gordon Fee subraya que el argumento paulino es, en este punto, deliberadamente inquietante para la congregación corintia —y, por extensión, para cualquier congregación que celebre hoy la Cena del Señor—: la participación sacramental en los elementos, por genuina y espiritualmente real que sea, no confiere una inmunidad automática frente al juicio divino cuando va acompañada de una vida moral incongruente con el pacto que esos elementos sellan. «Estas cosas sucedieron como ejemplo para nosotros» (10:6): el mismo alimento y la misma bebida que unieron a Israel en el desierto se convirtieron, para una generación desobediente, en testimonio de su propia condenación, no de su seguridad.¹⁴³

Y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo.

1 Corintios 10:3-4

Este excursus ilumina, en definitiva, un principio que atraviesa transversalmente los tres capítulos centrales del presente trabajo dedicados al sistema sacrificial, a la institución y a los elementos: la mesa de Dios con su pueblo —sea el maná del desierto, las ofrendas de paz examinadas en el capítulo tercero, o el pan y la copa de la Cena del Señor— jamás ha sido, en la teología bíblica, un talismán mágico de protección automática, sino siempre una invitación a una comunión genuina que exige, como correlato inseparable, una vida de fidelidad congruente con ella.

8. Excursus: «Limpios, pues, de la vieja levadura» — la metáfora ética del pan sin levadura

Un poco antes del pasaje sobre la Cena examinado en las secciones precedentes, Pablo había recurrido ya, en la misma epístola corintia, a la imagen del pan sin levadura, pero con un propósito explícitamente ético más que estrictamente eucarístico. Al abordar el caso de inmoralidad sexual tolerada por la congregación (1 Corintios 5:1-8), Pablo escribe: «¿No sabéis que un poco de levadura leuda toda la masa? Limpios, pues, de la vieja levadura, para que seáis nueva masa, sin levadura como sois; porque nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros. Así que celebremos la fiesta no con la vieja levadura, ni con la levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura de sinceridad y de verdad» (1 Corintios 5:6-8).

¹⁴²ENNS, Peter. "The 'Moveable Well' in 1 Cor 10:4: An Extrabiblical Tradition in an Apostolic Text". *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996), pp. 23-38.

¹⁴³FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 442-454.

Gordon Fee observa que esta imagen depende directamente del trasfondo pascual estudiado en el capítulo segundo de este estudio: así como Israel debía eliminar toda levadura de sus casas antes de la Pascua (Éxodo 12:15-20), la iglesia, ahora que «nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada», debe eliminar de su vida comunitaria la «levadura de malicia y de maldad» que corrompe silenciosa pero inevitablemente a toda la congregación, del mismo modo que una pequeña cantidad de levadura corrompe toda la masa. El indicativo teológico —Cristo ya fue sacrificado— funda el imperativo ético: la congregación debe llegar a ser, en su conducta, lo que ya es en virtud del sacrificio consumado.¹⁴⁴

David Garland advierte que, aunque este pasaje no trata directamente de la Cena del Señor —el tema explícito son los pecados sexuales tolerados por la iglesia—, su cercanía temática con los capítulos 10 y 11 de la misma epístola no es casual: en los tres pasajes, Pablo aplica el mismo principio de fondo, a saber, que la santidad de la mesa —sea la mesa pascual de Israel, la mesa idolátrica pagana o la mesa del Señor— exige de quienes participan de ella una correspondencia moral real, no meramente ritual. El pan sin levadura, símbolo material tomado directamente de la fiesta de los Panes sin Levadura examinada en el capítulo segundo, se convierte así, en manos de Pablo, en una metáfora ética que ilumina retrospectivamente la seriedad con que el propio apóstol abordará, un poco más adelante en la misma carta, la disciplina de la mesa del Señor.¹⁴⁵

9. Síntesis: elementos comunes, significado incomparable

El recorrido de este capítulo ha mostrado que el pan y la copa de la Cena del Señor, lejos de ser objetos rituales exóticos, son deliberadamente los elementos más comunes y accesibles de cualquier mesa mediterránea del siglo I —y que, precisamente por su carácter común, la mesa que instituyen queda abierta, en principio, a cualquier congregación, en cualquier lugar, sin necesidad de infraestructura sacerdotal especializada. Pero este mismo capítulo ha mostrado también que la sencillez de los elementos no diluye en absoluto la seriedad de lo que representan: la iglesia de Corinto aprendió, del modo más doloroso, que una mesa que reproduce las divisiones sociales del mundo deja de ser, por definición, la Cena del Señor. El capítulo sexto de este estudio recorrerá ahora la historia de esta institución a lo largo de los primeros siglos de la iglesia, examinando cómo la generación posapostólica recibió, interpretó y —en ocasiones— transformó el memorial sencillo instituido aquella noche en el aposento alto.

¹⁴⁴FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 214-227.

¹⁴⁵GARLAND, David E. *1 Corinthians*. pp. 168-179.

CAPÍTULO 6

Historia de la Eucaristía

Los cinco capítulos precedentes han recorrido el trasfondo bíblico e histórico inmediato de la Cena del Señor: su prehistoria en el Antiguo Cercano Oriente, su tipología pascual y sacrificial, su institución precisa y sus elementos. Corresponde ahora seguir el hilo de esta institución a través de los diecinueve siglos que separan el aposento alto de la práctica congregacional contemporánea —no por mero interés anticuario, sino porque, como argumentará este capítulo, buena parte de la controversia doctrinal que ha rodeado históricamente a la Cena del Señor solo se comprende cabalmente a la luz del proceso histórico concreto que la produjo. Este capítulo recorrerá, en cinco etapas, el testimonio subapostólico sobre el día y la manera de la celebración, el desarrollo patristico de la teología sacramental, la controversia medieval que culminó en el dogma de la transubstanciación, la fragmentación de la Reforma protestante en tres posiciones eucarísticas irreconciliadas, y finalmente el intento decimonónico del movimiento de restauración de recuperar, según su propia convicción programática, la práctica «primitiva» del Nuevo Testamento.

1. El testimonio subapostólico: el día y la manera

Ya se ha citado en capítulos anteriores el testimonio de la Didajé sobre la oración eucarística; corresponde ahora detenerse en su testimonio sobre la frecuencia y el día de la celebración. El capítulo 14 de esa obra —compuesta, según el consenso mayoritario de la erudición patristica contemporánea, hacia finales del siglo I o comienzos del II, posiblemente en Siria— instruye: «Reuníos cada día del Señor (kata kyriakēn de kyriou), partid el pan y dad gracias, después de haber confesado antes vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro». La construcción griega Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου ha suscitado, sin embargo, discusión filológica considerable —el sustantivo kyriakēn aparece aquí sin el término hēmera («día») explícito, y el genitivo redundante kyriou («del Señor») ha sido interpretado por algunos especialistas como una glosa posterior o como una construcción idiomática del griego de la Didajé—, de manera que la traducción «cada día del Señor» debe considerarse la lectura más probable, pero no la única posible; el texto, en cualquier caso, no debe emplearse sin matización como prueba concluyente de una norma universal semanal para toda la cristiandad primitiva, sino como testimonio de una práctica atestiguada en al menos una región del cristianismo temprano (verosíblemente siria). Paul Bradshaw, en el estudio más exhaustivo disponible sobre los orígenes de la práctica eucarística, observa que esta es, junto con Hechos 20:7 y Apocalipsis 1:10, una de las atestiguaciones más tempranas del término técnico «día del Señor» (kyriakē hēmera) como designación cristiana distintiva del primer día de la semana.

El testimonio bíblico mismo, examinado ya parcialmente en capítulos anteriores, converge de manera notable en señalar el primer día de la semana como el día privilegiado de la actividad redentora de Dios: la resurrección tuvo lugar «el primer día de la semana» (Marcos 16:9; Juan 20:1), las apariciones postpascuales registradas se agrupan reiteradamente en ese mismo día (Juan 20:19, 26), el don del

Espíritu en Pentecostés —cincuenta días después de la ofrenda mecida de Levítico 23:15-16, cálculo que, en la interpretación cristiana tradicional del «sábado» del que Levítico manda contar, sitúa a Pentecostés en domingo —aunque debe reconocerse que la lectura del cómputo levítico ha sido discutida en el propio judaísmo, con los saduceos y luego los caraítas defendiendo un cómputo distinto del farisaico-rabínico— tuvo lugar también en ese día (Hechos 2:1), y tanto la práctica congregacional documentada en Troas («el primer día de la semana, cuando estábamos reunidos para partir el pan», Hechos 20:7) como la instrucción paulina sobre la ofrenda («Cada primer día de la semana cada uno de vosotros ponga aparte algo», 1 Corintios 16:2) presuponen ya una reunión regular y reconocida en ese día. Richard Bauckham, en el ensayo de referencia sobre los orígenes del día del Señor, concluye que la convergencia de estos datos —ninguno de ellos, individualmente, plenamente concluyente— constituye, en conjunto, evidencia sólida de una práctica dominical ya bien establecida hacia mediados del siglo I.

El relato de Hechos 20:7-12 merece, por su precisión narrativa, un examen exegético detenido. Lucas registra que la congregación de Troas se reunió «para partir el pan» el primer día de la semana, que Pablo prolongó su discurso «hasta la medianoche», que el joven Eutico cayó durante ese discurso, y que solo «después de subir, de partir el pan y de comer» Pablo continuó hablando «hasta el alba». Dado que el cómputo judío del día transcurre de atardecer a atardecer, el discurso inicial de Pablo —que se extiende «hasta la medianoche»— habría comenzado ya avanzada la noche del sábado según el cómputo civil moderno, pero dentro del primer día de la semana según el cómputo bíblico; y el partimiento efectivo del pan, ocurrido después de la medianoche, cae dentro de las horas de la madrugada de ese mismo domingo bíblico —si se acepta, como es razonable en un contexto narrativo escrito por un judío para lectores familiarizados con el cómputo bíblico, que Lucas emplea aquí el cómputo judío de atardecer a atardecer y no la convención grecorromana de medianoche a medianoche—, una inferencia altamente plausible aunque no una demostración absoluta. F. F. Bruce advierte que este detalle cronológico, lejos de ser trivial, confirma que la observancia del memorial no estaba ligada a una hora fija del día —ni a un desayuno, ni a un almuerzo, ni a una cena propiamente dicha—, sino únicamente a la identidad del día mismo.

2. Justino Mártir: la primera descripción litúrgica completa

Hacia el año 150-155 d.C., el apologista Justino Mártir ofrece, en su Primera Apología dirigida al emperador Antonino Pío, la descripción más detallada que poseemos de la liturgia eucarística cristiana anterior al siglo IV. En el capítulo 67, tras describir la celebración bautismal, Justino describe la reunión dominical regular: «Y en el día llamado del sol se hace una reunión de todos los que viven en las ciudades o en el campo, y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, en tanto lo permite el tiempo. Luego, cuando el lector ha terminado, el que preside habla amonestando e invitando a la imitación de tan nobles ejemplos. Después nos levantamos todos juntos y elevamos oraciones. Y, como dijimos, cuando hemos concluido la oración, se ofrece pan y vino y agua, y el que

preside eleva de igual modo oraciones y acciones de gracias, según su capacidad, y el pueblo aclama diciendo: Amén». ¹⁴⁶

Justino añade dos detalles de peso considerable para este estudio: primero, que «se distribuyen los elementos consagrados a cada uno de los presentes, y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos» —testimoniando ya, hacia mediados del siglo II, una preocupación pastoral por incluir a quienes no podían asistir físicamente—; y segundo, que «los que tienen abundancia y quieren dar, dan lo que cada uno cree conveniente, y lo recogido se deposita ante el que preside, quien socorre a los huérfanos y a las viudas, a los que padecen necesidad por enfermedad o por otra causa, a los que están en prisión, y a los extranjeros que se hallan de paso» —confirmando la continuidad directa entre la reunión eucarística dominical y la práctica de la *koinōnia* material que Hechos 2:42-45 ya asocia con «el partimiento del pan» en la iglesia jerosolimitana más primitiva. ¹⁴⁷

3. Un coro de testigos: el consenso patrístico sobre el día del Señor

El testimonio de la Didagé y de Justino no está aislado; se suma a él un coro notablemente uniforme de escritores cristianos de los siglos II y III, cuyo consenso resulta significativo precisamente por proceder de regiones geográficas y contextos eclesiales muy distintos entre sí. La llamada Epístola de Bernabé, compuesta hacia finales del siglo I o comienzos del II probablemente en Alejandría, declara: «Por eso justamente nosotros celebramos también el día octavo con regocijo, por ser día en que Jesús resucitó de entre los muertos y, después de manifestado, subió a los cielos» (Bernabé 15:8-9) —introduciendo ya el motivo teológico, que la reflexión patrística posterior desarrollará extensamente, del domingo como «octavo día», símbolo de la nueva creación que trasciende el ciclo semanal original de la creación mosaica. ¹⁴⁸

Ignacio de Antioquía, escribiendo hacia el año 110 d.C. camino de su martirio en Roma, exhorta a los cristianos de Magnesia a abandonar la observancia sabática judaizante en favor de «moldear sus vidas según el día del Señor, en el cual nuestra vida ha brotado por medio de Él y por medio de su muerte» (Ad Magnesios 9). Clemente de Alejandría, hacia el año 194 d.C., describe al cristiano ejemplar como aquel que «guarda el día del Señor... glorificando la resurrección del Señor en sí mismo». Ireneo de Lyon, en un fragmento preservado por Eusebio de Cesarea en su Historia Eclesiástica, declara sin ambigüedad que «el misterio de la resurrección del Señor no puede ser celebrado en otro día que en el día del Señor». Y hacia finales del siglo III, tanto Anatolio de Laodicea como Victorino de Petavio confirman, en fórmulas casi idénticas, la misma convicción unánime: «En el día del Señor rompimos

¹⁴⁶JUSTINO MÁRTIR. Primera Apología 67. Traducción tomada de ROBERTS, Alexander y DONALDSON, James, eds. Ante-Nicene Fathers, vol. 1: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885 [reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1996], pp. 185-186.

¹⁴⁷BRADSHAW, Paul F. *Eucharistic Origins*. pp. 88-95.

¹⁴⁸Epístola de Bernabé 15:8-9. Traducción tomada de ROBERTS, Alexander y DONALDSON, James, eds. Ante-Nicene Fathers, vol. 1, pp. 146-147.

el pan, para no aparentar guardar cualquier sábado con los judíos, el cual Cristo mismo, el Señor del sábado, abolió», escribe Victorino.¹⁴⁹

Este coro de testimonios, procedentes de Siria, Egipto, Asia Menor, la Galia y el norte de África a lo largo de dos siglos, sin conexión editorial directa entre sí, constituye para este estudio —escrito, como se ha declarado desde su introducción, desde una perspectiva restauracionista que otorga primacía normativa a la práctica apostólica— una confirmación histórica sustancial, aunque necesariamente posterior al Nuevo Testamento mismo, de que la iglesia primitiva entendió unánimemente la celebración semanal, dominical, del memorial como la norma bíblica recibida de los apóstoles, y no como una innovación posterior.

4. Del memorial al misterio: el desarrollo patrístico de la teología eucarística

Paralelamente a este consenso sobre el día de la celebración, la reflexión teológica patrística sobre la naturaleza misma de los elementos experimentó, a lo largo de los siglos II al IV, un desplazamiento gradual hacia un lenguaje cada vez más realista. Ireneo de Lyon, en su polémica antignóstica, insiste en que el pan y el vino eucarísticos, aun después de la invocación, «ya no son pan común, sino Eucaristía» (*Adversus Haereses* 4.18.5), un lenguaje que emplea deliberadamente contra los gnósticos que negaban la bondad de la materia física, pero que la posteridad interpretaría en clave cada vez más literal.¹⁵⁰

Cipriano de Cartago, hacia mediados del siglo III —cuya Epístola 63 ya se citó en el capítulo primero de esta investigación a propósito de la tipología de Melquisedec—, desarrolla además un vocabulario explícitamente sacrificial para describir la celebración eucarística, describiendo al presidente de la asamblea como quien «ofrece un sacrificio verdadero y pleno a Dios Padre» en imitación del propio sacrificio de Cristo. Agustín de Hipona, ya a comienzos del siglo V, introduce por su parte una distinción metodológica de enorme influencia posterior entre el «signo» (*signum*) y la «realidad» (*res*) sacramental, afirmando en un pasaje muy citado por la tradición reformada posterior que «si los sacramentos no tuvieran cierta semejanza con las cosas de las cuales son sacramentos, no serían sacramentos en absoluto», al tiempo que insiste en que el signo, correctamente entendido y recibido con fe, comunica de manera genuinamente eficaz la realidad que representa.¹⁵¹

5. La controversia carolingia y la definición medieval de la transubstanciación

La ambigüedad productiva del lenguaje agustiniano —capaz de sostener tanto una lectura simbólico-espiritual como una lectura realista— estalló en controversia abierta durante el período carolingio. Hacia el año 831, el monje benedictino Pascasio Radberto compuso el primer tratado sistemático de

¹⁴⁹EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Libro V, cap. 24 [testimonio de Ireneo]; véase también la compilación de fragmentos patrísticos sobre el día del Señor en BAUCKHAM, Richard. "The Lord's Day", pp. 226-232.

¹⁵⁰MACY, Gary. *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper*. New York: Paulist Press, 1992, pp. 22-35.

¹⁵¹MACY, Gary. *The Banquet's Wisdom*. pp. 44-58 [sobre la teología sacramental agustiniana].

la historia de la teología occidental dedicado enteramente a la Eucaristía, *De Corpore et Sanguine Domini*, en el cual defendió que el pan y el vino consagrados se convierten, de manera real y literal, en el mismo cuerpo físico que nació de María y murió en la cruz —una identidad tan estricta que Radberto llegó a especular sobre milagros eucarísticos en los que el pan habría revelado visiblemente carne y sangre a comulgantes dudosos.¹⁵²

El monje Ratramno, de la misma abadía de Corbie y aparentemente por encargo del propio emperador Carlos el Calvo, respondió con un tratado de idéntico título que defendía una posición considerablemente más matizada: los elementos comunican verdadera y espiritualmente el cuerpo y la sangre de Cristo al creyente que participa con fe, pero no mediante una transformación física susceptible de ser detectada por los sentidos corporales —una distinción entre presencia «figurada» (*in figura*) y presencia «en verdad» (*in veritate*) que la Iglesia medieval posterior consideraría, retrospectivamente, sospechosa de tendencias herejes, aunque el propio Ratramno no pretendía negar la presencia real, sino matizar su modo.¹⁵³

Esta controversia se reavivó con mayor intensidad todavía en el siglo XI con Berengario de Tours, cuya negación explícita de cualquier cambio físico en los elementos fue condenada en varios sínodos romanos sucesivos, y que finalmente, en 1059, fue obligado a firmar una fórmula de retractación de un realismo tan extremo —afirmando que el cuerpo de Cristo es «triturado por los dientes» de los comulgantes— que la propia teología escolástica posterior la consideraría teológicamente tosca. El proceso de refinamiento conceptual que siguió, apoyado en la metafísica aristotélica de sustancia y accidentes recientemente recuperada en Occidente, culminó en 1215 con la definición dogmática del IV Concilio de Letrán, que empleó por primera vez de manera oficial y vinculante el término «transustanciación» (*transsubstantiatio*) para describir la conversión de «la sustancia del pan en el cuerpo, y la del vino en la sangre, por el poder divino», permaneciendo intactos únicamente los «accidentes» sensibles —color, sabor, textura— del pan y del vino.¹⁵⁴ Tomás de Aquino, medio siglo más tarde, proveería a esta definición conciliar su articulación filosófica más depurada en la *Summa Theologiae* (III, q. 75-77), empleando con precisión técnica el aparato conceptual aristotélico de sustancia y accidente que el propio Aristóteles jamás habría podido anticipar aplicado a este uso.

6. Un excursus necesario: la tradición cristiana oriental

Antes de proseguir hacia la controversia occidental de la Reforma, la justicia histórica exige detenerse, aunque sea brevemente, en una tradición que la mayor parte de la literatura protestante sobre la Cena del Señor —incluida buena parte de la bibliografía que sustenta este mismo estudio— tiende a pasar por alto: la de las iglesias cristianas orientales, griegas, rusas y del Cercano Oriente, que desde la separación formal de 1054 —el llamado Gran Cisma entre Roma y Constantinopla— han desarrollado

¹⁵²RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 14-22.

¹⁵³MACY, Gary. *The Banquet's Wisdom*. pp. 68-76.

¹⁵⁴RUBIN, Miri. *Corpus Christi*. pp. 33-38.

su propia reflexión sobre la Eucaristía por un camino teológico considerablemente distinto al escolasticismo latino examinado en la sección anterior.¹⁵⁵

La teología ortodoxa oriental, en efecto, nunca adoptó el vocabulario aristotélico de sustancia y accidentes que el IV Concilio de Letrán y santo Tomás emplearían para definir la transubstanciación; el Concilio de Trento, siglos más tarde, impondría ese vocabulario como definición dogmática vinculante para el catolicismo romano, pero la tradición bizantina, aun afirmando con la misma firmeza que Roma la presencia real de Cristo en los elementos consagrados, prefirió mantener el lenguaje bíblico y litúrgico de «misterio» (*mysterion*), resistiéndose deliberadamente a la precisión filosófica escolástica por considerarla, en palabras de Alexander Schmemmann, una racionalización occidental innecesaria de algo que la liturgia debe proclamar y celebrar, no explicar metafísicamente.¹⁵⁶

Central a esta sensibilidad litúrgica oriental es la *epiclesis* (ἐπίκλησις, «invocación»): el momento de la Divina Liturgia —atribuida, en su forma clásica bizantina, a San Juan Crisóstomo— en que el sacerdote invoca explícitamente al Espíritu Santo para que descienda sobre los dones ofrecidos y los «cambie» (*metabalon*) en el cuerpo y la sangre de Cristo. Robert Taft, historiador jesuita de la liturgia bizantina, observa que esta insistencia pneumatológica —ausente, o al menos considerablemente menos desarrollada, tanto en la teología eucarística católica romana medieval como en la mayor parte de la reflexión protestante posterior— constituye el aporte más distintivo de Oriente a la teología eucarística cristiana en su conjunto: la consagración no se atribuye únicamente a la recitación de las palabras de institución por el sacerdote, como llegó a sostener buena parte de la escolástica latina, sino a la acción conjunta del Espíritu invocado y de esas mismas palabras.¹⁵⁷

La teología oriental conecta además la Eucaristía, de manera mucho más explícita que la tradición latina, con la doctrina de la *theōsis* —la «divinización» progresiva del creyente por participación en la vida divina, fundada en textos como 2 Pedro 1:4 («participantes de la naturaleza divina») —, de manera que la comunión eucarística se entiende no primariamente como remedio jurídico para la culpa del pecado —el énfasis predominante, como se ha documentado en capítulos anteriores, tanto en la tradición católica satisfaccionista como en la protestante—, sino como alimento real para la transformación ontológica progresiva del ser humano hacia la semejanza de Dios. Este estudio, escrito desde una perspectiva confesional restauracionista de raíz protestante, no adopta esta síntesis teológica oriental como propia —particularmente en lo que concierne a la doctrina de la *theōsis*, que plantea a la hermenéutica evangélica más preguntas de las que resuelve—; reconoce, sin embargo, con honestidad académica, que la insistencia oriental en la dimensión pneumatológica de la consagración eucarística, con frecuencia poco desarrollada en la literatura protestante consultada a lo largo de este

¹⁵⁵SCHMEMMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. trad. Paul Kachur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988, pp. 11-24.

¹⁵⁶WARE, Kallistos. *The Orthodox Church*. ed. rev. Londres: Penguin, 1997, pp. 283-290.

¹⁵⁷TAFT, Robert F. *The Byzantine Rite: A Short History*. Collegeville: Liturgical Press, 1992, pp. 41-56.

estudio, constituye una corrección valiosa que merece mayor atención de la que suele recibir fuera de los propios círculos ortodoxos.¹⁵⁸

7. La Reforma protestante: tres posiciones irreconciliadas

La Reforma del siglo XVI produjo no una, sino tres posiciones eucarísticas protestantes mutuamente incompatibles, cuya irreconciliabilidad quedó dramáticamente expuesta en el fracasado Coloquio de Marburgo de 1529, donde Martín Lutero y Ulrico Zuinglio, pese a coincidir en rechazar la transubstanciación católica, no lograron alcanzar acuerdo sobre la naturaleza de la presencia de Cristo en los elementos. Lutero, en su tratado de 1520 *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*, rechazó el aparato metafísico de la transubstanciación por considerarlo una imposición filosófica innecesaria sobre el texto bíblico, pero insistió con firmeza en la presencia corporal real de Cristo «en, con y bajo» el pan y el vino —una posición que la teología luterana posterior denominaría «unión sacramental» y que sus críticos, de manera algo imprecisa, siguen llamando popularmente «consustanciación».¹⁵⁹

Zuinglio, por su parte, defendió una interpretación decididamente memorial y simbólica: el verbo «es» de las palabras de institución debía entenderse, argumentó, en el sentido figurado de «significa» (*significat*), de la misma manera en que Jesús podía decir «yo soy la puerta» sin pretender una identidad física literal —el mismo argumento lingüístico, cabe notar, que este mismo capítulo desarrolló de manera independiente en el capítulo cuarto de este estudio a partir de la ausencia de cópula verbal en arameo. Para Zuinglio, la Cena es ante todo un acto de recuerdo agradecido y de proclamación pública de lealtad a Cristo por parte de la congregación, sin comunicación de gracia sobrenatural específicamente ligada a los elementos mismos.¹⁶⁰

Juan Calvino, finalmente, intentó trazar una vía intermedia entre el realismo luterano y el memorialismo zwingliano, defendiendo lo que la tradición reformada posterior denominaría «presencia espiritual real»: el creyente, mediante la obra del Espíritu Santo, es elevado en la participación de la Cena a una comunión genuina y vivificante con el cuerpo y la sangre de Cristo glorificado en el cielo, sin que ello requiera ni la presencia física local de ese cuerpo en el pan ni una reducción del rito a mero recuerdo psicológico. Calvino desarrolla esta posición con extensión considerable en el libro cuarto de su *Institución de la Religión Cristiana* (IV.17), calificando la Cena de «alimento espiritual» que nutre genuinamente al alma tanto como el pan físico nutre al cuerpo.¹⁶¹

Este estudio, como ya se ha declarado, se adscribe con mayor afinidad a la tradición memorial —más cercana, en su sustancia, a la posición zwingliana que a la luterana o la calvinista—, aunque, como se argumentará con mayor detalle en el capítulo séptimo del presente trabajo, sin reducir por ello la Cena a un mero ejercicio de recuerdo mental desprovisto de significado espiritual genuino: el memorial

¹⁵⁸WARE, Kallistos. *The Orthodox Church*. pp. 290-296.

¹⁵⁹MCGRATH, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. 4ª ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 187-198.

¹⁶⁰MCGRATH, Alister E. *Reformation Thought*. pp. 198-206.

¹⁶¹MCGRATH, Alister E. *Reformation Thought*. pp. 206-213.

bíblico, según se documentó extensamente en el capítulo segundo a propósito del *zikkārôn* pascual, es siempre un acto activo y proclamativo, no una simple evocación pasiva.

8. El movimiento de restauración: la recuperación de la comunión semanal

El movimiento de restauración norteamericano de comienzos del siglo XIX —tradición a la que el autor pertenece— surgió, entre otras convicciones programáticas, del propósito explícito de recuperar, frente a lo que sus fundadores percibían como acumulaciones tradicionales no bíblicas, la práctica «primitiva» del cristianismo neotestamentario. En materia de la Cena del Señor, esta convicción se tradujo, de manera muy concreta, en la insistencia sobre la comunión semanal —cada domingo, sin excepción— frente a la práctica trimestral o incluso anual que había llegado a ser habitual en buena parte del protestantismo presbiteriano y bautista de la época.

Alexander Campbell, en su influyente serie de ensayos «A Restoration of the Ancient Order of Things», publicada en su periódico *The Christian Baptist* entre 1825 y 1829, argumentó extensamente, a partir precisamente de Hechos 20:7, que la práctica apostólica documentada era la de reunirse «para partir el pan» cada primer día de la semana como el propósito central, no meramente incidental, de la asamblea cristiana —y que la restricción de esta observancia a intervalos trimestrales o anuales, común en su contexto denominacional de origen, carecía de todo respaldo en el texto del Nuevo Testamento. Barton W. Stone, el otro gran precursor del movimiento, converge de manera independiente en la misma convicción desde su propia trayectoria dentro del presbiterianismo de Kentucky.¹⁶²

Es importante reconocer que esta insistencia decimonónica en la comunión semanal, aunque respaldada por una lectura razonable de Hechos 20:7 y por el coro patrístico examinado en la sección tercera de este capítulo, coincidió también —como observa Richard Hughes— con las preocupaciones más amplias del propio movimiento de restauración por recuperar una supuesta «edad de oro» apostólica no contaminada por los desarrollos institucionales posteriores, una hermenéutica restauracionista que el propio autor mismo estudio comparte como convicción confesional de partida, declarada ya desde su introducción, pero que la erudición histórica más amplia no siempre comparte sin matices. Con todo, el resultado práctico de esta convicción —la recuperación de la mesa semanal como centro de la adoración congregacional dominical— constituye, en el juicio de este estudio, uno de los aportes más valiosos y bíblicamente fundamentados del movimiento de restauración a la vida de la iglesia contemporánea.

9. Excurso: las catacumbas y el testimonio del arte cristiano primitivo

Junto al testimonio literario examinado en las secciones precedentes de este capítulo, la arqueología cristiana temprana ofrece un segundo tipo de evidencia, de naturaleza visual antes que textual, que corrobora de manera independiente la centralidad de la comida sagrada en la vida de la iglesia de los primeros tres siglos: las pinturas murales de las catacumbas romanas. La más célebre de estas

¹⁶²FOSTER, Douglas A., et al., eds. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*. pp. 344-348, s.v. "Lord's Supper".

representaciones, la llamada «Fractio Panis» («Fracción del Pan») de la Capilla Griega en la catacumba de Priscila, data aproximadamente de finales del siglo II y muestra a un grupo de figuras reclinadas en torno a una mesa, con panes y una copa dispuestos ante ellas, en una de las imágenes de escena comunitaria más antiguas que la iglesia nos ha legado.¹⁶³

Graydon Snyder, en su catálogo exhaustivo del arte y la arqueología cristiana anterior a Constantino, documenta que estas escenas de banquete son, junto con la imagen del Buen Pastor, uno de los motivos iconográficos más recurrentes en el arte funerario cristiano de los siglos II y III —una frecuencia que, para Snyder, refleja la importancia central que la comunidad otorgaba a la comida compartida, tanto en su dimensión eucarística estricta como en la más amplia del ágape fraternal examinado en el capítulo cuarto de esta obra, sin que las fuentes visuales por sí solas permitan siempre distinguir con precisión entre ambas.¹⁶⁴

Lo que este testimonio visual añade a la evidencia literaria ya examinada no es un dato doctrinal nuevo —las pinturas, por su propia naturaleza, no pueden zanjar debates sobre la interpretación teológica de la presencia de Cristo—, sino algo igualmente valioso para la historia de la práctica: la confirmación, desde un ángulo completamente independiente de los textos patrísticos, de que la mesa compartida, con pan y copa visiblemente dispuestos, ocupaba un lugar tan central en el imaginario religioso de los primeros cristianos que se convirtió, junto con el Buen Pastor, en una de las pocas imágenes que esa generación consideró apropiada para decorar los lugares donde honraba a sus muertos.

10. Síntesis: diecinueve siglos de fidelidad, desarrollo y controversia

El recorrido de este capítulo ha mostrado una iglesia que, desde sus primerísimas generaciones subapostólicas, mantuvo con notable unanimidad la práctica de reunirse cada domingo para partir el pan, incluso cuando la reflexión teológica sobre la naturaleza precisa de ese partimiento se desarrolló, a lo largo de los siglos, en direcciones cada vez más divergentes —desde el lenguaje deliberadamente ambiguo de Ireneo y Agustín, pasando por la definición dogmática medieval de la transubstanciación, hasta la triple fragmentación protestante del siglo XVI y el intento restauracionista, en el siglo XIX, de recuperar la sencillez neotestamentaria original. El capítulo séptimo de este estudio, el último antes de la conclusión, sistematizará finalmente la teología propia de este estudio sobre la naturaleza de la mesa, en diálogo consciente con todo este itinerario histórico que se acaba de recorrer.

¹⁶³JENSEN, Robin M. *Understanding Early Christian Art*. Londres: Routledge, 2000, pp. 39-52.

¹⁶⁴SNYDER, Graydon F. *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*. ed. rev. Macon: Mercer University Press, 2003, pp. 65-78.

CAPÍTULO 7

Teología de la Mesa

Los seis capítulos precedentes han recorrido, sucesivamente, el trasfondo antiguo-oriental de la mesa divina, la tipología pascual y sacrificial que la Cena del Señor reclama para sí, las palabras exactas y el contexto preciso de su institución, el significado de sus dos elementos, y diecinueve siglos de recepción histórica no siempre unánime. Corresponde ahora, en este capítulo de síntesis teológica, reunir estos hilos dispersos en una articulación sistemática y coherente de lo que la Cena del Señor es y hace: no como ejercicio de erudición histórica por sí misma, sino como fundamento para la vida devocional y congregacional de quienes, semana tras semana, se congregan en torno a esta mesa. Cuatro dimensiones bíblicas —memorial, comunión, proclamación y esperanza— estructurarán la primera parte de este capítulo; una evaluación comparativa de las principales posiciones históricas sobre la naturaleza de la presencia de Cristo, la segunda; y una reflexión sobre la disciplina y la apertura de la mesa, la tercera.

1. Memorial: la Cena como anámnesis eficaz

La primera dimensión, ya desarrollada extensamente en los capítulos segundo y cuarto de este estudio, no requiere sino una síntesis breve en este punto: la Cena es, ante todo y por mandato expreso de su institución («haced esto en memoria de mí»), un acto de *anamnēsis* —un recuerdo activo, proclamativo y comunitario, modelado sobre el *zikkārōn* pascual israelita, que no se limita a evocar mentalmente un acontecimiento pasado, sino que lo actualiza en su significado salvífico para la congregación presente. I. Howard Marshall resume con precisión la diferencia entre esta noción bíblica de memorial y la noción moderna, empobrecida, de «recordar» como mero ejercicio mental privado: «el memorial bíblico convierte el acontecimiento recordado en un acontecimiento presente para quienes participan de él, sin repetir su ocurrencia histórica única e irrepetible».¹⁶⁵

Es importante, en este punto de síntesis, distinguir con precisión entre dos afirmaciones que la posición confesional de este estudio sostiene simultáneamente y que a veces se presentan, erróneamente, como mutuamente excluyentes: por un lado, que el sacrificio de Cristo fue ofrecido «una vez para siempre» (Hebreos 9:12; 10:10) y que la Cena, por tanto, no repite ni re-actualiza sacrificialmente ese acontecimiento único e irrepetible —un punto en el que esta investigación se distancia explícitamente de cualquier noción de la Cena como sacrificio propiciatorio reiterado—; y, por otro lado, que la Cena comunica de manera genuinamente eficaz, no meramente simbólica en sentido vacío, los beneficios espirituales de ese sacrificio consumado a la congregación que participa de ella con fe. Wayne Grudem articula esta posición matizada al observar que «negar la repetición del

¹⁶⁵MARSHALL, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. pp. 172-181.

sacrificio no equivale a negar la eficacia espiritual real de la ordenanza para quienes la reciben con fe genuina».¹⁶⁶

2. Comunión: la Cena como *koinōnia* vertical y horizontal

La segunda dimensión, examinada ya en el capítulo tercero a propósito de las ofrendas de paz y en el capítulo quinto a propósito del pan único, es la comunión —*koinōnia* (κοινωνία)—, término que J. Y. Campbell, en el estudio filológico clásico sobre su uso neotestamentario, muestra que denota no una simple asociación social, sino una participación genuina y compartida en una realidad común. Pablo lo emplea explícitamente en el texto más denso de toda su teología eucarística: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?» (1 Corintios 10:16).¹⁶⁷

Esta comunión opera, según la propia lógica del texto paulino, en dos direcciones simultáneas e inseparables. Verticalmente, es comunión con Cristo mismo —una participación real, aunque de naturaleza espiritual y no física, en los beneficios de su cuerpo entregado y su sangre derramada—. Horizontalmente, es comunión de los participantes entre sí, constituidos, por ese mismo compartir, en un solo cuerpo eclesial (1 Corintios 10:17; 12:12-27) —la dimensión que, como se argumentó extensamente en el capítulo quinto a propósito de la reconstrucción socioeconómica de Corinto, la congregación corintia había fracturado gravemente mediante sus divisiones de clase. William Willimon observa con acierto que ninguna de las dos direcciones puede sostenerse de manera aislada de la otra sin distorsionar el significado bíblico completo de la mesa: una comunión vertical sin consecuencias horizontales degenera en piedad privatizada; una comunión horizontal sin fundamento vertical degenera en mero sentimentalismo social.¹⁶⁸

3. Proclamación: la Cena como *kerygma* visible

La tercera dimensión, ya anticipada en el capítulo cuarto de este estudio a propósito del verbo *katangello* en 1 Corintios 11:26, merece una consideración más extensa en este capítulo de síntesis. John Stott observa que la Cena constituye, en efecto, una forma de predicación no verbal —un «sermón visible», según la fórmula agustiniana clásica del sacramento como «palabra visible» (*verbum visibile*)— cuyo contenido proclamado coincide exactamente con el contenido del evangelio apostólico mismo: la muerte sustitutoria de Cristo «por vosotros» (1 Corintios 11:24), ofrecida «para remisión de los pecados» (Mateo 26:28).¹⁶⁹

Esta dimensión proclamativa posee, además, una orientación explícitamente pública y comunitaria, no privada: el verbo griego que Pablo emplea pertenece, como ya se señaló, al vocabulario técnico de la

¹⁶⁶GRUDEM, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 1994, pp. 992-997.

¹⁶⁷CAMPBELL, J. Y. "KOINONIA and Its Cognates in the New Testament". *Journal of Biblical Literature* 51 (1932), pp. 352-380.

¹⁶⁸WILLIMON, William H. *Sunday Dinner: The Lord's Supper and the Christian Life*. Nashville: Upper Room Books, 1981, pp. 44-58.

¹⁶⁹STOTT, John. *The Cross of Christ*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1986, pp. 260-266.

predicación misionera pública, no al vocabulario de la piedad devocional individual. La congregación que celebra la Cena no realiza, por tanto, un acto meramente introspectivo de piedad privada multiplicada individualmente, sino un acto corporativo de testimonio dirigido, en última instancia, a «todo el mundo» —incluyendo, implícitamente, a las potestades espirituales hostiles cuya derrota Pablo asocia en otros lugares con la proclamación pública del evangelio de la cruz (cf. Colosenses 2:15; Efesios 3:10).¹⁷⁰

4. Esperanza: la Cena como anticipo del banquete mesiánico

La cuarta dimensión, mencionada de pasada en capítulos anteriores a propósito de la cuarta copa retenida del séder pascual, merece finalmente un desarrollo propio: la orientación escatológica, hacia adelante, de la Cena del Señor. La frase paulina «hasta que él venga» (1 Corintios 11:26) sitúa la celebración eucarística en una tensión temporal deliberada entre el «ya» de la cruz consumada y el «todavía no» de la parusía pendiente —la misma tensión que Jesús mismo había establecido explícitamente en la noche de la institución al declarar: «no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre» (Mateo 26:29).¹⁷¹

Esta orientación futura recoge, además, un motivo veterotestamentario de gran alcance: la imagen profética del banquete mesiánico escatológico, anunciado ya con extraordinaria vividez por Isaías: «Y Jehová de los ejércitos hará en este monte a todos los pueblos banquete de manjares suculentos, banquete de vinos refinados... Destruirá a la muerte para siempre; y enjugará Jehová el llanto de todos los rostros» (Isaías 25:6, 8). John Watts advierte que este oráculo, situado en el contexto del llamado «Apocalipsis de Isaías» (capítulos 24-27), proyecta la imagen familiar del banquete de acción de gracias —examinada extensamente en el capítulo tercero de este estudio a propósito de las ofrendas de paz— hacia una escala universal y definitivamente escatológica, incluyendo a «todos los pueblos», no solo a Israel.¹⁷²

Y Jehová de los ejércitos hará en este monte a todos los pueblos banquete de manjares suculentos... Destruirá a la muerte para siempre; y enjugará Jehová el llanto de todos los rostros.

Isaías 25:6, 8

El Apocalipsis de Juan retoma esta misma imagen en su clímax final, describiendo la consumación de todas las cosas como «las bodas del Cordero» (Apocalipsis 19:7-9), con una bienaventuranza explícita pronunciada sobre «los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero» (19:9). G. K. Beale observa que esta imagen final constituye, de manera muy consciente por parte del autor, el punto de llegada de toda una trayectoria bíblica de comidas y banquetes que este mismo estudio ha recorrido desde su primer capítulo: desde las comidas de pacto del Antiguo Cercano Oriente, pasando por el Sinaí y la Pascua, hasta el aposento alto y, finalmente, la consumación gloriosa. Cada celebración

¹⁷⁰FEE, Gordon D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Peabody: Hendrickson, 2007, pp. 291-297.

¹⁷¹WAINWRIGHT, Geoffrey. *Eucharist and Eschatology*. Londres: Epworth Press, 1971, pp. 25-51.

¹⁷²WATTS, John D. W. *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary 24. Waco: Word, 1985, pp. 325-332.

congregacional de la Cena del Señor es, en este sentido, un anticipo —una degustación anticipada, según la imagen paulina de las «primicias» (*aparchē*, Romanos 8:23) aplicada por extensión teológica a la práctica eucarística— de ese banquete final todavía pendiente.¹⁷³

5. Excurso sistemático: una evaluación comparativa de la «presencia» de Cristo

El capítulo sexto del presente trabajo recorrió históricamente el desarrollo de las cuatro posiciones principales sobre la naturaleza de la presencia de Cristo en la Cena —transubstanciación católica, unión sacramental luterana, presencia espiritual reformada y memorialismo simbólico zwingliano—; corresponde ahora ofrecer una breve evaluación teológica sistemática, reconociendo de antemano, con la honestidad que ha caracterizado el resto de este estudio, que ninguna posición histórica está exenta de dificultades exegéticas y que cristianos piadosos y eruditos competentes continúan divididos sobre esta cuestión, como documenta con equilibrio el volumen colectivo editado por John Armstrong sobre las cuatro posiciones contemporáneas.¹⁷⁴

Este estudio sostiene, por las razones exegéticas desarrolladas en el capítulo cuarto —la ausencia de cópula verbal en el arameo original, el uso figurado sistemático de fórmulas predicativas similares en boca de Jesús, y el contexto de la Haggadá pascual que emplea idéntica estructura declarativa sin implicar identidad física—, que la posición memorial ofrece la lectura exegéticamente más defendible de las palabras de la institución. No sostiene, sin embargo, una versión empobrecida de esa posición que reduzca la Cena a mero ejercicio psicológico de rememoración sin significado espiritual genuino: como se ha argumentado a lo largo de este capítulo, la Cena comunica realmente comunión con Cristo (sección 2), proclama realmente el evangelio (sección 3), y participa realmente, aunque de manera anticipada, de la realidad escatológica futura (sección 4) —una eficacia espiritual real, mediada por la fe del participante y la obra del Espíritu Santo, que no requiere ninguna transformación metafísica de la sustancia de los elementos mismos.¹⁷⁵

Gordon Fee resume esta posición matizada, con la que este estudio coincide plenamente, al observar que el error de buena parte de la polémica histórica entre memorialistas y realistas ha consistido en presuponer una falsa disyuntiva entre «solo símbolo» y «cambio metafísico literal», cuando el propio lenguaje bíblico de signo y sacramento —ya examinado en el capítulo sexto a propósito de la distinción agustiniana entre *signum* y *res*— permite, y de hecho requiere, sostener que un signo bíblicamente instituido comunica genuinamente, mediante la fe, aquello que representa, sin que esa comunicación dependa de una alteración física del signo mismo.¹⁷⁶

¹⁷³BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 936-944.

¹⁷⁴ARMSTRONG, John H., ed. *Understanding Four Views on the Lord's Supper*. Grand Rapids: Zondervan, 2007, pp. 9-15 [introducción editorial].

¹⁷⁵LADD, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, pp. 555-568.

¹⁷⁶FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 587-590.

6. Disciplina y dignidad: quién participa, y cómo

El capítulo cuarto de esta obra examinó ya en detalle la advertencia paulina de 1 Corintios 11:27-32 sobre la necesidad de «discernir el cuerpo» y de examinarse a sí mismo antes de participar de la mesa. Corresponde ahora situar esta advertencia dentro de la pregunta pastoral más amplia sobre la apertura o restricción de la mesa: ¿quién, concretamente, está invitado a participar? La tradición católica romana y buena parte de la tradición reformada histórica han sostenido posiciones de «comunión cerrada» o «comunión cercada» (*close communion*), restringiendo la participación a miembros bautizados y en plena comunión con la denominación o congregación específica que celebra el rito. La tradición restauracionista a la que este estudio se adscribe ha favorecido históricamente, en cambio, una práctica considerablemente más abierta.¹⁷⁷

El fundamento bíblico de esta apertura relativa reside precisamente en la naturaleza del mandato paulino de autoexamen: Pablo no instruye a los ancianos o presidentes de la asamblea corintia a examinar externamente a cada participante y excluir selectivamente a los indignos según un criterio institucional o denominacional, sino que instruye a cada individuo a examinarse a sí mismo («pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan, y beba de la copa», 11:28) —un mandato de responsabilidad personal, no de vigilancia eclesiástica externa sobre la conciencia ajena. Esto no equivale, no obstante, a una ausencia total de responsabilidad pastoral: la disciplina congregacional bíblicamente fundamentada (cf. Mateo 18:15-17; 1 Corintios 5:1-13) permanece plenamente vigente para casos de pecado público, no arrepentido y conocido por la congregación, pero opera como una excepción disciplinaria específica, no como el criterio ordinario de admisión a la mesa.

El propio testimonio del capítulo tercero de este estudio, a propósito de la ofrenda de paz, resulta iluminador en este punto: aquella mesa sacrificial, examinada extensamente en su momento, incluía deliberadamente, según el propio texto deuteronomico, «al levita que habitare en tus poblaciones» junto a «tu siervo, tu sierva» (Deuteronomio 12:12, 18) —una amplitud social e inclusiva que la mesa del Señor, fundada en un sacrificio de alcance todavía más universal («por muchos», Mateo 26:28), no debería estrechar sin fundamento bíblico explícito. La disciplina que la mesa exige, en síntesis, es primordialmente una disciplina del corazón examinado, no una disciplina de exclusión institucional selectiva.¹⁷⁸

7. Excursus: comunión abierta y comunión cerrada — una comparación histórica

La sección anterior estableció el fundamento bíblico de la práctica restauracionista de comunión relativamente abierta. Conviene ahora ampliar la comparación, situando esa práctica dentro del panorama más amplio de cómo las distintas tradiciones cristianas han resuelto, institucionalmente, la

¹⁷⁷FOSTER, Douglas A., et al., eds. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*. pp. 346-348, s.v. "Lord's Supper" [sección sobre la práctica de comunión abierta].

¹⁷⁸MCGARVEY, J. W. *Commentary on Acts of Apostles*. 4ª ed. Lexington: Transylvania Printing, 1892, pp. 244-248 [comentario a Hechos 20:7 desde la tradición del movimiento de restauración].

misma pregunta. El vocabulario técnico distingue la «comunión cerrada» (*closed communion*), que restringe la mesa a los miembros de la propia denominación o congregación en regla, de la «comunión abierta» (*open communion*), que la extiende a todo cristiano bautizado —o, en algunas variantes, a todo profesante de fe— presente en la asamblea, independientemente de su afiliación denominacional específica.

La Iglesia Católica Romana regula esta cuestión con notable precisión jurídica en el canon 844 del Código de Derecho Canónico: los ministros católicos administran lícitamente los sacramentos únicamente a fieles católicos (§1); un católico puede recibir la Eucaristía de un ministro no católico válidamente ordenado solo en caso de necesidad genuina y con la aprobación del obispo (§2); los cristianos orientales no católicos —fundamentalmente, los ortodoxos— pueden recibir la Eucaristía de un ministro católico si lo solicitan y están debidamente dispuestos (§3); y otros cristianos no católicos pueden recibirla únicamente en peligro de muerte o necesidad grave, si manifiestan fe católica en el sacramento (§4). El Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo (1993), §§ 129-131, reitera y desarrolla estas mismas condiciones. La Iglesia Ortodoxa, por su parte, mantiene en la práctica una disciplina igualmente restrictiva, reservando la comunión a los fieles ortodoxos en plena comunión eclesial.^{179 180}

Entre las denominaciones protestantes, el Sínodo de Misuri de la Iglesia Luterana (*Lutheran Church—Missouri Synod*) constituye probablemente el ejemplo contemporáneo más explícito y mejor documentado de comunión cerrada fuera del catolicismo: su Comisión de Teología y Relaciones Eclesiásticas ha reafirmado repetidamente, más recientemente en su convención sinodal de 2023, que la comunión debe restringirse a quienes comparten la confesión doctrinal luterana completa, por entender que la mesa compartida presupone y expresa una unidad doctrinal ya existente, no la crea.¹⁸¹

Resulta particularmente instructivo, para una tradición como la restauracionista que reivindica la sencillez neotestamentaria contra la complejidad institucional acumulada, recordar que la disputa entre comunión abierta y cerrada tampoco ha sido nunca doctrina bautista unánime. John Bunyan, el célebre autor de *El progreso del peregrino* y bautista particular convencido de la necesidad del bautismo del creyente, defendió sin embargo con vehemencia la comunión abierta contra sus propios correligionarios más restrictivos, sosteniendo en su tratado de 1673 que las diferencias de juicio sobre el bautismo por agua no debían constituir «barrera para la comunión» entre cristianos genuinos. William Kiffin, bautista particular igualmente convencido pero partidario de la comunión cerrada, le respondió con un tratado propio en 1681 defendiendo la necesidad del bautismo del creyente como requisito previo indispensable para la mesa. La controversia Bunyan-Kiffin ilustra que la pregunta sobre la apertura de la mesa no separa limpiamente a «católicos y ortodoxos restrictivos» de

¹⁷⁹Código de Derecho Canónico (1983), canon 844.

¹⁸⁰PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS. Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo, 1993, §§ 129-131.

¹⁸¹LCMS COMMISSION ON THEOLOGY AND CHURCH RELATIONS. Admission to the Lord's Supper: Basics of Biblical and Confessional Teaching. San Luis: LCMS, 1999.

«protestantes abiertos», sino que ha dividido, en ocasiones, a hermanos de la misma convicción bautismal y de la misma tradición eclesial.¹⁸²

El movimiento de restauración, situado dentro de este panorama, se alinea con el polo abierto del espectro, pero con un matiz propio: no invita indiscriminadamente a cualquier asistente sin más, sino específicamente a todo cristiano bautizado que examine su propio corazón conforme a 1 Corintios 11:28, sin exigir, además del bautismo y la fe genuina en Cristo, la afiliación formal a una denominación o congregación particular. La cuestión de fondo que separa ambos polos —si la mesa expresa primordialmente la unidad doctrinal ya lograda de una comunión eclesial específica, o si expresa la unidad más amplia, aunque menos uniforme doctrinalmente, de todo el cuerpo de Cristo— es, en el fondo, la misma pregunta eclesiológica que la sección undécima de este capítulo examinará con mayor detenimiento sistemático.

8. Excurso: ¿deben comulgar los niños? El debate sobre la comunión infantil

Estrechamente relacionada con la pregunta sobre la apertura de la mesa, aunque distinta de ella, se encuentra la pregunta sobre la edad y la capacidad requeridas para participar: ¿deben los niños pequeños, incluso los infantes, recibir la Cena del Señor? Aquí, de nuevo, la cristiandad se divide en dos polos bien definidos. La Iglesia Ortodoxa comulga a los infantes inmediatamente después de su bautismo y crismación, sin exigir edad mínima alguna, en una práctica ininterrumpida desde la antigüedad. La Iglesia Católica Romana, en cambio, retrasó progresivamente la primera comunión hasta la «edad del uso de razón» —convencionalmente fijada alrededor de los siete años—, restricción formalizada por el decreto *Quam Singulari* de Pío X en 1910, que además redujo la edad mínima previamente vigente en la práctica de varias diócesis.

En el ámbito protestante, una minoría reformada contemporánea —los llamados «paedocomunionistas», frecuentemente asociados al movimiento conocido como Federal Vision— ha reargumentado a favor de comulgar a los hijos de creyentes desde edad temprana, por la vía de una analogía directa con el bautismo infantil que esas mismas iglesias practican: si el niño de padres creyentes es ya, por pacto, miembro pleno del cuerpo de Cristo mediante el bautismo, razonan, no hay fundamento coherente para negarle la mesa que ese mismo cuerpo comparte.¹⁸³

La posición mayoritaria entre bautistas, evangélicos en general y el propio movimiento de restauración —posición sostenida también en la tradición del autor— exige, en cambio, una profesión de fe personal y creíble, unida a la capacidad cognitiva y espiritual mínima necesaria para el autoexamen que Pablo exige explícitamente antes de la mesa: «pruébese cada uno a sí mismo, y coma así del pan, y beba de la copa» (1 Corintios 11:28). Brent Parker, en una evaluación bautista reciente y rigurosa de la propuesta paedocomunionista, argumenta que este mandato presupone necesariamente un sujeto

¹⁸²BUNYAN, John. *Differences in Judgment about Water-Baptism, No Bar to Communion*. Londres, 1673.

¹⁸³GALLANT, Tim. *Feed My Lambs: Why the Lord's Table Should Be Restored to Covenant Children*. Grande Prairie: Pactum Reformanda Publishing, 2002.

capaz de examen consciente de su propia fe y su propia conducta, una capacidad que un infante, por definición, todavía no posee, de manera que la paedocomunión invierte silenciosamente la lógica del texto paulino, sustituyendo el autoexamen personal exigido por una decisión completamente ajena, tomada por los padres o la congregación en nombre del niño.

Debe reconocerse, con la misma honestidad que ha caracterizado el resto de esta obra, que los defensores de la paedocomunión no carecen de respuesta exegética: algunos, como Jeffrey Weima, argumentan que «discernir el cuerpo» en 1 Corintios 11:29 —examinado ya en el capítulo cuarto de este estudio— apunta primordialmente al cuerpo eclesial y a las divisiones sociales de la congregación corintia, no a un examen introspectivo individual de la propia fe, debilitando así la fuerza del argumento que excluye a los niños por incapacidad cognitiva. Esta investigación, sin negar la dimensión eclesial-horizontal de 11:29 —de hecho, argumentada ya extensamente en el capítulo cuarto—, sostiene que ambas dimensiones, la horizontal y la personal, están presentes en el pasaje, y que el propio mandato «pruébese cada uno a sí mismo» del versículo 28, gramaticalmente distinto y anterior al de discernir el cuerpo del versículo 29, exige un grado de responsabilidad y comprensión personal que la práctica restauracionista, ligada además al bautismo del creyente examinado en la obra hermana de este mismo autor sobre el bautismo, reserva coherentemente para quienes ya han hecho una profesión consciente de fe en Cristo.

9. Excurso: la frecuencia de la celebración — ¿cada cuánto se debe partir el pan?

Ninguna cuestión práctica en torno a la Cena del Señor ha dividido más profundamente a la cristiandad histórica —ni ha sido más central a la identidad litúrgica del movimiento de restauración examinado en el capítulo sexto— que la de su frecuencia. Tres posiciones principales se han disputado el campo a lo largo de la historia de la iglesia: la observancia semanal, cada primer día de la semana; la observancia mensual, práctica dominante en buena parte del protestantismo reformado desde el siglo XVI; y la observancia trimestral o incluso anual, característica de amplios sectores del protestantismo evangélico contemporáneo, especialmente en su vertiente bautista y de trasfondo revivalista.¹⁸⁴

El argumento a favor de la observancia semanal, sostenido por esta investigación en consonancia con la práctica histórica del movimiento de restauración, descansa sobre tres pilares ya examinados en capítulos anteriores, que aquí simplemente se reúnen de manera sistemática. Primero, el testimonio de Hechos 20:7 —«el primer día de la semana, reunidos los discípulos para partir el pan»— examinado extensamente en el capítulo sexto, que F. F. Bruce interpreta como evidencia de que la reunión dominical de la iglesia apostólica tenía, precisamente, el partimiento del pan como su propósito central y definitorio, no como un añadido ocasional a una reunión convocada por otros motivos.¹⁸⁵

¹⁸⁴WHITE, James F. *Sacraments as God's Self Giving*. Nashville: Abingdon Press, 1983, pp. 89-96 [panorama histórico de la frecuencia eucarística].

¹⁸⁵BRUCE, F. F. *The Book of Acts*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, pp. 384-386.

Segundo, el coro de testigos patrísticos reunido igualmente en el capítulo sexto —Ignacio, Bernabé, Justino Mártir— que documenta, ya en el siglo II, una asociación firmemente establecida entre el «día del Señor» y la celebración eucarística semanal, sin que ningún testimonio patrístico temprano sugiera una frecuencia menor como práctica normativa de la iglesia universal. Tercero, un argumento de coherencia teológica interna: si la Cena, como se ha argumentado en las secciones precedentes de este mismo capítulo, comunica genuinamente comunión, proclama genuinamente el evangelio y anticipa genuinamente la esperanza escatológica, no resulta evidente qué principio bíblico justificaría privar a la congregación de esos beneficios espirituales durante semanas o meses consecutivos, cuando la propia estructura del culto cristiano primitivo giraba, precisamente, en torno al primer día de la semana como ocasión regular de reunión.¹⁸⁶

Es necesario, sin embargo, reconocer con honestidad académica que el Nuevo Testamento no contiene un mandato explícito, formulado en modo imperativo, que ordene la frecuencia semanal como tal —a diferencia, por ejemplo, del mandato explícito de «haced esto en memoria de mí»—, de manera que la posición semanal descansa, en última instancia, sobre una inferencia a partir del patrón apostólico documentado, no sobre un precepto directo. Alexander Campbell, arquitecto principal de esta práctica dentro del movimiento de restauración, articuló precisamente este razonamiento inferencial en su influyente ensayo sobre el «culto cristiano», argumentando que el ejemplo apostólico normativo, consistentemente atestiguado, posee fuerza obligante equivalente a un precepto explícito cuando ningún texto lo contradice y la práctica universal de la iglesia primitiva lo confirma.¹⁸⁷

Everett Ferguson matiza, con todo, que este argumento inferencial —por sólido que resulte dentro de la hermenéutica restauracionista clásica del «patrón» (*pattern*) apostólico— no debería emplearse para juzgar la salvación o la fidelidad espiritual de cristianos sinceros, de otras tradiciones confesionales, que celebran la mesa con menor frecuencia por convicción exegética distinta, sino más bien como argumento positivo a favor de recuperar, dentro de la propia práctica congregacional, la riqueza espiritual de un encuentro semanal con el memorial de la cruz.¹⁸⁸

10. Excurso: «celebrar» y «conmemorar» — la frecuencia de la mesa en otras tradiciones cristianas

La sección anterior ha expuesto el argumento restauracionista a favor de la observancia semanal. Resulta ilustrador, sin embargo, ampliar ahora el panorama más allá de esa tradición específica, porque ninguna otra cuestión práctica revela con mayor claridad cómo las distintas ramas de la cristiandad conciben, en el fondo, la naturaleza misma de la Cena. Para ordenar ese panorama conviene distinguir, como categoría analítica propia de este estudio más que como término técnico recibido de la literatura litúrgica, entre «celebrar» y «conmemorar»: celebrar sugiere una fiesta periódica, gozosa, que

¹⁸⁶FERGUSON, Everett. *The Church of Christ: A Biblical Ecclesiology for Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, pp. 249-256.

¹⁸⁷CAMPBELL, Alexander. "The Christian Religion". *The Christian System*. Pittsburgh: Forrester and Campbell, 1839, pp. 55-73.

¹⁸⁸FERGUSON, Everett. *The Church of Christ*, pp. 256-258.

interrumpe la rutina precisamente por su carácter excepcional —el modelo, en el trasfondo veterotestamentario examinado en este mismo capítulo, es la Pascua anual—; conmemorar, en cambio, sugiere un recordatorio solemne que no depende de la periodicidad festiva para su significado, y que puede, en principio, repetirse con cualquier frecuencia —diaria, semanal o anual— sin perder por ello su carácter memorial. Las tradiciones que se examinan a continuación se distribuyen, de hecho, a lo largo de todo ese espectro.

En un extremo se sitúa la Iglesia Católica Romana, que celebra la misa diariamente en la inmensa mayoría de sus parroquias. Esta frecuencia extrema no es casual, sino que se sigue con coherencia interna de la propia teología católica del sacrificio eucarístico: el Catecismo de la Iglesia Católica enseña que «el sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son un único sacrificio», de manera que la misa no repite ni añade al sacrificio único de la cruz, sino que lo «hace presente» —lo reactualiza sacramentalmente— cada vez que se celebra. El Concilio de Trento había ya fijado esta doctrina en el siglo XVI, declarando que «la víctima es una y la misma, ofreciéndose ahora por el ministerio de los sacerdotes el que entonces se ofreció a sí mismo en la cruz, siendo solo diferente el modo de ofrecer». Bajo esta lógica sacramental, la celebración diaria no representa ningún riesgo de banalización del sacrificio de Cristo —como podría temer una sensibilidad memorialista como la que este estudio defiende—, precisamente porque cada misa no es, en la propia autocomprensión católica, un acontecimiento distinto que se multiplica, sino una única realidad sacrificial que se actualiza.^{189 190}

En el extremo opuesto del espectro histórico protestante se encuentra la práctica, heredada en gran medida de la Reforma reformada, de una frecuencia mucho más espaciada. Ulrico Zuinglio, en la Zúrich reformada, instituyó una frecuencia trimestral —cuatro celebraciones al año, coincidiendo con la Pascua, Pentecostés, el otoño y la Navidad—, deliberadamente alejada de la práctica medieval de la misa frecuente, precisamente para subrayar el carácter memorial y no sacrificial de la ordenanza.¹⁹¹ Juan Calvino, en Ginebra, defendió en principio la comunión semanal —llegó a calificar la práctica infrecuente de «una invención manifiesta del diablo»—, pero el consejo municipal ginebrino no aceptó su propuesta, y las Ordenanzas Eclesiásticas de 1541 fijaron, en la práctica, una frecuencia igualmente trimestral. De esta raíz reformada surgiría, en la Escocia de los siglos XVII y XVIII y de allí en el presbiterianismo norteamericano, la elaborada institución de la «temporada de comunión» (*communion season*): un fin de semana completo de ayuno, predicación preparatoria y examen de conciencia que culminaba en una única celebración trimestral o incluso anual, en la que la infrecuencia misma —lejos de ser una carencia— se entendía como parte constitutiva de la solemnidad del acto: la mesa se

¹⁸⁹CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, §§ 1366-1367.

¹⁹⁰CONCILIO DE TRENTO, Sesión 22, cap. 2.

¹⁹¹SCHAFF, Philip. *History of the Christian Church*. vol. 8. Grand Rapids: Eerdmans, reimpr. 1910, pp. 100-105.

«conmemora», en el sentido definido al inicio de esta sección, precisamente no celebrándose con ligereza festiva.¹⁹²

Un caso singular, doctrinalmente ajeno tanto a la tradición católica como a la protestante histórica, es el de los testigos de Jehová, quienes observan una única «Conmemoración de la muerte de Cristo» al año, en la fecha correspondiente a Nisán 14 del calendario judío —coherente, según su propia interpretación, con el carácter estrictamente anual de la Pascua veterotestamentaria examinada en este capítulo—. Más notable todavía que la frecuencia anual es la práctica que la acompaña: según la doctrina de este grupo, solo quienes se consideran a sí mismos parte de los «ciento cuarenta y cuatro mil» ungidos celestiales participan realmente del pan y del vino, mientras que la inmensa mayoría de los asistentes —la «gran muchedumbre»— observa la ceremonia sin comulgar. La disparidad resultante ha sido documentada incluso por las propias publicaciones de la organización: en la Conmemoración de 1993, por ejemplo, de aproximadamente 11.4 millones de asistentes en todo el mundo, únicamente 8,693 participaron efectivamente de los elementos.¹⁹³

La Iglesia Ortodoxa, por su parte, presenta una historia más compleja que las anteriores. La Divina Liturgia se celebra, como acto litúrgico, con enorme frecuencia —todos los domingos, numerosos días de fiesta, y a diario en muchos monasterios—, de manera que en principio se acercaría más al polo católico del espectro. Pero la recepción efectiva de la comunión por parte de los fieles laicos siguió, durante siglos, una pauta mucho más restringida, debido a exigencias de preparación —confesión previa, ayuno prolongado— que en la práctica reducían la comunión laica ordinaria a unas pocas veces al año. Alexander Schmemmann, el teólogo litúrgico ortodoxo ya citado en el capítulo sexto de este estudio, denunció precisamente esta brecha entre la frecuencia de la Liturgia y la infrecuencia de la comunión real, preguntándose cómo pudo desarrollarse dentro de la Iglesia, como norma aceptada durante generaciones, una comunión reducida a una sola vez al año, y abogando por su lado por una recuperación de la comunión frecuente como expresión necesaria de lo que la propia Liturgia proclama semana tras semana.¹⁹⁴

Este breve recorrido comparativo confirma, desde un ángulo distinto al de la sección anterior, que la pregunta «¿cada cuánto?» no admite una respuesta puramente exegética, derivada de un mandato bíblico explícito e inequívoco sobre la frecuencia: ni Roma, ni Zúrich, ni Ginebra, ni Escocia, ni los testigos de Jehová, ni Constantinopla apelan a un precepto neotestamentario textual que fije, en cifras, cuántas veces al año debe partirse el pan. Lo que cada tradición ofrece, en cambio, es una inferencia teológica coherente con su propia comprensión de fondo sobre lo que ocurre en la mesa: si la misa hace presente un sacrificio, celebrarla a diario es coherente; si la mesa exige examen y preparación

¹⁹²SCHMIDT, Leigh Eric. *Holy Fairs: Scottish Communion and American Revivals in the Early Modern Period*. Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 3-27.

¹⁹³Estadística difundida en las propias publicaciones de los testigos de Jehová (Watch Tower Bible and Tract Society); citada aquí con fines descriptivos, no valorativos, para ilustrar el contraste de prácticas.

¹⁹⁴SCHMEMMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. trad. Paul Kachur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988, pp. 11-30.

solemnes, espaciarla trimestral o anualmente subraya esa solemnidad; si el patrón apostólico documentado en Hechos 20:7 se entiende como ejemplo normativo, la observancia semanal se sigue con naturalidad. Esta investigación, fiel a la convicción articulada en la sección anterior, sostiene que la última de estas inferencias es la más fielmente apoyada por el testimonio bíblico disponible —pero reconoce, con la honestidad que ha caracterizado el resto de esta obra, que la ausencia de un día o una frecuencia común entre la cristiandad histórica no responde tanto a una negligencia exegética compartida cuanto a premisas teológicas genuinamente distintas sobre la naturaleza misma de la Cena del Señor, premisas que este capítulo, en su conjunto, se ha propuesto examinar y evaluar con el mayor rigor posible.

11. La Cena y la unidad visible del cuerpo de Cristo

Un hilo conecta, de manera insistente, buena parte de este capítulo: el mismo Pablo que reprende con mayor severidad las divisiones eclesiales de Corinto (1 Corintios 1:10-13) es quien fundamenta esa reprensión, en el capítulo undécimo de la misma epístola, precisamente en la naturaleza unificadora de la mesa del Señor. El pan único —examinado extensamente en el capítulo quinto de este estudio— no es meramente una imagen conveniente para ilustrar la unidad eclesial: es, en la lógica paulina, la base sacramental concreta de esa unidad, de manera que las divisiones prácticas alrededor de la mesa (las descritas en 1 Corintios 11:17-22) constituyen una contradicción performativa del significado mismo del rito que se celebra.¹⁹⁵

Esta lógica paulina proyecta, inevitablemente, una sombra incómoda sobre la fragmentación denominacional del cristianismo histórico —fragmentación documentada ya en el capítulo sexto de este estudio a propósito de la Reforma del siglo XVI y sus secuelas—, en la que comunidades cristianas separadas por doctrinas secundarias, estructuras eclesiásticas o diferencias culturales celebran, cada una por su lado, una mesa cuyo propósito bíblico explícito es constituir «un solo cuerpo» (1 Corintios 10:17). Thomas Campbell, padre del movimiento de restauración examinado en el capítulo sexto, articuló precisamente esta preocupación en su célebre «Declaración y Discurso» de 1809, proponiendo la mesa del Señor —junto con el nombre bíblico «cristiano» y la sola autoridad de las Escrituras— como punto de encuentro capaz de trascender las divisiones denominacionales heredadas de la Reforma.¹⁹⁶

Este estudio no pretende resolver, en el espacio de un párrafo, la compleja cuestión eclesiológica que esta observación plantea; sostiene, con todo, con la debida humildad, que ninguna congregación que celebra fielmente la mesa del Señor debería hacerlo con espíritu sectario o excluyente hacia otros cristianos que confiesen genuinamente a Cristo como Señor, aun cuando difieran en cuestiones eclesiológicas secundarias —un principio que el propio Alexander Campbell resumió en la máxima,

¹⁹⁵THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. pp. 862-871.

¹⁹⁶CAMPBELL, Thomas. *Declaration and Address of the Christian Association of Washington*. Washington, PA: Brown & Sample, 1809, propositions 1-3.

ya clásica dentro de la tradición restauracionista, de unidad «en las cosas esenciales», libertad «en las cosas no esenciales», y caridad «en todas las cosas».

12. Excurso: la mesa como ruptura de barreras sociales en el mundo grecorromano

Las cuatro dimensiones bíblicas examinadas en las secciones precedentes de este capítulo —memorial, comunión, proclamación y esperanza— poseen todas ellas, además de su contenido estrictamente teológico, una dimensión social que merece una consideración final antes de pasar a la síntesis del capítulo. Wayne Meeks, en su influyente reconstrucción del mundo social de las comunidades paulinas, documenta que el banquete grecorromano típico —el *symposion* y sus variantes— era, casi sin excepción, un espacio de reafirmación jerárquica: el orden de reclinación, la calidad y cantidad de los alimentos servidos a cada comensal, y hasta la disposición física de la sala reflejaban y reforzaban con precisión la posición social de cada participante, de manera que un banquete formal era, en la práctica, una representación en miniatura del orden social vigente.¹⁹⁷

Sobre este trasfondo social, la práctica paulina de una mesa única, en la que esclavo y libre, judío y gentil, rico y pobre debían comer «el mismo pan» y beber «la misma copa» sin distinción de rango —el precepto mismo cuya violación en Corinto motivó la reprensión más severa examinada en el capítulo quinto del presente trabajo— constituía una anomalía social genuinamente radical para sus contemporáneos, no una mera preferencia devocional. Meeks señala que esta igualación deliberada de la mesa, lejos de ser incidental a la teología eucarística paulina, es una de sus consecuencias sociales más directas y, para la sociedad grecorromana circundante, más desconcertantes: una mesa donde el orden social habitual quedaba explícitamente suspendido en nombre de la unidad del cuerpo de Cristo.

Esta dimensión social de la mesa no debe entenderse como una imposición moderna sobre el texto bíblico, sino como una implicación que el propio Pablo extrae explícitamente de la teología de la Cena: «pues todos los que en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo estáis revestidos; no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gálatas 3:27-28). La mesa del Señor, celebrada semanalmente ante los ojos de una sociedad estructurada rígidamente en torno a la jerarquía y el honor, se convertía así, cada vez que la congregación se reunía a partir el pan, en una proclamación visible —y en cierto sentido subversiva— del mismo evangelio que sus palabras predicaban.

13. Excurso: la Cena como culminación del método pedagógico de Dios — la *accommodatio* divina y la redención de las formas culturales

Recorrido el largo camino de este estudio —desde las mesas sagradas del Antiguo Cercano Oriente hasta las controversias eucarísticas de la historia cristiana, pasando por la Pascua judía, el sistema sacrificial levítico, las palabras de institución y el desarrollo litúrgico patrístico—, conviene detenerse

¹⁹⁷MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, pp. 157-162.

a nombrar, aunque sea brevemente, un patrón teológico que atraviesa todo el material examinado sin haber sido tematizado explícitamente en un solo lugar: la manera característica en que Dios se relaciona pedagógicamente con la cultura humana. La tradición teológica cristiana, sobre todo desde Calvino, ha designado este patrón con el término técnico *accommodatio Dei* —«la acomodación divina»—, entendiendo por él la disposición constante de Dios a hablar al ser humano en el vocabulario cultural que este ya posee, no aniquilando sus formas de expresión, sino tomándolas, purificándolas y re-significándolas hasta que apunten hacia el Dios verdadero y no hacia los ídolos.

El patrón puede rastrearse a lo largo de toda la Escritura. El tabernáculo y el templo repiten, en su arquitectura y su mobiliario, la lógica de los santuarios contemporáneos del Cercano Oriente —zonas de santidad graduada, altar de sacrificios, mesa de la presencia, santo de los santos—, pero re-orientados por completo hacia la revelación del único Dios (Éxodo 25–31; Hebreos 9:24, examinado en el capítulo primero de este estudio). La circuncisión, atestiguada como rito de pubertad en Egipto y en pueblos semíticos anteriores a Abraham, es reapropiada como signo del pacto (Génesis 17). El sacrificio animal, universal en el mundo antiguo, es reglamentado en Levítico dándole una lógica nueva —expiación, sustitución, comunión, todo ello examinado en el capítulo tercero de este estudio— que finalmente apuntará a Cristo. La propia Pascua, como se examinó en el capítulo segundo, parece haber tomado un rito nómada anterior —la sangre del cordero untada en el marco de la tienda para ahuyentar el mal— y lo re-significa como memorial histórico de la liberación de Egipto. Y el sacerdocio, la realeza y hasta la literatura sapiencial, instituciones que Israel comparte con sus vecinos, reciben una re-orientación teológica que las vuelve vehículos de la revelación en lugar de espejos de la cultura circundante.

En el Nuevo Testamento, este mismo patrón alcanza su cima. Jesús no funda la Cena del Señor *ex nihilo*, mediante una ceremonia inventada; toma, más bien, el pan sin levadura de la Pascua judía y dice «esto es mi cuerpo»; toma la copa de bendición del séder y dice «esto es mi sangre del nuevo pacto» (Mateo 26:26-29 y paralelos, examinados en el capítulo cuarto). Y como se ha documentado en los capítulos primero y sexto, la iglesia primitiva —al reunirse alrededor de una mesa reclinada, con las formas exteriores del *symposion* grecorromano— hereda incluso el formato cultural del banquete mediterráneo, pero saturado ahora de un contenido teológico enteramente nuevo. Pablo mismo articula la lógica en 1 Corintios 10:20-21: existe una «mesa de demonios» real, la de las comidas cultuales paganas, pero la «mesa del Señor» la sustituye y la desplaza —no por analogía casual, sino porque una y otra ocupan, para Pablo, el mismo espacio cultural (el de la comida sacrificial comunitaria) con significados diametralmente opuestos.

Lo que este patrón revela no es una teología del sincretismo, sino su exacto opuesto: la certeza de que Dios, en su acercamiento pedagógico al ser humano, no impone un lenguaje ajeno, sino que aprende él primero el idioma cultural del pueblo al que se dirige, para enseñarle, con las palabras que ya conoce, algo enteramente nuevo. Comer juntos, ofrecer sacrificio, celebrar la libertad, formar comunidad alrededor de una mesa —el ser humano ya lo hacía en Ur, en Menfis, en Atenas y en Roma, y Dios no le pide que deje de hacerlo—; le pide, en cambio, que a partir de esta Cena todo eso apunte, para

siempre, a Cristo crucificado y resucitado. La Cena del Señor es, en ese sentido preciso, la culminación del método pedagógico divino desplegado a lo largo de toda la Escritura: la última y definitiva apropiación de una forma cultural humana —la comida compartida— para hacer de ella el signo permanente del pacto nuevo entre Dios y su pueblo.

14. Síntesis: una teología bíblica integrada de la mesa

Este capítulo ha intentado reunir, en una articulación sistemática, las cuatro dimensiones bíblicas fundamentales de la Cena del Señor —memorial, comunión, proclamación y esperanza— junto con una evaluación matizada de la cuestión histórica de la presencia y una reflexión pastoral sobre la disciplina y la apertura de la mesa. Ninguna de estas dimensiones, como se ha insistido repetidamente, puede aislarse legítimamente de las demás sin empobrecer el significado bíblico completo de la institución: una Cena que solo recuerda, sin proclamar ni esperar, degenera en anticuarismo devocional; una Cena que solo proclama, sin comunión real ni disciplina genuina, degenera en espectáculo vacío de contenido ético; una Cena que solo mira hacia el futuro, sin anclaje en el memorial histórico de la cruz, degenera en especulación escatológica desconectada del evangelio. Solo la integración de las cuatro dimensiones, sostenida por la fe genuina y la vida congregacional reconciliada, hace justicia a la riqueza del mandato original: «haced esto en memoria de mí». La conclusión de este estudio recogerá, de manera breve, las principales convicciones establecidas a lo largo de sus siete capítulos, y los apéndices que le siguen proveerán las herramientas prácticas, litúrgicas y devocionales para la vida congregacional concreta en torno a esta mesa.

Conclusión

Este estudio comenzó con una pregunta aparentemente sencilla —¿qué es la Cena del Señor?— y ha requerido, para responderla con la profundidad que su importancia exige, un recorrido de siete capítulos por el Antiguo Cercano Oriente, el Éxodo, el santuario levítico, el aposento alto, la Corinto del siglo I y diecinueve siglos de historia eclesiástica. Corresponde ahora, en estas páginas finales, recoger brevemente las convicciones centrales que este recorrido ha establecido, no para repetir mecánicamente lo ya argumentado, sino para ofrecer al lector una síntesis que pueda retener y llevar consigo a la mesa misma.

Lo que este estudio ha establecido

En primer lugar, este estudio ha mostrado que la Cena del Señor no surge en un vacío histórico, sino que culmina y trasciende una larga trayectoria bíblica de comidas sagradas: las comidas de pacto del Antiguo Cercano Oriente, examinadas por contraste en el capítulo primero, revelan tanto la universalidad humana del impulso de comer en presencia de lo divino como la singularidad radical del Dios de Israel, que no necesita ser alimentado por sus criaturas. La Pascua israelita, examinada en el capítulo segundo, provee el marco cronológico y tipológico inmediato de la institución, con su cordero sin tacha, su sangre protectora y su estructura litúrgica de cuatro copas que el propio Jesús empleó y reinterpretó. El sistema sacrificial levítico, examinado en el capítulo tercero, provee el vocabulario teológico preciso —holocausto, ofrenda de paz, ofrenda por el pecado, ofrenda por la culpa, Día de la Expiación, panes de la proposición— que las palabras mismas de la institución reclaman y cumplen.

En segundo lugar, esta investigación ha mostrado que las palabras de la institución misma, examinadas en el capítulo cuarto con el rigor textual y lingüístico que su importancia exige, sostienen una lectura memorial y representativa —no una transformación física de los elementos— sin que ello disminuya en absoluto la seriedad ni la eficacia espiritual real de la ordenanza. El capítulo quinto mostró que los elementos mismos, pan y fruto de la vid, son deliberadamente comunes y accesibles, y que la controversia corintia sobre su profanación social sigue siendo, diecinueve siglos después, una advertencia pastoral vigente contra cualquier mesa que reproduzca las divisiones del mundo en lugar de sanarlas.

En tercer lugar, el capítulo sexto mostró que la iglesia primitiva, con una unanimidad notable atestiguada por testigos tan diversos como la Didajé, Justino Mártir, la Epístola de Bernabé, Ignacio de Antioquía, Ireneo, Clemente de Alejandría, Cipriano, Anatolio y Victorino, entendió la celebración semanal, dominical, del memorial como la norma recibida de los apóstoles —una convicción que el movimiento de restauración del siglo XIX, del cual este estudio es heredero confesional, se propuso recuperar frente a prácticas trimestrales o anuales que, con el paso de los siglos, se habían alejado de ese testimonio primitivo. El mismo capítulo trazó también, con la honestidad histórica que este estudio ha procurado mantener en todo momento, el desarrollo posterior de la reflexión teológica sobre la

naturaleza de la presencia de Cristo, desde la ambigüedad productiva de Agustín hasta la definición dogmática medieval de la transubstanciación y la triple fragmentación protestante del siglo XVI.

Finalmente, el capítulo séptimo integró estos hilos en una teología sistemática de la mesa, articulada en cuatro dimensiones inseparables —memorial, comunión, proclamación y esperanza— que juntas hacen justicia a la riqueza del mandato original de Jesús: «haced esto en memoria de mí».

Una convicción confesional, sostenida con humildad académica

Este estudio ha procurado, desde su introducción, presentarse con transparencia: es una investigación de análisis bíblico, teológico e histórico, cuyo propósito ha sido ofrecer al lector los materiales para su propio examen y no defender una posición confesional. Su autor pertenece a la tradición de las Iglesias de Cristo dentro del movimiento de restauración, dato declarado abiertamente porque toda investigación honesta se escribe desde algún lugar. Esa tradición sostiene una lectura memorial de la Cena del Señor, una convicción sobre la comunión semanal como norma bíblica, y una preferencia por el jugo de uva sin fermentar como elemento de la copa; esas convicciones han aparecido identificadas con transparencia a lo largo del libro y examinadas en diálogo con las alternativas ofrecidas por otras tradiciones cristianas, sin ser presentadas —en ningún momento— como si carecieran de alternativas razonables sostenidas por cristianos piadosos y eruditos competentes de otras confesiones. Al contrario, el presente trabajo ha procurado, en cada capítulo, presentar con la mayor fidelidad posible las posiciones católica, ortodoxa, luterana y reformada, reconociendo sus fundamentos exegéticos e históricos incluso al disentir de sus conclusiones. La convicción teológica y la honestidad académica, este estudio ha querido demostrar, no son enemigas sino aliadas necesarias.

Una invitación a la mesa

Pero este estudio no ha sido concebido, en última instancia, como un ejercicio meramente académico. Su propósito último, declarado ya en la introducción, es servir a la vida devocional y congregacional de quienes, cada primer día de la semana, se congregan en torno al pan partido y la copa compartida. Los apéndices que siguen a esta conclusión —un glosario ampliado de términos técnicos, una tabla comparativa de los cuatro testimonios de la institución, una selección bilingüe de textos patrísticos, una colección de meditaciones para la mesa, y una guía práctica para su celebración— tienen precisamente ese propósito servicial: poner al alcance del lector, del predicador y del anciano que preside la mesa, las herramientas concretas para que la profundidad teológica de esta obra se traduzca en adoración viva, semana tras semana, «hasta que él venga» (1 Corintios 11:26).

Porque todas las veces que comiereis este pan y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga.

1 Corintios 11:26

Que el Dios que preparó esta mesa desde antes de la fundación del mundo (cf. Apocalipsis 13:8), que la anticipó en cada comida sagrada del Antiguo Cercano Oriente y la cumplió en la sangre de su propio

Cordero, conceda a cada lector de este estudio la gracia de acercarse a ella, cada domingo, con el corazón examinado, la fe viva y la esperanza puesta en el banquete final que todavía aguarda. Amén.

APÉNDICE A

Glosario Ampliado

El siguiente glosario reúne, en orden alfabético, los términos técnicos hebreos, arameos, griegos y latinos empleados a lo largo de este estudio, junto con los términos históricos y litúrgicos de uso más general. Se incluyen también, ampliados, los términos del glosario original del documento devocional del autor que ha servido de base a este estudio. Cada entrada remite, cuando corresponde, al capítulo donde el término recibe su tratamiento exegético o histórico más completo.

A

Agapē (ἀγάπη). Término griego para «amor»; por extensión, la «comida de amor» comunitaria de la iglesia primitiva, mencionada ya en Judas 12 y descrita por Tertuliano en su Apología 39. Véase Capítulos 1 y 4.

Anamnēsis (ἀνάμνησις). «Memoria» o «recuerdo activo». Término empleado en el mandato de la institución («haced esto en memoria de mí», 1 Corintios 11:24-25), correspondiente al hebreo zikkārôn. En el debate teológico posterior, el término ha admitido al menos cinco capas de significado que conviene distinguir: (a) memoria intelectual del acontecimiento, (b) conmemoración litúrgica formal, (c) representación ritual del pasado, (d) actualización teológica —el sentido específico que esta obra defiende como el más cercano al trasfondo pascual judío—, y (e) presencia sacramental propiamente dicha en el sentido católico romano y ortodoxo. Este estudio adopta la lectura (d), presentando el memorial como proclamación eficaz que hace presente el significado salvífico del acontecimiento, sin colapsar la distinción con la lectura (e). El término mismo, filológicamente considerado, no zanja por sí solo el debate entre memorialismo y realismo sacramental. Véase Capítulos 2, 4 y 7.

Aparchē (ἀπαρχή). «Primicias». Empleado por Pablo para describir la resurrección de Cristo (1 Corintios 15:20-23). Nótese que la aplicación del término a la Cena como anticipo del banquete escatológico es una extensión teológica propia de este estudio, no una categoría eucarística técnica ya establecida en el propio Nuevo Testamento. Véase Capítulo 7.

’Āšām (אָשָׁם). «Ofrenda por la culpa» o «de reparación», regulada en Levítico 5:14—6:7. Se distingue de la ḥaṭṭā’t por su vinculación con faltas cuantificables que exigen restitución material. Véase Capítulo 3.

Azuma (ἄζυμα). «[Panes] sin levadura», ácidos. Véase Panes sin levadura, más abajo, y Capítulos 2 y 5.

Azkārâ (אֶזְכָּרָה). «Memorial»; la porción representativa de la ofrenda de cereales (minḥâ) quemada sobre el altar. Véase Capítulo 3.

B

Beit 'āb (בֵּית אָב). «Casa del padre»; la unidad familiar extendida encabezada por el varón de mayor edad, unidad social responsable, en Éxodo 12, de apartar, sacrificar y consumir el cordero pascual sin intervención sacerdotal directa. Véase Capítulo 2.

Bikkûrîm (בִּכּוּרִים). «Primicias», los primeros frutos de la cosecha ofrecidos a Dios, categoría relacionada con el diezmo festivo examinado en el Capítulo 3 de este estudio.

Birkat ha-mazon (בִּרְכַּת הַמַּזוֹן). «Bendición de la comida», la fórmula de acción de gracias judía pronunciada por el cabeza de familia al comienzo y al final de una comida formal, trasfondo litúrgico inmediato del vocabulario de «bendición» empleado en los relatos de la institución de la Cena. Debe notarse que la fórmula fija que hoy conocemos, con sus tres bendiciones sucesivas, no debe describirse sin matización como plenamente cristalizada ya en el siglo I: existen indicios convergentes de que su núcleo temático es antiguo, pero su formulación textual definitiva pertenece al período rabínico posterior. Véase Capítulo 4.

C

Close communion. Práctica de restringir la participación en la Cena del Señor a los miembros bautizados y en plena comunión de la denominación o congregación específica que la celebra, característica histórica de la tradición católica romana y de buena parte del protestantismo reformado. Véase Capítulo 7.

Collegia. Asociaciones voluntarias del mundo romano —gremios profesionales, cofradías funerarias, asociaciones religiosas— que se reunían regularmente en comidas comunitarias reguladas por estatutos escritos. Proveen un paralelo estructural, aunque no genético, a la asamblea cristiana primitiva. Véase Capítulo 1.

Consuetudo. Término latino, «costumbre»; en la literatura patrística, la autoridad práctica atribuida a una tradición eclesial no escrita, distinta de la autoridad de la Escritura misma. Véase Apéndice C, sección sobre Tertuliano.

Crucifixión. Método de ejecución romano empleado para esclavos, rebeldes y no ciudadanos, consistente en la fijación del condenado a una cruz de madera mediante clavos o cuerdas, produciendo la muerte por asfixia progresiva y shock. Método histórico de la muerte de Jesús (Mateo 27:35; Juan 19:16-18), central a la tipología sacrificial desarrollada en los Capítulos 3 y 4 de este estudio.

D

Deipnon (δειπνον). «Cena» en el uso griego ordinario; la porción alimenticia propiamente dicha del symposion grecorromano, previa a la porción de bebida y conversación (symposion en sentido estricto). Véase Capítulo 1.

Díaspota. Del griego diaspora, «dispersión». Designa la comunidad judía asentada fuera de la tierra de Israel tras las deportaciones asirias, babilónicas y la posterior expansión helenística y romana.

Contexto demográfico relevante para comprender la extensión geográfica de las prácticas descritas en el presente trabajo.

E

Epiclesis (ἐπίκλησις). «Invocación»; en la liturgia cristiana oriental, el momento de la Divina Liturgia en que el sacerdote invoca al Espíritu Santo para que descienda sobre los dones eucarísticos. Véase Capítulo 6.

Estigmas. En la tradición cristiana posterior, marcas corporales que se asemejan a las heridas de la crucifixión de Cristo, reportadas en ciertos casos de devoción mística intensa. Mencionadas aquí por su relación simbólica con la memoria de la pasión que la Cena del Señor conmemora.

Expiación. Del latín *expiatio*. Acto ritual o espiritual mediante el cual se remueve o cubre la culpa del pecado, restaurando la relación entre el ofensor y la parte ofendida —en el uso bíblico, entre el pecador y Dios. Véase *kipper* y Día de la Expiación, Capítulo 3.

F

Flagelo (Flagelación). Castigo romano de azotes con un instrumento de múltiples correas de cuero, frecuentemente con fragmentos de hueso o metal entretejidos, aplicado a Jesús antes de su crucifixión (Mateo 27:26; Juan 19:1) en cumplimiento parcial de la tipología del Siervo sufriente de Isaías 53:5.

G

Gennēma tēs ampelou (γέννημα τῆς ἀμπέλου). «Fruto de la vid», la expresión empleada uniformemente por los cuatro testimonios de la institución para describir el contenido de la copa, en lugar del término ordinario *oinos* («vino»). Debe reconocerse que la expresión, aunque significativa por su elección deliberada frente al término más común, no demuestra por sí misma que la bebida en cuestión no fuera vino fermentado: era, de hecho, la fórmula tradicional que la propia bendición judía (*birkat ha-yayin*) empleaba sobre el vino del Séder. La discusión sobre vino fermentado versus jugo de uva en la Cena, examinada en el Capítulo 5, no se resuelve exclusivamente sobre bases filológicas. Véase Capítulo 5.

H

Ḥaṭṭā't (חַטָּאת). «Ofrenda por el pecado» o, según la propuesta de Jacob Milgrom, «ofrenda de purificación», regulada en Levítico 4:1—5:13. Purifica la contaminación ritual que el pecado genera sobre el santuario. Véase Capítulo 3.

Haggadá. «Narración». El texto litúrgico judío que estructura la celebración del séder pascual, recitado en respuesta a las «cuatro preguntas» del hijo menor. Véase Capítulo 2.

Hierbas amargas (מַרְרִים / merōrīm). Elemento de la comida pascual (Éxodo 12:8) que recuerda simbólicamente la amargura de la esclavitud egipcia. Véase Capítulo 2.

I

Inmolar. Sacrificar una víctima, generalmente mediante degüello ritual, como ofrenda a la divinidad. Del latín *immolare*, «rociar con harina sagrada [mola salsa]» las víctimas antes del sacrificio en la práctica romana.

Iobakchoi. Asociación cúllica ateniense dedicada a Baco/Dioniso, cuyo estatuto epigráfico (siglo II d.C.) regula con notable detalle el comportamiento de los miembros durante los banquetes rituales. Véase Capítulo 1.

K

Katangellō (καταγγέλλω). «Proclamar», «anunciar públicamente»; verbo técnico de la predicación misionera empleado en 1 Corintios 11:26 para describir la función proclamativa de la Cena del Señor. Véase Capítulo 7.

Kappōret (כַּפֹּרֶת). El «propiciatorio», la cubierta de oro del arca del pacto sobre la cual el sumo sacerdote asperjaba la sangre en el Día de la Expiación. Véase Capítulo 3.

Kipper (כִּפֵּר). Verbo hebreo generalmente traducido «expiar» o «hacer propiciación»; su etimología exacta —relacionada posiblemente con «cubrir» o con «limpiar/purgar»— sigue siendo debatida entre los especialistas. Véase Capítulo 3.

Koinōnia (κοινωνία). «Comunión», participación genuina y compartida en una realidad común. Empleado por Pablo para describir tanto la comunión vertical con Cristo como la comunión horizontal entre los miembros de la congregación en la Cena (1 Corintios 10:16-17). Véase Capítulo 7.

Kyriakē hēmera (κυριακή ἡμέρα). «Día del Señor», la designación cristiana distintiva del primer día de la semana, atestiguada en Apocalipsis 1:10, la Didajé y Justino Mártir. Véase Capítulo 6.

Kyriakon deipnon (κυριακὸν δεῖπνον). «Cena del Señor», la expresión paulina de 1 Corintios 11:20 que da nombre a la ordenanza estudiada en este libro.

L

Leḥem happānîm (לֶחֶם הַפָּנִים). «Pan de la Presencia» o «de la proposición», los doce panes dispuestos permanentemente sobre la mesa de oro del Lugar Santo. Véase Capítulo 3.

M

Ma'asēr šēnî (מַעֲשֵׂר שְׁנִי). «Segundo diezmo» o diezmo festivo, consumido por el propio oferente y su familia en un banquete «delante de Jehová» en el santuario central (Deuteronomio 14:22-27), distinto del diezmo levítico ordinario. Véase Capítulo 3.

Marzeah. Institución cultural del Levante antiguo —Ugarit, y posteriormente atestiguada entre israelitas, nabateos y palmirenos— asociada con banquetes conmemorativos, en ocasiones funerarios. Trasfondo polémico de Amós 6:7 y Jeremías 16:5. Véase Capítulo 1.

Metabalōn (μεταβαλὼν). «Cambiando», «transformando»; verbo empleado en la epiclesis de la liturgia bizantina de san Juan Crisóstomo para describir la acción del Espíritu Santo sobre los dones eucarísticos. Véase Capítulo 6.

Minhâ (מִנְחָה). «Ofrenda de cereales» o, en su sentido más antiguo, «tributo» presentado a un superior. Regulada en Levítico 2. Véase Capítulo 3.

N

Naptanu. Ritual de banquete divino mesopotámico en el que se disponía comida ante la estatua de una deidad, reflejando la concepción antiguo-oriental de los dioses como seres que requerían sustento. Véase Capítulo 1.

Nisán (Aviv). Primer mes del calendario religioso hebreo (Éxodo 12:2), correspondiente aproximadamente a marzo-abril del calendario gregoriano. Mes de la Pascua y, según la cronología examinada en el Capítulo 2, mes de la institución de la Cena del Señor.

Ó

‘Ôlâ (עֹלָה). «Holocausto», la ofrenda quemada en su totalidad sobre el altar (Levítico 1). Véase Capítulo 3.

Orgeones. Asociaciones religiosas atenienses dedicadas al culto de una divinidad específica, atestiguadas epigráficamente (IG II² 1289) con estatutos que regulan sus banquetes comunitarios. Véase Capítulo 1.

P

Panes sin levadura (מַצּוֹת / maṣṣôṭ). Pan ácimo consumido durante la Pascua y la fiesta de los Panes sin Levadura (Éxodo 12:15-20), simbolizando tanto la prisa de la salida de Egipto como, en el uso figurado paulino, la pureza moral requerida de la congregación (1 Corintios 5:7-8). Véase Capítulos 2 y 5.

Pāsaḥ (פֶּסַח). Verbo hebreo, «pasar por alto» o «saltar por encima», raíz del nombre «Pascua» (פֶּסַח, pesaḥ). Véase Capítulo 2.

Pascua (פֶּסַח / Pesah; griego Pascha). Fiesta conmemorativa de la liberación de Israel de la esclavitud egipcia (Éxodo 12), celebrada el 14 de Nisán. Marco cronológico y tipológico inmediato de la institución de la Cena del Señor. Véase Capítulo 2.

Parelabon / paredōka (παρέλαβον / παρέδωκα). «Recibí / entregué», el par verbal técnico que Pablo emplea en 1 Corintios 11:23 para describir la transmisión cuidadosa de la tradición de la institución, correspondiente al hebreo/arameo rabínico qibbēl / māsar. Véase Capítulo 4.

Paterfamilias. En el derecho y la costumbre social romana, el varón cabeza de la unidad doméstica extendida, con autoridad legal y ritual sobre ella; categoría social relevante para la reconstrucción arqueológica de la Cena corintia. Véase Capítulo 5.

Piggûl (פִּגּוּל). «Abominación»; la carne de la ofrenda de paz consumida más allá del plazo permitido (Levítico 7:18; 19:7). Véase Capítulo 3.

Prolambanei (προλαμβάνει). «Se adelanta a tomar»; verbo de 1 Corintios 11:21 interpretado por buena parte de la erudición reciente no como mera descortesía, sino como referencia a la práctica social romana de servir alimentos diferenciados según el estatus del comensal. Véase Capítulo 5.

R

Rêaḥ nîḥôaḥ (רֵיחַ נִיחֹאחַ). «Olor grato» o «aroma que aplaca», expresión antropomórfica que describe la aceptación divina de una ofrenda quemada. Véase Capítulo 3.

S

Sacrificio. Del latín sacrificium, «hacer sagrado». Ritual mediante el cual se presenta una ofrenda — animal, vegetal o de otra naturaleza — a la divinidad con el fin de establecer, perpetuar o restaurar una relación sagrada. Categoría central de los Capítulos 3 y 4 de este estudio.

Séder (סֵדֶר). «Orden»; la comida ritual pascual estructurada según un orden litúrgico fijo que incluye cuatro copas de vino y la recitación de la Haggadá. Es importante diferenciar entre el Séder rabínico plenamente desarrollado (cristalizado principalmente entre los siglos II y VI d.C.) y las prácticas pascales del Segundo Templo contemporáneas de Jesús: la Misná (c. 200 d.C.) preserva tradiciones anteriores, pero no permite reconstruir con seguridad total el orden exacto de la comida pascual del siglo I. Véase Capítulo 2.

Šelāmîm (שְׁלָמִים). «Ofrendas de paz» o «de comunión», reguladas en Levítico 3 y 7:11-21; la única ofrenda levítica diseñada para culminar en una comida compartida entre el oferente, el sacerdote y Dios. Véase Capítulo 3.

Semikhah. Término rabínico posterior para la imposición de manos del oferente sobre la víctima sacrificial, gesto de identificación e investidura. Debe indicarse expresamente que el vocablo no aparece como término técnico en el propio Pentateuco —que describe el gesto sin nombrarlo con esa palabra específica—, sino que es una denominación rabínica desarrollada posteriormente para designar la práctica veterotestamentaria. Véase Capítulo 3.

Signum / res. Distinción teológica agustiniana entre el «signo» sacramental y la «realidad» que comunica, de enorme influencia en el desarrollo posterior de la teología eucarística occidental. Véase Capítulo 6.

Symposion (συμπόσιον). La porción de bebida, conversación y entretenimiento del banquete grecorromano, posterior al deipnon; por extensión, el banquete completo. Véase Capítulo 1.

T

Tāmîd (תמיד). «Lo continuo»; el holocausto diario, ofrecido cada mañana y cada tarde sin interrupción (Números 28:3-8). Véase Capítulo 3.

Tāmîm (תמים). «Sin tacha», «perfecto»; calificación exigida tanto del cordero pascual (Éxodo 12:5) como de las víctimas del sistema levítico, aplicada tipológicamente a Cristo en 1 Pedro 1:19. Véase Capítulo 2.

Theōsis (θεώσις). «Divinización»; en la teología cristiana oriental, la transformación progresiva del creyente hacia la semejanza de Dios por participación en la vida divina, fundada en textos como 2 Pedro 1:4. Véase Capítulo 6.

Thiasos (θιάσος). Asociación cultica griega, generalmente dedicada a Dioniso u otras divinidades místicas, organizada en torno a banquetes rituales regulares. Véase Capítulo 1.

Tîrôš (תירוש). Término hebreo para «mosto» o vino nuevo, relevante para el debate histórico sobre la naturaleza fermentada o no fermentada del «fruto de la vid». Véase Capítulo 5.

Tisri (Etanim). Séptimo mes del calendario religioso hebreo y primero del calendario civil, correspondiente aproximadamente a septiembre-octubre. Mes del Día de la Expiación y la Fiesta de los Tabernáculos.

Transubstanciación. Doctrina católica romana, definida dogmáticamente en el IV Concilio de Letrán (1215) y articulada filosóficamente por Tomás de Aquino, según la cual la sustancia del pan y del vino eucarísticos se convierte, por el poder divino, en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, permaneciendo intactos únicamente los accidentes sensibles. Véase Capítulo 6.

Triclinium / atrium. En la arquitectura doméstica romana, el comedor formal reclinado (triclinium), de capacidad reducida y estatus social elevado, frente al patio exterior (atrium), de capacidad mayor pero estatus inferior; distinción arquitectónica relevante para la reconstrucción de la Cena corintia. Véase Capítulo 5.

V

Verbum visibile. «Palabra visible»; fórmula agustiniana clásica que describe el sacramento como una forma de predicación no verbal del evangelio. Véase Capítulo 7.

Z

Zebaḥ šelāmîm (זבח שלמים). Forma completa de «ofrenda de paz». Véase Šelāmîm, más arriba.

Zikkārôn (זִכָּרוֹן). «Memorial», el término hebreo que subyace conceptualmente al griego anamnēsis del mandato de la institución. Véase Anamnēsis, más arriba, y Capítulo 2.

‘Āzā’zēl (עֶזְאֵזֵל). Nombre de significado debatido asociado al macho cabrío enviado al desierto en el Día de la Expiación (Levítico 16:8-10), portador simbólico del pecado confesado de Israel. Véase Capítulo 3.

APÉNDICE B

Tabla Comparativa Sinóptica de la Institución

La siguiente tabla presenta, columna por columna, los cuatro testimonios independientes de la institución de la Cena del Señor examinados en el Capítulo 4 de este estudio, permitiendo una comparación directa de su vocabulario y estructura. Las convergencias y divergencias entre las tradiciones «marcana» (Mateo/Marcos) y «paulina-lucana» (Lucas/Pablo), analizadas en detalle en el cuerpo del capítulo, resultan aquí visualmente evidentes.

	Mateo 26:26-29	Marcos 14:22-25	Lucas 22:15-20	1 Corintios 11:23-26
<i>Momento previo</i>	(sin paralelo directo)	(sin paralelo directo)	«Cuánto he deseado comer con vosotros esta pascua antes de padecer!» (v. 15)	(sin paralelo directo)
<i>Palabra sobre el pan</i>	«Tomad, comed; esto es mi cuerpo» (v. 26)	«Tomad, esto es mi cuerpo» (v. 22)	«Esto es mi cuerpo, que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí» (v. 19)	«Esto es mi cuerpo que por vosotros es partido; haced esto en memoria de mí» (v. 24)
<i>Palabra sobre la copa</i>	«Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados» (v. 28)	«Esto es mi sangre del pacto, que por muchos es derramada» (v. 24)	«Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama» (v. 20)	«Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre» (v. 25)
<i>Mandato de repetición</i>	Ausente	Ausente	«Haced esto en memoria de mí» (v. 19, ligado al pan)	«Haced esto... todas las veces que la bebiereis, en memoria de mí» (v. 25, ligado a ambos elementos)
<i>Orientación escatológica</i>	«No beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre» (v. 29)	«No beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (v. 25)	«No comeré más de ella hasta que se cumpla en el reino de Dios» (v. 16, sobre la comida pascual)	«Hasta que él venga» (v. 26)
<i>Número de copas mencionadas</i>	Una	Una	Dos (v. 17 y v. 20)	Una explícita, con referencia a «después de haber cenado» (v. 25)
<i>Marco de introducción</i>	«Mientras comían» (v. 26)	«Mientras comían» (v. 22)	«De igual manera, después de haber cenado» (v. 20)	«La noche que fue entregado... Y yo recibí del Señor lo que también os he enseñado» (vv. 23-24)

Como se argumentó en el Capítulo 4, la familia textual «marcana» (Mateo/Marcos) comparte un vocabulario y una estructura casi idénticos, mientras que la familia «paulina-lucana» (Lucas/Pablo) comparte, a su vez, tanto el mandato explícito de repetición como la fórmula «el nuevo pacto en mi sangre» (frente a «mi sangre del pacto» en la familia marcana). El núcleo central —«esto es mi cuerpo»— permanece, sin embargo, idéntico en los cuatro testimonios, confirmando la estabilidad excepcionalmente temprana de la tradición.

APÉNDICE C

Textos Patrísticos Bilingües

Este apéndice reúne, en edición bilingüe, una selección de los testimonios patrísticos más importantes sobre la Cena del Señor citados a lo largo de este estudio, principalmente en el Capítulo 6. Los textos originales —griego o latín, según el caso— se reproducen a partir de las ediciones críticas estándar citadas en cada caso, con traducción castellana propia del autor; el lector interesado en la precisión textual exhaustiva debe consultar directamente dichas ediciones críticas, ya que la transmisión manuscrita de varios de estos textos presenta variantes que exceden el propósito devocional y de referencia de este apéndice.

1. La Didajé, 9:1-4 (oración eucarística)

[Griego] Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε... Εὐχαριστοῦμέν σοι, Πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

«En cuanto a la Eucaristía, dad gracias así... Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David tu siervo, la cual nos diste a conocer por medio de Jesús tu siervo; a ti sea la gloria por los siglos.»

Didajé 9:1-2, ed. Rordorf-Tuilier, Sources Chrétiennes 248

[Griego] Ὡσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

«Así como este pan partido estuvo esparcido sobre los montes, y habiéndose recogido llegó a ser uno, así sea recogida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino.»

Didajé 9:4, ed. Rordorf-Tuilier, Sources Chrétiennes 248

2. La Didajé, 14:1 (el día del Señor)

[Griego] Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ.

«Reuníos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado antes vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro.»

Didajé 14:1, ed. Rordorf-Tuilier, Sources Chrétiennes 248

3. Justino Mártir, Primera Apología 67 (la liturgia dominical)

[Griego] Τῇ δὲ τοῦ Ἥλιου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.

«Y en el día llamado del sol se hace una reunión de todos los que viven en las ciudades o en el campo, y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, en tanto lo permite el tiempo.»

Justino Mártir, Apología I.67.3, ed. Migne, Patrologia Graeca 6

4. Ignacio de Antioquía, Carta a los Esmirneos 8 (la Eucaristía y el obispo)

[Griego] Ὃπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὃπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἔξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.

«Donde aparezca el obispo, allí esté el pueblo, así como donde esté Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica. No es lícito, sin el obispo, ni bautizar ni celebrar el ágape.»

Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrnaeos 8.2*, ed. Funk-Diekmann

Este pasaje, además de su relevancia inmediata para la disciplina eucarística examinada en el Capítulo 4 de este estudio, constituye el primer testimonio conocido en toda la literatura cristiana del adjetivo «católica» (*katholikē*) aplicado a la Iglesia en sentido universal —un dato de interés histórico general más allá del tema específico de esta investigación.

5. Epístola de Bernabé, 15:8-9 (el octavo día)

[Griego] Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς.

«Por eso justamente nosotros celebramos también el día octavo con regocijo, por ser día en que Jesús resucitó de entre los muertos y, después de manifestado, subió a los cielos.»

Epístola de Bernabé 15:9, ed. Migne, *Patrologia Graeca 2*

6. Cipriano de Cartago, Epístola 63 (Melquisedec y la mezcla del cáliz)

[Latín] Videmus in Melchisedech sacerdote sacramentum Dominicae hostiae praefiguratum... quia et illic vinum offert.

«Vemos en Melquisedec, sacerdote, prefigurado el sacramento de la ofrenda del Señor... porque también allí él ofrece vino.»

Cipriano de Cartago, *Epístola 63.4*, ed. Hartel, *CSEL 3.2*

Este pasaje, ya examinado en el Capítulo 1 de este estudio a propósito de la tipología melquisedecana, muestra la recepción patrística temprana de Génesis 14:18-20 como prefiguración eucarística —una lectura que, como se argumentó en su momento, este estudio adopta con cautela exegética, distinguiendo entre la tipología cristológica sólidamente fundada del propio Salmos 110 y Hebreos 5-7, y la aplicación específicamente eucarística del episodio, que carece de fundamento neotestamentario explícito y representa, más bien, un desarrollo interpretativo patrístico posterior.

7. Ireneo de Lyon, fragmento sobre el día del Señor

«El misterio de la resurrección del Señor no puede ser celebrado en otro día que en el día del Señor, y solo en este día debe observarse también el fin del ayuno pascual.»

Ireneo de Lyon, *fragmento preservado en Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica V.24*

El texto original de este fragmento no se conserva de manera independiente, sino únicamente citado por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*; por esta razón se ofrece aquí solamente la

traducción castellana, remitiendo al lector a la edición crítica de Eusebio para el texto griego de transmisión.

8. Hipólito de Roma (atrib.), Tradición Apostólica 4 (la plegaria de acción de gracias)

[Advertencia preliminar: la atribución tradicional de esta obra a Hipólito de Roma y su datación exacta han sido objeto de fuerte controversia académica en las últimas décadas; el texto que sigue debe leerse como representativo de la práctica litúrgica romana o siria de los siglos II-III en términos generales, más que como el testimonio fechado con precisión de un autor individual identificado con certeza. Véase la nota crítica al pie de esta sección.]

[Latín (versión de la tradición manuscrita latina; original probablemente griego)] Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae... qui extendens manus cum pateretur, ut passione solveret mortem et vincula diaboli dirumperet.

«Te damos gracias, Dios, por medio de tu amado siervo Jesucristo, a quien en los últimos tiempos nos enviaste como salvador, redentor y mensajero de tu voluntad... quien, extendiendo sus manos mientras padecía, para que con su pasión disolviera la muerte y rompiera las cadenas del diablo.»

Hipólito de Roma (atrib.), Tradición Apostólica 4, ed. Botte, Sources Chrétiennes 11 bis

Este texto, compuesto hacia comienzos del siglo III y conservado principalmente en versiones latina, sahídica, árabe y etiópica —el original griego se ha perdido casi por completo—, ofrece la anáfora eucarística completa más antigua que se conserva fuera del Nuevo Testamento, y constituye el eslabón textual que conecta el testimonio más escueto de Justino Mártir, examinado en la sección tercera de este apéndice, con las liturgias eucarísticas plenamente desarrolladas del siglo IV. Paul Bradshaw advierte, sin embargo, que la atribución tradicional de esta obra a Hipólito de Roma y su datación exacta han sido objeto de fuerte controversia académica en las últimas décadas, de manera que el texto debe leerse como representativo de la práctica litúrgica romana o siria de los siglos II-III en términos generales, más que como el testimonio fechado con precisión de un autor individual identificado con certeza.¹⁹⁸

9. Cirilo de Jerusalén, Catequesis Mistagógica 4 (sobre el cuerpo y la sangre de Cristo)

[Griego] Μὴ οὖν ὡς περὶ φιλῶν ἄρτων καὶ οἴνου πρόσχε τῷ γευστῇ τοῦτο... ἀλλὰ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸν τοῦ Δεσπότου λόγον. Εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησίς σοι τοῦτο ὑποβάλλει, ἀλλὰ σε ἡ πίστις βεβαιούτω.

«No prestes atención a este sabor, entonces, como si fuera simplemente pan y vino... sino como el cuerpo y la sangre de Cristo, conforme a la palabra del Señor. Pues aunque tus sentidos te sugieran otra cosa, que la fe te confirme.»

Cirilo de Jerusalén, Catequesis Mistagógica IV.6, ed. Migne, Patrologia Graeca 33

¹⁹⁸BRADSHAW, Paul F., JOHNSON, Maxwell E. y PHILLIPS, L. Edward. *The Apostolic Tradition: A Commentary*. Hermenia. Minneapolis: Fortress Press, 2002, pp. 1-16.

Estas catequesis, pronunciadas hacia el año 350 d.C. ante los recién bautizados de Jerusalén durante la semana de Pascua, testimonian —según observa Edward Yarnold en su edición comentada de referencia— un lenguaje sacramental ya considerablemente más realista que el de Justino o Ireneo, anticipando, con casi un milenio de antelación, el vocabulario de aparente contraste entre «sentido» y «fe» que la controversia carolingia examinada en el Capítulo 6 del presente trabajo retomaría de manera mucho más sistemática y filosóficamente elaborada. Este estudio cita el pasaje no como respaldo a una lectura realista de la presencia —posición de la que, como se ha declarado, disiente por las razones exegéticas expuestas en el Capítulo 4—, sino como testimonio honesto de la trayectoria histórica real que la reflexión patrística siguió, trayectoria que el propio estudio se ha comprometido a documentar con rigor incluso cuando no coincide con su propia posición confesional.¹⁹⁹

10. Ambrosio de Milán, De Sacramentis 4 (sobre el poder de las palabras de Cristo)

[Latín] *Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi... Vis scire quia verba caelestia operantur? Antequam consecratur verba, alia species nominatur; post consecrationem corpus significatur.*

«Antes de ser consagrado, es pan; pero cuando han intervenido las palabras de Cristo, es el cuerpo de Cristo... ¿Quieres saber cómo operan las palabras celestiales? Antes de la consagración se nombra otra sustancia; después de la consagración se designa el cuerpo [significatur].» [Nota del traductor: el verbo latino significatur no debe entenderse aquí en el sentido moderno de «se representa simbólicamente», sino en su acepción sacramental patrística de «se hace presente por designación eficaz». Ambrosio, examinado en el capítulo sexto, desarrolla un lenguaje decididamente realista sobre la Eucaristía, no memorialista.]

Ambrosio de Milán, De Sacramentis IV.4.14-15, ed. Botte, Sources Chrétiennes 25 bis

Ambrosio, obispo de Milán hacia finales del siglo IV y figura de enorme influencia sobre su propio discípulo Agustín de Hipona —cuya distinción entre *signum* y *res* se examinó en el Capítulo 6 de este estudio—, representa en este pasaje un desarrollo hacia un lenguaje de «consagración» centrado específicamente en la eficacia de las palabras de la institución pronunciadas por el ministro, un desarrollo que Gary Macy identifica como un paso intermedio decisivo entre el lenguaje más fluido de los primeros tres siglos y la definición escolástica medieval de la transubstanciación que el Capítulo 6 de este estudio documentó con mayor detalle.²⁰⁰

11. Tertuliano, De Corona 3 (la Eucaristía cotidiana y la costumbre no escrita)

[Latín] *Eucharistiae sacramentum... etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.*

«El sacramento de la Eucaristía... lo recibimos también en las reuniones antes del amanecer, y de ninguna otra mano que la de quienes presiden.»

Tertuliano, De Corona 3.3, ed. Kroymann, CSEL 70

¹⁹⁹YARNOLD, Edward. *Cyril of Jerusalem. The Early Church Fathers*. Londres: Routledge, 2000, pp. 82-91.

²⁰⁰MACY, Gary. *The Banquet's Wisdom*. pp. 38-43.

Este breve testimonio, procedente del norte de África hacia el año 211 d.C., resulta valioso para esta obra por una razón metodológica más que doctrinal: Tertuliano lo cita precisamente como ejemplo de una práctica eclesial —la recepción cotidiana de la Eucaristía en el hogar, más allá de la reunión dominical formal, práctica distinta de la examinada en el Capítulo 6 de este estudio— que la Iglesia observaba fielmente sin que ningún mandato escrito explícito la ordenara, apelando en su lugar a la autoridad de la «costumbre» (*consuetudo*) apostólica no escrita. Este estudio, comprometido metodológicamente con la primacía de la Escritura sobre la tradición no escrita —una convicción confesional declarada desde su introducción—, cita el pasaje precisamente como contraste iluminador: allí donde la práctica dominical semanal documentada en el Capítulo 6 descansa sobre un patrón bíblico explícito (Hechos 20:7), esta práctica adicional de comunión doméstica cotidiana, atestiguada solo por la costumbre patristica y ausente del Nuevo Testamento mismo, no goza del mismo respaldo normativo para la práctica congregacional contemporánea.²⁰¹

²⁰¹BARNES, Timothy D. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. ed. rev. Oxford: Clarendon Press, 1985, pp. 130-142 [sobre la práctica sacramental y la apelación tertuliana a la costumbre no escrita].

APÉNDICE D

Meditaciones para el Memorial del Señor

Las siguientes meditaciones forman parte de la colección devocional original del autor, compuesta a lo largo de años de servicio presidiendo la mesa del Señor en congregaciones de las Iglesias de Cristo, y reúnen, en las cincuenta y tres piezas que a continuación se recogen, la colección devocional prácticamente completa del autor, preservada en el documento base de este estudio. Se ofrecen aquí, ligeramente revisadas en su redacción, no como exposición exegética adicional —esa función corresponde a los siete capítulos precedentes—, sino como material práctico y devocional, listo para ser empleado por quien presida la mesa cada primer día de la semana. Ninguna de ellas pretende agotar el significado del texto que la acompaña; son, en palabras del propio autor, «solo ideas, y nada más que ideas», ofrecidas para encender la reflexión de la congregación en torno al sacrificio de Cristo.

I. Preludio: antes de la Pasión

Quien perfuma

S. Mateo 26:7

«...se le acercó una mujer que llevaba un frasco de alabastro lleno de un perfume muy caro, y se lo derramó sobre la cabeza estando él sentado a la mesa». La historia es conocida: días antes de la crucifixión, Jesús recibió un baño de perfume tan costoso que, a juzgar por el frasco, probablemente había sido importado de Grecia o de Egipto. Era una sustancia tan cara que algunos de los discípulos consideraron el gesto un desperdicio.

Desde el punto de vista humano, quizás lo fue. Pero visto desde lo espiritual, Jesús se hizo pecado por nosotros, y desde la cruz busca bañarnos, de la cabeza a los pies, con el único perfume comprado con sangre real y divina: el perfume de la salvación. Desde la cruz del Calvario se abrió, por así decirlo, el manantial que llenaría de fragancia nuestras almas; el precio pagado es incomparable, porque no vino de ningún país de la tierra, sino del cielo mismo.

Si todos los presentes olemos a santidad, a misericordia, a paz, a esperanza, a vida eterna, es porque estamos oliendo el perfume de la salvación: en otras palabras, estamos oliendo a Jesús, muerto en la cruz y resucitado al tercer día. Este perfume, el más caro de todos, es además, por gracia, completamente gratuito.

¿Para qué sirve un asno?

S. Juan 12:15

«No temas, hija de Sion; he aquí tu Rey viene, montado sobre un pollino de asna». En nuestra cultura, la única función que solemos atribuir al asno es la de cargar; se le considera un animal humilde, sin mayor pretensión, cuya finalidad es trabajar y comer. Y no obstante, antes de ir a la cruz, Jesús se sirve

precisamente de este animal para dejarnos una enseñanza importante: fue un asno quien tuvo el privilegio de cargar a Jesús en su entrada triunfal a Jerusalén.

¿Cuántas veces se ha usado ese mismo sustantivo para referirse, despectivamente, a alguna persona? Sin embargo, en esta ocasión no fueron ángeles quienes cargaron a Dios, sino un animal sencillo, manso y humilde. De este hecho podemos extraer una enseñanza valiosa: Jesús muestra que da importancia a quienes el mundo considera insignificantes o incluso desechables.

Si somos sencillos como ese asno, tendremos el privilegio de llevar a Dios en nuestro corazón. Si somos mansos, Dios mismo se encargará de guiarnos por donde él quiere que vayamos. Y si somos humildes en términos espirituales, Dios nos concederá, un día, su propia gloria. Recordemos que Jesús murió en la cruz para que, transformados por su gracia, entremos finalmente al cielo.

Judas se ofreció

S. Mateo 26:15-16

«Y les dijo: ¿Qué me queréis dar, y yo os lo entregaré? Y ellos le asignaron treinta piezas de plata. Y desde entonces buscaba oportunidad para entregarle». Se dice que Judas Iscariote provenía de una familia relativamente acomodada, y que quizás por su experiencia en cuestiones de dinero fue designado tesorero del grupo. Tal vez fue esa misma cercanía con las finanzas la que le sugirió la idea de ir donde los sacerdotes y ofrecerles a Jesús a cambio de treinta piezas de plata —según los estudiosos, el precio establecido para un esclavo con algún defecto físico.

Nadie fue a buscar a Judas: fue él quien se acercó a los enemigos de Jesús, quien propuso el negocio y aceptó el pago. Fue tan descarnado el gesto que ni siquiera fijó una cantidad: simplemente preguntó, «¿qué me queréis dar?».

Amados hermanos, al recordar la muerte de Cristo, hagamos un pacto de no traicionar al Maestro, al amigo, al Señor. En Judas se había depositado la confianza de administrar los recursos del grupo, y él traicionó esa confianza. En nosotros se ha depositado la confianza de servir, adorar y glorificar al Señor: hagámoslo, y así lo alegraremos.

II. La noche del aposento alto

Ocurrió de noche

1 Corintios 11:23

«Porque yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado...». Apenas se menciona la palabra «noche», llegan a la mente imágenes de sombras, tinieblas, abusos. Y en efecto, el abuso más significativo de la historia comenzó a llevarse a cabo precisamente de noche.

Fue de noche cuando Satanás usó a Judas como cómplice de los líderes religiosos contra Jesús. Fue de noche cuando la turba enviada por el sumo sacerdote irrumpió en la quietud de Getsemaní para

apresar al Hijo de Dios. Fue de noche cuando Pedro lo negó. Fue de noche cuando todos le dieron la espalda. La noche se presta para muchas cosas, y quienes gustan de la perversidad suelen vivir en ella —como fue, en aquel momento, el caso de los sumos sacerdotes y de Pilato.

Bienaventurados, en cambio, aquellos cuyas vidas han amanecido; felices los que viven de día, siempre iluminados por la luz que emana de la cruz del Calvario, faro eterno clavado en ella: Cristo Jesús, luz venida a este mundo para iluminar a las almas que aún andan en penumbras. Recordemos hoy cómo el Señor Jesús permitió ser alzado como una gran antorcha, desde cuyo cuerpo irradia la luz que, como un faro, guía a quienes navegan por las aguas turbias de este mundo —marcando, desde la cruz, la diferencia entre la vida y la muerte, entre el día y la noche. (Sobre el trasfondo pascual de esta «noche», véase el capítulo segundo; sobre el testimonio pre-paulino de 1 Corintios 11:23, capítulo cuarto.)

¿Quién sirve a quién?

S. Juan 13:4-5

«...se levantó de la cena, y se quitó su manto, y tomando una toalla, se la ciñó. Luego puso agua en un lebrillo, y comenzó a lavar los pies de los discípulos, y a enjuagarlos con la toalla con que estaba ceñido». Amados hermanos y amigos: hablar del servicio desde el punto de vista espiritual suele enfocarse solo desde un lado, el de que los creyentes servimos a Dios. Eso está bien, pero pensemos también, por un momento, en el servicio que Dios mismo nos ofrece a cada uno de nosotros.

La crucifixión de Cristo no solo marca el inicio de un nuevo pacto: también señala el comienzo de una nueva forma de servicio de Dios hacia nosotros. En la cruz del Calvario, Jesús se sirvió en lugar nuestro, para librarnos del sufrimiento eterno y reconciliarnos con el Padre. Y hoy, igual que antes de su crucifixión, sigue sirviéndonos: quien intercede ante el Padre por nosotros es Jesús; en cuyo nombre pedimos al Padre es Jesús; quien continúa ofreciéndonos su ejemplo es Jesús.

Hoy recordemos no solo a quien murió por nosotros, sino también el servicio continuo que el Hijo de Dios sigue ofreciéndonos. Si no estamos hoy condenados es, sencillamente, porque Dios, gracias a Jesús, ha mostrado hacia nosotros su misericordia y su paciencia. (El vínculo entre el lavatorio de los pies y las palabras de la institución se examina en el capítulo cuarto.)

Un hombro, un amigo

S. Juan 13:25

«...recostado cerca del pecho de Jesús...». Qué bueno es contar con un hombro donde recostarse cuando estamos cansados; qué bueno saber que podemos apoyarnos en alguien cuando ya no podemos caminar firmes. Apoyarse en el hombro de alguien es señal de confianza, de seguridad en esa persona. Ese fue el caso de Juan, el apóstol del amor.

Entre el Señor Jesús y el apóstol Juan existía una amistad única; el propio evangelista se identifica como el discípulo amado de Jesús. En la última noche que Jesús pasó con sus discípulos, mientras

cenaban antes de que él fuera hecho preso, Juan descansaba recostado sobre su pecho. Qué privilegio: un mortal descansando sobre el hombro de Dios.

Creo firmemente que todos tenemos la misma oportunidad que tuvo Juan; Dios nos llama también a nosotros a apoyarnos en su hombro, donde hay seguridad, comodidad, descanso verdadero. Jesús, desde la cruz del Calvario, nos compró el privilegio de recostarnos en el hombro de Dios, y en ella hizo las diligencias necesarias para que Dios sea nuestro amigo. Hoy, gracias a él, podemos descansar en Dios mismo, quien vigila con una sonrisa que estemos cómodos, apoyados en su hombro.

Esta Pascua

S. Lucas 22:15

«Y les dijo: ¡Cuánto he deseado comer con vosotros esta pascua antes que padezca!». Recordar la muerte de Cristo cada primer día de la semana debería enseñarnos a vivir cada día como si fuera el último. Recordar hoy la muerte de Cristo debe verse no solo como una bendición —por conmemorar la muerte de aquel que nos ha comprado con su preciosa sangre—, sino también como un acto único e irrepetible.

Único, porque el recordatorio de hoy podría ser, para cualquiera de nosotros, el último. Aproveche hoy esta oportunidad de tener un encuentro singular con el Salvador; no la trate como rutina, porque aunque el Señor le conceda otras ocasiones para recordar de nuevo su sacrificio, ninguna reunión será exactamente igual a esta.

No vea esta conmemoración como algo pasajero. Tómela como la oportunidad presente de un encuentro único con el Salvador, porque todo lo que tiene que ver con Cristo es especial, irrepetible, y no vuelve jamás de la misma manera. (Sobre la relación entre la Última Cena y el Séder pascual, véanse los capítulos segundo y cuarto.)

Coman y beban, todos

S. Mateo 26:27-28

«Tomad, comed; esto es mi cuerpo... bebed de ella todos». Cierre por un momento los ojos e imagine a Jesús levantando el pan hacia el Padre para bendecirlo, y dándolo de comer a sus discípulos. Después toma el fruto de la vid, lo presenta al Padre y lo ofrece a los apóstoles. Al entregar el pan les dijo: «coman de él, todos»; y al entregar la copa: «beban de ella, todos». Ahora abra los ojos.

Aquella noche Jesús no participaba de una cena pascual tradicional cualquiera: estaba dando a la humanidad un mensaje nuevo, de una manera muy particular. Nos dice que quiere formar parte de nuestra vida, que desea ser nuestro alimento y nuestro sustento. Al recordar su muerte, repite las mismas palabras: coman y beban, todos —como diciéndonos que sin él no somos nada.

Cuando dejamos que Jesús forme parte de nuestra vida, él se encarga de ocupar su lugar en nosotros. Al principio no pretende ocuparlo todo; solo pide que le hagamos un espacio. Más adelante se encargará de llenarnos por completo, de manera agradable, segura y divina. Hoy recordemos no solo

cuando Jesús dijo «coman de mí y beban de mí», sino el momento en que se entregó por completo para que le dejáramos ser parte de nuestra vida. (Los cuatro relatos de la institución se comparan sinópticamente en el Apéndice B y se analizan exegéticamente en el capítulo cuarto.)

III. Getsemaní

Por favor, acompáñenme

S. Mateo 26:40

«¿Así que no habéis podido velar conmigo una hora?». Fueron algunas de las palabras de Jesús momentos antes de entregarse por nosotros. Cierre los ojos por un instante; piense en ellas y escuche en la voz de Jesús angustia, ansiedad, y algo que pocas veces vemos en él: el deseo de no estar solo.

Ese deseo de compañía es una muestra de que Jesús padeció no como Dios, sino como ser humano. Se sintió solo, y pidió a sus discípulos que le acompañaran, al menos por unos instantes, antes de comenzar su vía dolorosa. Escúchelo orar al Padre: «Padre, si es posible, pase de mí esta copa»; oiga el dolor en esas palabras, producto de saber el grado de sufrimiento al que sería sometido. Tanta compañía necesitaba, que el mismo Padre le envió un ángel para consolarlo.

Recuerde hoy cómo Jesús sufrió una soledad agonizante, una angustia comparable a la de un condenado a muerte —solo que, esta vez, la sentencia recaía sobre un inocente. (Sobre la cronología completa de la noche de Getsemaní, véase el capítulo segundo.)

Y a pesar de todo no se detuvo

S. Lucas 22:42-43

«Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya. Y se le apareció un ángel del cielo para fortalecerlo». ¿Hasta dónde puede llegar la obediencia? ¿Hasta qué punto puede llegar una persona por amor a otra? La respuesta es clara: hasta la cruz. Más allá de ese punto no queda terreno por explorar.

Jesús llegó hasta la cruz del Calvario con pleno conocimiento de todo lo que habría de sucederle. Sabía de antemano el dolor que sufriría, pero la obediencia a la misión que su Padre le había encomendado pesaba más que cualquier interés personal: esa obediencia implicaba no solo la salvación de la raza humana, sino el rescate mismo de la relación entre Dios y los seres humanos. Jesús conocía muy bien cuán amarga sería la copa que tomaría en poco tiempo; conocía cada gramo de ajeno en esa bebida que finalmente lo llevaría a la muerte. Y a pesar de todo, no se detuvo.

Hoy podemos tomar un poco de pan y beber un poco de dulce jugo de uvas. Al hacerlo, recordemos que Jesús llevó en su cuerpo los azotes que merecíamos por nuestra causa —incluso aquellos que, con nuestros hechos presentes, seguimos dándole. Él vivió momentos amargos, tomó la copa amarga, para darnos a nosotros una vida dulce y tranquila en el Señor. Jesús agradó al Padre en su sacrificio por usted y por mí; agrademos nosotros al Padre recordando dignamente la muerte de Cristo crucificado.

Y sudor era como sangre

S. Lucas 22:44

«Y estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra». Desde el punto de vista médico existe un fenómeno poco común, pero explicable: la hemátidrosis, conocida popularmente como «sudar sangre». Según la documentación clínica, una persona puede llegar a sudar sangre cuando está sometida a un nivel tal de presión que algunos vasos capilares de las glándulas sudoríparas se rompen, y su contenido se mezcla con el sudor.

Jesús sabía que, en pocos minutos, comenzaría el desenlace final de su misión; sabía que las páginas siguientes de su historia serían páginas de dolor. Era tan intenso el sufrimiento, tan fuerte la presión que sentía, que «se le apareció un ángel del cielo para fortalecerlo» (v. 43). Suponga por un momento que usted supiera, con toda certeza, que dentro de pocos minutos un grupo de hombres violentos vendría, le ataría las manos y lo golpearía hasta casi matarlo, cuidando de dejarle apenas un hálito de vida —solo para prolongar el sufrimiento hasta que, finalmente, le faltara el aire. ¿Cómo se sentiría usted, sabiendo de antemano cada detalle?

Jesús conocía el detalle mínimo de lo que sería su pasión, su ruta hacia el Calvario; no había sorpresas para él. Bajo esa presión ocurrió el fenómeno de la hemátidrosis. Una sola razón bastó para que, a pesar de todo, no evitara la cruz pudiendo hacerlo: esa razón fui yo, y es usted. (Sobre el cómputo cronológico de esta noche, véase el capítulo segundo; los detalles textuales del pasaje se comentan en el capítulo cuarto.)

¿A quién buscan?

S. Juan 18:4

«Pero Jesús, sabiendo todas las cosas que le habían de sobrevenir, se adelantó y les dijo: ¿A quién buscáis?» Imagínese la escena: la noche tranquila como nunca antes, Jesús conversando con sus discípulos, y de pronto el ruido apresurado de una turba que rompe la quietud del instante. Vienen agitados, jadeantes; en sus rostros se delata el ansia de violencia.

El ambiente cambia de la tranquilidad a la inquietud. Y en medio de ese nuevo escenario surge la voz de la calma: Jesús rompe el nerviosismo reinante con una sola pregunta: «¿A quién buscáis?». No recordamos otro pasaje de las Escrituras donde Jesús haya preguntado algo semejante. Para él es importante que sepamos a quién buscamos en este mundo de ruido; desea que sepamos bien a quién estamos recordando en este momento.

Es necesario que, antes de partir el pan, examinemos si algo ha perturbado la quietud de nuestra alma —esa quietud que solo Jesús, el Cristo crucificado, puede dar. Pensemos por un instante: ¿ha roto algo nuestra paz interior? ¿Dónde están nuestros pensamientos en este momento? ¿Habita en nuestro corazón la paz que él prometió: «Mi paz os dejo, mi paz os doy» (Juan 14:27)?

Si en este momento hay en nuestro ser alguna turba —malos pensamientos, malos deseos, rencor, miedo—, miremos a Jesús. Él está dispuesto a poner en nuestra vida lo que falta, para que la respuesta a su pregunta —¿a quién buscas?— sea, sencillamente: a ti, mi Señor. (Sobre el arresto y la secuencia de los juicios, véase el capítulo segundo.)

Jesús le llamó amigo

S. Mateo 26:50

«Y Jesús le dijo: Amigo, ¿a qué vienes?». La palabra «amigo» lleva en su contenido amor, misericordia, identidad. Dios la ha empleado en distintas ocasiones; una de ellas, sorprendentemente, en el huerto de Getsemaní, la noche en que Jesús se dejó apresar por los judíos. Judas Iscariote —quien días antes se había ofrecido para entregarlo a los dirigentes religiosos— fue, precisamente, a quien el Maestro llamó amigo. Miren la escena: Jesús reunido con sus discípulos en una noche tranquila; de pronto llegan los enviados de los sacerdotes, y al frente de ellos, uno de los propios discípulos, Judas. Al verlo, Jesús le dice: «Amigo, ¿a qué vienes?».

Creo que Jesús llamó así a Judas no para mostrarle que este era su amigo, sino para recordarle que él, Jesús, seguía siendo el amigo de Judas. Vale la pena imaginar el rostro de Judas al escuchar esa palabra de labios del Maestro; me atrevería a decir que fue la chispa que encendió el remordimiento que finalmente lo llevó al suicidio.

Y aun así, qué bueno que esto ocurrió, porque de esta manera Jesús nos enseña que, hagamos lo que hagamos, él seguirá siendo nuestro amigo, nuestro ayudador, nuestro Salvador. Solo un amigo puede traicionar; nunca un enemigo. Pero Jesús nunca nos traicionará: es tan fiel que entregó su vida por nosotros. Recordemos hoy la muerte de ese amigo que nunca cambia, el amigo que permanece, el amigo que llega cuando todos los demás se han marchado.

Con un beso

S. Lucas 22:48

«Judas, ¿con un beso traicionas al Hijo del hombre?». ¿Quién tiene la confianza suficiente para acercarse y darnos un beso? Solo aquellos a quienes nosotros mismos hemos dado esa confianza. Max Lucado pregunta en uno de sus libros: ¿quién es el que traiciona? Y responde él mismo: un amigo.

A Jesús no lo traicionó un desconocido: lo vendió alguien que llevaba tiempo con el ojo puesto en él, un hombre que se sentaba a su mesa, en quien había confiado incluso el manejo de las finanzas del grupo. Quien lo traicionó había recibido de su Maestro, durante tres años, solamente cosas buenas.

Hoy quisiera pedirle que no solo recordemos a Jesús, quien se entregó por nosotros; recordemos también al amigo traicionado por un amigo, a quien durante tres años solo había hecho el bien. Tomemos en cuenta el dolor del Maestro al ver cómo alguien lo cambió por cosas terrenales y pasajeras —y aun así, en ese instante final, Jesús le llamó «amigo». (La figura de Judas en el contexto de la última cena se examina en el capítulo cuarto.)

Y se sintió solo

S. Marcos 14:50

«Entonces todos los discípulos, dejándole, huyeron». Uno de los males más comunes de nuestros días es la soledad. Muchos, aun rodeados constantemente de personas, sienten una soledad que los deprime y que a veces los empuja hacia pensamientos peligrosos.

Hace dos mil años, Jesús caminó por este mundo rodeado de multitudes; sin duda ha sido el hombre más buscado de toda la historia. Y sin embargo, en su muerte estuvo solo: sus amigos más cercanos le dieron la espalda, y muchos de quienes él había ayudado votaron en su contra para que fuera castigado sin culpa.

En esta hora en que recordamos los padecimientos del inocente Jesús de Nazaret, unámonos a él también en la soledad de la cruz; no pasemos por alto la tristeza que sintió al verse abandonado por los suyos. Él sabía que esto ocurriría, pero no por eso dejó de sentirlo como un ser humano de carne y hueso. La soledad de los seres humanos suele conducir a decisiones peligrosas; la soledad del Maestro, en cambio, nos deja un mensaje distinto: cuando se sienta solo, clame al Padre y dígame lo que siente. Él no solo escucha: también responde. La muerte de Jesús nos presenta, incluso, la mejor solución a la soledad humana.

IV. Los juicios y la negación de Pedro

Y Jesús miró a Pedro

S. Lucas 22:60-62

«En ese mismo momento, mientras Pedro aún estaba hablando, cantó un gallo. Entonces el Señor se volvió y miró a Pedro, y Pedro se acordó de que el Señor le había dicho: Hoy, antes que el gallo cante, me negarás tres veces. Y salió Pedro de allí y lloró amargamente». ¿Cómo habrá sido esa mirada de Jesús a Pedro? No creo que fuera un «te lo dije» silencioso. No lo creo, porque cuando yo fallo, tampoco escucho esas palabras de labios de Dios. Creo que el Señor le dijo a Pedro lo mismo que me dice a mí cuando, con mis hechos, lo niego: «no te preocupes, yo resolveré esto; yo pagaré ese plato roto».

Desde la cruz, Jesús no reprendió a Pedro; le envió, en cambio, un mensaje de esperanza: «ahora puedes hacerlo mejor». Gloria a Dios, que no nos reprime cuando fallamos ni nos restringe en la cara nuestros errores. Adoremos al Dios que nos invita a hacer las cosas mejor, y que en una cruz pagó la alta factura de nuestros pecados.

Anímese: de los labios de Dios nunca saldrá un «te lo dije». De su boca solo se oyen palabras de aliento, propuestas de ayuda, y un cheque firmado hace más de dos mil años, con la cantidad exacta para cubrir todas las faltas cometidas, sin importar el costo. El fondo es ilimitado y el respaldo es solvente, porque ese cheque lleva la firma de Jesús, el Hijo del Dios Altísimo. Por mí, por Pedro y por usted, Jesús pagó

nuestros platos rotos. (Sobre la figura de Pedro y la restauración eucarística tras la resurrección, cf. Juan 21 en el capítulo sexto.)

No le conozco

S. Marcos 14:71

«...No conozco a este hombre de quien habláis». Considere frente a un familiar suyo, necesitando de su ayuda, y que cuando le preguntan a ese familiar si usted forma parte de su familia, titubea unos instantes y responde: «no, yo no le conozco». ¿Cómo se sentiría? Acaba de negar el vínculo entre ustedes; acaba de decirle que usted es un extraño, y que no le interesa lo que pueda sucederle. Eso duele; eso hace sufrir.

Así se sintió Jesús cuando Pedro y los demás apóstoles lo dejaron solo. Solemos referirnos a Pedro como el hombre que negó a Jesús, pero creo que Pedro fue, en cierto sentido, de los más sinceros: hizo pública su propia cobardía, su falta de fe, su apego a este mundo, el amor a su propia vida.

Jesús seguramente sufrió profundamente al ser negado por los suyos, y quizás sufre todavía cuando alguno de nosotros no está en condición de recordar su muerte, su sacrificio por cada ser humano, presente y futuro. Démosle hoy un momento de felicidad genuina, recordando cómo sufrió por nosotros —recordando su muerte con gratitud, con alegría, y con el deseo sincero de verlo pronto.

¿Y qué hombre es este?

S. Mateo 27:14

«Y no le respondió ni una palabra, de manera que el procurador se maravillaba mucho». Deténgase a pensar por un instante. Jesús supo desde siempre que su vida estaría en peligro, y aun así aceptó la misión de salvarnos. Pudo hablar ante Pilato de manera que este lo liberara; en cambio, guardó silencio para que un pecador llamado Barrabás fuera liberado en su lugar.

Pudo haber anestesiado su cuerpo para no sentir el dolor de los azotes, los clavos y la cruz; no lo hizo, se entregó al dolor por amor a usted y a mí. Pudo bajar de la cruz, y seguramente muchos habrían creído en ese instante; pero si lo hubiera hecho, quizás usted y yo no le seguiríamos hoy. Pudo preparar un momento espectacular para su resurrección; no lo hizo, y por eso hoy tenemos la fe que salva —la fe en el Hijo de Dios crucificado y resucitado por nuestro beneficio.

Jesús pudo hacer tantas cosas para evitar el sufrimiento, y no las hizo. No usó su poder divino para su propio beneficio; no llamó a los ángeles para que lo defendieran. Pudiendo destruir a sus enemigos con una sola orden, no lo hizo. Hay una razón para ello: usted. Cuando pensamos en todo lo que Jesús pudo hacer para defenderse y no hizo por amor a nosotros, no queda sino decir: «¿Y qué hombre es este?».

Celebrando por conciencia o por coincidencia

S. Juan 18:33-34

«Entonces Pilato volvió a entrar en el pretorio, y llamó a Jesús, y le dijo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Jesús le respondió: ¿Dices tú esto por ti mismo, o te lo han dicho otros de mí?». Nuestro calendario está lleno de días feriados que en muchos casos recuerdan alguna fecha patria; y no pocas veces las personas participan del feriado sin saber siquiera qué gesta se conmemora —participan de la fiesta sin conocer al anfitrión.

Al participar de la mesa del Señor es necesario preguntarse si lo hacemos por conciencia o por mera coincidencia. Participar por coincidencia es llegar al lugar donde se recuerda la muerte de Cristo de forma rutinaria, sin considerar la magnitud del acontecimiento —es formar parte de un recordatorio seco, frívolo, vacío de sentido.

Participar por conciencia, en cambio, es ser agradecidos; es dar a este momento la importancia capital que merece cada primer día de la semana; es guardar respeto al Rey que se entregó por nosotros sin estar obligado a hacerlo; es pensar en sus sufrimientos, sin tomar el recordatorio como algo rutinario. Recordar la muerte de Cristo es adorar a Dios, es glorificar su nombre, es sufrir junto a él —aunque nunca como él. Hagámoslo con conciencia.

La gracia y Barrabás

S. Juan 18:40

«Y Barrabás era ladrón». Definida de manera sencilla, la gracia es un regalo inmerecido que Dios nos hace. Miremos a Jesús y observemos cómo de él sale ese regalo que ni usted ni yo merecemos; fijémonos en cómo compra ese regalo a un precio altísimo, solo para entregárnoslo a nosotros.

A veces creemos que es necesario hacer algo para ganarnos la gracia. Hay momentos en que nos imponemos cargas que Dios nunca nos pidió llevar, diseñamos nuevos mandamientos para agradarlo, vigilamos a nuestros hermanos para acusarlos delante de él, y hasta llegamos a juzgarlos. No es, casi nunca, mala intención: es que no hemos terminado de comprender que Dios no nos vende la gracia; nos la regala.

Barrabás sí supo aceptarla bien. Un soldado fue hasta él y le dijo: «anda, sal de ahí, eres libre; otro vendrá en tu lugar». No me lo imagino preguntando cómo, ni quién, ni cuándo, ni por qué. Si acaso llegó a decir algo, fue: «vamos, abran la puerta, que se me hace tarde». La gracia está ahí, brota de la mano de Jesús, es gratuita; aprendamos a vivir sabiendo que el precio ya fue pagado en la cruz.

Todos contra uno

S. Juan 19:15-16

«Pero ellos gritaron: ¡Fuera, fuera, crucifícale!». Quizás a usted le ha tocado alguna discusión familiar en la que ni siquiera la mascota de la casa parece estar de su lado; o una conversación con amigos en la que hasta su mejor amigo termina en su contra. Uno se siente mal, y quisiera que la tierra se lo tragara.

Ahora bien, ¿cómo se sentiría si sus enemigos se pusieran de acuerdo para acusarlo de algo que no ha hecho, y si además sus mejores amigos, para no involucrarse, decidieran alejarse? Muchos de aquellos a quienes usted ha ayudado gritan ahora que debe ser condenado; en fin, tiene al mundo entero en su contra. Ese no es, probablemente, su caso; pero sí fue el de Jesús. Nadie estuvo de su lado; ni siquiera aquellos a quienes tal vez no les interesaba tomar partido, y que terminaron atestiguando en su contra por unas cuantas monedas.

Si alguna vez siente que tiene a todos en contra, recuerde que probablemente no es así: tendrá a dos o tres, pero no al mundo entero. Y si acaso lo tuviera, ríase del mundo, porque de su lado está quien más experiencia tiene precisamente en esto: Jesús. Y basta con tenerlo a él de nuestro lado, aunque todos los demás estén en el bando contrario. Hagamos memoria hoy que, desde la cruz del Calvario, Jesús nos dijo: «no te preocupes, yo estoy contigo».

Cabeza y espinas

S. Juan 19:1-2

«Así que entonces tomó Pilato a Jesús, y le azotó. Y los soldados entretejieron una corona de espinas, y la pusieron sobre su cabeza...». La corona puesta como afrenta sobre la cabeza divina del Rey Jesucristo es más que una simple burla que él permitió que le colocaran. ¿Por qué permitió Jesús semejante acto de barbarie?

En lo personal, quiero pensar que esa corona de espinas representa mis malos pensamientos, mis malos deseos, mis malos sentimientos, el daño que hago al hablar mal de un hermano, al juzgar sin conocer las causas de un asunto, al actuar con la prisa de la desesperación. Me atrevo a decir que el trenzado de esa corona representa también aquellas veces en que califico mis propios pecados de «graves» o «leves», olvidando que ante Dios el pecado no tiene grado: es solo pecado, y sin importar cuál sea la falta, él está siempre dispuesto a restaurarme, siempre que mi arrepentimiento sea real.

Para mí —y esto no pretende ser ninguna enseñanza teológica formal— Jesús vio, en quien le puso la corona de espinas, a mí mismo. Y soportó el dolor pensando en que, con su ayuda, yo podría tener una mente libre y llena de vida. El Señor aceptó la corona con la esperanza de que algún día yo le permitiera reinar en mi vida. Si esta corona representa todo esto, entonces el artesano que la trenzó y quien la colocó sobre la cabeza de Cristo es la misma persona: yo. (Sobre la tipología del sufrimiento del Siervo y la sustitución expiatoria, véase el capítulo tercero.)

Látigos y piel

S. Mateo 27:26

«...y habiendo azotado a Jesús...». Se ha documentado que parte del sufrimiento al que era sometido un condenado por las autoridades romanas era ser golpeado con látigos hechos de cuero, cuyas puntas terminaban en fragmentos de metal o de hueso, capaces de dejar al descubierto las costillas del reo. Por esa etapa pasó el cuerpo del Señor Jesucristo.

Cada golpe abría surcos en la piel, dejando prácticamente sin fuerzas a quien los recibía. El verdugo, sin duda, era un hombre corpulento y sin piedad; con esas características, golpeó a Jesús no menos de treinta y nueve veces, y probablemente ni él mismo sabía la verdadera razón por la cual lo hacía.

Usted y yo sí sabemos por qué recordamos la muerte del Hijo de Dios. Sabemos que ese látigo, en última instancia, era para nosotros; que el verdugo que abrió heridas profundas en su carne debió, en justicia, golpear a usted y a mí. Que nuestras vidas proclamen, entonces, que ha valido la pena. (Sobre la reconstrucción histórica del suplicio romano, cf. capítulo segundo, sección sobre la cronología de la Pasión.)

V. Camino y crucifixión

Un Cirineo

S. Mateo 27:32

«Cuando salían, hallaron a un hombre de Cirene que se llamaba Simón; a este obligaron a que llevase la cruz». Imagine por un momento a Simón: viene del campo, su ropa despidе el olor del trabajo, está cansado. Pero antes de llegar a casa se detiene un instante a ver el espectáculo montado por judíos y romanos: la gran atracción es Jesús, el mismo Hijo de Dios.

De pronto, un soldado romano lo toma por la ropa y lo empuja al centro de la escena; le ordena tomar el madero. Simón obedece, y al hacerlo tiene el privilegio —sin saberlo aún— de ver a Jesús cara a cara, de servir a quien ayuda a todos nosotros a llevar nuestras cargas. Simón nunca volvió a ser la misma persona después de aquel encuentro.

A usted y a mí ningún soldado romano nos ha obligado a servir a Dios, pero la enseñanza nos alcanza igual: debemos aprender a llevar nuestra propia cruz, sin importar el escenario ni el estatus en que nos movamos. Jesús no cargó el madero hasta el Calvario solamente para ser sacrificado; también lo hizo para enseñarnos que cada quien debe llevar su propia carga —y que, en el camino, él nos ayudará a cargarla. Sin él, es imposible llegar hasta el final de la vía dolorosa de este mundo.

Madera y carne

S. Mateo 27:35

«Cuando le hubieron crucificado...». Imagine una espalda que ha recibido no menos de treinta y nueve latigazos de manos de un verdugo corpulento y lleno de odio; vea correr la sangre y los moretones que delatan el estado de esa piel. Ahora vea un enorme madero sin pulir, puesto sobre esa misma espalda; donde los latigazos no pudieron abrir la carne, las astillas de la madera se encargan de hacerlo. El cargador, débil por el castigo anterior, necesita ayuda para llevar el peso.

Al llegar al lugar señalado, deja caer pesadamente su carga. Alguien lo empuja; cae sobre otro madero áspero, y allí un verdugo clava sus muñecas al tronco con la misma naturalidad con que se clavaría cualquier objeto inanimado. Después atraviesa con un clavo tosco los huesos de los pies.

Bien sujeto al madero, suspenden el cuerpo en el aire, sostenido solo por los clavos. Comienza entonces una nueva etapa de sufrimiento: cuando el dolor de las muñecas es insoportable, trata de descansar sobre los pies; pero estos están atravesados por un clavo, y al aliviar la presión sobre ellos, su espalda flagelada roza de nuevo las astillas de la madera. Así continúa, hasta que le falta el aire y muere. Este crucificado fue Jesús. (Sobre el sacrificio de Cristo como cumplimiento del sistema levítico, véase el capítulo tercero.)

Hola, mamá

S. Juan 19:26

«Cuando vio Jesús a su madre...» Me gusta pensar en la crucifixión de Jesús no solo desde el ángulo de nuestro rescate del pecado, sino también deteniéndome en un detalle más íntimo: Jesús, colgado del madero, mira a María. Veo en él el dolor de contemplar a su madre sufrir, de verla observarlo clavado literalmente en la cruz.

La Biblia no lo registra con esas palabras, pero puedo imaginar a Jesús animando a su madre en ese instante: «vamos, madre, ten valor; tú sabes muy bien que por esto vine». Me gusta ver en él el ejemplo para todo hijo: que, por difícil que sea la situación, siempre debemos hallar fuerzas para animar a nuestros padres. «No te preocupes, todo saldrá bien; además, tú sabes que después de esto debo regresar a mi Padre. Pero no temas: Juan, mi amigo, cuidará de ti. Yo no te dejaría desamparada; eso no agradaría a mi Padre. Esto es momentáneo, pero ya sabes que vale la pena, y que es necesario hacerlo, como lo hemos hablado antes. Anda, madre, ve a casa y descansa, mientras yo hago la voluntad de mi Padre.»

Me gusta ver a Jesús animando así a todas las madres preocupadas por sus hijos, alentando a esas madres que hoy se desesperan por hijos difíciles. Desde la cruz, Jesús nos sigue ofreciendo enseñanzas que apenas comenzamos a descubrir.

Y tuvo sed

S. Juan 19:28

«Después de esto, sabiendo Jesús que ya todas las cosas estaban consumadas, para que la Escritura se cumpliese, dijo: 'Tengo sed'». Jesús tuvo sed en la cruz del Calvario, y le dieron a beber vinagre; me atrevo a pensar que aquel líquido agri dulce no calmó su sed. Y me atrevo a decir, además, que Jesús sigue teniendo sed hoy —no ya la sed física que desde la cruz habla, como fiel testigo, de su verdadera humanidad, sino un deseo distinto: el deseo enorme de que le seamos fieles.

Si nos lo proponemos, podemos escuchar a Jesús decir todavía desde el pináculo del Gólgota: «tengo sed de ser servido, al menos en algo parecido a como yo he servido; tengo sed de que valoren lo que hago por ustedes; tengo sed de que se amen y dejen a un lado sus diferencias».

Escuchemos a Jesús, y no le ofrezcamos vinagre: tomemos el jarro de nuestra propia vida y llenémoslo del agua de la entrega absoluta al Señor del universo. No calmemos su sed de vernos como él quiere

que seamos; permitámosle hacer de nosotros manantiales de bendición, donde muchos puedan encontrar el agua divina de la salvación que brota desde el trono de la gracia. (Sobre la propuesta de Daube y Pitre respecto a la cuarta copa pascual, véase el capítulo segundo.)

Consumado es

S. Juan 19:30

«Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: Consumado es. Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu». Se acabó, Padre: el rescate de la raza humana está pagado. El abismo entre nosotros y ti está cerrado. Ya he terminado; ahora, por favor, llévame a casa; todo está consumado, he hecho tal como me pediste.

El Rey ha vuelto a casa. Cierre los ojos e imagine al mismo Dios recibiendo a su Hijo, y a los ángeles saludando reverentes al Rey que ha vuelto triunfante de la batalla más grande que la raza humana o la raza espiritual jamás puedan conocer. El Padre se detiene frente a él, lo abraza, y el Espíritu los envuelve; los tres se regocijan, no solo por el regreso a casa, sino por la nueva oportunidad dada a cada uno de nosotros de reconciliarnos con Dios.

Ahora nos toca a nosotros decir, con Cristo: Padre, consumado es. Consumado es el dominio de la vanidad en mi vida. Consumado es el deseo de buscar mi propia gloria y no la tuya. Consumada está la envidia, consumada está cada mala inclinación que antes dominaba mi vida. Padre, consumado es: estoy listo, llévame a casa. (Sobre la relación entre esta última palabra y la cuarta copa del Séder, véase el capítulo segundo.)

VI. Sepulcro

El Rey en una tumba ajena

S. Juan 19:41

«...un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual aún no había sido puesto ninguno». La Biblia nos informa que, al momento de ser sepultado, Jesús no tenía un lugar propio para ello: fue José de Arimatea quien dispuso un pequeño sepulcro de su propiedad para recibir el cuerpo del Señor. Qué contradictorio: un Rey sin un lugar donde reposar su cuerpo al morir.

Desde el punto de vista humano esto suena contradictorio; pero mirado desde la óptica espiritual, no lo es tanto. Incluso ya resucitado, Jesús sigue buscando un lugar donde recostar su cabeza —solo que ahora sabe muy bien dónde quiere habitar. Deténgase un momento, cierre los ojos y pregúntele a Jesús: «Señor, ahora que has resucitado, ¿dónde quieres recostar tu cabeza?». Si se detiene lo suficiente, podrá escuchar al Rey responder: «quiero habitar en tu corazón».

El dueño de todo y de todos no tuvo una tumba propia donde poner su cuerpo, y tampoco ahora tiene dónde recostar su cabeza; su único interés es habitar en nuestro corazón, que le demos allí un albergue permanente. No debemos negarnos: en la cruz nos compró con su sangre, y por lo tanto nuestra vida le pertenece. Digámosle que sí al Rey: al fin y al cabo, no solo somos suyos, sino que a

quien más conviene albergarlo es a usted y a mí. (Sobre la cronología de la sepultura y la duración del sábado en el sepulcro, véase el capítulo segundo.)

VII. Resurrección y apariciones

Su ropa en orden

S. Juan 20:7

«...sino enrollado en un lugar aparte». Habían transcurrido tres días desde la muerte del Señor. La mañana del primer día de la semana, María Magdalena irrumpió, alarmada, donde estaban reunidos los discípulos: se habían llevado el cuerpo del Maestro. Jadeantes, Pedro y Juan llegaron a la tumba; en efecto, no encontraron el cuerpo. Pero sí hallaron algo que llamó su atención: la indumentaria, en orden. El sudario estaba aparte, doblado con cuidado.

La muerte de Jesús nos abre senderos de esperanza, de vida y de paz. Pero en este pequeño detalle — el lienzo doblado— el Señor parece dejarnos, además, una enseñanza práctica: quienes le seguimos debemos ser personas ordenadas también en lo espiritual. Vivir una vida organizada delante de Dios implica conocer nuestro propio estado espiritual, reconocer los talentos que tenemos y los que aún debemos buscar; implica honor, honradez, una palabra que sea creíble.

Jesús no solo murió y resucitó por nosotros: también, con gestos tan sencillos como este, nos enseña a vivir vidas ordenadas en todo el sentido de la palabra. (Sobre la historicidad del sepulcro vacío y las apariciones pospascuales, véase el capítulo sexto.)

¿Y dónde está el cuerpo?

S. Juan 20:2

«Entonces corrió, y fue a Simón Pedro... y les dijo: Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto». La historia está llena de personajes que se ganaron un lugar en las narrativas mundiales, y muchos cementerios guardan sus restos: Duarte, Napoleón, Newton, Gandhi. Sus tumbas confirman que ya no están en este mundo.

La Biblia, la historia y documentos de distinta índole confirman que Jesús caminó por este mundo y que fue crucificado. Pero ¿dónde está el cuerpo? Está la tumba donde lo pusieron —pero el cuerpo no está. «Se han llevado el cuerpo del Maestro», dijo María Magdalena. Pero no se lo llevaron: Cristo había resucitado.

Muchos líderes ha tenido la humanidad; unos llegan, otros se van, y a medida que terminan sus días una tumba los recibe, y muchas veces caen en el olvido. Jesús es el líder por excelencia, aquel cuya fama aumenta con el paso del tiempo. Los huesos de otros grandes líderes de la historia permanecen en su lugar; pero el pequeño sepulcro donde pusieron a Jesús está vacío. Si alguien le pregunta dónde está el cuerpo, responda: una vez estuvo en la cruz, y ahora el dueño de ese cuerpo vive en mi corazón.

¿Por qué lloras?

S. Juan 20:15

«Jesús le preguntó: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?». Llorar es, sin duda, una de las formas más efectivas de desahogo: lloramos de dolor físico o emocional, de alegría, de rabia. Si no todos, muchos de nosotros nos desahogamos con el llanto.

Jesús le preguntó a María Magdalena: «mujer, ¿por qué lloras?». Póngase por un momento en el lugar de María, e considere a Jesús frente a usted, pronunciando su nombre y preguntándole: «hijo, hija, ¿qué te pasa?». Hagamos un momento de silencio; desahóguese con Jesús. Dígale si se siente mal espiritualmente; él quiere escuchar cuál es la carga que no le deja avanzar en la vida, en el servicio a él. Mencionele el nombre de esa persona a quien todavía no ha podido perdonar.

Hágalo ahora, en este tiempo de oración; y pasado un momento, ore también por el pan.

Y Tomás creyó

S. Juan 20:24-28

«Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando Jesús vino... Si no viere en sus manos la señal de los clavos... no creeré». Cada primer día de la semana nos reunimos con el propósito central de recordar la muerte del Señor Jesucristo, aunque muchas veces esa actividad continua corre el riesgo de volverse rutinaria.

Tomás había pasado casi tres años caminando junto a Jesús, recorriendo con él incontables caminos. Y con todo, a pesar de esa cercanía, algo se había vuelto rutinario en su corazón: al recibir la noticia de que Cristo había resucitado, se atrevió a declarar públicamente que, si no veía las heridas de los clavos y no metía su mano en el costado del Señor, no creería. Unos días después, Jesús se apareció a los doce —Tomás incluido— y le dijo: «Mete aquí tu dedo, y mira mis manos; y acerca tu mano, y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente». El impacto no se hizo esperar: el antes incrédulo discípulo respondió: «¡Señor mío, y Dios mío!». La vida de Tomás cambió gracias a ese reencuentro con su Dios.

Recordar la muerte de Cristo cada primer día de la semana no es, entonces, un asunto rutinario: es una oportunidad que Dios brinda a usted y a mí para tener un encuentro personal con él —solo que esta vez el punto de encuentro es el Gólgota, a los pies de Cristo Jesús. Aproveche este momento único; disfrute de un reencuentro con su Dios, recordando el punto máximo de su amor por usted: el sacrificio de su Hijo unigénito. (Sobre la centralidad del kerigma pre-paulino de la resurrección, véanse los capítulos cuarto y sexto.)

Camino a Emaús

S. Lucas 24:13

«Y he aquí, dos de ellos iban el mismo día a una aldea llamada Emaús, que estaba a sesenta estadios de Jerusalén». El relato de la caminata hacia Emaús es, sin duda, una de las narraciones más íntimas

después de la muerte y resurrección del Señor. Esos dos hombres, en cierta medida, nos representan a usted y a mí.

¿Dónde habían quedado los planes que habían hecho? ¿Dónde había ido a vivir la esperanza que apenas unos días atrás habitaba en sus corazones? Todo parecía haberse derrumbado. Mientras caminan hacia Emaús, les acompaña la desilusión, la soledad; la alegría se ha despedido de sus ojos. ¿Acaso no nos sentimos así muchas veces? ¿Cuántos problemas hacen fila en su mente en este instante? ¿Cuántas preocupaciones le gritan en este momento, agotando sus fuerzas, agotando incluso su esperanza en Dios?

Es entonces cuando llega, repentinamente, un extraño que se une a su caminata: con sus palabras, con su presencia misma, con la forma en que parte el pan, les devuelve la esperanza. Se dan cuenta de que nada estaba perdido, de que los planes hechos con el Maestro seguían en pie, de que la esperanza los esperaba justo delante de ellos. Por favor, abramos los ojos y entendamos que el Cristo a quien servimos está vivo, y que él es nuestra vida y nuestra fe. Su cuerpo no quedó en la cruz, ni en el sepulcro: Jesús está vivo, y camina a nuestro lado. (Sobre el reconocimiento eucarístico de Cristo en «el partimiento del pan», véanse los capítulos cuarto y sexto.)

El Maestro está aquí

S. Juan 21:7

«Entonces aquel discípulo a quien Jesús amaba dijo a Pedro: ¡Es el Señor!». Días antes, Jesús había sido burlado, torturado, y había sufrido, si no la más, una de las más severas muertes conocidas: la de la cruz. Pero cuando preguntamos cuál fue la causa, la respuesta somos cada uno de nosotros.

Pasado un tiempo después de su encuentro con Tomás, los discípulos, en un estado de desánimo, decidieron volver a su antiguo oficio. Rutina: levantarse, trabajar, regresar a casa, dormir, y al día siguiente lo mismo. Quien vive así necesita saber que el Maestro está aquí. Justo cuando las cosas no resultaban como esperaban, Jesús se les aparece y comienza a dar sentido nuevamente a sus vidas.

Mis hermanos y amigos: si sienten que la vida no tiene sentido, sepan que Jesús está aquí. Si han pensado que la única solución a sus problemas o a sus enfermedades es rendirse, recuerden: Jesús está aquí. Murió en la cruz, pero al tercer día resucitó, y hoy está aquí para darle un giro a su vida, para que comprenda que aún hay esperanza suficiente para hacer de su vida y la mía un asunto nuevo cada mañana.

Hola, muchachos

S. Juan 21:5 (NVI)

«Muchachos, ¿no tienen algo de comer?». Los discípulos habían estado pescando desde la tarde anterior hasta el amanecer; sus rostros lucían cansados y frustrados, porque no habían pescado absolutamente nada. Desde la orilla, una voz les hace esa misma pregunta: «Muchachos, ¿no tienen

algo de comer?». Al responder que no, escuchan enseguida una sugerencia: «Echen la red a la derecha de la barca». ¿Qué cree usted que sucedió? Fue tal la cantidad de peces que ya no podían sacar la red.

Quizás Jesús no nos hable hoy desde una orilla —no porque no pueda, sino porque nosotros no somos pescadores de toda una noche—; pero desde donde estemos, él sigue interesado en nuestro bienestar. Tal vez no nos pregunte si hemos pescado algo, pero sí nos pregunta si vamos bien por el camino que llevamos.

Jesús siempre nos ofrecerá sugerencias para que obtengamos el mejor de los resultados en todo lo que hacemos; difícilmente impondrá su criterio, pero siempre nos aconsejará. Al final, la decisión de seguir o no ese consejo queda en nuestras manos. Los discípulos decidieron seguirlo aquel día en la orilla. ¿Y usted, qué hará con la voz que desde el Calvario le dice: «eh, muchacho, todo está bien»?

¿Me amas?

S. Juan 21:15

«Jesús dijo a Simón Pedro: Simón, hijo de Jonás, ¿me amas más que éstos?» Hay un dicho que reza: «Aquel que quiere no sufre; aquel que ama, llora». Al igual que en Juan 18:4, Jesús pone nuestras mentes a pensar, esta vez con una pregunta muy directa. La hace a Pedro, pero si tomamos en serio las enseñanzas del Maestro, Pedro nos representa a usted y a mí.

Cuando Jesús formula esta pregunta, el martirio del Calvario ya había pasado. La cruz no solo había hecho posible la salvación para toda la raza humana de todos los tiempos venideros: había demostrado hasta qué punto es capaz de llegar Dios por amor a usted y a mí.

«¿Me amas?» —parafraseando la pregunta en este momento en que debe habitar de manera especial la muerte de Cristo en nuestra mente—: ¿hasta dónde eres capaz de llegar por amor a mí? ¿Cuántas cosas eres capaz de dejar por mí? Ahora que recuerdas mi muerte por amor a ti, ¿muestran tu boca y tus acciones que valió la pena?

Antes de partir el pan, piense por un momento, con toda sinceridad ante Dios y ante usted mismo, si puede decir de verdad: «Dios, te amo más que a mí mismo. Te amo más que a mi vida. Te amo más que a mis deseos, mis sentimientos, mis placeres. Te amo, te amo, te amo». Ojalá que sí, porque en la cruz Jesús ha mostrado que su amor por usted y por mí está por encima de su propia vida, de sus propios sentimientos, de sus propios deseos. (Sobre la restauración de Pedro y la eclesiología del sacerdocio universal, véanse los capítulos segundo y séptimo.)

VIII. Reflexiones teológicas y devocionales

¿Quién sacrificaría un hijo?

S. Juan 3:16

«Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna». Cuando una persona tiene un hijo, aprende a ser mejor

hijo. Hay amores para todos —para la pareja, los padres, los hermanos—, pero el amor a un hijo es especial: viene cargado de protección, de una ternura única, y de algo mayor todavía, la disposición al sacrificio. ¿Quién de nosotros sería capaz de sacrificar a un hijo por amor a los demás?

Dios no reparó en cuánto amaba a su Hijo, ni en que era su Unigénito. Decidió sufrir la tristeza de verlo partir por amor a usted y a mí. Permitió que Cristo sufriera bochorno, persecución, calumnia y, al final, el martirio de la cruz. ¿Qué padre amoroso no intercedería si a su hijo le hicieran algo así? Pues Dios, siendo el Padre más amoroso, y teniendo todo el poder para defenderlo, no lo hizo. Permitió que sufriera, por una sola razón: usted y yo.

Por causa suya y por causa mía, el cielo se entristeció, y Dios mismo sintió el dolor de la pérdida de su Hijo unigénito. Hoy recordamos ese día en que el Padre celestial permitió el sacrificio de Jesús. ¿Quién sacrificaría un hijo? La respuesta es Dios —pero el Dios Todopoderoso no sacrificó a un hijo cualquiera, sino a su propio Hijo. (Sobre la tipología del sacrificio expiatorio, véase el capítulo tercero.)

¿Valió la pena?

2 Corintios 5:15

«Y por todos murió». ¿Ha valido la pena la sangre derramada por tantos soldados y patriotas a lo largo de la historia para alcanzar la paz? Las opiniones, sin duda, están divididas: para unos sí, para otros no. Pero ¿valió la pena la sangre de Cristo derramada en la cruz del Calvario? No cabe la menor duda: valió la pena.

Las pruebas serían interminables: vidas rescatadas de los vicios y de la vida delincuencia, familias reconquistadas, vidas libradas de las garras de la depresión y la soledad. El sacrificio de Cristo ha valido la pena, y otra muestra de ello es la vida de quienes realmente le han conocido: hoy sus vidas están cargadas de paz, y en ellos habita un espíritu de servicio, de sacrificio y de mansedumbre, habiendo dicho adiós a la soberbia y al orgullo.

Hoy tenemos el privilegio de recordar el precio pagado para que nuestras vidas fueran diferentes, para que seamos hombres y mujeres renovados. Recordamos que el precio de todos estos beneficios es la sangre de Cristo Jesús.

Amor, ¿qué es eso?

1 Corintios 13:4

«El amor es sufrido, es benigno». Amor: una palabra ambigua en estos días, una palabra que a veces suena «cursi» en un tiempo donde prima el materialismo, una palabra cuyo significado, desde el punto de vista puramente humano, resulta a veces inexplicable. Por amor fue Cristo una vez al Calvario, y desde allí nos invita a amarnos los unos a los otros. En cada recordatorio de su muerte, esa palabra que parece pasada de moda se hace presente como algo nuevo, real y divino: se viste de práctica, de acción y, sobre todo, de sacrificio.

Al partir el pan recordamos el amor de Dios para con nosotros, y comprendemos que ese amor divino no tiene límites, que puede alcanzar fronteras tan increíbles como el sacrificio del inocente por el pecador. Al partir el pan y beber de la copa estamos diciendo que somos un solo cuerpo, que estamos dispuestos a soportarnos unos a otros, a aceptarnos tal como somos, a pesar de nuestros defectos, y que juntos llegaremos al cielo.

Amor, ¿qué es eso? Es una palabra que exige práctica. Toca a nosotros darla a conocer. Comencemos haciendo memoria de la mejor muestra práctica de amor que ha conocido la historia: Jesús, en la cruz del Calvario.

Él se entregó

Gálatas 2:20

«...del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí». No ha habido, ni habrá, fuerza en esta tierra capaz de apresar a Jesús contra su voluntad. Él mismo, en cierta ocasión, se marchó caminando en medio de quienes querían hacerle daño. Por esta y otras razones podemos afirmar con propiedad: a Jesús no lo capturaron, él se dejó apresar. Pilato hizo con Jesús lo que hizo no porque fuera romano y tuviera poder para ello, sino porque el Padre así lo permitió.

A Jesús nunca lo crucificaron: él permitió que lo crucificaran. A Jesús no le quitaron la vida: él la entregó por nosotros. Permitted ser hecho preso, abofeteado, burlado, escupido, traicionado y golpeado, porque vino precisamente a eso: a padecer por usted y por mí. Jesús cargó la cruz por amor a la humanidad entera.

El Todopoderoso abusado

Isaías 53:7

«...y no abrió su boca». Al escuchar la palabra «Todopoderoso», la asociación inmediata es Dios: aquel ante quien no hay nada que no se postre, ante cuya majestad nada se levanta a menos que él lo permita. Las estrellas conocen tan bien su poder que brillan para darle gloria por haberlas creado; el mar ha comprobado ese poder con una sola orden —«hasta aquí llegarás»— y hasta hoy sigue prisionero de sus propias orillas; la tempestad se postra ante la palabra de Dios, y hasta la muerte teme su poder.

Y sin embargo, hay una escena en la que ese mismo Todopoderoso fue objeto de todo tipo de maltrato, vejación y sufrimiento: fue cuando él mismo decidió entregarse por amor, para que usted y yo tuviéramos una vida eterna llena de paz. Dios el Padre nunca murió, pero sí entregó a su Hijo por nuestro bienestar; y pasados tres días, la tierra no pudo contener aquel cuerpo, y tuvo que ceder ante el poder de Dios.

Tengamos claro que Dios permitió que su Hijo sufriera no por falta de poder, sino por amor. Recordémoslo ahora y siempre. (Sobre el Siervo sufriente de Isaías 53 en la comprensión neotestamentaria de la muerte de Cristo, véase el capítulo cuarto.)

El Rey sin bienes

S. Lucas 9:58

«Las zorras tienen guaridas, y las aves de los cielos nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar la cabeza». Jesús es, sin lugar a dudas, el único Rey que abandona sus riquezas para hacerse pobre. No tenía, como él mismo afirma, ni una piedra donde recostar su cabeza —y así se lo dijo a alguien que quería seguirlo.

Jesucristo nunca nos ha prometido que, al seguirlo, nuestras finanzas mejorarán, ni que conseguiremos un mejor empleo, una mejor casa o un mejor vehículo. Lo que sí nos ha asegurado, desde el monte Calvario, es algo de mayor valor: restauración plena con el Padre, vida eterna segura, fuerzas para soportar las pruebas, victoria sobre el pecado, una relación verdadera con Dios, y la ayuda imprescindible del Espíritu Santo, quien nos guiará a toda verdad.

El Rey no promete bienes en esta tierra, pero sí riquezas en la vida eterna. ¿Por qué prometió Jesús todo esto? Sencillamente porque todo esto, y mucho más, lo consiguió para nosotros clavado en una cruz.

Se sintió cansado

S. Mateo 8:23-24

«...pero él dormía...». Al recordar la muerte de Jesús solemos pasar por alto uno de los elementos más importantes de su sacrificio: su sufrimiento como ser humano. No basta con decir que sufrió por nosotros; es necesario creer que ese dolor lo vivió en un cuerpo como el nuestro, de carne y hueso. Jesús no sufrió ni murió como Dios, sino como el Hijo de Dios hecho carne.

Jesús vivió el dolor del Calvario de la misma manera en que sintió sed cuando le pidió agua a la mujer samaritana, o sueño cuando se recostó en la barca. Si a usted le duele cuando algo punzante atraviesa su piel, imagine lo que sintió el Maestro cuando los clavos atravesaron sus manos y sus pies. Si se queja cuando se corta un dedo, piense en lo que sintió Jesús cuando fue azotado.

Jesús padeció todos esos sufrimientos no en un cuerpo especial, glorificado o insensible al dolor, sino en un cuerpo como el suyo y el mío, lleno de nervios que reaccionan ante el dolor. Cada latigazo, cada espina de aquella corona, verdaderamente le dolió. Supo muy bien cuánto pesaba el madero que cargó, y sintió con toda claridad cuando le faltó, finalmente, la respiración. Era, por sobre todas las cosas, un cuerpo humano: siéntalo así también usted.

¿Quién dices tú que soy yo?

S. Mateo 16:15

«Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Según actuamos, decimos cuánto creemos en Dios. De ahí que, según recordemos la muerte de Cristo, en esa misma medida estemos diciendo cuán importante es el Mesías para nosotros.

Por un instante, pongámonos en el lugar de los discípulos cuando Jesús les hace esa pregunta. Piense un momento en lo que siente al reunirse para hacer memoria de la muerte de Cristo: ¿qué sensación le llena al partir el pan, al beber de la copa? ¿Lo siente como algo normal, rutinario? ¿Es capaz de sentir, aunque sea en la imaginación, los azotes, los clavos contra el cuerpo de Cristo? Si experimenta algo semejante, le felicito: está diciéndole al Señor que él es su salvador, su Rey, su rescate, su garantía de vida eterna.

«Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» La respuesta de Pedro fue clara y contundente: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente». En este momento renovemos nuestra mente, y digamos con nuestras acciones y actitudes: Señor, tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que se entregó por mis pecados. Recuerde: la forma y la actitud con que usted asuma la conmemoración de la muerte de Cristo dicen cuánto significa para usted el sacrificio de Jesucristo en la cruz del Calvario.

Sus ojos en los desechados

S. Juan 15:16

«No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros». ¿Cuándo fue la última vez que usted recibió palabras de amor, de aprecio, de cariño de parte de quienes más quiere? ¿Puede recordar alguna ocasión en que se sintió una persona sola, incomprendida, desechada incluso por los suyos? Para usted que en algún momento se ha sentido ignorado, frustrado, dejado de lado, hay una solución: Jesús.

Desde la cruz del Calvario, Jesús le dice que usted es importante para él. Cristo desea que usted sepa que, mientras el mundo desecha, él mantiene los brazos abiertos para recibir. Ha puesto sus ojos en usted, y ha sido capaz de morir en la cruz precisamente para que usted obtenga lo mejor: el cielo mismo, donde ya no tendrá que cargar con sus complejos, sus frustraciones ni las depresiones que hoy le abaten.

Jesús murió en la cruz para que usted se dé cuenta de que es una persona importante para Dios, de que él le tiene en alta estima. No lo olvide: Jesús ya lo demostró, en la cruz.

A sus pies

S. Lucas 10:39

«...la cual, sentándose a los pies de Jesús, oía su palabra». Hoy quisiera hacerles una petición distinta a la habitual. Generalmente nuestra invitación es a acercarnos al pie de la cruz; hoy quisiera que, en cambio, vayamos hasta los pies de Jesús. Sentémonos a su lado; escuchémoslo hablar.

Pongamos a un lado nuestros problemas, las tribulaciones por las que atravesamos; dejemos en otra habitación esos pensamientos que apartan nuestra mente de Jesús. Vayamos a los pies del Maestro, y procuremos quedarnos allí un buen rato, escuchando sus consejos, diciéndole cómo nos sentimos. Vayamos a sus pies, y dejemos que él nos ayude a llevar nuestras cargas.

Mientras recordamos sus sufrimientos, meditemos en que no hay lugar más apropiado para refugiarnos, para encontrar consuelo, que sus pies. Allí encontraremos el aliento para seguir, el ánimo

para no desmayar y las fuerzas para vencer. Hoy les pido que no vayamos solamente a la cruz: sentémonos también a los pies de Jesucristo.

Dejad a los niños

S. Marcos 10:14

«Dejen que los niños vengan a mí, y no se lo impidan, porque el reino de Dios es de quienes son como ellos». El Señor nos llama a ser como niños: a tener una mente dispuesta a creer, a confiar, a perdonar. Cada vez que nos reunimos para conmemorar su muerte es, en cierto sentido, una invitación al Calvario; pero en esta ocasión quisiera pedirle algo distinto: que no llevemos nuestra mente hasta la cruz, sino que nos reunamos, como niños, alrededor de nuestro Hermano mayor.

Imagínese a Jesús en medio de nosotros. Piense por un instante qué le preguntaría. ¿Qué tan grande fue el dolor? ¿Qué le dolió más: los clavos, la corona de espinas, o los azotes que sufrió por usted y por mí? No importa cuál sea la pregunta: es fácil imaginar a Jesús respondiendo cada una con una sonrisa, poniendo su mano sobre algunas de las cabezas de los que estamos reunidos con él.

En este momento, hagamos una ronda mental, y como niños escuchemos el relato más verídico y valioso de todos los tiempos: la historia del Hermano mayor que, por rescatar a sus hermanos de las manos de la muerte eterna, puso su propia vida en lugar de la de ellos. Siéntalo gozarse al contarnos el triunfo más grande de la historia divina y humana; mírele recostarse en su silla y decimos, con una lágrima de amor: «Sufrió mucho... pero valió la pena».

Donde cayó Jesús

S. Mateo 13:3

«Y les habló muchas cosas por parábolas, diciendo: He aquí, el sembrador salió a sembrar». Es sabido que no toda tierra es buena para el cultivo. Nuestro corazón es un terreno apetecible en el que se puede cultivar una cantidad infinita de frutos; los buenos terrenos se cotizan a precios elevados, y a veces es necesario invertir grandes sacrificios para adquirir el terreno idóneo.

Nuestro corazón es un terreno de tan alto costo, que Dios, interesado en poseerlo, decidió pagar por él el único precio suficiente: el sacrificio de su Hijo unigénito. Y sin embargo, a pesar de haber pagado el precio más alto, muchos corazones permiten la invasión de fuerzas contrarias a las de Dios; mientras la semilla llamada Jesús ha caído en buena tierra, otros terrenos de excelente calidad no le han dado la bienvenida, y hoy se encuentran plagados de malas hierbas.

En esta hora, no recordemos solamente el precio pagado por nosotros: celebremos también el hecho de permitirle a Dios cultivar en nuestro corazón las semillas de la misericordia, del bien, del amor, de la paz y de la reconciliación —celebremos, en otras palabras, la llegada a nuestra vida de esa semilla llamada Jesús.

La vida de Jesús, una muestra de la nuestra

S. Juan 16:33

«En el mundo tendréis aflicción; pero confiad, yo he vencido al mundo». Vivimos en un mundo donde servir al Señor no es fácil. Pero así como Jesús nos enseñó que quien va a construir debe calcular primero los gastos, también nos advirtió que en este mundo tendremos aflicciones —y a la vez nos alentó diciéndonos que él ya venció al mundo, y que por lo tanto también nosotros venceremos.

En este mundo tendremos dificultades y tribulaciones. Pero aquel que venció a la muerte, al pecado y a Satanás mismo —aquel a quien la tierra no pudo retener por más de setenta y dos horas— nos dijo: «ustedes también vencerán». Cuando Cristo murió, seguramente Satanás creyó haber triunfado; pero su victoria duró apenas tres días. De igual manera, a veces nuestros problemas nos afectan tanto que pensamos que todo está perdido, y basta fijar los ojos en la cruz para ver de nuevo la luz de la esperanza.

Recordemos hoy la muerte de Cristo haciendo memoria también de que él ya nos ha dado la victoria: sin importar cuál sea nuestra situación, la victoria es nuestra, porque Cristo ya ha vencido.

No es religión, es práctica

1 Pedro 2:21

«...para que sigáis sus pisadas». Ser cristiano no es asunto de teorías, ni de muchas palabras, ni siquiera de apariencias. Es asunto de práctica. A lo largo de toda su vida en esta tierra, Jesucristo nos enseñó con su propio ejemplo que la entrega a Dios no es cuestión de discursos, sino de obras; y sin duda la mayor muestra práctica de su amor por nosotros está en el madero del Gólgota.

Es necesario escuchar al Maestro, en la voz de sus propios ejemplos, diciéndonos que seguirle no es asunto de apariencias ni de opiniones humanas, sino de practicar y después hablar; de hacer, y no solamente decir. La cuestión no es decir que debemos ser santos: es serlo. No basta con sentarnos hoy aquí a recordar el sacrificio del Señor; es necesario vivir identificados con Jesús cada día, que él esté presente en nuestras conversaciones y en nuestro andar cotidiano.

Mientras más vivamos a Jesús, más presente estará en nosotros el sacrificio de Cristo, y más práctica será nuestra vida cristiana. Comencemos ahora.

El sacrificio de Cristo, una buena noticia

S. Marcos 16:15

«Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura». ¿A quién le gusta salir a anunciar que alguien ha muerto? A la mayoría ni siquiera nos gusta hablar de enfermedades. ¿Qué beneficio habría en contarle a las multitudes sobre alguien maltratado hasta la muerte por un paro cardíaco o respiratorio? Aparentemente, ninguno.

Y sin embargo, es precisamente hablando de aquel Jesús que murió sobre la cruz como las personas llegan a conocer el amor de Dios. Es hablando de su muerte como los seres humanos hallan la vida. Es anunciando el sacrificio de Cristo como los enfermos del alma, los que ya no tienen esperanza, aquellos que están a punto de rendirse, recobran las fuerzas gastadas y el ánimo para seguir adelante.

Hoy no solo recordemos a Cristo, su sufrimiento por nuestra causa, su muerte y su resurrección: digamos también a todos que Jesús murió para darnos la vida que jamás hallaremos en esta tierra por otro medio. Digamos a todos que Jesús murió y resucitó por nosotros.

Una entrada para un banquete

Apocalipsis 19:9

«Y el ángel me dijo: Escribe: Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero». Hay un motivo genuino para estar alegres: hace siglos, la raza humana recibió una invitación para participar de unas bodas muy especiales. Muchos la han aceptado; otros no. Lo singular es que la entrada tiene un costo extraordinariamente alto —tan alto que no hay ser humano en esta tierra con recursos suficientes para comprarla por sí mismo.

Pero hay una buena noticia: desde que se hizo la invitación, la entrada ya está pagada, y el precio se pagó en sangre. Fue necesaria la muerte del Hijo del anfitrión para que toda la raza humana recibiera, de manera gratuita, el pase a ese banquete.

En esta hora hagamos memoria de cuánto sacrificó el Padre, con el único propósito de que usted y yo podamos decir «presentes» en esa cena. Démosle a esa invitación la importancia que merece; cuidémosla con nuestra propia vida, si es preciso. Hagamos de ella la razón de ser de nuestra existencia en esta tierra. (Sobre la dimensión escatológica de la Cena como anticipo del banquete mesiánico, véase el capítulo séptimo.)

Este conjunto de cincuenta y tres meditaciones reúne, prácticamente en su totalidad, la colección devocional original del autor, preservada en el documento base de este estudio, «Apuntes Sobre La Mesa del Señor», de La Hispaniola Instituto Bíblico. Se anima, aun así, al lector, al predicador y al anciano que presida la mesa a seguir componiendo sus propias meditaciones, siguiendo el mismo espíritu sencillo, pastoral y cristocéntrico que ha animado a todas las que aquí se han recogido — porque la meditación cristocéntrica ante la mesa del Señor, a diferencia de este apéndice, nunca debiera darse por concluida.

APÉNDICE E

Guía Práctica para la Celebración del Memorial

Los siete capítulos, la conclusión y los cuatro apéndices precedentes han abordado la fundamentación bíblica, histórica y teológica de la Cena del Señor con rigor analítico, ofreciendo al lector los materiales para su propio examen. Este apéndice final desciende deliberadamente al plano concreto y práctico, y lo hace desde una perspectiva confesional específica —la del autor y su tradición, las Iglesias de Cristo—: recomendaciones para quien presida la mesa, instrucciones para la preparación de los elementos cuando no se dispone de ellos comercialmente, y un breve formulario de autoexamen personal, recogidos y ampliados a partir de la experiencia pastoral acumulada por el autor a lo largo de años sirviendo en congregaciones de esa tradición. El lector de otras tradiciones cristianas —católica, ortodoxa, anglicana, luterana, reformada, bautista, metodista, pentecostal— reconocerá con facilidad las convergencias sustanciales (la centralidad del examen personal, la reverencia ante el memorial, la solicitud pastoral) y las divergencias legítimas (la simplicidad ritual congregacional, la ausencia de vestimenta litúrgica formal, el uso del jugo de uva sin fermentar), y podrá adaptar libremente aquello que le sirva a las prácticas concretas de su propia comunidad. Ninguna de estas recomendaciones tiene base escritural explícita como tal —a diferencia de las convicciones expuestas en los capítulos precedentes—; se ofrecen, más bien, como sabiduría práctica derivada de la experiencia, sujeta siempre al buen juicio pastoral de cada congregación local.

1. Recomendaciones para quien preside la mesa

- **En la medida de lo posible, procure que las palabras de introducción o bienvenida a la asamblea giren en torno al sacrificio de Cristo. No es necesario presentar una meditación extensa: basta con una breve anécdota, una noticia, un comentario corto o una meditación sintetizada —como las recogidas en el Apéndice D— que encienda, con la ayuda del Espíritu Santo, los pensamientos de los presentes hacia Cristo Jesús.**
- **Es recomendable que tanto la lectura bíblica como los himnos que preceden inmediatamente a la mesa giren en torno a la muerte de Cristo, de manera que quien llegue cargado de preocupaciones ajenas pueda, desde el inicio del servicio, reorientar su mente hacia el sacrificio del Calvario.**
- **Si el lugar de reunión lo permite, procure ubicar a los bebés y niños pequeños en un área separada o en la parte posterior del salón, de manera que no distraigan la concentración de la congregación durante el momento del recordatorio.**
- **Evite las críticas y los comentarios personales al presentar la mesa del Señor. El propósito exclusivo de este momento es recordar la muerte de Cristo por nosotros; cualquier comentario ajeno a ese propósito resulta, en este contexto, irrelevante.**

- Cultive en la congregación una comprensión clara de la reverencia que demanda el momento. Cuando los miembros entienden la solemnidad necesaria durante el recordatorio del sacrificio de Cristo, las conversaciones innecesarias dentro y fuera del salón de reunión tienden naturalmente a desaparecer.
- Siempre que sea posible, seleccione con varios días de antelación a la persona que presidirá la mesa, de manera que pueda preparar con oración sus palabras, las lecturas y los himnos que acompañarán el momento. Esta práctica evita la improvisación y favorece la preparación espiritual de quien tendrá a su cargo un acto tan sublime.
- Invite a la congregación a entrar al lugar de reunión para adorar, no para conversar, dedicando los minutos previos a la oración personal, la lectura bíblica y la reflexión.
- Tenga siempre preparado pan, jugo de uvas y copas limpias en cantidad suficiente, incluyendo una reserva por si los elementos servidos resultan insuficientes. No olvide orar también por los elementos de reserva antes de que sean necesarios.

2. Cómo preparar el pan y el jugo de uvas cuando no se dispone de ellos comercialmente

Es común encontrar en tiendas especializadas los elementos ya preparados para la conmemoración de la muerte de Cristo: pan sin levadura y jugo de uvas sin fermentar. Sin embargo, cuando estos no están disponibles, pueden prepararse en casa siguiendo las indicaciones siguientes.

Pan sin levadura para la Santa Cena

- 1/2 taza de harina de trigo.
- 2 cucharaditas de margarina sin sal.
- 7 u 8 cucharaditas de leche.

Mezcle la harina y la margarina con un tenedor hasta lograr una consistencia arenosa. Añada la leche gradualmente y trabaje la masa hasta que quede muy delgada. Colóquela en un molde plano y pinche la superficie repetidamente con un tenedor, para evitar que se infle durante la cocción. Hornee entre 12 y 15 minutos a 375 grados Fahrenheit (190° C), vigilando que no se dore en exceso.

Jugo de uvas para la Santa Cena

- 1 o 2 libras de uvas (preferiblemente de variedad oscura, no blancas).
- 1/2 taza de agua.

Hierva las uvas junto con el agua durante 15 a 20 minutos. Macháquelas bien y páselas por un colador fino para retirar la piel y las semillas. Dependiendo de la concentración obtenida, puede ser necesario añadir un poco más de agua hasta alcanzar la consistencia y el sabor deseados.

3. Sugerencias para el tiempo de servir los elementos

El intervalo durante el cual los elementos son distribuidos y consumidos por la congregación puede aprovecharse de diversas maneras, según la tradición particular de cada congregación local:

- **Un himno congregacional de tono reflexivo —cantado a capela en la tradición del autor y de la mayor parte del movimiento restauracionista no instrumental, con acompañamiento instrumental en otras tradiciones cristianas—, centrado en la cruz, la sangre o el sacrificio de Cristo.**
- **Un breve período de silencio congregacional, invitando a cada miembro a examinarse a sí mismo conforme a 1 Corintios 11:28, sin necesidad de llenar cada segundo con palabras.**
- **La lectura pausada, sin comentario adicional, de uno de los cuatro relatos de la institución (Mateo 26:26-29; Marcos 14:22-25; Lucas 22:15-20; 1 Corintios 11:23-26), permitiendo que el texto mismo hable a la congregación.**
- **Una de las meditaciones breves recogidas en el Apéndice D de este estudio, leída con calma por quien preside o por un hermano designado con antelación.**

4. Consideraciones para contextos pastorales especiales

La práctica congregacional ordinaria descrita en las secciones anteriores presupone una asamblea reunida físicamente en un mismo lugar, la situación normativa que este estudio ha defendido a lo largo de sus siete capítulos. Existen, sin embargo, circunstancias pastorales recurrentes que exigen una reflexión adicional, breve pero necesaria, sobre cómo aplicar los mismos principios bíblicos en condiciones distintas de la reunión dominical ordinaria.

Miembros enfermos, hospitalizados o confinados en el hogar

La práctica, ya atestiguada por Justino Mártir hacia mediados del siglo II y examinada en el Capítulo 6 de esta investigación, de enviar los elementos consagrados por medio de diáconos a quienes no pudieron asistir a la reunión, ofrece un precedente histórico valioso para la práctica pastoral contemporánea de llevar la Cena del Señor a hermanos enfermos, hospitalizados o confinados en su hogar por razones de edad o discapacidad. Se recomienda que esta visita, siempre que sea posible, sea realizada por un anciano o un hermano designado, acompañada de una breve lectura bíblica y una oración, de manera que el miembro ausente experimente, en la medida posible, la misma solemnidad y el mismo cuidado pastoral que la congregación reunida.

Es importante, no obstante, no perder de vista el carácter esencialmente congregacional y comunitario de la Cena del Señor, examinado extensamente en el Capítulo 7 de este estudio a propósito de la *koinōnia* horizontal: esta provisión pastoral para el ausente no debe convertirse jamás en la norma, ni sustituir el deseo y el esfuerzo de reintegrar, en cuanto sea posible, al miembro enfermo a la asamblea reunida, que es el contexto bíblicamente ordinario del memorial.

Congregaciones pequeñas, plantaciones nuevas y reuniones en casas

Nada en el testimonio bíblico examinado en este estudio vincula la validez de la Cena del Señor al tamaño de la congregación ni a la formalidad del lugar de reunión: la propia iglesia primitiva, como se documentó en el Capítulo 6, se reunía habitualmente en casas particulares, sin edificios dedicados al culto durante sus primeros tres siglos de existencia. Una congregación pequeña, una plantación nueva de iglesia, o un grupo reducido de hermanos reunidos en un hogar, celebran, con la misma plenitud teológica que la asamblea más numerosa, la Cena del Señor —siempre que se observen los mismos principios de reverencia, autoexamen y disciplina que este apéndice y el Capítulo 7 del presente trabajo han recomendado.

Servicios múltiples y reuniones que no coinciden con la hora tradicional

Algunas congregaciones, por razones de espacio o de horario laboral de sus miembros, celebran más de un servicio dominical, o celebran su reunión principal en un horario distinto al tradicional de la mañana del domingo. El argumento desarrollado en el Capítulo 6 de este estudio a propósito de Hechos 20:7 —donde, como se observó, el partimiento del pan ocurrió ya avanzada la noche, después de la medianoche— sugiere que la identidad del día, no la hora específica dentro de él, es el factor bíblicamente relevante. No existe, por tanto, obstáculo bíblico alguno para que una congregación celebre la Cena del Señor en cualquier servicio que se realice dentro del primer día de la semana, sea cual sea la hora.

5. Un breve formulario de autoexamen (1 Corintios 11:28)

Como se argumentó en los Capítulos 4 y 7 de este estudio, el mandato paulino de autoexamen es responsabilidad de cada individuo, no instrumento de vigilancia eclesiástica externa. Las siguientes preguntas, sugeridas aquí como ayuda personal y no como fórmula obligatoria, pueden orientar ese examen antes de acercarse a la mesa:

- **¿Hay algún pecado conocido y no confesado en mi vida que deba llevar delante de Dios antes de participar de la mesa?**
- **¿Guardo rencor o falta de reconciliación con algún hermano en la fe? (cf. Mateo 5:23-24)**
- **¿Estoy participando de este memorial «por conciencia», consciente de su significado, o simplemente «por coincidencia», como parte de una rutina vacía de contenido?**
- **¿Reconozco, en el pan y en la copa, el cuerpo entregado y la sangre derramada de mi Salvador, y no meramente un alimento ordinario?**
- **¿Vivo mi vida cotidiana, fuera de este momento congregacional, de una manera consistente con lo que este memorial proclama?**

Con estas herramientas prácticas concluye esta obra. Que el Dios que instituyó esta mesa conceda a cada lector, y a cada congregación que se beneficie de estas páginas, la gracia de celebrarla cada primer día de la semana con reverencia, gratitud y esperanza, «hasta que él venga» (1 Corintios 11:26).

Bibliografía

Se listan a continuación, en dos secciones, las fuentes citadas a lo largo de este estudio: primero, los textos primarios y antiguos (bíblicos, judíos y patristicos) en las ediciones y traducciones empleadas; segundo, la bibliografía académica secundaria, en orden alfabético por autor. Las referencias bíblicas se han tomado, salvo indicación contraria, de la versión Reina-Valera Revisada (1960).

I. Fuentes Primarias y Textos Antiguos

AMBROSIO DE MILÁN. *De Sacramentis*. ed. Bernard Botte, Sources Chrétiennes 25 bis. Paris: Cerf, 1961.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. §§ 1362-1367. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992 [ed. española, Asociación de Editores del Catecismo, 1993].

CIRILO DE JERUSALÉN. *Catechesis Mystagógicas*. ed. Migne, Patrologia Graeca 33; trad. comentada en YARNOLD, Edward. Cyril of Jerusalem. The Early Church Fathers. Londres: Routledge, 2000.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Epístola 63*. ed. Wilhelm Hartel, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3.2. Viena, 1871; trad. en ROBERTS, Alexander y DONALDSON, James, eds. Ante-Nicene Fathers, vol. 5. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1886 [reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1995].

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. *canon 844*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983 [ed. bilingüe, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983].

CONCILIO DE TRENTO (1545-1563). *Sesión 22, «Doctrina sobre el santísimo sacrificio de la misa», cap. 2*. en DENZINGER, Heinrich, y Peter HÜNERMANN, eds. El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum. trad. española. Barcelona: Herder, 1999, §§ 1740-1743.

Didajé (Doctrina de los Doce Apóstoles). *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*. ed. Willy Rordorf y André Tuilier, Sources Chrétiennes 248. Paris: Cerf, 1978.

DIRECTORIO PARA LA APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS Y NORMAS SOBRE EL ECUMENISMO. §§ 129-131. Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

EPÍSTOLA DE BERNABÉ. *Epístola*. en ROBERTS, Alexander y DONALDSON, James, eds. Ante-Nicene Fathers, vol. 1. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885 [reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1996].

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. ed. Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1926-1932.

HIPÓLITO DE ROMA (atrib.). *Tradición Apostólica*. ed. Bernard Botte, Sources Chrétiennes 11 bis. Paris: Cerf, 1968; comentario en BRADSHAW, Paul F., JOHNSON, Maxwell E. y PHILLIPS,

- L. Edward. *The Apostolic Tradition: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA. *Cartas (Ad Magnesios, Ad Smyrnaeos)*. en HOLMES, Michael W., ed. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. 3.^a ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- IV CONCILIO DE LETRÁN (1215). *Constitución 1, «De fide catholica»*. en TANNER, Norman P., ed. *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1. London: Sheed & Ward, 1990.
- JOSEFO, Flavio. *Guerra de los judíos*. trad. William Whiston, ed. rev. Peabody: Hendrickson, 1987.
- JUSTINO MÁRTIR. *Primera Apología*. en ROBERTS, Alexander y DONALDSON, James, eds. *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885.
- LUTERO, Martín. *De Captivitate Babylonica Ecclesiae (La cautividad babilónica de la Iglesia)*. 1520; trad. castellana en *Obras de Martín Lutero*, Tomo I. Buenos Aires: Paidós/El Escudo, 1967.
- MISHNAH (LA MISNÁ). *The Mishnah*. trad. Herbert Danby. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- PASCASIO RADBERTO. *De Corpore et Sanguine Domini*. ed. Beda Paulus, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 16. Turnhout: Brepols, 1969.
- PLINIO EL JOVEN. *Cartas, Libro X*. trad. Betty Radice, *Loeb Classical Library* 59. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- RATRAMNO DE CORBIE. *De Corpore et Sanguine Domini*. ed. J. N. Bakhuizen van den Brink. Amsterdam: North-Holland, 1954.
- TALMUD BABILÓNICO. *tratado Menahot, Berakhot, Pesahim*. trad. Isidore Epstein, ed. The Soncino Talmud. London: Soncino Press, 1935-1948.
- TERTULIANO. *Apología*. trad. T. R. Glover, *Loeb Classical Library* 250. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae III, qq. 75-77*. ed. Blackfriars. London: Eyre & Spottiswoode, 1965.
- ZUINGLIO, Ulrico. «*Sobre la Cena del Señor*» (1526). en Zwingli and Bullinger, ed. G. W. Bromiley, *Library of Christian Classics* 24. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

II. Bibliografía Secundaria

- ARMSTRONG, John H., ed. *Understanding Four Views on the Lord's Supper*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- ASSMANN, Jan. *The Search for God in Ancient Egypt*. Trad. David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- AVERBECK, Richard E. «*ללל*». en *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren, vol. 3. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

- BACCHIOCCHI, Samuele. *Wine in the Bible: A Biblical Study on the Use of Alcoholic Beverages*. Berrien Springs: Biblical Perspectives, 1989.
- BARNES, Timothy D. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. ed. rev. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- BARRETT, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2.^a ed. Londres: A&C Black, 1971.
- BARTON, Bruce B., et al. *Life Application Bible Commentary: 1 & 2 Corinthians*. Wheaton: Tyndale House, 1999.
- BAUCKHAM, Richard. «*The Lord's Day*». en *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan, 1982, pp. 221-250.
- BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- BECKMAN, Gary. *Hittite Diplomatic Texts*. 2.^a ed. Writings from the Ancient World 7. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- BELL, Lanny. «*The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor*». en *Temples of Ancient Egypt*, ed. Byron E. Shafer. Ithaca: Cornell University Press, 1997, pp. 127-184.
- BIDMEAD, Jule. *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway: Gorgias Press, 2002.
- BLOCH-SMITH, Elizabeth. *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 123. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- BOKSER, Baruch M. *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- BRADSHAW, Paul F. *Eucharistic Origins*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- BRADSHAW, Paul F., JOHNSON, Maxwell E. y PHILLIPS, L. Edward. *The Apostolic Tradition: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- BROWN, Raymond E. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*. Anchor Bible Reference Library, 2 vols. New York: Doubleday, 1994.
- BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John I-XII*. Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1966.
- BRUCE, F. F. *The Book of the Acts*. New International Commentary on the New Testament, ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- BUNYAN, John. *Differences in Judgment about Water-Baptism, No Bar to Communion*. Londres, 1673.
- DAVIDS, Peter H. *The First Epistle of Peter*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

- CAMPBELL, Alexander. *The Christian System*. Pittsburgh: Forrester and Campbell, 1839.
- CAMPBELL, J. Y. «KOINONIA and Its Cognates in the New Testament». *Journal of Biblical Literature* 51 (1932): 352-380.
- CAMPBELL, Thomas. *Declaration and Address of the Christian Association of Washington*. Washington, PA: Brown & Sample, 1809.
- CARSON, D. A. *The Gospel According to John*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- CULLMANN, Oscar. *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*. trad. A. J. B. Higgins. Philadelphia: Westminster Press, 1956.
- CURRID, John D. *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament*. Wheaton: Crossway, 2013.
- DANBY, Herbert, trad. *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- DE VAUX, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. trad. John McHugh. New York: McGraw-Hill, 1961.
- ENNS, Peter. «The 'Moveable Well' in 1 Cor 10:4: An Extrabiblical Tradition in an Apostolic Text». *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996): 23-38.
- FEE, Gordon D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Peabody: Hendrickson, 2007.
- FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament, ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- FERGUSON, Everett. *The Church of Christ: A Biblical Ecclesiology for Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- FITZMYER, Joseph A. «'Now This Melchizedek...' (Heb 7:1)». *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 305-321.
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke X-XXIV*. Anchor Bible 28A. New York: Doubleday, 1985.
- FOSTER, Douglas A., et al., eds. *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- GALLANT, Tim. *Feed My Lambs: Why the Lord's Table Should Be Restored to Covenant Children*. Grande Prairie: Pactum Reformanda Publishing, 2002.
- GANE, Roy. *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

- GARLAND, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- GRUDEM, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- HALBERTAL, Moshe, y Avishai MARGALIT. *Idolatry*. Trad. Naomi Goldblum. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- HARTLEY, John E. *Leviticus*. Word Biblical Commentary 4. Dallas: Word, 1992.
- HICKS, John Mark, y Bobby VALENTINE. *Kingdom Come: Embracing the Spiritual Legacy of David Lipscomb and James Harding*. Abilene: Leafwood Publishers, 2006.
- HOEHNER, Harold W. *Chronological Aspects of the Life of Christ*. Grand Rapids: Zondervan, 1977.
- HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1997.
- HUGHES, Richard T. *Reclaiming a Heritage: Reflections on the Heart, Soul, and Future of Churches of Christ*. Abilene: Abilene Christian University Press, 1988.
- HUGHES, Richard T. *Reviving the Ancient Faith: The Story of Churches of Christ in America*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- HUMPHREYS, Colin J. *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- HUNDLEY, Michael B. *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- INSTONE-BREWER, David. *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament, Volume 2A: Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- JANOWSKI, Bernd. *Sühne als Heilsgeschehen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- JENSEN, Robin Margaret. *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- JENSEN, Robin M. *Understanding Early Christian Art*. Londres: Routledge, 2000.
- JEREMIAS, Joachim. *The Eucharistic Words of Jesus*. trad. Norman Perrin. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- KIUCHI, Nobuyoshi. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 56. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- KNOHL, Israel. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- KÖSTENBERGER, Andreas J. *John*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

- LADD, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- LANE, William L. *Hebrews 1-8*. Word Biblical Commentary 47A. Dallas: Word, 1991.
- LANE, William L. *Hebrews 9-13*. Word Biblical Commentary 47B. Dallas: Word, 1991.
- LCMS COMMISSION ON THEOLOGY AND CHURCH RELATIONS. *Admission to the Lord's Supper: Basics of Biblical and Confessional Teaching*. The Lutheran Church—Missouri Synod. St. Louis, 1999.
- LEVINE, Baruch A. *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. Leiden: Brill, 1974.
- LEWIS, Theodore J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Harvard Semitic Monographs 39. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- MACY, Gary. *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper*. New York: Paulist Press, 1992.
- MARSHALL, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- MCCARTHY, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. ed. rev. Analecta Biblica 21A. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1978.
- MCGARVEY, J. W. *Commentary on Acts of Apostles*. 4.^a ed. Lexington: Transylvania Printing, 1892.
- MCGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 6.^a ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016.
- MCGRATH, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. 4.^a ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.
- McLAUGHLIN, John L. *The Marṣeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*. Vetus Testamentum Supplements 86. Leiden: Brill, 2001.
- MEEKS, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2.^a ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1994.
- MILGROM, Jacob. *Leviticus 1-16*. Anchor Bible 3. New York: Doubleday, 1991.
- MILLER, Patrick D. *Deuteronomy*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1990.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. 3.^a ed. Collegeville: Liturgical Press, 2002.
- NIEDERWIMMER, Kurt. *The Didache: A Commentary*. trad. Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. ed. rev. por Erica Reiner. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

- OSWALT, John N. *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- PARDEE, Dennis. *Les textes rituels*. Ras Shamra-Ougarit 12, 2 vols. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2000.
- PARKER, Brent E. «*Paedocommunion, Paedobaptism, and Covenant Theology: A Neglected Presupposition of Federal Vision Theology*». *The Southern Baptist Journal of Theology* 20.1 (2016): 91-122.
- PITARD, Wayne T. «*The Rpum Texts*». en *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. Wilfred G. E. Watson y Nicolas Wyatt. *Handbuch der Orientalistik* 39. Leiden: Brill, 1999, pp. 259-286.
- PITRE, Brant. *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*. New York: Doubleday, 2011.
- POO, Mu-Chou. *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*. London: Kegan Paul International, 1995.
- PORTEN, Bezalel. *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- PROPP, William H. C. *Exodus 1-18*. Anchor Bible 2. New York: Doubleday, 1999.
- PROPP, William H. C. *Exodus 19-40*. Anchor Bible 2A. New York: Doubleday, 2006.
- ROTH, Wolfgang M. W. «*For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies*». *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975): 21-47.
- RUBIN, Miri. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SANDERS, E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. Londres: SCM Press, 1992.
- SARNA, Nahum M. *Exploring Exodus: The Origins of Biblical Israel*. New York: Schocken Books, 1996.
- SCHAFF, Philip. *History of the Christian Church*. vol. 8. Grand Rapids: Eerdmans, reimpr. 1910.
- SCHMEMANN, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. trad. Paul Kachur. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988.
- SCHMIDT, Leigh Eric. *Holy Fairs: Scottish Communion and American Revivals in the Early Modern Period*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- SKLAR, Jay. *Leviticus*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: IVP Academic, 2014.
- SMITH, Dennis E. *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- SNYDER, Graydon F. *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*. ed. rev. Macon: Mercer University Press, 2003.
- STEIN, Robert H. «*Wine-Drinking in New Testament Times*». *Christianity Today* 19 (20 de junio de 1975): 9-11.

- STOTT, John. *The Cross of Christ*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1986.
- TABORY, Joseph. *JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008.
- TAFT, Robert F. *The Byzantine Rite: A Short History*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- TAWIL, Hayim. «*Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study*». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980): 43-59.
- TEETER, Emily. *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- THEISSEN, Gerd. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. trad. John H. Schütz. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- TIGAY, Jeffrey H. *Deuteronomy*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- TSUKIMOTO, Akio. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. *Alter Orient und Altes Testament* 216. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985.
- WAINWRIGHT, Geoffrey. *Eucharist and Eschatology*. Londres: Epworth Press, 1971.
- WALTKE, Bruce K., y Cathi J. FREDRICKS. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. 2.^a ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.
- WARE, Kallistos. *The Orthodox Church*. ed. rev. Londres: Penguin, 1997.
- WATTS, John D. W. *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary 24. Waco: Word, 1985.
- WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco: Word Books, 1987.
- WENHAM, Gordon J. *The Book of Leviticus*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- WHITE, James F. *Sacraments as God's Self Giving*. Nashville: Abingdon Press, 1983.
- WILKEN, Robert L. *The Christians as the Romans Saw Them*. 2.^a ed. New Haven: Yale University Press, 2003.
- WILLIMON, William H. *Sunday Dinner: The Lord's Supper and the Christian Life*. Nashville: Upper Room Books, 1981.
- WITHERINGTON III, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- WRIGHT, David P. *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 101. Atlanta: Scholars Press, 1987.

WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God 2. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

WRIGHT, N. T. *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*. New York: HarperOne, 2016.

YARNOLD, Edward. *Cyril of Jerusalem*. The Early Church Fathers. Londres: Routledge, 2000.

Índice de Citas Bíblicas

El siguiente índice recoge los pasajes bíblicos que reciben tratamiento exegético sustancial en este estudio —no toda mención incidental—, organizados en orden canónico y remitiendo al capítulo (Cap.), apéndice (Ap.) o sección introductoria/conclusiva donde se examinan. Dado que la paginación definitiva de esta obra se fijará en su edición final, las referencias se dan por capítulo y no por número de página.

Antiguo Testamento

Génesis: 1:5 (Cap. 2); 8:21 (Cap. 1, 3); 14:18-20 (Cap. 1, Ap. C); 26:30-31 (Cap. 1); 31:54 (Cap. 1); 32:13-21 (Cap. 3).

Éxodo: 12:2-46 *passim* (Cap. 2, 5); 16:19-20 (Cap. 3); 23:17 (Cap. 3); 24:8 (Cap. 1, 4); 24:9-11 (Cap. 1, 3); 25:9, 23-30, 40 (Cap. 3); 29:38-42 (Cap. 3); 34:23 (Cap. 3).

Levítico: 1:3-17 (Cap. 3); 2 (Cap. 3, 5); 3 (Cap. 3); 4:1—5:13 (Cap. 3); 5:14—6:7 (Cap. 3); 6:12-13 (Cap. 3); 7:8-34 (Cap. 3); 16 (Cap. 3); 19:5-8 (Cap. 3); 22:19-21 (Cap. 2); 24:5-9 (Cap. 3).

Números: 9:12 (Cap. 2); 28:3-8 (Cap. 3); 33:4 (Cap. 2).

Deuteronomio: 12:12, 18 (Cap. 3, 7); 14:22-27 (Cap. 3); 16:1-8 (Cap. 2); 18:10-11 (Cap. 1); 26:12-13 (Cap. 3); 26:14 (Cap. 1).

1 Samuel: 21:1-6 (Cap. 3).

1 Reyes: 8:2 (Ap. A); 18:21, 26 (Cap. 2).

Ester: 4:16 (Cap. 2); 5:1 (Cap. 2).

Salmos: 50:12-13 (Cap. 1); 103:12 (Cap. 3); 110:4 (Cap. 1); 115:5-8 (Cap. 1).

Proverbios: 20:1; 23:31-32 (Cap. 5); 24:17 (Cap. 2).

Isaías: 25:6, 8 (Cap. 7); 44:14-17 (Cap. 1); 53:5, 7, 10, 12 (Cap. 2, 3, 4, Ap. D).

Jeremías: 10:4-5 (Cap. 1); 16:5 (Cap. 1); 31:31-34 (Cap. 4).

Ezequiel: 41:21-22 (Cap. 3).

Amós: 6:4-7 (Cap. 1).

Nuevo Testamento

Mateo: 8:23 (Ap. D); 12:3-8 (Cap. 3); 12:40-41 (Cap. 2); 13:38 (Cap. 4); 16:15 (Cap. 7, Ap. D); 18:15-17 (Cap. 7); 26:7 (Ap. D); 26:14-29 (Cap. 2, 4, 5, Ap. B, D); 26:40 (Ap. D); 26:50 (Ap. D); 27:26-35 (Ap. D); 27:32 (Ap. D); 28:1 (Cap. 2).

Marcos: 2:25-28 (Cap. 3); 14:22-25 (Cap. 4, Ap. B); 14:50 (Ap. D); 14:71 (Ap. D); 15:42 (Cap. 2); 16:1 (Cap. 2); 16:9 (Cap. 6); 16:15 (Ap. D).

Lucas: 9:58 (Ap. D); 10:39 (Ap. D); 22:14-20 (Cap. 2, 4, Ap. B, D); 22:42-44 (Ap. D); 22:60-62 (Ap. D); 23:54-56 (Cap. 2); 24:7 (Cap. 2); 24:13-35 (Ap. D); 24:21 (Cap. 2).

Juan: 1:29 (Cap. 2); 6:53-57 (Ap. E); 10:9 (Cap. 4); 12:15 (Ap. D); 13:4-5 (Ap. D); 13:25 (Ap. D); 14:27 (Ap. D); 15:1 (Cap. 4); 15:16 (Ap. D); 16:33 (Ap. D); 18:4 (Ap. D); 18:40 (Ap. D); 19:1-2, 28-31, 33, 36 (Cap. 2, Ap. C, D); 19:41 (Ap. D); 20:1-19 (Cap. 6, Ap. D); 20:7 (Ap. D); 20:15 (Ap. D); 20:24-28 (Ap. D); 21:5 (Ap. D); 21:7, 15 (Ap. D).

Hechos: 2:1, 42-45 (Cap. 6); 13:5; 17:3 (Cap. 4); 20:6-12 (Cap. 2, 4, 6, 7, Ap. E); 20:7 (Cap. 7).

Romanos: 4:25 (Ap. D); 8:23 (Cap. 7); 16:23 (Cap. 5).

1 Corintios: 5:1-13 (Cap. 7); 5:6-8 (Cap. 3, 5); 5:7 (Cap. 2); 10:3-4 (Cap. 5); 10:16-21 (Cap. 3, 5, 7); 11:17-34 (Cap. 4, 5, 7, Ap. E); 11:23 (Ap. D); 12:12-27 (Cap. 4, 7); 13:4 (Ap. D); 15:3-4 (Cap. 2); 15:20-23 (Ap. A); 16:2 (Cap. 6).

2 Corintios: 5:15 (Ap. D); 5:21 (Cap. 3).

Gálatas: 2:20 (Ap. D); 3:28 (Cap. 5).

Efesios: 2:14-16 (Cap. 4, 5); 3:10 (Cap. 7); 5:2 (Cap. 3); 5:18 (Cap. 5).

Filipenses: 1:17 (Cap. 4); 2:8-9 (Cap. 2).

Colosenses: 2:15 (Cap. 7).

1 Pedro: 1:18-19 (Cap. 2); 2:21 (Ap. D).

Judas: v. 12 (Cap. 4, 6).

Hebreos: 5:6-10; 7:1-28 (Cap. 1, 4); 8:8-12 (Cap. 4); 9:9-15 (Cap. 3, 4, 7); 9:28 (Cap. 3); 10:1-12 (Cap. 3, 7); 12:24 (Cap. 4).

Apocalipsis: 1:10 (Cap. 6, Ap. A); 13:8 (Conclusión); 19:7-9 (Cap. 7).

Apéndice F — Historia detallada de la liturgia y de las tradiciones cristianas

El capítulo sexto de este estudio ofrece una visión de conjunto sobre la historia de la Eucaristía, con especial atención a las cuestiones que han dividido a las tradiciones cristianas: el día de la celebración, la naturaleza de la presencia de Cristo, la transubstanciación, la Reforma y el movimiento de restauración. Ese tratamiento, aunque suficiente para el propósito general del capítulo, deja

necesariamente sin desarrollar aspectos que interesan al lector con vocación histórica más detallada. El presente apéndice cubre ese hueco en tres secciones: la primera reconstruye con mayor amplitud la etapa comprendida entre Constantino y Agustín, período que resulta decisivo para entender la transición entre la práctica primitiva y la teología medieval; la segunda sigue la evolución concreta de la práctica litúrgica —anáforas, roles, disciplina, reserva, elevación, adoración, frecuencia laica—; y la tercera ofrece un panorama de las tradiciones cristianas que, aunque no protagonizan las grandes controversias sobre la presencia de Cristo, han desarrollado prácticas eucarísticas propias y merecen ser recogidas en un estudio de conjunto sobre la Cena del Señor.

1. Los siglos IV y V: entre Constantino y Agustín

La conversión de Constantino y el Edicto de Milán del año 313 d.C. produjeron una transformación en las condiciones sociales del culto cristiano cuya magnitud es difícil de exagerar. En apenas dos generaciones, la Eucaristía pasó de celebrarse clandestinamente en casas particulares y en algunas basílicas privadas —los antiguos *tituli* romanos— a hacerlo en grandes edificios públicos financiados por el poder imperial: Constantino mismo mandó construir la basílica de San Juan de Letrán en Roma hacia el 313-318, la de San Pedro sobre la tumba tradicional del apóstol hacia el 324-333, y las grandes basílicas del Santo Sepulcro y de la Natividad en Tierra Santa hacia el 326-335. Este cambio arquitectónico no fue meramente escenográfico: la escala monumental de las nuevas basílicas —diseñadas según el modelo de las basílicas civiles romanas, con nave central, naves laterales y ábside que albergaba el altar y el asiento episcopal— transformó la liturgia de un acto doméstico e íntimo en un rito público con audiencia multitudinaria, con procesiones formales, cantos antifonales, vestimentas rituales cada vez más elaboradas, y una teatralidad que sería impensable en el ámbito de una casa particular.

En este contexto de institucionalización acelerada emergieron las grandes tradiciones litúrgicas regionales, cada una con su lenguaje eucarístico propio: la tradición jerosolimitana, testimoniada en las *Catequesis mistagógicas* atribuidas a Cirilo de Jerusalén (ca. 350) y en el *Itinerarium Egeriae* (ca. 381-384), donde una peregrina hispana describe con detalle las liturgias del Santo Sepulcro; la tradición antioquena, que produjo la anáfora atribuida a Santiago y que ejercería enorme influencia sobre todo el Oriente cristiano; la tradición alejandrina, testimoniada en la anáfora de San Marcos y en las homilias catequéticas de Cirilo de Alejandría; la tradición romana, cuyas primeras oraciones eucarísticas fijas aparecen ya en el sacramentario Leoniano (ss. V-VI) aunque sus núcleos son considerablemente anteriores; y la tradición constantinopolitana, que a partir del siglo IV, tras el traslado de la capital imperial, produjo las anáforas de Basilio y de Juan Crisóstomo, todavía hoy centrales en la liturgia bizantina.

Cirilo de Jerusalén ocupa un lugar de excepcional importancia en esta etapa. Sus *Catequesis mistagógicas* —una serie de instrucciones dirigidas a los recién bautizados durante la semana pascual— documentan, por vez primera con detalle, la enseñanza eucarística oficial de una sede episcopal mayor. Cirilo enseña sin ambigüedad la identificación del pan y el vino consagrados con el cuerpo y la sangre

de Cristo, empleando ya el verbo griego *metabállesthai* («ser transformado») en un sentido que prefigurará el desarrollo terminológico posterior. Ambrosio de Milán, en su *De Sacramentis* y en el *De Mysteriis* (ca. 390), ofrece el equivalente latino, empleando verbos como *fit* («llega a ser») y *transfigurari* («ser transfigurado»); su realismo sacramental —«antes de ser consagrado, es pan; pero cuando han intervenido las palabras de Cristo, es el cuerpo de Cristo»— quedará como texto de referencia para la tradición occidental. Juan Crisóstomo, en las homilías catequéticas y en el *De Sacerdotio* (ca. 386), articula la teología eucarística oriental con una intensidad retórica y una piedad pastoral que fijarán el tono devocional bizantino hasta la actualidad, insistiendo particularmente en la unidad indisoluble entre la Eucaristía, el sacerdocio y el temor reverente ante el altar.

En estos mismos siglos se consolidó también la relación estructural entre la Eucaristía y los ritos de iniciación cristiana. La secuencia bautismo—crismación—primera comunión, celebrada íntegramente en la vigilia pascual como un solo acto ritual unificado, fue la norma prácticamente universal en Oriente y Occidente hasta el siglo IX-X, cuando la tradición occidental empezó progresivamente a fragmentarla —reservando la crismación (la confirmación) al obispo cuando este visitara la parroquia, y la primera comunión a una edad posterior a la del bautismo, práctica que Pío X modificaría de nuevo en 1910 con el decreto *Quam Singulari*, ya examinado en el capítulo séptimo. En Oriente, la unidad ritual de las tres ordenanzas se ha conservado hasta hoy: los infantes ortodoxos reciben las tres en el mismo acto litúrgico, y comulgan regularmente desde el momento de su bautismo, como se examinó también en el capítulo séptimo al tratar el debate sobre la comunión infantil.

Paralelamente, el vocabulario técnico sacramental se consolidó. La palabra latina *sacramentum*, originalmente término militar que designaba el juramento de fidelidad del soldado, fue apropiada por Tertuliano a comienzos del siglo III para designar los ritos cristianos —bautismo y Eucaristía— como juramentos de fidelidad a Cristo; hacia el siglo V, Agustín la sistematizaría en su famosa definición del sacramento como *signum rei sacrae* («signo de una realidad sagrada»), fórmula que dominaría toda la teología sacramental medieval y reformada. En Oriente, el término griego equivalente, *mystêrion* («misterio»), conservó desde el principio un espesor teológico particular: no designaba un signo externo que remite a una realidad interna, sino una realidad divina oculta que se hace accesible a través del rito. Esta diferencia terminológica —*sacramentum* occidental como signo, *mystêrion* oriental como realidad velada— marcaría, en última instancia, buena parte de las divergencias posteriores entre las dos grandes tradiciones.

La autoridad episcopal creció en proporción a la solemnidad de la liturgia. Ya Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, había insistido en que ninguna Eucaristía era legítima sin la presidencia o delegación del obispo; en el siglo IV, ese principio se institucionalizó plenamente: el obispo era el celebrante ordinario de la Eucaristía dominical en la catedral, y los presbíteros que la celebraban en las parroquias subordinadas lo hacían con pan consagrado por el obispo mismo —la práctica del *fermentum* en Roma, por la cual el papa enviaba fragmentos del pan consagrado a las parroquias titulares como signo de comunión con la sede episcopal—. Los diáconos, por su parte, asumieron progresivamente funciones específicas en la celebración: proclamar el evangelio, dirigir las

intercesiones, administrar la copa a los comulgantes (mientras el presbítero o el obispo administraba el pan), y llevar la Eucaristía a los enfermos y a los ausentes justificados.

Finalmente, en estos mismos siglos IV y V se consolidó el vínculo entre liturgia, peregrinación y calendario cristiano. El descubrimiento —o la reconstrucción devocional— de los lugares santos por Helena, madre de Constantino, dio lugar a un fenómeno de peregrinación masiva a Jerusalén cuyos efectos litúrgicos fueron considerables: la propia estructura del año litúrgico cristiano —Adviento, Navidad, Cuaresma, Semana Santa, Pascua, Pentecostés— se desarrolló en buena medida a partir de la práctica jerosolimitana de conmemorar cada acontecimiento de la vida de Cristo en el lugar y en el momento del año que le correspondían, con procesiones que unían un santuario con otro. Los peregrinos, al regresar a sus regiones de origen, llevaron consigo estas prácticas y las adaptaron a sus propias sedes, generando esa progresiva uniformización del año litúrgico cristiano que resultaría casi universal hacia el siglo VI, con variaciones regionales que subsisten hasta hoy entre las tradiciones romana, bizantina, siríaca, armenia, copta y etíope.

2. La evolución concreta de la práctica litúrgica

El primer desarrollo histórico decisivo, ya examinado brevemente en el capítulo sexto en el marco de la reprensión paulina en Corinto, fue la separación estructural entre la comida comunitaria completa (el ágape) y el rito eucarístico propiamente dicho. Los datos disponibles sugieren que este proceso fue gradual y desigual según las regiones: hacia mediados del siglo II, Justino Mártir describe ya en Roma una Eucaristía dominical matutina reducida al pan, el vino y una acción de gracias, sin comida completa asociada; hacia comienzos del siglo III, Tertuliano documenta la coexistencia paralela de un ágape caritativo vespertino y una Eucaristía matutina distintas; y hacia mediados del siglo IV, los cánones del concilio de Laodicea (ca. 364) prohíben ya explícitamente celebrar el ágape dentro de los templos, señal inequívoca de que la separación entre ambos actos se había completado. Las causas de esta separación fueron múltiples: los abusos que ya Pablo denunciaba en Corinto, la creciente sacralidad atribuida a los elementos consagrados, la incompatibilidad práctica entre una comida completa y las multitudes cada vez mayores que acudían a la asamblea dominical, y la conveniencia disciplinaria de reservar el rito propiamente sacramental a un momento litúrgico más contenido.

La transición de las casas a las basílicas, correlato arquitectónico del anterior, trajo consigo el desarrollo de las anáforas —las plegarias eucarísticas propiamente dichas—. En los primeros dos siglos, la acción de gracias sobre el pan y la copa fue en gran medida improvisada: la Didajé (caps. 9-10) ofrece modelos, pero permite explícitamente a los «profetas» dar gracias «como quieran»; Justino, en su Primera Apología (65-67), describe al presidente pronunciando la eucaristía «según su capacidad». A partir del siglo IV, con la creciente institucionalización, la improvisación cedió paso a formularios fijos: la anáfora de la Tradición Apostólica atribuida a Hipólito, la de Adís (probablemente siria), la de los Doce Apóstoles (probablemente antioquena), la de San Marcos (alejandrina), la de Basilio, la de Juan Crisóstomo y —en Roma— el Canon Romano, todos ellos con estructuras reconociblemente similares: *praefatio* (acción de gracias por la creación y por la obra salvífica), *sanctus* (himno trisagio

de Isaías 6), anámnesis (memorial de la pasión, resurrección y ascensión), epiclesis (invocación del Espíritu Santo sobre los dones), intercesiones por la iglesia, los vivos y los difuntos, y doxología final.

Los roles del obispo, del presbítero y del diácono se diferenciaron y estabilizaron en este mismo período. El obispo, presidente ordinario de la Eucaristía dominical y único ministro de la ordenación y de la crismación, era la figura central del culto en cada ciudad episcopal. Los presbíteros, colaboradores del obispo, celebraban la Eucaristía en las parroquias urbanas y rurales dependientes de la sede episcopal, recibiendo del obispo tanto su ordenación como, en algunos períodos y regiones, el propio pan consagrado que utilizaban (*fermentum*). Los diáconos, cuya función original en Hechos 6 había sido primordialmente caritativa —el cuidado de las viudas y menesterosos—, asumieron en el ámbito litúrgico funciones específicas: proclamar el evangelio en la asamblea, dirigir las oraciones de intercesión, custodiar la puerta durante la anáfora (excluyendo a catecúmenos y penitentes), administrar la copa a los fieles, y llevar la Eucaristía a los enfermos, encarcelados y ausentes justificados —función testimoniada ya por Justino a mediados del siglo II—.

La disciplina de los catecúmenos merece mención aparte, porque estructuró la experiencia litúrgica cristiana durante siglos. Desde comienzos del siglo III hasta aproximadamente el siglo VI, todo aspirante al bautismo pasaba por un catecumenado prolongado —hasta tres años, según la Tradición Apostólica— durante el cual asistía a la primera parte de la liturgia dominical (la liturgia de la Palabra: lecturas, salmos, homilía) pero era despedido formalmente antes de la anáfora eucarística, con la fórmula diaconal *ite, missa est* —origen, incidentalmente, de la palabra «misas»—. Solo los bautizados en plena comunión participaban de la Eucaristía; los penitentes públicos, aunque bautizados, eran excluidos temporalmente hasta completar su itinerario de penitencia. Esta disciplina —la disciplina *arcani* o «disciplina del secreto», por la cual los contenidos exactos de la anáfora se ocultaban deliberadamente a los no iniciados— explica por qué gran parte de la información eucarística de los primeros siglos nos llega solo a través de textos catequéticos dirigidos a neófitos (como las Catequesis mistagógicas de Cirilo) o de defensas apologéticas escritas para paganos (como la Primera Apología de Justino).

La reserva de los elementos consagrados se desarrolló progresivamente. Ya Justino documenta que los diáconos llevaban la Eucaristía a los ausentes, lo cual presupone algún tipo de reserva temporal. En los siglos III-IV, la práctica se extendió a la comunión doméstica: los fieles llevaban a casa pan consagrado y comulgaban durante la semana antes de las comidas ordinarias, práctica testimoniada por Tertuliano, Cipriano y Basilio. A partir del siglo IX, con el aumento del sentido de reverencia y el desarrollo de teologías cada vez más realistas sobre la presencia sustancial de Cristo en los elementos, la reserva doméstica fue abandonada y la Eucaristía quedó custodiada exclusivamente en el templo, en un lugar cada vez más elaborado —el sagrario o tabernáculo—, con lámpara perpetua encendida como signo de la presencia real. En Oriente, la reserva quedó reservada casi exclusivamente al viático (la comunión a los moribundos) y al uso litúrgico de la «liturgia de los presantificados» durante la Cuaresma.

La elevación de la hostia en el momento de la consagración es un desarrollo tardío, medieval: aparece primero en París hacia el año 1200, promovida por el obispo Odón de Sully, con la finalidad devocional explícita de permitir a los fieles «ver a Cristo» en el momento preciso de la consagración —lo cual dio origen, colateralmente, a la curiosa práctica popular de correr entre iglesias para «ver» varias elevaciones el mismo día, testimoniada críticamente por moralistas del siglo XIII—. La costumbre se difundió con rapidez por todo el occidente latino y quedó fijada en la liturgia romana. La adoración eucarística fuera del contexto de la Misa —la exposición del Santísimo Sacramento en el ostensorio, las procesiones eucarísticas, las «Cuarenta Horas»— se desarrolló a partir del siglo XIII, particularmente tras la institución de la fiesta del Corpus Christi por Urbano IV en 1264. Se trata, en términos estrictamente históricos, de una devoción medieval sin precedente patrístico directo, que la teología reformada rechazaría en el siglo XVI precisamente por su carácter no primitivo.

La comunión bajo una sola especie —solo el pan, retenida la copa exclusivamente por el celebrante— se extendió en Occidente entre los siglos XII y XIII, por varias razones convergentes: el temor a derramar el vino consagrado con el consiguiente «sacrilegio», la creciente exigencia de reverencia ante los elementos, la doctrina escolástica de la concomitancia (según la cual Cristo está íntegramente presente bajo cada una de las dos especies, de manera que quien recibe el pan recibe también, por concomitancia, la sangre), y consideraciones prácticas relativas a la distribución en asambleas numerosas. El concilio de Constanza (1415) la impuso obligatoriamente para los laicos frente a las protestas de los husitas bohemios, que la reivindicaban como derecho apostólico. Esta práctica fue uno de los puntos centrales de la crítica reformada: Lutero, Calvino y Zuinglio restablecieron la comunión bajo las dos especies para todos los fieles, y ese principio fue asumido por la práctica totalidad del protestantismo. La Iglesia Católica Romana, tras siglos de resistencia, permitió de nuevo la comunión bajo las dos especies para los laicos a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), aunque su aplicación práctica sigue siendo restrictiva y variable según las diócesis.

Finalmente, la disminución de la frecuencia con que los laicos comulgaban es uno de los fenómenos más sorprendentes de la historia eucarística medieval y moderna. En los primeros siglos, la comunión semanal —y, en muchas comunidades, diaria— era la norma para los fieles en gracia. A partir del siglo VI, y de manera acentuada tras el Concilio IV de Letrán (1215), la comunión laical se redujo drásticamente hasta el mínimo canónico de una vez al año en Pascua (el famoso «cumplimiento pascual»), mientras el clero comulgaba diariamente y los laicos, en la mayoría de las Misas, asistían como espectadores devotos sin acercarse a los elementos. Las causas fueron múltiples: el aumento del sentimiento de indignidad ante la presencia real, la multiplicación de los requisitos de preparación (confesión previa, ayuno riguroso, abstinencia sexual), y una pastoral centrada en la contemplación devocional de la hostia elevada más que en la participación sacramental. La Iglesia Católica Romana revirtió esta tendencia a comienzos del siglo XX, particularmente con los decretos de Pío X sobre la comunión frecuente (1905) y sobre la comunión de los niños (1910). Las tradiciones protestantes desarrollaron pautas propias: los luteranos y anglicanos conservaron una práctica eucarística relativamente frecuente; los reformados y presbiterianos, bajo la influencia de Calvino, apuntaron a la

comunión semanal pero en la práctica se estabilizaron en frecuencias trimestrales o cuatrimestrales durante siglos; el movimiento de restauración, como se examinó ya en los capítulos sexto y séptimo, recuperó explícitamente la práctica dominical de la iglesia primitiva.

3. Tradiciones cristianas complementarias sobre la Cena del Señor

La clasificación tradicional del cristianismo occidental en «católicos, luteranos, reformados y memorialistas» —empleada como estructura organizadora en el capítulo séptimo—, aunque útil para presentar las grandes divergencias sobre la presencia de Cristo en la Cena, deja fuera un conjunto significativo de tradiciones cuyas prácticas eucarísticas específicas merecen ser recogidas en un estudio de conjunto. Las siguientes secciones ofrecen un panorama sintético de esas tradiciones, sin pretensión de exhaustividad y con el propósito específico de completar el mapa histórico esbozado en el cuerpo principal del libro.

La tradición anglicana ocupa una posición singular. Fruto de la Reforma inglesa del siglo XVI, ha mantenido desde entonces una tensión creativa entre la herencia católica y la teología reformada, particularmente visible en su tratamiento de la Eucaristía. El Book of Common Prayer, cuya primera edición Thomas Cranmer publicó en 1549 y cuya versión clásica fue fijada en 1662, articula una doctrina eucarística que evita deliberadamente tanto la transubstanciación romana como el memorialismo puro zwingliano: los Treinta y Nueve Artículos (art. XXVIII) rechazan la transubstanciación como «repugnante a las simples palabras de la Escritura», pero afirman al mismo tiempo que el cuerpo de Cristo es «dado, recibido y comido en la Cena, solo de manera celestial y espiritual», y que el medio por el cual se recibe es la fe. El movimiento de Oxford del siglo XIX —Newman, Pusey, Keble— reivindicó una lectura más realista y patrística de esta fórmula, dando origen a la corriente anglocatólica; el evangelicalismo anglicano contemporáneo, por su parte, tiende a una interpretación más memorial. Ambas corrientes conviven hoy dentro de la Comunión Anglicana mundial, con celebraciones que van desde ceremonias eucarísticas de gran solemnidad prácticamente indistinguibles de las católicas romanas hasta servicios de Santa Cena de tono más reformado.

Las tradiciones anabaptista y menonita, surgidas de la llamada «reforma radical» del siglo XVI en el ámbito germano-suizo, desarrollaron una teología eucarística decididamente memorial y comunitaria. Rechazando tanto el bautismo infantil como la doctrina de la presencia sustancial, los anabaptistas —Conrad Grebel, Félix Manz, Balthasar Hubmaier, Menno Simons— entendieron la Cena como un memorial simbólico cuya dimensión central era la manifestación visible de la comunidad de creyentes regenerados. Los primeros anabaptistas celebraban la Cena en casas particulares, sin sacerdote ordenado por sucesión apostólica, con pan común y una copa que pasaba de mano en mano entre los presentes; el rito iba precedido regularmente por un examen público de la conducta de los miembros conforme al principio de la disciplina fraterna basada en Mateo 18. Los menonitas contemporáneos conservan estas líneas esenciales, con variaciones regionales, y añaden con frecuencia el lavatorio de pies (Juan 13:4-15) como acto ritual complementario a la Cena, práctica que consideran igualmente instituida por Cristo en la última cena.

La tradición bautista, cuyos orígenes convergentes en Inglaterra y Holanda a comienzos del siglo XVII deben mucho al legado anabaptista aunque no derivan directamente de él, ha oscilado a lo largo de su historia entre posiciones predominantemente memoriales (John Smyth, Thomas Helwys, y la tradición bautista general y particular en Inglaterra) y matices más receptivos (algunos bautistas reformados contemporáneos, atentos al lenguaje calvinista de participación espiritual). El énfasis distintivo bautista —examinado brevemente en el capítulo séptimo al tratar la comunión abierta y cerrada— es la insistencia en que solo los creyentes bautizados por inmersión, con profesión personal de fe, pueden participar legítimamente de la mesa. La frecuencia de celebración varía enormemente entre congregaciones bautistas: mensual es probablemente la práctica mayoritaria en Norteamérica y en América Latina, pero existen tradiciones bautistas semanales (especialmente en el Reino Unido y en algunas convenciones estadounidenses reformadas) y trimestrales.

El metodismo, fundado por John y Charles Wesley en el siglo XVIII dentro de la Iglesia de Inglaterra y organizado como denominación independiente tras la muerte de John Wesley, desarrolló una teología eucarística particularmente rica —documentada en los 166 himnos eucarísticos que los hermanos Wesley publicaron en 1745 bajo el título *Hymns on the Lord's Supper*—. Los Wesley enseñaron la Cena como «medio de gracia» especialmente eficaz, insistiendo en la comunión frecuente (semanal, y siempre que se ofreciera la oportunidad) como práctica normativa para todos los cristianos serios. Su lenguaje sobre la presencia de Cristo se acerca notablemente al lenguaje anglicano de recepción real y espiritual mediante la fe, y evita explícitamente tanto la transubstanciación como el memorialismo puro. En la práctica pastoral posterior, sin embargo, muchas ramas metodistas —particularmente en Norteamérica— redujeron progresivamente la frecuencia de celebración a mensual o trimestral, tendencia que las Iglesias Metodistas contemporáneas han intentado revertir a partir del siglo XX con recuperaciones sistemáticas del legado wesleyano original.

Las Iglesias de los Hermanos —tanto los Hermanos de Plymouth británicos, surgidos hacia 1830 con John Nelson Darby y otros, como los Hermanos alemanes (Church of the Brethren) surgidos del pietismo del siglo XVIII— desarrollaron prácticas eucarísticas distintivas. Los Hermanos de Plymouth, particularmente en su rama «abierta», celebran cada domingo la «reunión de partimiento del pan», sin clero ordenado que presida y con participación libre de los varones de la asamblea —cualquier hermano puede orar, leer las Escrituras o compartir una reflexión durante la celebración—; la convergencia con las prácticas de las Iglesias de Cristo en este punto es notable, aunque los itinerarios históricos de ambos movimientos son independientes. Los Hermanos alemanes, por su parte, celebran la Cena en el contexto de una comida completa (la «cena de amor» o love feast) que precede al partimiento del pan y la copa, en un intento explícito de recuperar la práctica documentada en 1 Corintios 11 y en la Didajé —una recuperación que refleja intuiciones históricas cuya confirmación académica llegaría solo mucho más tarde.

El pentecostalismo, movimiento surgido en la calle Azusa de Los Ángeles en 1906 y extendido con rapidez extraordinaria por todo el mundo hasta convertirse en la corriente cristiana de mayor crecimiento del siglo XX, ha desarrollado una teología eucarística que combina elementos memoriales

heredados del bautismo evangélico estadounidense con un fuerte énfasis pneumatológico. La Cena se celebra habitualmente como memorial simbólico del sacrificio de Cristo, con expectativa explícita de que el Espíritu Santo actúe durante el rito —confortando, sanando, convirtiendo— en respuesta a la fe de los participantes. La frecuencia varía considerablemente entre denominaciones pentecostales (Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia Cuadrangular, etc.) y suele oscilar entre mensual y trimestral, aunque algunas congregaciones han recuperado en las últimas décadas la práctica semanal. El neopentecostalismo carismático, presente hoy en todas las principales tradiciones (incluidos católicos carismáticos, luteranos carismáticos, presbiterianos renovados), ha influido en el redescubrimiento contemporáneo de la dimensión pneumatológica de la Eucaristía en varias tradiciones históricas —dimensión que, como se examinó en el capítulo séptimo, es central a la teología eucarística oriental y ha sido revalorizada por la propia liturgia católica posconciliar.

El movimiento de restauración, cuya visión teológica de la Cena constituye el marco confesional del presente estudio, comprende hoy tres grandes ramas nacidas de una raíz común pero diferenciadas históricamente: las Iglesias de Cristo no instrumentales (a cappella), las Iglesias Cristianas independientes (que aceptan la música instrumental pero mantienen una eclesiología congregacional cercana), y los Discípulos de Cristo (Christian Church - Disciples of Christ, con eclesiología denominacional más formal y teología generalmente más liberal). Las tres ramas conservan como práctica común la celebración semanal de la Cena, la participación de todos los cristianos bautizados sin necesidad de credenciales denominacionales, y una teología eucarística fundamentalmente memorial con reconocimiento de la presencia espiritual de Cristo en la asamblea reunida. Las diferencias entre las tres ramas se refieren más a cuestiones eclesiológicas y prácticas que a la doctrina eucarística propiamente dicha. Dentro de las propias Iglesias de Cristo existen además subdivisiones internas —la tradición de una sola copa frente a las múltiples copas, la tradición de la Escuela Dominical frente a los non-Sunday-school brethren, la tradición institucional frente a los non-institutional brethren—, todas ellas comparten no obstante el compromiso con la celebración semanal, la mesa abierta a los bautizados y una comprensión memorial de la Cena. La diversidad interna del propio movimiento restauracionista es, en sí misma, un recordatorio de que la unidad visible de la iglesia en torno a la mesa del Señor —objetivo declarado del propio movimiento desde el Declaration and Address de Thomas Campbell en 1809— sigue siendo, dos siglos después, una tarea pendiente.