

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

118

226.4
L19CO

237 170

Eugene LaVerdiere, SSS

Comer en el Reino de Dios

Los orígenes de la Eucaristía
en el evangelio de Lucas

BIBLIOTECA

CONVENTO STD. DOMINGO

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

<i>Prólogo</i>	9
1. La eucaristía en el evangelio de Lucas.	17
2. A la mesa con Jesús el profeta	
I: En el ministerio galileo	53
Un gran banquete en casa de Leví (5,27-39)	55
Una gran cena en casa del fariseo Simón (7,36-50)	68
La fracción del pan en Betsaida (9,10-17)	79
3. A la mesa con Jesús el profeta	
II: En camino hacia Jerusalén	95
Hospitalidad en casa de Marta (10,38-42)	98
Un almuerzo en casa de un fariseo (11,37-54)	109
Una cena en sábado en casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1-24)	119
Hospitalidad en casa de Zaqueo (19,1-10)	130
4. A la mesa con Jesús el Cristo: la Última Cena	145
Los preparativos de la Pascua (22,7-13)	150
La Pascua (22,14-38)	160
5. A la mesa con Jesús el Señor	179
La fracción del pan en Emaús (24,13-35)	181
Con la comunidad en Jerusalén (24,36-53)	205
Conclusión. Comer en el Reino de Dios	219

Título del original inglés:
Dining in the Kingdom of God.
The Origins of the Eucharist in the Gospel of Luke
© 1994 by Liturgy Training Publications
Chicago (Illinois)

Traducción:
José Pedro Tosaus Abadía
© 2002 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1460-1
Depósito Legal: BI-1301-02

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

A mi tío Willy
(Padre William LaVerdiere, sss),
Sacerdote y Religioso del Santísimo Sacramento,
1902-1991

Prólogo

Fue una gran comida.

Había espinacas frescas –montones de espinacas– y patatas, leche, pan casero y una naranja. Debía de haber algo más, pero no lo recuerdo.

Lo que sí recuerdo es a los monjes que entraban desde el claustro y ocupaban en silencio sus respectivos sitios en mesas largas y estrechas como las que se pueden ver en los monasterios cistercienses de todo el mundo, como las que uno se imagina que habría en Cîteaux y en Clairvaux cuando Bernardo, Alberico y Esteban Harding se tomaron en serio la llamada de Cristo a la conversión.

Todo el mundo comía recatadamente y en silencio.

Era el viernes 19 de febrero de 1993. Estaba yo dando unas conferencias sobre san Pablo en la abadía de Nuestra Señora de Getsemaní, y había sido invitado a comer con los monjes en su refectorio.

Lo que mejor recuerdo de todo es que, al entrar en el refectorio, me quedé de pie y en silencio en el lugar que me asignaron, experimentando una paz que pocas personas experimentan alguna vez, mientras esperábamos la bendición de la mesa. Poco antes habíamos estado cantando el oficio divino.

Rompiendo el silencio, uno de los monjes entonó la oración: «Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios». Contuve la respiración. Todo en mi interior respondió: «Ahora y por siempre».

El monje había entonado la bendición gregoriana:



Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios

Y todos los demás monjes respondieron cantando:



Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios

Después rezamos todos juntos el Padrenuestro.

La bendición, por supuesto, estaba tomada del evangelio de Lucas (14,1-24), donde se relata una comida de Jesús en sábado en casa de un fariseo. Jesús acababa de decir cómo todo el mundo –incluidos los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos– debía ser invitado a la comida, no sólo los amigos, los parientes y los vecinos ricos. Fue entonces cuando uno de los comensales exclamó: «¡Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios!» (14,15).

El uniforme canto de los monjes me evocaba recuerdos de la infancia, de cuando recogía frutas silvestres –fresas, arándanos, frambuesas y moras– en los campos y bosques de Maine, donde crecí, y las llevaba a casa. Mamá las limpiaba, y nosotros las comíamos con leche. ¡Aquello sí que era ciertamente comer en el reino de Dios!

También estaban las caminatas hasta la iglesia y la escuela, haciendo crujir la nieve bajo los pies en aquellas frías mañanas de cuaresma, con el desayuno y los libros en las manos. Después de asistir a misa, dábamos buena cuenta de nuestros bocadillos de huevo y ketchup en el salón de la iglesia-escuela. Yo me sentaba junto a Claudette. Gary era todavía demasiado pequeño, y Peter no era más que un recién nacido. Después de misa, entrábamos en filas en la escuela. ¡También aquello era comer en el reino de Dios!

Luego recordé un almuerzo con el tío Willy, el señor Burke, el señor Twiname y el señor Schwarz en el comedor de directivos de la duodécima planta de B. Altman's, en la Quinta Avenida de Nueva York. Nunca antes había entrado en un ascensor privado. Ni había visto tantos tenedores, cuchillos y cucharas junto al mismo plato. Durante toda la comida estuve observando a tío Willy y haciendo lo que él hacía. ¡Comer en el reino de Dios!

«Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios». Este versículo de la Escritura y su notación musical fueron seleccionados por el hermano Chrysogonus (el padre Chrysogonus Waddell) como una aportación al esfuerzo de Getsemaní por renovar las oraciones de las comidas en el refectorio.

Tras estudiar la historia de tales oraciones, el hermano Chrysogonus observó: «No pude menos de quedar impresionado por la enorme *amplitud* de la mayoría de los formularios de oraciones para el refectorio. Muy a menudo, dichas oraciones adoptan la forma de un Oficio perfectamente estructurado, con su salmodia incluida. Todo esto es bastante difícil de explicar si se trata meramente de “benedecir los alimentos”. Yo personalmente pienso que, en realidad, los fundamentos teológicos son más profundos. Lo importante no parece ser tanto el que los alimentos sean bendecidos, sino el que los hermanos se reúnan para comer juntos»¹.

La observación del hermano Chrysogonus queda más que confirmada por el estudio de las comidas con Jesús en el evangelio de Lucas. Una comida no es tanto una cuestión de alimentos cuanto de personas. En toda comida, lo que cuenta no es el menú, sino la lista de invitados. Las bendiciones y oraciones, litúrgicas y no litúrgicas, tienen que ver con las personas que se han reunido para compartir la comida. Eso es lo que oímos en las palabras de Jesús, y es lo que oímos también de boca del comensal que exclamó: «¡Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios!».

El hermano Chrysogonus concluía: «La comida comunitaria asume, pues, una dimensión eclesial de honda trascendencia religiosa. ¿Sería exagerado insinuar que la comida familiar es tan “epifanía” de la Iglesia local como lo es la celebración común de Sexta o de Completas? Así, nuestra oración común en el refectorio adquiere el carácter de *celebración comunitaria* en el sentido más profundo de la palabra»².

La comida comunitaria, como la comida familiar, es ciertamente una epifanía, una manifestación de la comunidad

1. Padre Chrysogonus WADDELL, OCSO, «A Local Project for Refectory Prayers»: *Liturgy* 2 (octubre de 1967), p. 32.
2. *Ibid.*

BIBLIOTECA

CONVENTO STO. DOMINGO

eclesial. Como toda oración, participa de la eucaristía comunitaria, donde las comidas, aun las más ordinarias, alcanzan su expresión suprema en la ofrenda de sí y la comunión sacramentales. Cada comida cristiana revela aspectos del reino de Dios, donde los invitados son acogidos, comparten unos con otros, se renuevan las alianzas rotas, y todos quedan reconciliados.

La eucaristía revela todos estos aspectos del reino de Dios, así como su universalidad. Todos, incluidos los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos, están invitados a la mesa del Señor. «Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios».

El reino de Dios está ya en medio de nosotros (Lc 17,20), pero también tiene que venir, como enseñó Jesús a sus discípulos en el Padrenuestro: «Venga tu reino». Nosotros, la Iglesia, tenemos una responsabilidad al respecto. Para cumplir con nuestra responsabilidad oramos al Padre de todos pidiéndole el pan que necesitamos para hacer cada vez más presente el reino de Dios: «Danos nuestro pan de cada día» (Lc 11,2-4).

Lo mismo que las comidas cristianas familiares y comunitarias participan de la eucaristía y revelan aspectos importantes de la misma, así también la eucaristía participa de la mesa celestial del Señor, anticipándola, revelándola y promoviendo.

Las comidas impregnan la estructura entera de la vida cristiana. No es de extrañar que Lucas viera la Última Cena de Jesús como un anuncio del reino de Dios (22,16.18). Tampoco es extraño que viera cualquier otra comida celebrada con Jesús como parte de los orígenes de la eucaristía y como revelación de las consecuencias de ésta para la vida de la Iglesia.

En el momento de ofrecer este libro a los lectores, deseo dar las gracias a los miembros de mi familia: a mi madre y a mi padre, Laurier y Gladys; a la hermana Claudette, MM, actualmente Presidenta de las Hermanas de Maryknoll; al hermano Gary, sss, durante muchos años administrador y director técnico de la revista *Emmanuel*; y a Peter, que salvó el honor de la familia y lo transmitió a su siguiente generación. Las comidas familiares siempre han sido especiales en

nuestra familia. La mesa familiar era una escuela que nos enseñaba las cosas que más importan en la vida.

En el aspecto académico y profesional, estoy en deuda con muchísimas personas. En lo tocante a la presente obra, deseo destacar a mis colegas de la Universidad de Santa María del Lago (Mundelein, Illinois), donde he ocupado la cátedra Margaret y Chester Paluch de Teología desde el año 1990 hasta hoy, 1993. También estoy en deuda con mis colegas de la Unión Teológica Católica de Chicago, de los semestres veraniegos de la Universidad de San Francisco y de la Oficina Nacional de la Sociedad para la Propagación de la Fe, sita en Nueva York.

Deseo manifestar un especial agradecimiento a los miembros de una pequeña comisión de religiosos del Santísimo Sacramento a la que he pertenecido durante los últimos cinco años: Erasto Fernández (India), Joviano de Lima Junior (Brasil) y Alberto Occhioni (Italia), con quienes me he encontrado periódicamente en diferentes partes del mundo para compartir nuestro trabajo sobre la eucaristía e investigar sus consecuencias para diversas culturas y situaciones sociales. Es mucho lo que les debo a los miembros de dicha comisión, así como a todos cuantos han tomado parte en nuestro trabajo.

También deseo dar las gracias a los responsables de Liturgy Training Publications por sus ponderados y utilísimos consejos, y a mi secretaria, Mary Maloney, por su cuidadosa lectura del manuscrito y su ayuda en la preparación para ser publicado.

Dedico este libro al tío Willy, que me llevó a almorzar al comedor de directivos de B. Altman and Company. Yo tenía 15 años y él 50, siete menos que yo ahora.

El tío Willy fue un sacerdote y religioso absolutamente extraordinario, padre del Santísimo Sacramento en el sentido más pleno de la expresión, que sabía realmente bastante acerca de lo de «comer en el reino de Dios». A medida que tío Willy se fue haciendo mayor, y yo fui creciendo, llegamos a intimar enormemente, y durante varios años vivimos, pared con pared, en sendas habitaciones de la comunidad de la parroquia de San Juan Bautista, en Nueva York.

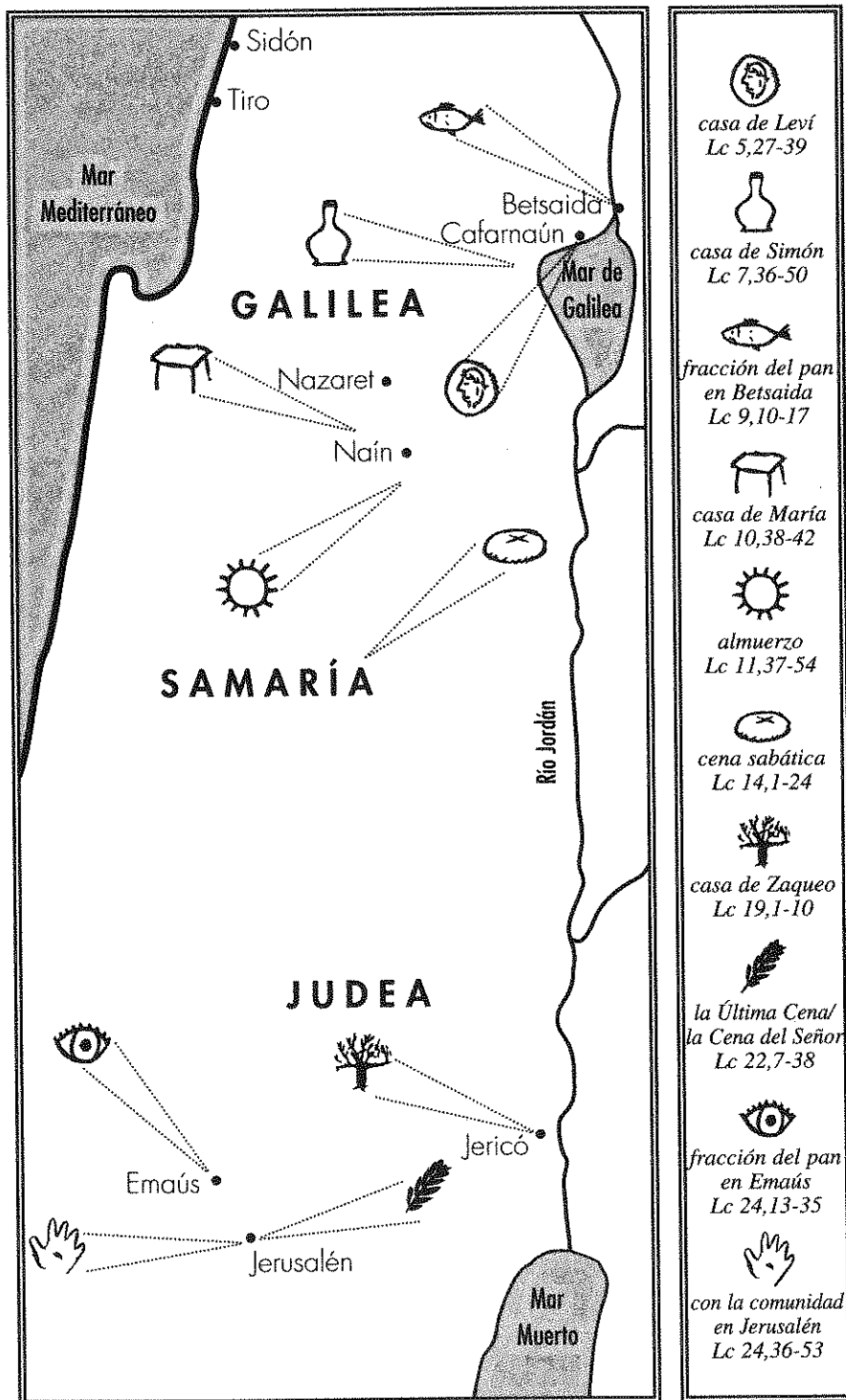
Cuando yo volvía de predicar o de enseñar, tío Willy me preguntaba: «¿Qué tal te ha ido? ¿Cómo fue todo?». Fue en

determinado momento de su último o dos últimos años de vida, cerca ya de los noventa, en que su ministerio había quedado reducido a una mínima actividad epistolar, cuando percibí un cambio. En vez de preguntar «¿Qué tal te ha ido?», preguntaba: «¿Qué tal nos ha ido?».

Las exigencias de nuestro ministerio nos obligaron a estar a menudo muy separados. Pero desde el 17 de febrero de 1991 estamos siempre juntos.

Por eso necesito preguntar: «Tío Willy, ¿qué tal nos va?».

8 de mayo de 1993
Seminario de Mundelein
Universidad de Santa María del Lago



La eucaristía en el evangelio de Lucas

«Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío”. De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros”» (Lc 22,19-20).

Conocemos muy bien este relato. Así es como empezó la eucaristía¹. Es también lo que hacemos cada vez que celebramos la eucaristía.

Los primeros cristianos también conocían este relato, si no con las palabras exactas de Lucas, sí al menos con otras muy parecidas. El relato de que Jesús tomó el pan, dio gracias y lo partió se contaba en su celebración eucarística lo mismo que en la nuestra.

Un acontecimiento evangélico²

Al recordar el relato de la eucaristía, Lucas utilizó una tradición litúrgica que ya era antigua y venerable a mediados de los años ochenta del siglo I, pero que seguía muy viva en las

1. Para un buen estudio general de la eucaristía en el Nuevo Testamento, véase X. LÉON-DUFOUR, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament*, trad. Matthew J. O'Connell, Paulist Press, New York 1987. Para estudios más breves, véase J. DELORME et al., *The Eucharist in the New Testament: A Symposium*, trad. E.M. Stewart, Helicon Press, Bethlehem 1965; J. KODELL, *The Eucharist in the New Testament (Zacchaeus Studies: New Testament)*, The Liturgical Press, Collegeville 1991.
2. Para dos obras recientes escritas desde inquietudes parecidas y con puntos de vista análogos, véase A. SCHMEMANN, *The Eucharist, Sacrament*

asambleas litúrgicas del cristianismo gentil. Al insertar dicha tradición en el discurso de despedida de Jesús durante la Última Cena, Lucas la relacionó con la pasión-resurrección y con la historia entera del evangelio. En el evangelio de Lucas, la eucaristía es un acontecimiento *evangélico*.

Pablo citó la misma tradición unos treinta años antes, en su primera carta a los Corintios. Por aquel entonces la tradición tenía ya una historia de quince años largos de recepción y transmisión (véase 1 Co 11,23-25). También Pablo consideraba la eucaristía un acontecimiento evangélico, y cuando ésta perdía su carácter evangélico, como sucedió en Corinto, Pablo hacía todo lo posible por devolvérselo (véase 1 Co 11,17-34).

A través de Pablo, los orígenes de la tradición eucarística se remontan a la comunidad de Antioquía, donde Pablo fue formado como cristiano y educado como el futuro misionero de los gentiles. Fue allí, en Antioquía —donde «por primera vez los discípulos recibieron el nombre de “cristianos”» (Hch 11,26)— donde se desarrolló la tradición eucarística contenida en Lc 22,19-20 y 1 Co 11,23-25, junto con lo que tal vez sea nuestro credo más antiguo: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; ... fue sepultado; ... resucitó al tercer día, según las Escrituras; ... se apareció a Cefas y luego a los Doce» (1 Co 15,3-5). Desde el comienzo mismo, en la tradición más antigua, la eucaristía era conocida y experimentada como un acontecimiento evangélico.

Hoy hablamos de la tradición litúrgica recogida en Lc 22,19-20 como de la institución de la eucaristía, y la recibimos y transmitimos como las palabras de la consagración. Muy pocos piensan en la eucaristía como un acontecimiento evangélico, punto culminante de la vida de Jesús y *compendio del evangelio entero*.

Para muchos cristianos, incluidos los católicos, la eucaristía es un acontecimiento aislado sin importancia, tangencial al evangelio y apenas conectado con el ministerio de Jesús. Esto va en detrimento tanto del evangelio como de la

of the Kingdom, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1988; y D.N. POWER, *The Eucharistic Mystery, Revitalizing the Tradition*, Crossroad Publishing Company, New York 1992.

eucaristía. Un evangelio que no encuentra expresión en la eucaristía queda enormemente empobrecido. Una eucaristía que se aísla del evangelio es pastoralmente ineficaz. Estamos muy lejos de aquellos comienzos vibrantes en que Pablo y Lucas sabían que podían proclamar el evangelio más eficazmente contando lo que Jesús hizo y dijo en la Última Cena.

Son muchos los factores que han contribuido a generar la presente situación. Algunos son muy complejos, pero hay uno que es muy simple. Es el modo en que aislamos los orígenes de la eucaristía del resto de la vida y ministerio de Jesús, incluso de la pasión-resurrección. Cuando pensamos en la eucaristía, pensamos en la Última Cena y en las palabras eucarísticas de Jesús. Prestamos poca atención a su contexto en el relato de la pasión, por no hablar ya del evangelio en su conjunto. Aislada en la idea que tenemos de sus orígenes, la eucaristía acaba igualmente aislada en la vida de los cristianos de hoy. Y el Nuevo Testamento, que debiera ayudarnos a integrar la eucaristía en nuestras vidas, termina reforzando su aislamiento.

Institución y orígenes

¿Cómo hemos llegado a adoptar un enfoque tan limitado? Parte de la respuesta tiene que ver con la palabra «institución». Pasaron siglos antes de que los cristianos se refirieran a la eucaristía como algo «instituido». En el Nuevo Testamento, Pablo y los evangelios sinópticos hablaban de ella como algo que nos dio Jesús y como algo procedente de él. Presentaban la eucaristía como lo que Jesús hizo en la Última Cena, y nos contaban de nuevo su relato en la liturgia, pero no hablaban de ella como de algo «instituido» por Jesús.

Lo mismo que los autores del Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia asociaban la eucaristía con la Última Cena de Jesús y con su mandato de que los apóstoles hicieran aquello en memoria suya. Testigo de ello es, por ejemplo, Justino Mártir (ca. 150) cuando presenta y explica el trasfondo de la celebración de la eucaristía: «Pues, en las memorias que los apóstoles compusieron y que llamamos “evangelios”, nos dijeron que recibieron su encargo así: Jesús tomó pan y,

tras dar gracias, dijo: "Haced esto en memoria mía; esto es mi cuerpo"; y del mismo modo tomó la copa y, tras dar gracias, dijo: "Ésta es mi sangre", y les dio ambas cosas a ellos sólo»³. Además, veían la eucaristía como una parte esencial del relato de la pasión⁴. En alusión a Jn 19,34, hablaban incluso de los sacramentos brotados de la herida del costado de Cristo. San Agustín, por ejemplo, interpretaba la sangre y el agua como símbolo de los sacramentos de iniciación⁵.

Quien sí llegó casi a hablar de la eucaristía como realidad «instituida» fue el papa León Magno (440-461) al referirse a Jesús como fundador de la nueva Pascua y establecedor del sacramento de su cuerpo y sangre⁶. El trasfondo de la enseñanza del papa León era la controversia monofisita sobre la encarnación real de Jesús. El papa León sostenía una encarnación real apoyándose en la realidad de la presencia de Cristo en la eucaristía⁷, doctrina basada en lo que Jesús *hizo* en la Última Cena y en cómo era presentado e interpretado dicho acontecimiento en el Nuevo Testamento. Según el papa León, Jesús fundó o estableció la eucaristía en la Última

Cena, un acontecimiento inseparable del resto de la pasión-resurrección.

El debate acerca de la institución misma de la eucaristía empezó entre los siglos IX y XI con las grandes controversias sobre la «presencia real» de Cristo en la eucaristía. Para afirmar la presencia real, la Iglesia apeló a la institución de la eucaristía por parte de Jesús en la Última Cena⁸. Pero en tal apelación todavía tendía a centrarse en lo que Jesús *hizo* en la Última Cena, no simplemente en las palabras que pronunció.

Una inquietud parecida acerca de la presencia real y la institución de la eucaristía por parte de Jesús resulta perceptible entre los grandes teólogos del siglo XIII, particularmente en santo Tomás de Aquino⁹. Pero el enfoque sumamente limitado cuya influencia se percibe en la experiencia actual de la eucaristía surgió más tarde, en tiempos de la Reforma y del concilio de Trento¹⁰, en las controversias que rodearon a la consagración y transustanciación eucarísticas. En este punto, el debate tendía a identificar lo que Jesús *hizo* en la Última Cena con lo que *dijo*, centrando así los orígenes de la eucaristía aún más limitadamente en las palabras de la institución.

En el siglo XX, las controversias eucarísticas han abarcado un amplio abanico de cuestiones, entre ellas la de la importancia y la necesidad real de la eucaristía en una comunidad eclesial. En todas estas controversias, lo que importa en última instancia es lo que Jesús *hizo* en la Última Cena. Como indicaba Johannes Betz: «La institución de la cena por

3. *Primera Apología* 66; véase M. JOURJON, «Justin», en (W. Rordorf [ed.]) *The Eucharist of the Early Christians*, trad. Matthew J. O'Connell, Pueblo Publishing Company, New York 1978, p. 72.
4. *Diálogo con Trifón* 41. *Ibid.*, p. 77: «La ofrenda de flor de harina que estaba prescrita para quienes quedaban limpios de la lepra era una prefiguración del pan de la eucaristía que nuestro Señor Jesucristo nos mandó ofrecer en recuerdo de la pasión que él sufrió por aquellos cuyas almas quedan limpias de todo mal».
5. *Comentario al evangelio de Juan (In Ioh. Tract.)* CXX, 19,2 (PL 35, col. 1953) y *La Ciudad de Dios (De Civ. Dei)* 15,26 (PL 41, col. 472): «sacramenta... quibus credentes initiantur». Para un resumen de la interpretación patristica de Jn 19,34, véase S. TROMP, SJ, «De Nativitate Ecclesiae Corde Iesu in Crucis»: *Gregorianum* 13 (1932), p. 524.
6. El texto está en el Sermón 58 de León, el séptimo sobre la pasión, capítulo 3: «Pero Jesús, seguro en su resolución y determinado a realizar el plan de su Padre, llevó a término la dispensación antigua [*vetus testamentum consummabat*] y fundó la nueva Pascua [*et novum Pascha condebat*]. Mientras sus discípulos estaban recostados a la mesa con él para comer la cena mística, y en el patio de Caifás la gente discutía cómo podrían dar muerte a Cristo, él establecía el sacramento de su cuerpo y sangre [*ille corporis et sanguinis sui ordinans sacramentum*]»: PL 54, col. 333; *Léon le Grand III* (traduction et notes de Dom René Dolle: Sources Chrétiennes 74), Cerf, Paris 1961, p. 51.
7. Véase G. BAREILLE, «Eucharistie, d'après les Pères», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1924.

8. En estas controversias se contraponían una comprensión real y otra simbólica de la presencia de Cristo en el pan y el vino eucarísticos. Las principales figuras de las controversias del siglo IX fueron Pascasio Radberto y Ratramno. La principal figura en el siglo XI fue Berengario de Tours. Véase F. VERNET, «Eucharistie du IX^e à la fin du XI^e siècle», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1924.
9. Véase *Summa Theologica* III, q. 73, a. 5, que trata de «Si la institución de este sacramento fue conveniente». Tomás responde que «Este sacramento fue convenientemente instituido [*convenienter hoc sacramentum institutum fuit*] en la cena, cuando Cristo conversó con sus discípulos por última vez».
10. El concilio de Trento hace referencia a la institución de la eucaristía en la Sesión XIII, «Decreto sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía», capítulo 2, «La razón de la institución de este Santísimo Sacramento».

parte del Jesús histórico es decisiva para toda práctica y todo dogma eucarísticos»¹¹.

Sin embargo, reconocer la importancia de lo que Jesús hizo no supone necesariamente limitar nuestro enfoque y aislar del resto de la Última Cena un aspecto de institución, ni aislar la Cena de la pasión-resurrección y del resto de la vida de Jesús. Como indicaba Betz más adelante, Jesús sintetizó todo su ser y su obra mesiánicos en su Última Cena. «Por eso la cena no sólo se debe explicar a la luz de la vida entera de Jesús, sino que es la totalidad de dicha vida comprimida de manera simbólica»¹².

Por más que la noción de institución ha sido importante en las controversias doctrinales y teológicas, constituye un punto de partida poco afortunado para una catequesis general y para una reflexión pastoral sobre la eucaristía en el Nuevo Testamento; esto es así especialmente en el evangelio de Lucas, que es perfectamente consciente de estar contando un relato continuo que se desenvuelve desde el anuncio del nacimiento de Juan (1,5-25) hasta la ascensión de Jesús (24,50-53). La palabra «institución» limita casi automáticamente nuestro campo de visión, reduciéndolo a la Última Cena y, de forma aún más estricta, a lo que Jesús dijo cuando dio el pan y la copa a sus apóstoles.

Con una visión tan restringida, es muy fácil aislar la Última Cena de todo cuanto la precede e incluso de la pasión-resurrección. Cuando se hace tal cosa, de poco sirve el recurso al Nuevo Testamento para conectar la eucaristía con el resto de la vida y convertirla en un acontecimiento evangélico. Para conseguir esto es preciso hablar de los *orígenes* de la eucaristía, más que de su institución.

¿Qué dice, pues, el evangelio de Lucas acerca de los orígenes de la eucaristía? ¿De qué manera forma parte del evangelio de Lucas la eucaristía? ¿Cómo está relacionada con la Última Cena? ¿Cómo está relacionada la Última Cena con las otras comidas del evangelio de Lucas? ¿Cómo están relacionadas esas comidas con otros temas, como el del viaje?

11. J. BETZ, «Eucharist: B. "Institution of the Eucharist by the Historical Jesus"», en *Sacramentum Mundi*, 1968.

12. *Ibid.*, p. 258.

¿Y cómo está relacionada la eucaristía con el evangelio de Jesucristo? Éstas son las preguntas que es preciso responder para hacer de la eucaristía un acontecimiento evangélico, tal como lo encontramos en la tradición más primitiva, en san Pablo, en el evangelio de Lucas y en el resto del Nuevo Testamento.

Evangelio y eucaristía

Sólo existe un evangelio, el evangelio de Jesucristo, que refiere la buena nueva de la vida, muerte y resurrección del Salvador¹³. En cuanto memorial de la muerte y resurrección de Jesucristo y en cuanto Cena del Señor, la eucaristía está en el corazón mismo de ese evangelio.

Al principio, el evangelio fue comunicado en vivo por la presencia, las palabras y las obras de las personas que desempeñaban los ministerios de predicación, curación, reconciliación y enseñanza en la Iglesia primitiva. El evangelio era comunicado además en la eucaristía, donde presencia, obras y palabras se juntan en un único acontecimiento evangélico. Pablo dejó esto muy claro: «Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Co 11,26). Desde el comienzo, la eucaristía fue un verdadero acontecimiento evangélico.

El evangelio escrito

Al final, el evangelio vivo y hablado se puso por escrito, cristalizando en los evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan: cuatro expresiones distintas del único evangelio de Jesucristo. Cada uno de estos evangelios echaba mano de la

13. Al principio, el uso cristiano del término «evangelio» hacía referencia a la persona y misión salvífica de Jesucristo. Cuando el término se aplicó al mensaje cristiano relativo a éstas, se refirió a la comunicación del evangelio mediante la palabra escrita. Su aplicación a la palabra escrita y a las obras que vinieron a ser llamadas «evangelios» es más tardía. Para el trasfondo del término fuera del Nuevo Testamento, su uso dentro de él y su aplicación a los libros que a él pertenecen, véase FRIEDRICH, «euaggelion», en (G. Kittel [ed.]) *Theological Dictionary of the New Testament*, 1964.

experiencia que la Iglesia tenía de la eucaristía para presentar el significado y las consecuencias del evangelio para la vida cristiana en la Iglesia de su tiempo. Cada evangelio situaba la eucaristía en una narración más amplia, mostrando cómo se relacionaba con cada aspecto de la vida cristiana.

Los cuatro evangelios escritos son muy parecidos en muchos aspectos¹⁴. Esto permite que tres de ellos –Mateo, Marcos y Lucas, cuyas tramas corren paralelas– se puedan disponer en columnas que muestran de un vistazo su triple desarrollo. La eucaristía es parte esencial de esa presentación sinóptica. Un paralelismo parecido, aunque no tan pronunciado, se puede constatar en los cuatro evangelios, y una vez más la eucaristía forma parte de dicho paralelismo. Una disposición paralela muestra cómo la eucaristía sigue siendo una sola y la misma, aun cuando se adapte a diferentes situaciones pastorales.

Aunque los evangelios son parecidos en muchos aspectos, cada uno de ellos es también único y muy diferente de los demás. Situaciones nuevas y tiempos cambiantes exigían insistencias diferentes y modos más eficaces de presentar la historia evangélica. Las dificultades que afrontaba Mateo no eran las mismas que las que afrontaba Marcos, y unas y otras diferían de las que afrontaba Lucas.

Cada evangelio es único en su modo de utilizar la herencia de la Iglesia y presentar el evangelio tradicional de Jesucristo. Cada uno de ellos hace una aportación especial en relación con la persona, la misión y la enseñanza de Jesús, la vocación y ministerio de los discípulos, las dificultades a que se enfrentaba la Iglesia e incluso el escenario en el que se desenvuelve el relato evangélico. En Marcos, por ejemplo, el relato evangélico se sitúa principalmente en la campaña en torno al mar de Galilea. En Lucas, el relato se traslada a menudo a un escenario urbano.

Cada evangelio hace también una aportación única a nuestra comprensión de la eucaristía y al modo en que ésta

14. La semejanza de los cuatro evangelios es lo bastante grande como para ser indicio de un género evangélico especial. Para el género literario de los evangelios, véase D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, The Westminster Press, Philadelphia 1987, pp. 17-45.

estimula, infunde vigor y pone en tela de juicio a la comunidad cristiana. Dado que Lucas escribía para cristianos de origen gentil, no podía menos de hacer hincapié en muchas facetas de la eucaristía que eran muy diferentes de las presentes en Mateo, el cual escribía para cristianos de origen judío; y lo mismo cabe decir de Marcos y Juan. El relato de la Última Cena del evangelio de Marcos, escrito para cristianos puestos seriamente a prueba por fuertes tendencias apocalípticas, hacía hincapié en la participación de la comunidad en la pasión de Cristo. En el evangelio de Juan, escrito para cristianos amenazados por crecientes tendencias protognósticas, el acento eucarístico se pone en la carne de Jesús, el Hijo del hombre.

Según Lucas

El presente libro versa sobre la eucaristía tal como se presenta en uno solo de esos cuatro evangelios escritos: el evangelio de Lucas. Lucas escribió durante los años ochenta del siglo I para comunidades fundadas en los años cincuenta y sesenta, durante las grandes misiones paulinas. Lucas tal vez sea la persona a la que se refiere metafóricamente la carta a los Colosenses como «médico querido» de Pablo (Col 4,14; véase también Flm 24). En la obra en dos volúmenes a la que habitualmente nos referimos como Lucas-Hechos, Lucas manifiesta gran destreza como narrador y escritor. Al parecer, recibió una buena educación helenística. Más tarde, al hacerse cristiano, también adquirió un extraordinario dominio del mundo bíblico tal como lo presentan los Setenta, traducción griega de la Biblia hebrea que cuenta con algunos libros adicionales¹⁵.

El propósito de la presente obra es explicar detalladamente la aportación especial de Lucas al significado de la euca-

15. Para las diversas cuestiones introductorias relativas al trasfondo histórico del evangelio de Lucas y un esbozo de la teología lucana, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX* (The Anchor Bible, 28A), Doubleday & Company, Inc., Garden City 1981, pp. 3-283. Para una breve visión de conjunto de estudios recientes, véase E. LAVERDIERE, «The Gospel of Luke: What the exegetes are saying about Luke's Gospel today»: *The Bible Today* 18 (julio de 1980), pp. 226-235.

ristía y señalar algunos de los interrogantes que nos plantea. También indica las posibles consecuencias que la obra de Lucas podría tener para la vida de la Iglesia hoy. Por el camino nos encontraremos con los mejores relatos de Lucas.

Lucas presentó su evangelio como «una narración de las cosas que se han verificado entre nosotros» (1,1). En cuanto narración, su evangelio es un relato de acontecimientos concebidos en una promesa divina y dados a luz en una historia de salvación. La eucaristía forma parte de ese relato, es un motivo especial entretejido en su tapiz de acontecimientos evangélicos prometidos y cumplidos.

Lucas se propone contar aquellos acontecimientos «tal como nos los han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra» (1,2). El evangelio de Lucas hunde profundamente sus raíces en tradiciones recibidas y transmitidas por ministros pastores que vieron desenvolverse el evangelio. La presentación que de la eucaristía hace Lucas es igualmente tradicional y pastoral.

Tras una cuidadosa investigación, como persona versada que era en las artes históricas de su tiempo, Lucas decidió poner por escrito esos acontecimientos «por su orden» (1,3). Así lo hace también con la eucaristía, cuya historia empieza pronto en el evangelio y se relaciona cuidadosamente con la historia mayor de Jesús y sus discípulos a medida que ésta avanza hacia su punto culminante en la pasión, resurrección y ascensión.

El propósito de Lucas al narrar esta historia era que los lectores y oyentes pudieran «conocer la solidez de las enseñanzas» que habían «recibido». Su propósito, por tanto, no era revelar cosas nuevas —aunque hay muchas cosas en el evangelio de Lucas que ninguna otra fuente nos ha conservado—, sino revelar la verdad y el sólido fundamento de cosas ya conocidas. Lo mismo cabe decir de la presentación que hace Lucas de la eucaristía, cuya verdad es inseparable de la de Cristo y el evangelio. Lucas no pretende contar cosas nuevas acerca de la eucaristía, sino ayudarnos a ver el sólido fundamento que ésta tiene, junto con lo que significa y lo que exige de nosotros.

Ése es también el propósito del presente libro: no contar cosas nuevas acerca de la eucaristía, sino poner más clara-

mente de manifiesto las cosas que Lucas nos ha dado a conocer, abordándolas de manera ordenada y con sensibilidad respecto a la tradición pastoral, de manera que la promesa eucarística pueda seguir cumpliéndose. Para ello voy a analizar el lugar que ocupa la eucaristía en el evangelio, examinar su significado y consecuencias para quienes están implicados en la historia de salvación, y ver cómo cuestiona a las asambleas eucarísticas de hoy y a sus miembros.

Una historia de comidas y viajes

El evangelio de Lucas refiere la historia de la eucaristía dentro de una historia de comidas y viajes con Jesús, Hijo de Dios e Hijo del hombre. A diferencia de las zorras, que tienen madrigueras, y de los pájaros del cielo, que tienen nidos, Jesús, el Hijo del hombre, «no tiene donde reclinar la cabeza» (9,58). Su vida entera es, pues, un gran viaje en el que las comidas y la hospitalidad desempeñan un papel decisivo para él y también para sus seguidores. Jesús, sus discípulos, todo el que lo siga después y la Iglesia misma, son gente que está de viaje, gente de hospitalidad, tanto dada como recibida. La eucaristía es la expresión suprema de dicha hospitalidad; les sostiene en su viaje hacia el reino de Dios.

Esta estimación de las comidas y los viajes queda reflejada en la narración evangélica, ya que ésta cuenta la historia de Jesús y sus seguidores (5,1-11), los elegidos para ser los Doce (6,12-16) y un gran número de mujeres, algunas de ellas muy destacadas (8,1-3), embarcados todos ellos en un gran viaje hacia Dios (9,51-24,53). Al mismo tiempo, en ese viaje Jesús es presentado como un profeta, como el salvador que es Cristo y Señor, que come con sus discípulos —tanto varones como mujeres— y con los Doce, junto con recaudadores de impuestos, fariseos, escribas y muchas otras personas.

Los viajes en Lucas

En el evangelio de Lucas hay muchos viajes importantes¹⁶. Incluso el prólogo contiene viajes: el viaje de María —que, ya embarazada, espera el nacimiento de Jesús— a casa de su

16. Para la estructura literaria del evangelio de Lucas y el lugar de los via-

parienta Isabel (1,39-56); el viaje de José y María a Belén, la ciudad de David¹⁷, donde nació Jesús (2,1-40); y el viaje de Jesús y sus padres a Jerusalén con motivo de la Pascua, cuando Jesús tenía unos doce años (2,41-52).

En las secciones que muestran el trasfondo histórico y teológico de la misión de Jesús (3,1-4,13) y los comienzos de su ministerio (4,14-44), Jesús, después de su bautismo (3,21-22) y de un período de prueba en el desierto (4,1-13), vuelve a Galilea, donde enseñaba en las sinagogas (4,14-15), y a Nazaret, «donde se había criado» (4,16-30). Más tarde baja a Cafarnaún (4,31-44), donde la gente intenta impedir que se marche y él revela la necesidad divina de que vaya «a otras ciudades» a «anunciar la buena nueva del reino de Dios». Con este propósito fue enviado (4,43).

En la primera gran sección del evangelio, con su historia de los orígenes de la Iglesia en el ministerio de Jesús (5,1 - 9,50), los Doce y los demás acompañan a Jesús en su viaje «de una ciudad y un pueblo a otro, proclamando y anunciando la buena nueva del reino de Dios» (8,1-3). Más tarde, él los envía solos «a proclamar el reino de Dios y a curar [a los enfermos]» (9,1-6), como él mismo había hecho y les había enseñado a hacer.

Pero por largos que sean estos viajes de Jesús, ninguno de ellos se puede comparar con el viaje a Jerusalén, la ciudad de su «asunción» (9,51). Este viaje final, que ocupa 15 de los 24 capítulos del evangelio, es un viaje geográfico (9,51 - 19,44), pero su destino final se encuentra más allá de toda ciudad y lugar terrenos (24,50-53). El viaje de Jesús a Jerusalén y a

jes dentro de ella, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, New Testament Message # 5, Michael Glazier - The Liturgical Press, Collegeville 1980. Véase también H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, Harper & Brothers, New York 1960, pp. 60-73.

17. Aunque Belén se asociaba con los orígenes del rey David, no era conocida como «la ciudad de David». Tal expresión aludía en realidad a Jerusalén, que era «la ciudad de David». Al aplicar dicha expresión a Belén, Lucas pretendía relacionar Belén con Jerusalén y con el rechazo que Jesús experimentó en esta ciudad cuando llegó a ella al final de su vida. Algo parecido hacemos cuando aplicamos la expresión «la ciudad ventosa» a una ciudad distinta de Chicago: dicha expresión, que tuvo su origen en una referencia a los políticos de Chicago, describe y relaciona esa otra ciudad con Chicago en ese aspecto, aunque todo el mundo sabe que «la ciudad ventosa» es Chicago.

asunción es un viaje hacia Dios, su verdadero Padre (2,49) y a quien él se vuelve con frecuencia en la oración (10,21-22; 11,2; 13; 22,42; 23,46). El gran viaje de Jesús a Jerusalén es el viaje de una vida, que cuenta la historia del destino de la Iglesia en el ministerio, pasión, resurrección y ascensión de Jesús.

Las comidas en Lucas

El evangelio de Lucas contiene muchos relatos de comidas celebradas con Jesús¹⁸. Hay diez en total, empezando con un banquete en casa de Leví (5,27-39) y terminando con una comida en Jerusalén con los Once y las personas reunidas con ellos justo antes de la ascensión (24,36-49). Una de esas comidas cuenta el relato de la Última Cena, durante mucho tiempo asociada con la institución de la eucaristía (22,14-38).

Aunque en realidad no se habla de ninguna comida en el prólogo, el relato del nacimiento de Jesús durante el viaje de José y María a la ciudad de David sitúa la comida cristiana en el corazón mismo del evangelio (véase 2,10). Cuando se les niega hospitalidad en la ciudad de David, María recuesta a Jesús en un comedero (2,7), ofreciendo simbólicamente a su hijo en la mesa del pesebre¹⁹. El signo del niño acostado

18. Para una introducción a las comidas en el evangelio de Lucas, y más específicamente al motivo del alimento, véase R.J. KARRIS, *Luke: Artist and Theologian*, Paulist Press, New York 1985, pp. 47-78. Para un estudio antropológico, véase J.H. NEYREY, «Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table Fellowship», en (J.H. Neyrey [ed.]) *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1991, pp. 361-387. Para el tema del banquete en la teología lucana, véase J. NAVONE, *Themes of St. Luke*, Gregorian University Press, Roma 1970, 11:37. Una obra muy reciente sobre el tema de las comidas en Lucas, que apareció mientras se preparaba la publicación del presente libro, es A.A. JUST, Jr., *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, Pueblo - The Liturgical Press, Collegeville 1993.

19. Para la importancia y simbolismo del pesebre en Lc 2,7.12.16 véase C. HOMER GIBLIN, «Reflections on the Sign of the Manger»: *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967), pp. 87-101; R. BROWN, *The Birth of the Messiah*, Doubleday and Company, Inc., Garden City 1977, pp. 418-420: «Jesús nació en la ciudad de David, no en una posada, como un forastero, sino en un pesebre donde Dios sustenta a su pueblo» (p. 420); y R. KARRIS, *Luke: Artist and Theologian*, para quien «Jesús en el pesebre es alimento para el mundo» (p. 49).

en el pesebre lo revelaría a los pastores como Salvador, Mesías y Señor (2,11-12). Los primeros en oír el evangelio, los pastores, serían también los primeros en dar a conocer su mensaje (2,16-17).

El gesto de María y el signo del niño acostado en el pesebre tienen profundas consecuencias para todas las comidas celebradas con Jesús, pero muy especialmente para su última Pascua, cuando aquel al que se negó hospitalidad al nacer ofreció hospitalidad en vísperas de su pasión y de su muerte, del rechazo final de que fue objeto en la ciudad de David (22,1-38).

La parte del evangelio que contiene el trasfondo de la misión de Jesús (3,1 – 4,13), lo mismo que el prólogo, no habla de comidas celebradas con Jesús, sino que hace referencia al ayuno, el hambre y la tentación o prueba (*peiras-mós*: véase 4,2.13) que los acompaña, así como a la insuficiencia del pan solo, la necesidad de la palabra de Dios y el alimento que proporciona (4,1-4)²⁰.

Lo mismo que el viaje de la tentación o prueba del desierto anuncia y prepara los viajes posteriores –en particular el gran viaje hasta Dios–, la prueba misma de Jesús en el desierto anticipa las pruebas conectadas con las demás comidas contadas en el evangelio (5,1 – 24,53). Cada comida constituye una verdadera prueba, pero ninguna se puede comparar con la de la Última Cena, momento en el que empieza a desenvolverse la prueba de la pasión y Jesús complementa la mesa de su pan y su vino con la mesa de su enseñanza (22,14-38).

La historia de los comienzos del ministerio de Jesús en Galilea, primero en Nazaret y luego en Cafarnaún (4,14-44), doble paradigma de la vida, pasión y muerte de Jesús, contiene la entrada de Jesús en casa de Simón y la curación de su suegra, aquejada de una fiebre muy alta. Una vez curada, se levanta inmediatamente y se pone a servir a los presentes (4,38-39)²¹. El término griego utilizado para expresar ese

20. Véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 510-511; y R. KARRIS, *Luke: Artist and Theologian*, pp. 52-53.

21. Véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 548-551 y 695-698.

«servir» es el verbo *diakoneo*, que hace referencia al servicio a la mesa, pero no exclusivamente, pues el servicio a la mesa es tan sólo parte de un servicio más amplio asociado con la hospitalidad y la solicitud por los propios invitados. Como los relatos del nacimiento y las tentaciones, éste no es en realidad un relato de comida –en los que siempre se hace hincapié en la enseñanza de Jesús–, pero introduce el importante tema del servicio, que será desarrollado en varias comidas celebradas con Jesús y será fundamental en el relato de la Última Cena.

Las diez comidas con Jesús son importantes, empezando por las tres que se narran dentro del relato de los orígenes de la Iglesia en el ministerio de Jesús (5,1 – 9,50), a saber:

- 1) El banquete en casa de Leví (5,27-39).
- 2) La comida en casa de un fariseo (7,36-50).
- 3) La fracción del pan en Betsaida (9,10-17).

Igualmente importantes son las cuatro comidas situadas dentro del relato del gran viaje hasta Jerusalén y la pasión, resurrección y ascensión (9,51 – 21,38). A esta segunda serie pertenecen:

- 1) La hospitalidad ofrecida en casa de Marta (10,38-42).
- 2) Una segunda comida en casa de un fariseo (11,37-54).
- 3) Una tercera comida del mismo tipo, en este caso en sábado (14,1-35).
- 4) La hospitalidad ofrecida por Zaqueo (19,1-10).

También son importantes las dos comidas posteriores a la muerte y resurrección de Jesús, justo antes de la ascensión, donde termina el gran viaje. Éstas son:

- 1) La comida en Emaús en casa de dos discípulos (24,13-35).
- 2) La comida con la comunidad entera en Jerusalén (24,36-49).

Pero, por más importantes que sean todas estas comidas –que lo son, evidentemente– ninguna de ellas se puede comparar con la comida de Pascua celebrada en la ciudad de David, donde Jesús, aquel al que se negó hospitalidad al nacer (2,7), ofrece hospitalidad antes de morir (22,14-38).

TABLA I

LAS DIEZ COMIDAS CELEBRADAS CON JESÚS
EN EL CONTEXTO DEL EVANGELIO DE LUCAS

1,1-4	Prólogo: narración de los acontecimientos verificados entre nosotros
1,5 – 2,52	Prólogo: orígenes últimos y destino final
3,1 – 4,13	Trasfondo histórico y preparación
4,14 – 24,53	La historia de Jesús
COMIENZOS EN GALILEA	4,14-44
ORÍGENES DE LA IGLESIA EN EL MINISTERIO GALILEO DE JESÚS	5,1 – 9,50
5,1 – 6,11	La llamada al discipulado
	Banquete en casa de Leví 5,27-39
6,12 – 8,56	Establecimiento del grupo de los Doce
	Comida en casa de Simón el fariseo 7,36-50
9,1-50	La misión de los Doce
	La fracción del pan en Betsaida 9,10-17
LA VIDA DE LA IGLESIA EN EL VIAJE DE JESÚS A JERUSALÉN	9,51 – 24,53
9,15 – 13,21	El comienzo del viaje
	Hospitalidad en casa de Marta 10,38-42
	Almuerzo en casa de un fariseo 11,37-54
13,22 – 19,48	Sigue el viaje a Jerusalén
	Cena en sábado en casa de un fariseo 14,1-24
	Hospitalidad en casa de Zaqueo 19,1-10
20,1 – 21,38	En el Templo de Jerusalén
22,1 – 24,53	Pasión, resurrección y ascensión
	La Última Cena 27,7-38
	La fracción del pan en Emaús 24,13-35
	Con la comunidad en Jerusalén 24,36-53

Tal como Lucas la refiere, esta última comida de la vida histórica de Jesús recapitula todas aquellas comidas que hubo antes y anticipa las que vendrán después. Es la comida fundamental, llamada tanto «Última Cena» como «Cena del Se-

ñor»; es la comida a la que nos volvemos buscando la presentación más clara y completa de la eucaristía.

Las numerosas comidas del evangelio son una parte esencial del relato lucano del gran viaje, tanto en su preparación galilea —donde los discípulos son llamados, establecidos como los Doce, formados e iniciados en la misión (5,1 – 9,50)—, como en su desarrollo real en el viaje hacia Jerusalén y la «asunción» (9,51 – 24,53). Lo mismo que el gran viaje es un viaje vital en compañía de Jesús, más que un viaje geográfico, así también las comidas con Jesús proporcionan algo más que alimento físico. Aseguran la fuerza y la salud espiritual para el viaje cristiano. Los relatos lucanos de viajes proporcionan un escenario básico para sus relatos de comidas, al convertir cada uno de ellos en una pausa que cuestiona, forma y transforma en lo tocante a los valores más básicos para una vida cristiana en comunidad y en misión.

Gran parte de la enseñanza de Jesús tuvo lugar durante las comidas. De hecho, las comidas parecen haber sido el lugar privilegiado para la enseñanza de Jesús. Por su misma naturaleza, las comidas proporcionaban un entorno excelente para hacer aflorar los diversos problemas y cuestiones del grupo, y también para mantener una conversación seria. Dada la importancia de las comidas en la vida de la comunidad, las comidas como tales fueron a menudo el tema de la enseñanza de Jesús mientras comía. Así sucede durante el almuerzo en casa de un fariseo (7,36-50), en la comida de hospitalidad en casa de Marta (10,38-42) e incluso en la Última Cena (22,14-38). En cada caso, sin embargo, el tema de la comida, aunque limitado en apariencia, resume un tema mucho más amplio y que afecta a la vida de la comunidad.

Parte de la enseñanza más memorable de Jesús sobre las comidas fue impartida en forma de parábolas. Varias de ellas se pronunciaron durante comidas, por ejemplo la parábola concerniente a los que escogen los lugares de honor en la mesa (14,7-11) y la parábola del gran banquete al que acudieron pocos de los que habían sido invitados (14,15-24). La mayoría de las parábolas de comidas, sin embargo, se pronunciaron en un marco distinto de una comida. Entre ellas se encuentran la parábola del amigo que llama pidiendo tres

panes (11,5-8), la parábola del hijo perdido, conocido popularmente como el hijo pródigo (15,11-32) y la parábola del rico y Lázaro (16,19-31).

Una historia de comidas

Cada uno de los diez relatos de comidas, como otros muchos relatos del evangelio de Lucas, es un relato completo en sí mismo. Cada uno tiene su propio escenario particular y su propio reparto de personajes, entre los cuales Jesús es habitualmente, aunque no siempre, el invitado principal. En la Última Cena, Jesús es a la vez el anfitrión y el que sirve. Cada relato plantea también un particular tema, cuestión o problema, que Jesús aborda con un breve diálogo, un discurso corto o un simple dicho.

Cada relato se cuenta de manera sucinta y sin prodigar detalles, como una parábola, evitando todo lo superfluo, pero incluyendo todo lo necesario para el desarrollo literario del relato. Aislado del conjunto del evangelio de Lucas, cada relato de comida es un pequeño y conciso episodio, semejante a los demás en algunos aspectos, pero también verdaderamente único, como los hijos nacidos de los mismos padres o las pinturas realizadas por un mismo artista.

Por completo y satisfactorio que pueda ser cada uno de los relatos de comidas, los diez fueron escritos en su forma actual para formar parte de un relato mucho mayor, el evangelio según Lucas. Ninguna comida dice nada si se aísla de su contexto dentro del evangelio —su entorno literario—, y cada una de ellas está relacionada con los demás relatos de comidas que forman parte de ese mismo entorno. Cada una hace su aportación a una unidad mayor, que a su vez tiene un lugar y una función en el desarrollo literario del evangelio como un todo.

Sacado de su contexto, un relato pierde buena parte de su significado. Es como una flor: pierde gran parte de su belleza cuando se arranca del jardín o se quita del arreglo floral para el cual fue seleccionada. Lo mismo pasa con todos los relatos de comidas de Lucas. Dos ejemplos, el banquete en casa de Leví (5,27-29) y la cena en casa de un fariseo (7,36-50), pueden servir de ilustración.

El banquete en casa de Leví (5,27-39), que forma parte de una unidad mayor sobre la llamada a la conversión y el seguimiento de Jesús (5,1 – 6,11), encuentra gran parte de su significado en esos temas y contribuye de manera importante a su desarrollo. Como parte de la unidad mayor, la comida en casa de Leví presupone los tres relatos anteriores, donde Jesús llama a Simón Pedro a seguirle (5,1-11), limpia al leproso (5,12-16) y cura al paralítico (5,17-26). La comida en casa de Leví pone de manifiesto cómo el comer con Jesús es también un acontecimiento sanador (5,31) y una llamada a la conversión (5,32).

Separado de las historias del leproso y el paralítico, el dicho de Jesús acerca de la necesidad de médico sigue siendo oportuno, pero, estrictamente hablando, ya no resulta necesario. Se podría suprimir o reemplazar fácilmente por otro dicho con una serie completamente diferente de imágenes. Separado de la vocación de Simón Pedro, «un hombre pecador», como él mismo confiesa (5,8), el dicho de Jesús sobre la llamada a los pecadores a la conversión sigue siendo importante, pero ya no se considera la cuestión más básica para el seguimiento de Jesús.

Razones parecidas se pueden aducir a propósito del relato de la comida en casa de un fariseo (7,36-50). Sacado de su contexto, es el relato de una desatención y falta de comprensión por parte de un fariseo, y del amor de una mujer por Jesús y del perdón de sus pecados. Cuando este mismo relato se ve en su contexto más amplio (6,12 – 7,50), que presenta a Jesús estableciendo a los Doce como el fundamento de un pueblo nuevo, pone de manifiesto cómo la comunidad fundada en los Doce debe estar abierta a hombres y mujeres, y cómo ello afecta a la composición de la asamblea y a las comidas de la comunidad.

Al contribuir a la formación de unidades evangélicas mayores, y a través de ellas del evangelio entero, las comidas se relacionan también entre sí en un relato evolutivo, como se puede apreciar no sólo por el lugar que ocupan en el discurso del evangelio y por su relación con el gran viaje hasta Dios, sino también por los subtemas de los relatos mismos de comidas, en particular la llamada a la conversión, la acogida dispensada a los pecadores, la presencia de mujeres, la índole

le de la hospitalidad y el valor del servicio. Un tema introducido en un relato se puede desarrollar en otro posterior y desarrollarse aún más en un tercero. Así pasa con el tema del servicio, que se introduce cuando Jesús sana a la suegra de Simón (4,38-39) y se desarrolla en la comida en casa de Marta (10,38-42), pero que obtiene su más pleno desarrollo en el relato de la Última Cena (22,14-38).

Los diez relatos de comidas del evangelio de Lucas entran dentro de dos categorías básicas: los que están influidos por el simposio helenístico y los que expresan una mera hospitalidad. Ambas categorías son muy diferentes entre sí.

El simposio

El simposio helenístico es muy conocido por las imágenes de las vasijas y los monumentos griegos, así como por las numerosas referencias a simposios recogidas en la literatura griega²². El simposio era un acontecimiento social normalmente asociado con personas de recursos considerables, que vivían en magníficas casas urbanas o en grandes villas rústicas. Un simposio era un acontecimiento formal, cuidadosamente planeado y preparado, para el que se prestaba una atención considerable al menú, y aún más a la lista de invitados.

Quienes participaban en un simposio lo hacían por invitación especial del anfitrión, que ofrecía el simposio en el comedor de su casa o en un espacio adecuado donde se pudieran poner divanes de comedor para él y sus invitados. Un simposio se podía celebrar incluso en una zona destinada a comedor de verano, posiblemente al aire libre, en un jardín, cuando el tiempo lo permitía. Entre los divanes, uno situado junto al anfitrión, en un lugar que facilitaba la conversación, se reservaba para el invitado de honor. Quienes servían en un

22. Para una breve descripción del simposio en la antigüedad grecorromana «como costumbre social y también como forma literaria flexiblemente estructurada», véase D.E. AUNE, *The New Testament*, p. 122; véase también «Symposium», en (N.G.L. Hammond – H.H. Scullard [eds.]) *The Oxford Classical Dictionary*, 2ª ed.; y D.E. SMITH, «Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke»: *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), pp. 614-617.

simposio eran esclavos o criados de la casa, habitualmente varones.

Donde dominaba la cultura romana, una disposición con tres divanes, cada uno de ellos con capacidad al menos para tres invitados, solía reemplazar la disposición helenística más antigua, que proporcionaba divanes individuales. Los tres divanes, colocados sobre tres de los cuatro lados de un rectángulo, formaban lo que se llamaba un *triclinium*. Al comienzo de la época neotestamentaria, este nombre se aplicaba también al grupo de quienes comían en un *triclinium* e incluso al comedor dispuesto con divanes al estilo *triclinium*.

Una vez que habían llegado los huéspedes y se les había dado la bienvenida, el simposio empezaba con una cena, un banquete que podía ser más o menos suntuoso. Dicha cena, que formaba parte del simposio y cuya denominación griega era *deipnon*, se servía en mesas individuales dispuestas delante de cada diván. Durante el *deipnon* no se servían bebidas (salvo agua, quizá); sólo se servían en la segunda parte del simposio, después de que se hubieran retirado las mesas. Esta segunda parte, llamada en griego *symposion*, palabra que significa «fiesta donde se bebe juntos», era el simposio propiamente dicho, pero pronto dio nombre al evento entero. Sólo entonces, en el simposio propiamente dicho, era cuando se servía vino, mientras que el anfitrión llevaba a sus invitados a una conversación que permitía al invitado de honor, a menudo un hombre distinguido y docto, hablar sobre un tema particular. Esta costumbre de entablar tal conversación en un simposio dio origen a un género literario particular²³, cuyos mejores ejemplos son el *Symposion* de Platón y el *Symposion* de Jenofonte.

Los simposios no siempre conllevaban diálogo y discurso. En lugar de la conversación docta, a veces se ofrecía una

23. Para una breve descripción de la literatura basada en el simposio helenístico, véase la entrada de *The Oxford Classical Dictionary*, s. v. «Symposium Literature», que presenta dicha literatura como «un género literario definido sin excesivo rigor» consistente en «descripciones de las conversaciones mantenidas en simposios». El punto de partida de todo estudio moderno sobre este género es la importantísima obra de Josef MARTIN, *Symposion: die Geschichte einer literarische Form*, Verlag Ferdinand Schoeningh, Paderborn 1931.

actuación para entretenimiento de los invitados. Dicha actuación podía consistir en lectura de poesía, música instrumental, canto, danza, mimo o incluso acrobacia.

Las mujeres, los niños y los esclavos no participaban, por lo general, en los simposio, al menos no en la cena o *deipnon*. En cuanto banquete donde los comensales se recostaban, el simposio era sólo para personas libres, esto es, para varones adultos. A veces se hacía entrar a mujeres, muchachos y esclavos durante la segunda parte del simposio, para la fiesta donde se bebía, pero con el fin de que sirvieran de prostitutas o cosas parecidas. Un banquete donde los comensales se recostaban podía llegar a ser muy depravado.

Al acoger a todos en el simposio eucarístico –incluidas mujeres, niños y esclavos–, los primeros cristianos se exponían a acusaciones de grave inmoralidad y de subvertir el orden social. Los cristianos eran, de hecho, muy contraculturales, pero no parece que se amilanaran por las reacciones negativas ni por los conflictos en que éstas se tradujeron.

Cinco de las comidas del evangelio de Lucas reflejan ciertos aspectos del simposio helenístico: el banquete en casa de Leví (5,27-39)²⁴, las tres cenas celebradas en casa de un fariseo (7,36-50²⁵; 11,37-54²⁶; 14,1-35²⁷) y la Última Cena (22,14-38)²⁸, que fue también una comida de Pascua, en la que Jesús pronunció su discurso de despedida.

24. No todos incluyen la comida en casa de Leví entre las que reflejan el simposio helenístico, pero véase J. DELOBEL, «L'onction par la pécheresse»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), pp. 415-475, especialmente p. 461.

25. Véase J. DELOBEL, pp. 458-475. Delobel descubrió que el género simposio proporciona un importante principio de composición que puede dar razón de muchos de los cambios redaccionales efectuados por Lucas al echar mano de la tradición oral y de su fuente marcana.

26. Véase E.S. STEELE, «Luke 11:37-54 – A Modified Hellenistic Symposium?»: *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), pp. 379-394.

27. Véase X. DE MEEUS, «Composition de Lc. XIV et genre symposiaque»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37 (1961), pp. 847-870. Éste es el artículo fundamental para el trabajo posterior sobre la influencia del simposio y de la literatura de simposio en las comidas de Lucas.

28. Véase W.S. KURZ, «Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses»: *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp. 251-268, especialmente p. 253 y la nota 8 de esa página.

Estas cinco comidas pueden reflejar –aunque sólo sea en grado mínimo– el género literario que surgió del simposio. Todos los ejemplos existentes de simposio literario, especialmente los escritos por Platón y Jenofonte, son bastante largos y constituyen una obra autónoma, a diferencia de los relatos de comidas de Lucas, que son muy cortos y forman parte de una narración mayor. Además, en un simposio literario a cada uno de los invitados se le da la oportunidad de hablar. En los relatos lucanos, tal diálogo está reducido al mínimo, y la enseñanza de Jesús tiende a ser destacada en forma de breve discurso. Para cada una de estas cinco comidas, sin embargo, resulta útil tener en cuenta ese género literario como parte del trasfondo.

La comida de hospitalidad

La comida de hospitalidad es especialmente conocida por la literatura bíblica, con sus maravillosas imágenes de hospitalidad en el desierto y en el hogar. La primera es el relato de Abrahán y Sara y los tres misteriosos huéspedes a los que acogieron y sirvieron a la sombra del terebinto de Mambré: «Inmediatamente [Abrahán] acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, se postró en tierra y dijo: “Señor mío, si te he caído en gracia, no pases de largo cerca de tu servidor. Que traigan un poco de agua, os laváis los pies y os recostáis bajo este árbol, que yo iré a traer un bocado de pan, y repondréis fuerzas. Luego pasaréis adelante”» (Gn 18,1-5)²⁹.

Una segunda e igualmente maravillosa escena de hospitalidad aparece poco después: «Los dos ángeles llegaron a Sodoma por la tarde. Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. Al verlos, Lot se levantó a su encuentro y, postrándose rostro en tierra, dijo: “Os ruego, señores, que vengáis a la casa de este servidor vuestro. Hacéis noche, os laváis los pies, y de madrugada seguiréis vuestro camino”. Ellos dijeron: “No; haremos noche en la plaza”. Pero tanto porfió con ellos que,

29. Véase V.H. KOOY, «Hospitality», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962; D.W. RIDDLE, «Early Christian Hospitality»: *Journal of Biblical Literature* 57 (1938), pp. 141-154; J.F. ROSS, «Meals», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962.

al fin, se hospedaron en su casa. Él les preparó una comida cocinando unos panes cenceños, y comieron» (Gn 19,1-3).

Dar y recibir hospitalidad era un valor tradicional profundamente arraigado en todas las culturas del Mediterráneo oriental. Una comida, por simple que fuera, se consideraba una expresión fundamental de hospitalidad. La importancia de esto subyace en la parábola pronunciada por Jesús en Lc 11,5-8, donde alguien acude por la noche a un amigo suplicando tres hogazas de pan que necesitaba, ya que un amigo suyo acababa de llegar de un viaje.

Todos, incluidos los más pobres de los pobres, estaban obligado a la hospitalidad, que podía ofrecerse en la morada más humilde. El amigo de la parábola de Jesús que se veía en la necesidad de pedir porque no tenía pan que ofrecer, no era un hombre rico. Tampoco lo era su amigo, que no podía levantarse sin despertar a sus hijos. A diferencia del simposio, esta comida de simple hospitalidad no era un acontecimiento planeado; su preparación era improvisada, como cuando un amigo llega durante la noche de un viaje.

La simple hospitalidad, que siempre incluía una comida y partir juntos el pan, no requería un comedor grande y formal. Una comida de hospitalidad estaba más en la línea de una comida hogareña corriente, de la que sólo se diferenciaba por la presencia de un invitado. Se podía tomar y compartir en cualquier espacio adecuado, incluida la tienda donde la familia trabajaba, o cualquier lugar destinado a vivienda que se considerara hogar. Después de todo, pocas personas podían permitirse tener un comedor.

No se precisaba invitación para recibir y disfrutar la hospitalidad. Todo lo que se necesitaba era algún tipo de relación, como la amistad o tener un amigo común. Lo mismo que en la comida familiar hogareña, donde la esposa comía con su marido e hijos y con sus parientes, tampoco en la comida de hospitalidad se excluía la participación de mujeres y niños. Por otro lado, los esclavos, que no estaban invitados a la comida hogareña, estaban excluidos de tomar parte en una comida de simple hospitalidad³⁰. Esta exclusión sub-

yace en la parábola lucana del amo y el esclavo recogida en Lc 17,7-10. Cuando el esclavo llegó de trabajar en el campo, nadie contaba con que el amo le dijera: «Pasa al momento y ponte a la mesa». Se consideraba obligación del esclavo servir a su amo mientras éste comía y bebía. Sólo después se le permitía tomar su propia comida.

Los primeros cristianos eran tan contraculturales en el ámbito de la simple hospitalidad como en sus comidas formales. En ambos casos, para el evangelio de Lucas la gran cuestión tenía que ver con la pregunta que en cierta ocasión le planteó a Jesús un legista: «¿Quién es mi prójimo?» (10,29). Jesús respondió con la parábola del buen samaritano, alguien que en otros tiempos no habría sido reconocido como prójimo (10,30-37). Para los cristianos, prójimos eran todos los seres humanos, incluidos los esclavos.

Cinco de las comidas del evangelio de Lucas reflejan la tradición de las comidas de simple hospitalidad enraizada en la cultura del mundo neotestamentario. Son: la fracción del pan en la ciudad de Betsaida (9,10-17), la hospitalidad ofrecida en casa de Marta (10,38-42) y más tarde en casa de Zaqueo (19,1-10), y también las dos comidas posteriores a la resurrección de Jesús —la de Emaús (24,13-35) y la de Jerusalén (24,36-49), justo antes de la ascensión. Mientras que en Betsaida Jesús es el anfitrión, en las otras cuatro comidas es el invitado.

El evangelio de Lucas contiene cinco relatos de comidas que reflejan la influencia del simposio helenístico y cinco relatos de comidas que reflejan la simple hospitalidad de la época. Tomados de una tradición antigua, estos relatos constituyen una parte esencial del evangelio de Jesucristo. Referidos de nuevo por Lucas, forman también parte de su narración de «las cosas que se han verificado entre nosotros» (1,1). Pero ¿cómo se relacionan estas comidas con la eucaristía?

Lucas y los orígenes de la eucaristía

Cuando llegó la hora, Jesús se sentó a la mesa con los apóstoles. Había deseado con ansia comer aquella Pascua con ellos antes de padecer. Se trataba de su última Pascua juntos; la próxima vez que Jesús comiera la Pascua, ésta tendría su

30. En relación con los esclavos dentro del marco social del Nuevo Testamento, véase C. OSIEK, «Slavery in the Second Testament World»: *Biblical Theology Bulletin* 22 (1993), pp. 174-179.

cumplimiento en el reino de Dios. Tomando una copa, dio gracias y pidió a los apóstoles que la compartieran. Aquella era su última copa juntos antes de que él muriera. Jesús no bebería del fruto de la vid hasta que llegara el reino de Dios. Era en verdad su Última Cena (véase 22,14-18).

La insistencia única de Lucas en la Última Cena como verdaderamente *última* dice mucho del modo en que él veía los orígenes de la eucaristía. Esta Última Cena era ciertamente la comida con Jesús más importante de toda la historia del evangelio, pero no fue la única cena. En cuanto Última Cena, era la última de una larga serie de cenas compartidas. Y habían sido muchas.

Según lo cuenta Lucas, la primera comida fue en casa de un recaudador de impuestos llamado Leví (5,27-39). Esto sucedió poco después de que Jesús llamara a sus seguidores, pero antes de que designara a los Doce (6,12-16) y los enviara como apóstoles (9,1-16). De las muchas comidas que siguieron en el ministerio de Jesús, otras seis fueron lo bastante características como para merecer que Lucas las contara en su evangelio.

Desde el punto de vista de Lucas, por tanto, la Última Cena llegó como la última de una serie de ocho; fue una comida culminante que recapitulaba las siete anteriores. Fue también la primera de una nueva serie de tres que anunciaban y anticipaban el día del cumplimiento en que Jesús comería y bebería de nuevo en el reino de Dios. Todas las comidas anteriores habían anunciado y anticipado lo mismo, cada una a su manera, pero nunca tan explícitamente. El cumplimiento llegó, tras la resurrección de Jesús, en «la fracción del pan», elemento importante de la vida de las comunidades lucanas, y en la «Cena del Señor», descrita por Pablo en la primera carta a los Corintios.

Tras hablar de la Última Cena, Lucas pasó, por tanto, a hablar de la Cena del Señor (véase 22,19-20). Apartando el velo de la pasión y resurrección, Lucas siguió su relato de la Última Cena con el texto litúrgico de todos conocido como «Celebración de la Cena del Señor»: «Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: "Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío"» (22,19).

Aun cuando Lucas no hubiera ido más allá, habría bastado. Las comunidades habrían entendido. La Última Cena y la Cena del Señor, como la muerte y la resurrección de Jesús, eran un único y gran acontecimiento. Pero Lucas siguió adelante, primero resumiendo la acción de la copa: «De igual modo, después de cenar, tomó la copa...», y luego presentando muy solemnemente las palabras de Jesús: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (22,20). La Cena del Señor marcaba el comienzo de una nueva alianza.

En cuanto Última Cena, esa comida culminante de la vida de Jesús formaba parte de su vida y ministerio históricos. Desde su posición estratégica al final, volvía la mirada al comienzo, recapitulaba todas las comidas anteriores con Jesús y daba cumplimiento a la Pascua histórica de Israel. En cuanto Cena del Señor, el acontecimiento mismo de esa comida pertenecía a la vida resucitada de Jesús y a la vida de la Iglesia. Desde su posición al comienzo, miraba hacia adelante, a comidas futuras con el Señor resucitado y a una larga historia de comidas que culminará en un banquete celestial en el reino de Dios.

Así, en el evangelio de Lucas el relato de la Última Cena y la Cena del Señor (22,14-38) es el primero de una nueva serie de tres comidas. Va seguido por la comida con los discípulos en Emaús (24,13-35) y la comida con la comunidad reunida en Jerusalén (24,36-49) justo antes de la Ascensión. Esta nueva serie es corta, pero aseguraba que la Última Cena y la Cena del Señor nunca se podrían separar una de otra. Además, tendría su continuación en el segundo volumen de Lucas, Hechos de los Apóstoles.

En cuanto comida final de la vida de Jesús, la Última Cena se desarrolla a las puertas de la pasión. En cuanto primera comida de la nueva alianza, la Cena del Señor tiene lugar en el umbral de la resurrección. Pertenece a la vez al relato de la pasión y al de la resurrección.

Como la pasión, la Última Cena llega en el momento culminante de una larga historia. En dicha historia, con su relato de la vida y ministerio de Jesús, se encuentran los orígenes de la pasión y la Última Cena. Sin esa historia, ambas cosas quedan separadas de la vida y de todas las dificultades

y conflictos que condujeron a ellas. Desligados de la vida de Jesús y sus seguidores, el relato de la pasión y la Última Cena no tienen sentido alguno.

Como la resurrección, la Cena del Señor llega al comienzo de una larga historia. Dicha historia, con su relato del Señor resucitado y la comunidad cristiana, detalla las consecuencias de la resurrección y la Cena del Señor. Sin esa historia, ambas cosas quedan separadas de la vida de la Iglesia, junto con las dificultades y compromisos de su viaje hacia el reino de Dios. Desligadas de la presencia del Señor en la vida de la Iglesia, la historia de la resurrección y la Cena del Señor carecen de sentido.

Estas reflexiones sobre la Última Cena y la Cena del Señor, la relación de la cena con la pasión y resurrección y con el resto del evangelio, plantean la pregunta de si es siquiera oportuno hablar de la institución de la eucaristía. La historia de salvación de Lucas, que se desenvuelve en un relato continuo, ¿no exige o no invita, al menos, a otro planteamiento?

La palabra «institución» da a entender el acto de un momento o un acontecimiento singular, distinto de todos los demás en la vida de Jesús. Por su condición de epítome de la vida, muerte y resurrección de Jesús, y de compendio del evangelio, la Última Cena y la Cena del Señor es claramente la única comida del evangelio que se puede considerar tal acto o acontecimiento. Pero ¿no se comprendería mejor la Última Cena y la Cena del Señor si habláramos de los *orígenes* de la eucaristía, y no de su institución?

Encontrar los orígenes de la eucaristía en una larga historia de comidas con Jesús no significa que cada comida del evangelio de Lucas sea eucarística. Lo que sí significa es que *los orígenes de la eucaristía se encuentran en una larga y compleja serie de acontecimientos que tienen como punto culminante la Última Cena y la Cena del Señor*. Los orígenes de la eucaristía incluyen también las comidas posteriores a la resurrección derivadas de la Última Cena y la Cena del Señor. Puede que todas esas comidas no sean celebraciones de la eucaristía, pero todas ellas tienen algo que decir acerca de la eucaristía. Cada comida simboliza la eucaristía, prepara para ella o remite retrospectivamente a ella de alguna manera. El hecho de tener su origen en una historia de comidas también

pone de manifiesto cómo la eucaristía está íntimamente relacionada con el evangelio y con cada uno de los aspectos de la vida cristiana, tanto comunitaria como misionera.

Desde un punto de vista cristológico, en el relato lucano de los orígenes de la eucaristía hay tres clases fundamentales de comidas:

- 1) Comidas a la mesa de Jesús el profeta.
- 2) La comida a la mesa de Jesús el Cristo.
- 3) Comidas a la mesa de Jesús el Señor.

La identidad de Jesús tiene una importancia decisiva. Una cosa es comer con Jesús el profeta y adherirse a su visión profética. Otra cosa es comer con Jesús el Cristo y compartir el memorial de su muerte y resurrección. Y otra cosa diferente es comer a la mesa de Jesús el Señor.

Quienes comen con Jesús el profeta aceptan que éste les cuestione, igual que muestran solidaridad con él y asumen su misión profética. Quienes comen con Jesús el Cristo aceptan ser cuestionados de nuevo y transformados por su pasión y resurrección. Al renovar su compromiso bautismal de morir y resucitar con Cristo, se unen a Jesús el Cristo en la transformación del mundo. Quienes comen con Jesús el Señor se unen a él como Señor de todo y tienden con él la mano a los seres humanos de ambos sexos y de toda raza, cultura y nación, acogiéndolos en una sola mesa de salvación.

Dado que el evangelio fue escrito desde una posición cristiana ventajosa en los años ochenta del siglo I, cada comida revela a Jesús como profeta, Cristo y Señor. Todo es cuestión de acentos. Antes de la pasión, el acento se pone en Jesús como profeta. En la Última Cena se pone en Jesús como Cristo. Y en el primer día de la semana se pone en Jesús como Señor.

A la mesa de Jesús el profeta

Las comidas con Jesús el profeta³¹ constituyen dos series distintas. La primera serie incluye las tres comidas celebradas durante el ministerio galileo de Jesús y forma parte de la his-

31. Para el papel y título de Jesús como profeta, véase J.A. FITZMYER, *The*

toria de los orígenes de la Iglesia (5,1 – 9,50). La segunda serie contiene las comidas del gran viaje anteriores a los acontecimientos de la pasión y resurrección (9,51 – 21,38). Ambas forman parte de la historia del destino de la Iglesia, que se va desarrollando.

En cada una de estas comidas, Jesús habla y actúa como un profeta. Eso es lo que la gente esperaba de él cuando estaba a la mesa en casa de Simón el fariseo: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora» (7,39). Así es también como lo describieron los discípulos de Emaús: «un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (24,19). Al hablar de su misión, Jesús mismo declaró: «Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (13,33). Dado que la presencia profética de Jesús domina cada una de esas comidas, éstas se pueden describir con exactitud como comidas proféticas.

Al mismo tiempo, Jesús no es un profeta ordinario ni «uno de los antiguos profetas» que «ha resucitado» (9,8.19). Como confesó Pedro, Jesús era el Cristo de Dios (9,20), pero todavía no era el momento de que esto quedara manifiesto (9,21), ni siquiera al partir el pan para los 5.000 (9,10-17). Aun así, el anuncio solemne hecho por Jesús de su pasión y resurrección (9,22.43-45; 18,31-33) orientaba todo su mensaje y actividad proféticos hacia su manifestación como el Cristo en el misterio de la Pascua (22,14-38).

Las comidas con Jesús el profeta están orientadas, por consiguiente, a la comida con Jesús el Cristo. Además, fueron escritas a la luz de la condición resucitada de Jesús y de su título de Señor de todos. En Lucas, el título de «Señor» es el título de Jesús por excelencia. Aparece tres veces, por ejemplo en la comida en casa de Marta (10,38-42). Ahí, como en otros lugares a lo largo del ministerio profético de Jesús, el título de «Señor» puede ser honorífico, pero, a modo

Gospel According to Luke I-IX, pp. 213-215. Para el papel literario de la profecía en Lucas-Hechos y para la estructura de esta obra en dos volúmenes véase L. T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, colección Sacra Pagina, The Liturgical Press, Collegeville 1991, pp. 15-21. •

de un cuerpo translúcido, permite que la luz de la futura condición resucitada de Jesús brille a través de él.

Las tres comidas proféticas celebradas durante el ministerio galileo de Jesús se centran en las tres cuestiones más básicas de la vida cristiana. Relacionan la eucaristía con la llamada al discipulado entre los seguidores de Jesús, con el carácter inclusivo de la Iglesia como comunidad de los Doce y con la misión de la Iglesia de reunir a los hambrientos para la fracción del pan.

En la primera, que se sitúa en casa de Leví el recaudador de impuestos (5,27-39), la comida es defendida enérgicamente como un acontecimiento de curación que llama a los pecadores a la conversión (*metánoia*). La primera comida da a entender que, pastoralmente, la eucaristía es ante todo un acontecimiento evangelizador, una llamada profética al arrepentimiento.

En la segunda comida, la celebrada en casa de Simón el fariseo (7,36-50), Jesús defiende a una mujer, una pecadora cuyo gran amor demostraba que había sido perdonada y que era ya una verdadera discípula de Jesús el profeta. Esta segunda comida da a entender que la eucaristía es también un acontecimiento de reconciliación, una demostración profética de la acogida universal de la caridad.

En la tercera comida, que tiene lugar en la ciudad de Betsaida (9,10-17), los Doce estaban agobiados por una multitud de 5.000 personas y querían despedirlas; pero Jesús hizo que dieran de comer a dicha multitud con cinco panes y dos peces. Esta tercera comida demuestra cómo la eucaristía es un acontecimiento misionero que apremia a los Doce con la misión de Jesús.

Las cuatro comidas proféticas del gran viaje que lleva hasta la pasión y la Última Cena se centran en cuestiones ministeriales y en actitudes de la comunidad de discípulos y de la vida de la Iglesia. Relacionan la eucaristía con la *diakonía* («servicio»), la purificación interior, las actitudes con respecto a uno mismo y a los demás, el don de la salvación y la conducta derivada del mismo.

En la primera comida, en casa de Marta, ésta se siente agobiada por las exigencias de la hospitalidad (10,38-42). Su problema, sin embargo, es que está descuidando lo que real-

mente importa. Este relato demuestra que atender a la persona del Señor y escuchar su palabra son algo de lo que no podemos prescindir en la eucaristía.

En la segunda comida, en casa de un fariseo, éste se fija en que Jesús no ha observado la purificación ritual prescrita (11,37-54). Jesús reacciona hablando de la primacía de la purificación interior sobre el ritual exterior. Este segundo relato demuestra que la calidad de la participación en la eucaristía depende de asuntos tales como la solicitud amorosa por nuestro prójimo y el amor a Dios.

La tercera comida tiene lugar en casa de uno de los jefes de los fariseos, que habitualmente invita sólo a sus amigos, parientes y vecinos ricos (14,1-24). Jesús cambia radicalmente los códigos de conducta habituales para invitado y anfitrión. Este tercer relato demuestra que las actitudes interesadas y exclusivas no tienen lugar alguno en la eucaristía.

La cuarta comida es en casa de un acaudalado recaudador de impuestos llamado Zaqueo, que supera una unas considerables dificultades para ver a Jesús (19,1-10). Jesús reacciona ante sus esfuerzos anunciando que irá a su casa. Este cuarto relato demuestra que una eucaristía que acoge a Jesús es un acontecimiento salvífico.

A la mesa de Jesús el Cristo

La comidas con Jesús el profeta conducen a la comida con Jesús el Cristo³²: la Última Cena y la Cena del Señor (22,14-38). También ésta es una comida profética, en la que Jesús habla y actúa en gran medida como el profeta que cuestiona a los Doce en puntos clave. Pero en esta comida el papel profético de Jesús se ve cumplido en su misión como el Cristo.

Los discípulos de Emaús hablaban de Jesús como el Nazareno, «un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (24,19). Con esta opinión sobre Jesús, no podían encontrar sentido a los acontecimientos de la pasión. Jesús no negó que fuera un profeta, pero les demostró que, en cuanto profeta, era también el Cristo, y como tal debía padecer y así entrar en la gloria (24,26).

32. Para el papel y título de Jesús como el Cristo o como Cristo, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 197-200.

Aplicado a Jesús, el título «Cristo» es inseparable de su pasión-resurrección, un acontecimiento a la vez singular y decisivo para Jesús, sus discípulos, la Iglesia y todos los seres humanos. Para los primeros cristianos, este título estaba asociado con el bautismo, el acontecimiento decisivo por el que una persona «moría con Cristo» para «vivir en novedad de vida» y un día «estar unida a él en la resurrección» (Rm 6,3-5).

Como la pasión-resurrección, el bautismo es un acontecimiento único e irrepitable a la vez. Es una apropiación personal de la pasión-resurrección de Jesús por parte del cristiano. También la eucaristía es un acontecimiento único. Como sucede con la muerte-resurrección de Jesús y el bautismo, no hay nada que se pueda comparar verdaderamente con ella. Es, sin embargo, repetible, pero siempre en relación con la pasión-resurrección y el bautismo. La eucaristía es el memorial de ese acontecimiento singular e irrepitable que es la muerte y resurrección de Jesucristo. La eucaristía es además un acontecimiento en el que los cristianos recuerdan y aplican la gracia y compromiso de su bautismo a situaciones siempre nuevas a lo largo de sus vidas.

En la eucaristía, pues, estamos en gran medida a la mesa de Jesús el Cristo, llamados a ejercitar la solidaridad cristiana mediante la ofrenda de nuestras vidas para que todos vivan. En cuanto comida culminante del ministerio profético de Jesús, la Última Cena nos cuestiona allí donde fallamos en nuestra solidaridad con Cristo, en nuestro compromiso bautismal y a la hora de vivirlo en nuestra misión, relaciones y ministerio. En cuanto comida con Jesús el Cristo, la eucaristía prosigue la transformación iniciada en nuestro acontecimiento bautismal.

A la mesa de Jesús el Señor

Además de las comidas a la mesa de Jesús el profeta y la comida a la mesa de Jesús el Cristo, también están las comidas a la mesa de Jesús el Señor³³. Estas comidas nos asocian

33. Para el papel y título de Jesús como Señor, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 200-204; I. DE LA POTTERIE, «Le titre kurios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc», en (A. Descamps - R.P. André de Halleux [eds.]) *Mélanges Beda Rigaux*, Éditions J. Duculot, Gembloux 1970, pp. 117-146.

con la persona de Cristo, que vive para siempre con Dios en la gloria (24,26), pero también está presente para los discípulos y la Iglesia en la Cena del Señor y la fracción del pan. Es con ese título con el que se da la bienvenida a los discípulos que regresan de Emaús a Jerusalén: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!» (24,34). Jesús el profeta (24,19) es el Cristo (24,26), y Jesús el Cristo es el Señor (24,34).

El título «Cristo» presenta a Jesús en relación con un acontecimiento, el de su pasión-resurrección. Su papel como profeta, por otro lado, no estaba relacionado con un acontecimiento particular, sino con un estado de existencia, un estado histórico permanente que afectaba a cada acontecimiento de su vida. El título «Señor» aplicado a Jesús también se refiere a un estado permanente, iniciado en el acontecimiento de su pasión-resurrección y perdurable por toda la eternidad.

En cuanto Señor, Jesús trasciende todas las limitaciones de su existencia terrena, incluida la limitación más básica de todas, que es la muerte. En cuanto Señor, Jesús es «Señor de todos» (Hch 10,36). Lo cual significa que quienes se reúnen a la mesa del Señor se juntan en solidaridad con el Señor de todos. Con el Señor de todos sienten, por consiguiente, la urgencia de tender la mano a todos y de acoger a todos los seres humanos en una mesa donde caben todos. Dicha mesa no es otra que la mesa del reino de Dios.

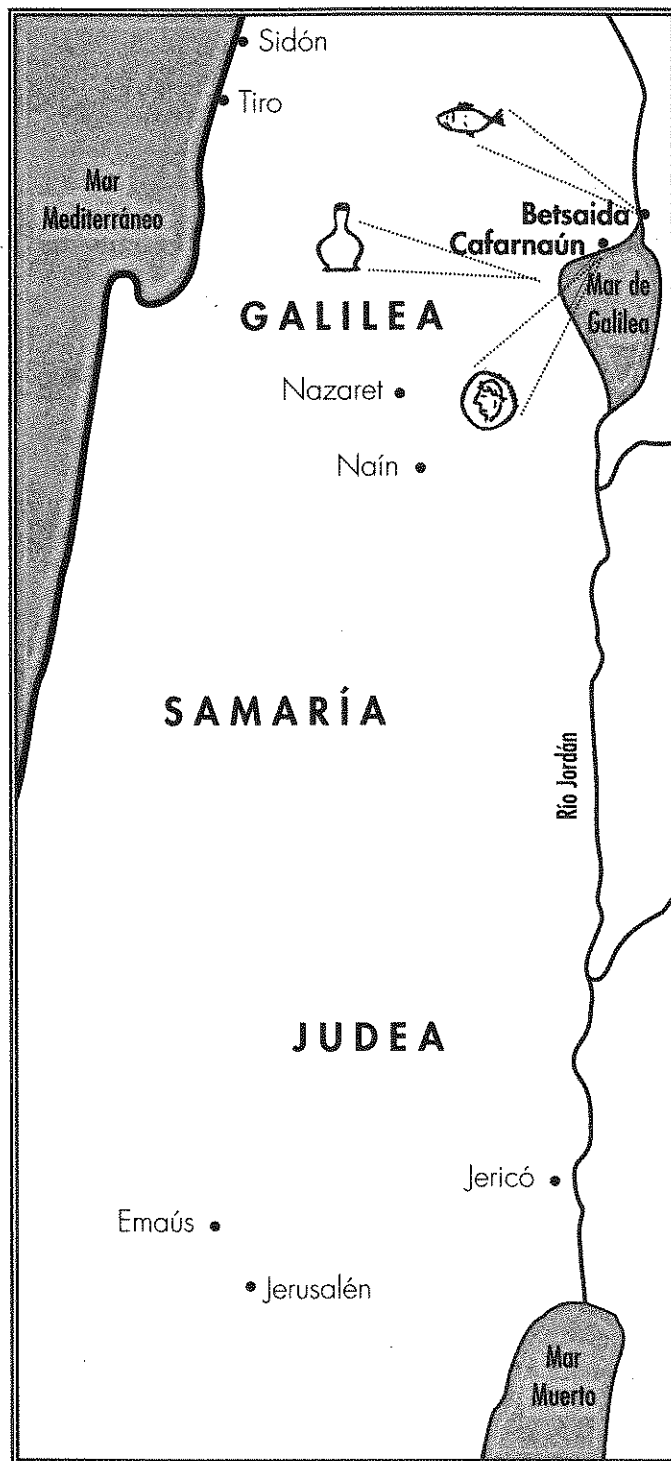
Las comidas a la mesa con Jesús el Señor, posteriores a la resurrección, ponen fin a la historia lucana de comidas con Jesús, al gran viaje hasta Dios y al evangelio como tal. La primera de ellas coincide con la Última Cena (22,14-38), que hemos venido llamando Última Cena y Cena del Señor. La Última Cena es, por consiguiente, la primera expresión de la Cena del Señor, a la que todos estamos invitados, así como el memorial de la pasión-resurrección de Cristo y la comida en que culmina el ministerio profético de Jesús.

La segunda comida a la mesa con Jesús el Señor es el relato de los discípulos de Emaús (24,13-35). Los discípulos no habían aprendido la lección profética de la pasión y, por tanto, eran incapaces de reconocer la persona de Jesús el Señor. Su horizonte de comprensión y de expectativas requería una ampliación. Sólo entonces reconocerían al Señor

resucitado en la fracción del pan. Este relato, una síntesis asombrosa, demuestra que la eucaristía está relacionada con muchas facetas de la vida en la nueva era inaugurada por la pasión-resurrección de Jesús.

La tercera comida a la mesa con Jesús el Señor está situada en Jerusalén (24,36-49), justo antes de la Ascensión (24,50-53). Presenta a la comunidad reunida con Jesús, que come en medio de ellos y les enseña. Este relato demuestra que la eucaristía está relacionada con la misión de la Iglesia a todas las naciones, empezando por Jerusalén.

En los capítulos siguientes vamos a examinar sucesivamente cada una de estas comidas, empezando por las dos series de comidas a la mesa de Jesús el profeta, siguiendo con la comida a la mesa con Jesús el Cristo y acabando con las comidas a la mesa de Jesús el Señor. En cada caso veremos la aportación de esa comida a la historia lucana de los orígenes de la eucaristía, y cómo puede cuestionarnos hoy.



casa de Leví
Lc 5,27-39



casa de Simón
Lc 7,36-50



fracción del pan
en Betsaida
Lc 9,10-17



casa de María
Lc 10,38-42



almuerzo
Lc 11,37-54



cena sabática
Lc 14,1-24



casa de Zaqueo
Lc 19,1-10



la Última Cena/
la Cena del Señor
Lc 22,7-38



fracción del pan
en Emaús
Lc 24,13-35



con la comunidad
en Jerusalén
Lc 24,36-53

2

A la mesa con Jesús el profeta

I: En el ministerio galileo

La historia lucana de la eucaristía empieza con los orígenes de la Iglesia en el ministerio galileo de Jesús (5,1 – 9,50). Previamente, Lucas refiere los orígenes y el destino últimos de Jesús (1,5 – 2,52) y el trasfondo histórico de su misión y ministerio (3,1 – 4,13). También ofrece una breve síntesis de su vida –desde su regreso a Galilea hasta la ascensión– en relatos relativos a sus espectaculares comienzos en Nazaret y Cafarnaún (4,14-44). Estas partes anteriores del evangelio, como el breve prólogo que las precede (1,1-4), son introductorias y proporcionan un marco literario, teológico y bíblico a la historia de los orígenes y destino de la Iglesia, una historia que se inicia con la vocación de Simón Pedro (5,1-11) y alcanza su punto culminante en la pasión, resurrección y ascensión de Jesús (22,1 – 24,53). En las partes anteriores del evangelio, el interés de Lucas es principalmente cristológico. A partir de la vocación de Simón Pedro y sus compañeros (5,1-11), también es eclesiológico.

Con un lenguaje simbólico, como las reiteradas referencias al pesebre (2,7.12.16), y con diversas alusiones al hambre y los hambrientos, las comidas y el alimento y el servicio a la mesa (1,53; 3,11; 4,3-4.25-26.39), las partes anteriores del evangelio proporcionan además un marco literario, teológico y bíblico a la eucaristía. La verdadera historia de la eucaristía, sin embargo, como la de la Iglesia, empieza formalmente cuando Lucas va más allá de las inquietudes predominantemente cristológicas de 4,14-44 e integra los orígenes de la Iglesia en la vida, misión y ministerio de Jesús (5,1 – 9,50).

La eucaristía viene de Cristo, y no es posible comprenderla separada de la cristología. Pero, dado que la eucaristía pertenece a la Iglesia, tampoco es posible comprenderla desligada de la eclesiología. En Lucas, la historia de la eucaristía forma parte de la historia de la Iglesia, y los orígenes y desarrollo de la eucaristía guardan paralelo con los orígenes y desarrollo de la Iglesia.

Lucas refiere los orígenes de la Iglesia (5,1 – 9,50) empezando por Jesús y los discípulos en Galilea. Presenta la historia en tres grandes unidades (5,1 – 6,11; 6,12 – 8,56; 9,1-50), cada una de ellas con su propio tema general, destacado por un pasaje introductorio relativo a los discípulos (5,1-11; 6,12-16; 9,1-7).

El tema de la primera gran unidad (5,1 – 6,11) es la *llamada al discipulado* y viene introducido por la vocación de Simón Pedro y sus compañeros (5,1-11). El tema de la segunda unidad (6,12 – 8,56) es la *constitución* de los llamados a ser discípulos como *la comunidad de los Doce*, y es introducido por el establecimiento de los Doce (6,12-16). El tema de la tercera gran unidad (9,1-50) es la *misión* de los llamados a ser discípulos y constituidos en la comunidad de los Doce. Este último tema es introducido por el envío de los Doce en misión (9,1-7).

La historia lucana de los orígenes de la Iglesia incluye tres relatos de comidas, uno por cada gran unidad. Los relatos de comidas desarrollan el tema dominante de la unidad en relación con los orígenes de la eucaristía. Pero, como todos los relatos de comidas del evangelio de Lucas, incluida la Última Cena, las tres comidas de esta sección no pretenden tanto hablar de la eucaristía cuanto poner de manifiesto lo que la eucaristía dice acerca de la Iglesia y la vida cristiana. Con ello, de hecho nos dicen muchísimas cosas sobre la eucaristía, pero indirectamente. Nos ayudan a ver que la eucaristía está relacionada con tres aspectos constitutivos de la Iglesia: su fundamento en la llamada de Jesús, su constitución en la comunidad de los Doce y su finalidad en la misión de los Doce. Los relatos de comidas demuestran que estos aspectos también son constitutivos de la eucaristía.

La eucaristía *hace* a la Iglesia no de una manera abstracta, sino muy concreta: hace a la Iglesia una comunidad de evangelización, reconciliación universal y misión.

Para los relatos primero y tercero –el gran banquete en casa de un recaudador de impuestos llamado Leví (5,27-39) y la fracción del pan con una muchedumbre de 5.000 personas en Betsaida (9,10-17)– Lucas siguió muy de cerca a Marcos. De los elementos que suprimió, mantuvo, desarrolló o añadió, podemos sacar una idea bastante aproximada de la intención de Lucas al contar la historia. En ambos casos mantuvo el sabor tradicional del relato y la mayoría de sus elementos. Pero al incorporar estos relatos a la historia mayor de los orígenes de la eucaristía, también los adaptó a la situación y las necesidades de las comunidades lucanas. En muchos aspectos, los relatos siguen siendo los mismos, pero en muchos otros son sorprendentemente diferentes.

En el caso del segundo relato –la comida en casa de un fariseo llamado Simón (7,36-50)– no somos tan afortunados. El relato guarda relación con otro referido por Marcos (14,3-8; véase también Mt 26,6-13) y con una tradición conservada y desarrollada en Juan (12,1-11); ambos, no obstante, se limitaron a proporcionar a Lucas un punto de partida, sin llegar en absoluto a constituirse en fuentes suyas. Según lo narra Lucas, el relato es tan nuevo que resulta muy fácil pasar por alto su relación con los relatos de Marcos y de Juan. Para dejar al descubierto la intención lucana y su lugar en la historia de los orígenes de la eucaristía, nos apoyaremos principalmente, por tanto, en el uso que hace Lucas del vocabulario, en el desarrollo interno del relato, en su contexto dentro del evangelio y en su relación literaria con otros relatos de Lucas.

Un gran banquete en casa de Leví (Lc 5,27-39)¹

«No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores» (Lc 5,32)

La primera de las comidas en los orígenes de la eucaristía es un gran banquete en casa de un recaudador de impuestos llamado Leví. El relato trata de la llamada a seguir a Jesús y de

1. Para un estudio histórico-crítico de Lc 5,27-32 y 5,33-39, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 587-593; para un enfoque teológico literario, en el cual Lc 5,27-39 se considera una unidad, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 83-87.

lo que dicha llamada implica. Había una enorme diferencia entre las actitudes y valores de los fariseos y escribas y las actitudes y valores que debían tener los discípulos de Jesús. La diferencia afloraba en varios contextos, pero especialmente en las comidas para las que se juntaban diversos grupos. Compartir una comida implica solidaridad y comunión, y no puede menos de sacar a la luz cualquier incompatibilidad o conflicto entre quienes participan en ella.

El relato de Leví y la comida celebrada en su casa es un relato de eucaristía y evangelización. Demuestra que la eucaristía, en su plano más básico, llama a los participantes a la conversión y les cuestiona con las exigencias del seguimiento de Cristo. En cuanto acontecimiento de evangelización, la eucaristía llama a los pecadores, es decir, a todos, al arrepentimiento. La palabra griega que significa «arrepentimiento» (*metánoia*²) hace referencia a una profunda conversión, a un cambio de actitudes y conducta requerido y producido por la comunión y solidaridad con Jesús a la mesa. Atender a la llamada de Jesús a la *metánoia* tiene mucha importancia, tanto para la celebración de la eucaristía como para la vida de la Iglesia. Pero todo depende de quién sea reconocido como pecador. Para Jesús, nadie es justo. Todos están necesitados de arrepentimiento.

Contexto y tradición

Este banquete en casa de Leví aparece muy pronto en el ministerio galileo de Jesús, en la sección introducida por la vocación de Simón Pedro y sus compañeros, Santiago y Juan (5,1-11). La sección desarrolla lo que significa ser personas llamadas a seguir a Jesús (5,12 – 6,11). El relato de la comida en casa de Leví es el primero de los dos en que Jesús come en casa de un recaudador de impuestos³. El segundo está en el camino de Jesús hacia Jerusalén (9,51 – 19,48), en casa de

2. Para el uso neotestamentario del término, véase J. BEHM, «metanoeo, metanoia», en (G. Kittel [ed.]) *Theological Dictionary of the New Testament*, 1967.

3. Para el papel de los recaudadores de impuestos y su lugar en los evangelios, véase J.R. DONAHUE, «Tax Collector», en *The Anchor Bible Dictionary*, 1992.

Zaqueo, el jefe de recaudadores de impuestos de Jericó (19,1-10). Éstos son los dos únicos relatos del evangelio de Lucas en que Jesús come con recaudadores de impuestos. Pero seguramente también comió con recaudadores de impuestos en otras ocasiones, con la suficiente frecuencia como para provocar la acusación de ser un comilón y un borracho (7,34) y atraerse las críticas de los fariseos y los escribas (15,1-2).

TABLA II
CONTEXTO DEL BANQUETE EN CASA DE LEVÍ

5,1 – 6,11 La llamada al discipulado

La vocación de Simón Pedro y sus compañeros	5,1-11
La limpieza de un leproso	5,12-16
La curación de un parálítico	5,17-26

Un gran banquete en casa de Leví (5,27-39)

5,27-28	La vocación de Leví
5,29	Una gran muchedumbre de recaudadores de impuestos
5,30	La queja de los fariseos
5,31-32	Respuesta de Jesús
5,33-39	Discurso sobre banquetes y ayuno; vino nuevo en odres nuevos

Obtención de comida en sábado	6,1-5
Curación en sábado	6,7-11

Dentro de la sección que presenta a la Iglesia como un pueblo llamado a la *metánoia* (5,1 – 6,11), la comida sigue inmediatamente a la limpieza de un leproso (5,12-16) y la curación de un parálítico (5,17-26) por parte de Jesús. Al ver la fe del parálítico y de quienes lo bajaban a través del tejado, debido a la muchedumbre, Jesús declaró perdonados los pecados de aquél (5,20). Para los fariseos, esto era una blasfemia. ¡Sólo Dios podía perdonar pecados (5,20)! Jesús asoció en su respuesta el perdón de los pecados con la curación de la parálisis. Si Jesús tenía el poder de curar al parálítico, también tenía la autoridad necesaria para perdonar pecados

(5,22-24). Jesús estableció un paralelo parecido en el banquete en casa de Leví: quienes necesitan del médico son los enfermos, no los sanos (5,31). Del mismo modo, Jesús ha venido a llamar a los pecadores al arrepentimiento, no a los justos (5,32).

La relación entre los pecadores y la llamada de Jesús a seguirlo había sido introducida ya en la reacción de Simón Pedro ante la extraordinaria captura de peces: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (5,8). La condición pecadora de Pedro no impidió que Jesús lo llamara. A partir de entonces, Pedro y sus compañeros serían pescadores de hombres (5,10). La pasada condición pecadora de recaudadores de impuestos y pecadores no impidió que Jesús comiera con ellos. Comer con Jesús era una celebración del arrepentimiento y el perdón. El relato de Leví y los fariseos sitúa la llamada al discipulado en el contexto de la eucaristía. Como Pedro, todos los que se consideraban justos, incluidos los fariseos y sus escribas, tenían que reconocerse pecadores. En la eucaristía, Jesús les llamaba al arrepentimiento y al discipulado.

El gran banquete en casa de Leví siguió sin excesivo rigor el modelo de un simposio helenístico, una comida formal seguida de una conversación regada con vino. En la tradición literaria asociada con tales comidas, en el transcurso de la comida o poco después, mientras se servía el vino, surgía una pregunta o una cuestión de interés. La pregunta o cuestión se convertía en el tema de un diálogo entre los comensales o de un discurso pronunciado por el invitado de honor.

El relato lucano del banquete en casa de Leví estaba tomado de Mc 2,13-22, donde aparece como dos relatos distintos (Mc 2,13-17 y 2,18-22), cada uno de ellos con su escenario propio⁴. En Marcos, el primer relato cuenta la vocación

4. Mateo contó el mismo relato de vocación con Mateo como protagonista, en vez de Leví (9,9-13). Más tarde también presentó al apóstol Mateo (Mc 3,18; Lc 6,15) como Mateo el recaudador de impuestos (Mt 10,3). En la segunda controversia (Mt 9,14-17), quienes se aproximaban a Jesús no era un «ellos» anónimo (Marcos), ni los fariseos y sus escribas (Lucas), sino los discípulos de Juan, que preguntaban: «¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos [mucho], y tus discípulos no ayunan?» (Mt 9,14).

de Leví (Mc 2,13-14) y la controversia que se suscitó mientras estaban a la mesa (Mc 2,15-17). Al ver que Jesús estaba comiendo con pecadores y recaudadores de impuestos, los escribas y los fariseos fueron con el asunto a los discípulos de Jesús: «¿Por qué come con recaudadores de impuestos y pecadores?». El segundo relato cuenta una controversia independiente acerca del ayuno (Mc 2,18-22). «¿Por qué», le preguntan a Jesús, «mientras los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan, tus discípulos no lo hacen?».

El evangelio de Lucas unió ambos relatos y puso de manifiesto que ambas controversias eran en realidad dos facetas de la misma controversia básica. La respuesta de Jesús demostraba que tanto en 5,31-32 como en 5,34-39 se hablaba de lo viejo y lo nuevo. Jesús llamaba a sus seguidores al arrepentimiento (*metánoia*), a una transformación de sus viejas actitudes, relaciones y manera de vivir en un conjunto radicalmente nuevo de actitudes y relaciones, junto con un modo muy diferente de vida. Lo viejo y lo nuevo eran totalmente incompatibles, como quedó perfectamente patente cuando los adeptos de lo viejo y los partidarios de lo nuevo se juntaron para la comida.

La nueva formulación lucana del relato coordinó los dos relatos de Marcos. Elementos que eran importantes para la teología y el desarrollo literario de Marcos, pero que no eran afines al propósito teológico de Lucas, fueron sencillamente eliminados. A otros elementos se les dio un enfoque nuevo, y algunos fueron ampliados. El resultado final es un relato bien trabado, con su centro en el mensaje de Jesús a las comunidades lucanas.

La nueva insistencia del relato en el discurso de Jesús pone de relieve algunas de las características de los simposios. Como hemos dicho, sin embargo, el gran banquete en casa de Leví no es un auténtico simposio literario, pues tal género produce obras de literatura bastante largas e independientes. Podríamos considerarla tal vez un minisimposio⁵. Fuera del evangelio de Lucas, sin embargo, hay escasos pre-

5. Tal minisimposio sería una forma literaria subordinada dentro del género definido por el evangelio de Lucas como «una narración de las cosas que se han verificado entre nosotros» (1,1).

cedentes de minisimposios que formen parte de una historia mayor. Por tanto, parece preferible entender que este primer relato de comidas sigue sin excesivo rigor el modelo de los verdaderos simposios. En el mundo helenístico, los simposios ocupaban un lugar importante en la vida de la gente adinerada, y los relatos sobre simposios circulaban normalmente incluso entre quienes nunca en su vida se habían recostado en un comedor formal.

Es muy probable que las imágenes de simposios, las historias contadas sobre ellos y los simposios mismos estuvieran influidos por la pujante tradición del simposio literario. La naturaleza y la historia proporcionan inspiración al arte, pero el arte, a su vez, transforma nuestra visión de la naturaleza y de la historia.

El escenario: la vocación de Leví

El relato empieza con un episodio introductorio, situado no en casa de Leví, sino en el despacho de impuestos (5,27-28):

«Después de esto, salió y vio a un recaudador de impuestos llamado Leví, sentado en el despacho de impuestos, y le dijo: “Sígueme”.

Él, dejándolo todo, se levantó y lo siguió».

La vocación de Leví, como la de Simón y Andrés y la de Santiago y Juan en Mc 1,16-20, y la de Leví en Mc 2,13-14, sigue el modelo de la vocación de Eliseo en 1 R 19,19-21. En tales relatos, el acontecimiento proporciona un resumen condensado de la vida de la persona. La vida entera de Leví se podría sintetizar partiendo de su posición como recaudador de impuestos, de Jesús que lo llama, y de él, que lo deja todo para seguir a Jesús.

Lucas tomó la historia de la vocación de Leví de Mc 2,13-14, pero la presentó de manera mucho más simple. Ha desaparecido la referencia a que Jesús salió de nuevo (*palin*) junto al mar (Mc 2,13), nota introductoria que conectaba la vocación de Leví con las vocaciones de Simón y Andrés y de Santiago y Juan (Mc 1,16-20).

También ha desaparecido la referencia de Marcos a la concurrencia de una gran multitud y al hecho de que Jesús les enseñaba (Mc 2,13). En Marcos, estos acontecimientos asociaban la vocación de Leví con el motivo marciano de la muchedumbre cada vez mayor (véase Mc 1,28.32-33.37.45; 2,1-4) y el tema de cómo Jesús enseña con autoridad, no como los escribas (Mc 1,22), sino con una enseñanza enteramente nueva (Mc 1,27). Estos elementos estaban directamente relacionados con las inquietudes de Marcos en esa parte de su evangelio, al presentar la vocación de Leví y la comida en su casa como un ejemplo de la enseñanza nueva de Jesús con autoridad.

Las inquietudes de Marcos, sin embargo, no eran las de Lucas, que redujo la introducción extraordinariamente rica de Marcos a una introducción bastante más sencilla: «Después de esto, salió». Lucas también simplificó y centró de nuevo la presentación de Leví hecha por Marcos. En Marcos se nos dice que Jesús «vio a Leví, el de Alfeo, sentado en el despacho de impuestos». En Lucas, Jesús «vio a un recaudador de impuestos llamado Leví, sentado en el despacho de impuestos» (5,27). Lucas no estaba tan interesado en la persona e identidad de Leví como en asociar a éste con los recaudadores de impuestos y la gran multitud de ellos que más tarde tomarían parte en el gran banquete en su casa.

Esta simplificación de los elementos introductorios centra el relato de la vocación de Leví en la vocación misma, restándole al mismo tiempo importancia como episodio distinto, despojándolo de todo cuanto pudiera distraer de su función principal: servir de introducción al relato de la comida (5,29-39). Al contar la vocación del recaudador de impuestos, Lucas añadió que Leví lo dejó todo. Dejarlo todo es una inquietud lucana (véanse 9,3.57-62; 10,4; 14,33). En el presente contexto asocia la vocación de Leví con la de Simón Pedro y sus compañeros, que también lo dejaron todo y siguieron a Jesús (5,11). Para Leví, dejarlo todo significaba dejar su manera de vivir como recaudador de impuestos, junto con las inquietudes y preocupaciones que esa vida conllevaba —todo ello como requisito esencial y necesario para la *metánoia* (5,32).

El gran banquete

Tras la vocación de Leví, el escenario de la historia cambia del despacho de impuestos a la casa de Leví, donde éste ofrece un gran banquete a Jesús. Es en este escenario, la comida en casa de Leví, donde Jesús prosiguió su ministerio, llamando a la gente a seguirle. El relato hace hincapié en la presencia de una gran multitud de recaudadores de impuestos y de otras personas invitadas al banquete (5,29):

«Leví le ofreció en su casa un gran banquete. Había un gran número de recaudadores de impuestos y de otros que estaban a la mesa con ellos».

El evangelio de Marcos no dejaba claro si Jesús comía en casa de Leví o Leví en casa de Jesús. La expresión «estando él a la mesa en su casa» (Mc 2,15) se podría aplicar a cualquiera de los dos⁶. Lucas eliminó esta ambigüedad, dejando absolutamente patente que Jesús asistió a un banquete que se le ofreció en casa de Leví.

Cabe entender que la asistencia de Jesús a un banquete así pudiera ser fuente de malentendidos y dificultades para muchos. Comer con alguien, especialmente en su casa, era manifestar solidaridad con él. Unirse a Leví y a un gran número de recaudadores de impuestos en un banquete celebrado en casa de un recaudador de impuestos significaba que Jesús estaba verdaderamente *con* ellos.

Observamos también que, según la descripción de Marcos, con Jesús se sentaron a la mesa «muchos recaudadores de impuestos y pecadores» (Mc 2,15). Lucas eliminó la referencia de Marcos a los pecadores. Para Lucas, los comensales eran simplemente «un gran número de recaudadores de impuestos y de otros».

6. Gramaticalmente, la casa parece ser la de Jesús, pero el contexto indica que era la casa de Leví. En el evangelio de Marcos, la casa u hogar tiene mucha carga simbólica. Cuando Jesús entra en casa de alguien (véase Mc 1,29-31), aquélla se convierte en la casa de Jesús (véase Mc 2,1). Estar con Jesús en casa significa vivir en solidaridad con Jesús (véase Mc 3,20); quedarse fuera mientras que Jesús está dentro equivale a rechazar esa solidaridad (véase Mc 3,31-35).

Que el banquete fuera ofrecido a Jesús no significa necesariamente que fuera dado en su honor, como habría sido normalmente el caso antes de la conversión de Leví. Cuando Leví ofreció el banquete a Jesús, era ya un seguidor, alguien que lo había dejado todo para seguir a Jesús. Fue un seguidor, no un recaudador de impuestos, quien dio el banquete y, de ese modo, se unió a Jesús y tomó parte activa en su misión y ministerio. El propósito principal de Leví al dar el banquete no era tanto honrar a Jesús como posibilitar que éste invitara a los recaudadores de impuestos y a otros a la *metánoia*, para que pudieran convertirse en sus seguidores junto con Leví. La presencia misma de los recaudadores de impuestos y de otros en la misma mesa que Jesús y Leví indica una buena disposición por su parte a estar *con* éstos.

La queja de los fariseos

A continuación nos enteramos de que, además de ese gran número de recaudadores de impuestos, también estaban en el banquete algunos fariseos y sus escribas. Esto resulta bastante sorprendente, porque los fariseos reprochan a los discípulos que comieran con recaudadores de impuestos y pecadores (5,30):

«Los fariseos y sus escribas se quejaban a los discípulos diciendo: “¿Cómo es que coméis y bebéis con recaudadores de impuestos y pecadores?”».

Los fariseos y sus escribas estaban entre los «otros» incluidos en el banquete junto con el gran número de recaudadores de impuestos. Desde el punto de vista histórico, resulta muy poco probable que realmente hubieran estado presentes algunos fariseos. Éstos eran conocidos por separarse de todo aquel al que consideraban inicuo. Desde un punto de vista literario, tenemos que preguntar, por consiguiente, a quiénes representan estos fariseos en el relato de Lucas.

En los años ochenta, cuando Lucas escribió su evangelio, los fariseos estaban experimentando una rápida transformación en lo que había de llegar a ser el judaísmo rabínico. Los fariseos de tiempos de Jesús casi habían desaparecido, y las

comunidades lucanas, a diferencia de la comunidad mateana, tenían poco contacto con ellos. Los fariseos, sin embargo, que desempeñaron un papel importante en la historia de Jesús, habían dejado una huella profunda en la memoria cristiana.

La presencia de los fariseos en el banquete que Leví ofreció a Jesús demuestra cierta disposición a entrar en solidaridad con Jesús. Como en otros lugares del evangelio de Lucas, esto sólo tiene sentido si aquellos a quienes se hace referencia como «los fariseos» eran en realidad cristianos con actitudes que recordaban a los fariseos de tiempos de Jesús. Esto indicaría que en algunas o incluso en muchas de las comunidades lucanas había quienes se consideraban justos y juzgaban inicuos a otros. Estos fariseos cristianos estaban dispuestos a estar con Jesús y los discípulos, pero ponían objeciones a la presencia de los recaudadores de impuestos, a los que consideraban inicuos.

La idea de que los fariseos presentes en el banquete de Leví eran miembros de la comunidad cristiana está apoyada por el hecho de que los fariseos no dirigieron su queja a Jesús, sino a sus discípulos. Su queja tampoco tenía que ver con el hecho de que Jesús personalmente comiera y bebiera con recaudadores de impuestos, como era el caso en Mc 2,16. En Lucas, a lo que los fariseos ponían objeciones era a que *los discípulos* de Jesús comieran y bebieran con recaudadores de impuestos y pecadores. El centro del relato radica en situaciones de la vida de la Iglesia, más que en la vida y el ministerio históricos de Jesús⁷. Lucas proporcionó así a la historia un entorno parecido al de sus lectores, que comían en casa de un discípulo que los acogía para «la fracción del pan».

7. En esto tenemos un buen indicio de cómo, en esta parte del evangelio, Lucas transformó relatos anteriores, de enfoque básicamente cristológico, en relatos de enfoque básicamente eclesiológico, aunque fundados en la cristología.

La respuesta de Jesús

Los fariseos y los escribas tal vez dirigieran su queja a los discípulos de Jesús, pero fue éste quien respondió. La contestación bipartita de Jesús empieza con un dicho general y concluye con una aplicación a propósito de su misión (5,31-32):

«Les respondió Jesús: “No necesitan médico los que están sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores”».

La contestación de Jesús presupone que todo el mundo está enfermo y necesita un médico. Nadie es justo. Todos, incluidos los fariseos y sus escribas, son pecadores. Todos tienen que arrepentirse. Como en el caso de los recaudadores de impuestos, la presencia de los fariseos y sus escribas en el banquete de Jesús debiera indicar disposición al arrepentimiento. Más adelante, en el evangelio, el contraste entre las actitudes de los fariseos y las de los recaudadores de impuestos con respecto al pecado y a la justicia se presenta de manera muy gráfica en la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos (18,9-14).

Banquetes y ayuno

Los fariseos contraatacan con una objeción aún más básica, cuestionando, para empezar, la conveniencia de que los discípulos de Jesús coman y beban. Esta vez se dirigen directamente a Jesús (5,33):

«Ellos le dijeron: “Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente y recitan oraciones, igual que los de los fariseos, pero los tuyos no se privan de comer y beber”».

Jesús respondió con un minidiscurso, introducido por una pregunta y seguido por un anuncio profético (5,34-35):

«Jesús les dijo: “¿Podéis acaso hacer ayunar a los invitados a la boda mientras el novio está con ellos? Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces, en aquellos días, ayunarán”».

Los invitados a la boda y el novio son imágenes transparentes de los discípulos y Jesús en los días en que éste se encuentra junto a ellos. Los días de ayuno anuncian la pasión y los períodos de persecución que aguardan a la comunidad. En aquellos días, los discípulos de Jesús ayunarían. La respuesta de Jesús presenta el ayuno como una participación simbólica en la pasión de Jesús. Concretamente, sería para ellos una de las maneras de tomar diariamente su cruz y seguirlo (9,23).

Jesús continuó después con dos parábolas que muestran por qué él y sus discípulos comían y bebían, mientras que otros no lo hacían (5,36-39):

«Les dijo también una parábola:

“Nadie rompe un vestido nuevo para echar un remiendo a uno viejo, porque, si lo hace, desgarrará el nuevo, y al viejo no le irá el remiendo del nuevo.

Nadie echa tampoco vino nuevo en odres viejos; porque, si lo hace, el vino se derramará, y los odres se echarán a perder; sino que el vino nuevo debe echarse en odres nuevos”».

Las dos parábolas daban buenas razones por las que, a diferencia de otros, Jesús y sus discípulos comían y bebían. El modo de vida cristiano no consistía en remendar un modo de vida viejo, incluido el de los discípulos de Juan el Bautista, con alguna enseñanza nueva. Lo viejo y lo nuevo eran incompatibles. Tampoco se podía echar el modo de vida cristiano en los odres de un modo de vida más viejo. Esto destruiría el modo viejo y a la vez derramaría el nuevo. Lo que los discípulos de Jesús hacían, ya fuera que banquetearan o que ayunaran, representaba un vino nuevo y exigía odres nuevos.

Al tiempo que justificaban que los discípulos comieran y bebieran, las dos parábolas invitaban también a los fariseos cristianos a examinar su manera de entender el camino cristiano y a evaluar su posición con respecto al mismo. La respuesta de doble filo de Jesús parece especialmente oportuna si los fariseos, de hecho, no estaban expresando una polémica con discípulos no pertenecientes a su comunidad, sino un conflicto interno de la comunidad cristiana.

Jesús terminó el minidiscursio con una tercera parábola que arroja una luz enteramente nueva sobre la situación (5,39):

«Nadie, después de beber el vino viejo, quiere del nuevo, porque dice: “El viejo es el bueno”».

Debió de ser muy difícil para los fariseos dentro de la comunidad de los discípulos de Jesús, y más tarde para los de la Iglesia primitiva, dejar a un lado el vino viejo por el nuevo⁸. La primera y segunda parábolas hablaban de por qué Jesús y sus discípulos hacían lo que hacían: por qué comían y bebían. La tercera parábola hablaba de por qué a los fariseos dentro de la comunidad les resultaba tan difícil cambiar.

El relato lucano del gran banquete en casa de Leví toca muchos temas. Habla a aquellos miembros de la comunidad que, considerándose a sí mismos justos, ponen objeciones a que otros a los que consideran pecadores estén presentes en la fracción del pan. En las diversas culturas antiguas que subyacen en el Nuevo Testamento, comer con alguien indicaba solidaridad con esa persona. Para los fariseos del relato de Lucas, los discípulos estaban demostrando solidaridad con los recaudadores de impuestos y pecadores al juntarse con ellos a la mesa. No se les ocurría pensar que los recaudadores de impuestos y los «pecadores» estaban manifestando solidaridad con los discípulos, y no al revés.

Al responder a los fariseos, Jesús llamó a todos a la *metánoia*, incluidos quienes se creían justos. La comida en la casa de Leví muestra a Jesús cuestionando proféticamente a los fariseos cristianos y sus escribas. En cuanto primera comida dentro de la historia lucana de los orígenes de la eucaristía, la comida en casa de Leví presenta la eucaristía como un momento de evangelización que llama a la conversión a cada comensal. En este episodio la eucaristía presenta su dimensión más básica en relación con la vida de la Iglesia.

La enseñanza de Jesús era a la vez nueva y dotada de autoridad, no como la de los fariseos y escribas que ponían en tela de juicio a los discípulos. La eucaristía es un vino verdaderamente nuevo y requiere odres nuevos.

8. Véase A.H. MEAD, «Old and New Wine, St. Luke 5:39»: *The Expository Times* 99 (mayo de 1988), pp. 234-235.

Una gran cena en casa del fariseo Simón (Lc 7,36-50)⁹

«Sus muchos pecados han sido perdonados; de ahí que haya mostrado mucho amor» (Lc 7,47)

Los fariseos y sus escribas se quejaban a los discípulos de Jesús: «¿Cómo es que coméis y bebéis con recaudadores de impuestos y pecadores?» (Lc 5,30). Jesús respondió que él «no [había] venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores» (5,32). Esta conversación había tenido lugar en el gran banquete celebrado en casa de un recaudador de impuestos llamado Leví. Tras un encontronazo como éste, no esperaríamos que un fariseo invitara a Jesús a comer. Pero, como siempre, el evangelio está lleno de sorpresas: un fariseo llamado Simón invitó a Jesús a cenar en su casa.

El primer relato relacionaba la eucaristía con la evangelización y demostraba que la eucaristía llama a los pecadores a la conversión (*metánoia*). Este segundo relato relaciona la eucaristía con la reconciliación y demuestra que la eucaristía requiere que quienes se arrepienten se acojan mutuamente como seguidores y discípulos de Jesús¹⁰. La eucaristía es un

9. Para un análisis histórico-crítico del pasaje, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 683-694. Para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 107-110. Para un análisis detallado de las técnicas de composición de Lucas a la hora de crear 7,36-50, y la relación de este relato con el simposio helenístico, véase J. DELOBEL, «L'onction par la pécheresse»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), pp. 415-475.

10. El Nuevo Testamento distingue entre los términos «conversión» (*metánoia*), «perdón» (*áphesis*) y «reconciliación» (*katallagé*). El término «reconciliación» no se utiliza muy frecuentemente en el Nuevo Testamento (véase Rm 5,11; 11,15; 2 Co 5,18.19). El verbo afín, «reconciliar» (*katallasso*), aparece en Rm 5,10; 1 Co 7,11 y 2 Co 5,18.19.20. Ambos desempeñan un papel importante en la teología de Pablo sobre la misión de Cristo. La *metánoia* es una condición o requisito esencial para el perdón y la reconciliación. La *áphesis* es la respuesta divina a la *metánoia*, y la *katallagé* es su meta. Las distinciones entre las tres son, evidentemente, importantes, pero a menudo quedan desdibujadas en la vida pastoral de hoy, y es preciso abordarlas en la catequesis. Aunque esos términos como tales no se usan fuera de las cartas de Pablo, la noción que expresan ciertamente está presente en muchos relatos evangélicos. Piénsese, por ejemplo, en la parábola de Jesús sobre el hijo pródigo, en la cual el hijo menor y el padre quedan reconciliados, pero el hermano mayor se niega a dejarse reconciliar con su hermano menor (Lc 15,11-32).

acontecimiento de la vida de la Iglesia que exige que ésta sea y actúe verdaderamente como la comunidad de los Doce.

El primer relato mostraba a los fariseos y los escribas rechazando el presupuesto más básico de la *metánoia*, a saber, que todo el mundo es pecador y está necesitado de arrepentimiento. Con esto atacaban la naturaleza misma de la Iglesia como pueblo pecador continuamente llamado al arrepentimiento y a seguir a Cristo. Para los fariseos, la comida estaba viciada, o al menos resultaba defectuosa, por la presencia de «recaudadores de impuestos y pecadores», y por eso cuestionaban su valor. En vez de banquetear, los discípulos de Jesús debían estar ayunando (véase Lc 5,33).

La comida resultaba ciertamente defectuosa, pero no de manera irremediable. El defecto estaba en los fariseos mismos, no en el resto de la asamblea. Al hablar proféticamente a los fariseos y sus escribas, Jesús les invitaba a hacer lo que sus discípulos hacían: comer y beber con recaudadores de impuestos y con quienes ellos consideraban pecadores. Más aún, Jesús les llamaba a hacer lo que los recaudadores de impuestos hacían: reconocer que ellos, como los demás, eran pecadores y tenían que arrepentirse¹¹.

Este segundo relato presenta a un fariseo que rechaza lo que debiera ser el resultado inmediato de la auténtica conversión (*metánoia*) y perdón (*áphesis*): la reconciliación. La actitud y conducta del fariseo contrastaba con la de una mujer, una pecadora que había aceptado la llamada de Jesús, se había arrepentido y había sido perdonada. En vez de ofrecer una hospitalidad adecuada, el fariseo se preguntó si Jesús era de verdad un profeta. Quienes aceptan realmente la llamada de Jesús, quienes se arrepienten y son perdonados, se acogen mutuamente sin pensar en su pasada condición pecadora. Reconciliados en la comunidad de los Doce, ellos, lo mismo que la mujer a los pies de Jesús, muestran gran amor cuando se juntan para celebrar una comida con Jesús y sus seguidores.

11. Jesús hizo algo parecido en una conversación con un maestro de la ley (10,25-37). Cuando el letrado preguntó quién era su prójimo, Jesús le contó un relato acerca de un buen samaritano, alguien a quien el letrado normalmente no habría considerado su prójimo (10,30-35), y le mandó hacer como hizo el samaritano (10,36-38).

Contexto y tradición

El relato de la comida en casa de un fariseo (7,36-50) está situado en el ministerio galileo de Jesús, dentro de la sección introducida por la llamada, la elección y la designación de los Doce (6,12-16). El conjunto de la sección cuenta la historia de la comunidad de los Doce (6,17 – 8,56)¹². Como los demás relatos de esta sección, el propósito de la cena en casa de Simón es explicar detallada y exactamente lo que significa para la Iglesia ser establecida como la comunidad de los Doce.

TABLA III

CONTEXTO DE LA COMIDA EN CASA DE SIMÓN EL FARISEO

6,12 – 8,56 Establecimiento de la comunidad de los Doce

Elección y nombramiento de los Doce	6,12-16
Ministerio y Sermón del llano	6,17-49
Curación del esclavo de un centurión	7,1-10
Resurrección del hijo único de una viuda	7,11-17
Jesús y Juan el Bautista	7,18-35

Una comida en casa de Simón el fariseo (7,36-50)

7,37-38	Una mujer que es discípula
7,39	Jesús, ¿un verdadero profeta?
7,40-47	El perdón, fuente de mucho amor
7,48-50	Reconciliación, fe y salvación

Mujeres que seguían a Jesús con los Doce	8,1-3
Parábolas, su finalidad y explicación	8,4-18
La tempestad calmada	8,19-21
La verdadera familia de Jesús	8,22-25
Curación del endemoniado geraseno	8,26-39
La hija de Jairo; la hemorroísa	8,40-56

12. La designación «los Doce» representa algo más que una lista de doce discípulos o apóstoles concretos. Es una declaración teológica acerca de la Iglesia: recuerda la naturaleza de Israel como alianza de doce tribus, pero transforma dicha naturaleza y la redefine. Para Israel y la antigua alianza, las doce tribus formaban un pueblo particular. Para la Iglesia y la nueva alianza, los Doce representan un pueblo abierto a todos. La comunidad de los Doce hace referencia a la Iglesia universal.

Para el antiguo Israel, ser la comunidad de los Doce significaba trascender las distinciones tribales y formar un solo pueblo, un pueblo elegido, distinto de todos los demás que lo rodeaban. Para la Iglesia significa trascender toda distinción, incluida no sólo la de tribu, sino la de raza, etnia, nacionalidad, clase, sexo y hasta la de pueblo, para formar un nuevo pueblo.

El signo de la nueva familia cristiana era su comida, un acontecimiento que cuestionaba hasta el menor rastro de división y falta de hospitalidad. La comida cristiana implicaba una tremenda inversión de los valores aceptados. Tal inversión la anunció Jesús anteriormente en su sermón del llano (6,17-49) como parte de una impresionante serie de bienaventuranzas y malaventuranzas:

«Dichosos los que tenéis hambre ahora,
porque seréis saciados» (6,21a).
«¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!,
porque tendréis hambre» (6,25a).

La bienaventuranza trae a la memoria la presentación inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret, cuando proclamó con las palabras de Isaías que había sido enviado «para anunciar a los pobres la buena nueva» (4,18; véase Is 61,1). Estaba reflejada también en la llamada de Jesús a Leví y en la acogida que dispensó a los recaudadores de impuestos y a los otros que se sentaron a la mesa con él en casa de Leví. La malaventuranza estaba anticipada en el cuestionamiento por parte de Jesús de los fariseos y los escribas, que se creían rectos y se apartaban de los llamados por Jesús a la *metánoia*. Al creerse justos, los fariseos y los escribas están ahora hartos, pero habrán de padecer hambre. Al reconocerse pecadores, los recaudadores de impuestos tienen hambre ahora, pero serán saciados.

La comida en casa de Simón es la primera de las tres celebradas en casa de un fariseo (véase Lc 11,37-54; 14,1-24). La segunda y la tercera tienen lugar más tarde, de camino hacia Jerusalén (9,51 – 19,48), en el gran viaje de Jesús y sus seguidores hacia la pasión, resurrección y ascensión (9,51 – 24,53).

Dentro de la sección sobre la Iglesia y la comunidad de los Doce (6,12 – 8,53), la comida llega a renglón seguido de la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan acerca de su misión mesiánica (7,18-23) y el testimonio de Jesús sobre Juan como más que un profeta: como mensajero de Dios que, al igual que Elías, le preparó el camino (7,24-35). Al rechazar el bautismo de Juan, los fariseos y los especialistas de la ley, entre otros, rechazaron la totalidad del plan de Dios para ellos. Debido a su ayuno, la gente pensaba que Juan estaba poseído por un demonio. Dado que comía y bebía, consideraban al Hijo del hombre «un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores» (7,34). Pero, como dice Lucas, la sabiduría quedaría acreditada por todos sus hijos (7,35).

Los fariseos ya habían comparado a Jesús desfavorablemente con Juan en la comida en casa de Leví; pero en aquel momento nada se dijo de su rechazo del bautismo de Juan. De hecho, habían presentado a sus propios discípulos como personas religiosas que ayunaban lo mismo que los discípulos de Juan (5,33). Su hipocresía quedó desenmascarada por Jesús al dar testimonio de Juan (7,18-35).

Con el relato del fariseo que amaba poco y la mujer que amaba mucho, Lucas demuestra que, en efecto, «la sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos» (7,35). El papel de la mujer en Lc 7,36-50 apunta hacia adelante, al resto de la sección (8,1-53), en la que Lucas destaca el lugar y el papel de las mujeres dentro de una Iglesia constituida como la comunidad de los Doce.

Lo mismo que el banquete en casa del recaudador de impuestos llamado Leví, la cena en casa del fariseo llamado Simón fue elaborada siguiendo en cierta medida el modelo de los simposios helenísticos.

Para la historia de Leví, Lucas contaba con la fuente de Marcos, que también narraba la vocación de Leví y proseguía su relato con un banquete celebrado con recaudadores de impuestos. Para la cena en casa de Simón, Lucas no tenía ninguna fuente escrita: el relato fue creado por Lucas a partir de unos pocos elementos contenidos en el relato marciano, donde se narra una comida en casa de Simón el leproso (Mc 14,3-9), y en una tradición subyacente al relato de Juan, donde se cuenta una comida con Lázaro (Jn 11,2; 12,1-11).

Tanto en Marcos como en Juan, la comida tiene lugar en Betania poco antes de la pasión. En Marcos, la comida se narra, de hecho, como parte del relato de la pasión. Tanto Marcos como Juan presentan también una unción de Jesús por parte de una mujer. Hay en todo ello suficientes elementos comunes como para decir que el relato de Lucas está relacionado con el de Juan lo mismo que con el de Marcos. Pero Lucas desarrolla esos elementos con gran originalidad, produciendo un relato casi totalmente nuevo. (Lucas echará mano nuevamente de la tradición subyacente a Jn 11,2 y 12,1-11 para el relato de Marta y María en 10,38-42).

El escenario: a la mesa en casa de un fariseo

El relato empieza describiendo brevemente el escenario (7,36):

«Un fariseo le rogó que comiera con él, y Jesús, entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa».

En la gran comida en casa de Leví, Jesús había invitado a los fariseos y a sus escribas a reconocer su necesidad personal de conversión. Al aceptar comer en casa de un fariseo, Jesús mostraba solidaridad con él y con sus invitados, lo mismo que la había mostrado con Leví, el recaudador de impuestos, y los suyos.

El relato introduce en este escenario a una mujer y describe el extraordinario gesto que ésta tuvo para con Jesús (7,37-38):

«Había en la ciudad una mujer pecadora pública que se enteró de que Jesús estaba comiendo en casa del fariseo. Llevó un frasco de alabastro de perfume y, poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume».

El gesto de la mujer, tan sorprendente en todos sus detalles, hace de catalizador, dando dirección y unidad al resto del relato. Observamos que esta mujer lleva un frasco de ala-

bastro, lo mismo que la mujer que unge a Jesús en casa de Simón el leproso (Mc 14,3-9). Lucas retiene esta observación tradicional como expresión del gran respeto de la mujer por Jesús el profeta, pero suprime su conexión con la muerte y el enterramiento de Jesús.

La mujer se puso detrás de Jesús, a sus pies. La imagen es bastante clara: al tratarse de un comedor de estilo romano, Jesús y los demás comensales estarían reclinados con la cabeza hacia la zona donde se servía, situada en el centro de la habitación, y con los pies apuntando hacia la pared. La mujer, pues, se acercó a Jesús desde la pared y se puso a sus pies.

La imagen, sin embargo, no se debe tomar al pie de la letra. La expresión «estar a los pies de alguien» significa ser discípulo de alguien. Hace referencia a la postura personal y espiritual de alguien con respecto a un maestro respetado, y nada tiene que ver con la postura física. La misma imagen aparece más tarde, en el mismo evangelio, en la descripción de María, dentro del relato de Marta y María (10,38-42)¹³.

Si estar a los pies de Jesús era símbolo de que la mujer era una discípula, de ello se sigue que también eran figurados su llanto y el hecho de que mojara los pies de Jesús con sus lágrimas, los secara con sus cabellos, los besara y los ungiere con el perfume. La mujer ponía de manifiesto que era algo más que una discípula corriente. Su conducta indicaba que estaba sumamente entregada.

La reacción del anfitrión de Jesús

Sorprendentemente, Jesús no reaccionó ante el gesto de la mujer. Su anfitrión, sin embargo, quedó bastante desconcertado, y aún más sorprendido por el hecho de que Jesús no

13. El significado de la expresión, estar «a los pies» de alguien, es muy claro en la apología de Pablo ante los judíos en Jerusalén: «Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la ley de nuestros padres; estaba lleno de celo por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy» (Hch 22,3). Al declararse a los pies de Gamaliel, Pablo reconocía y admitía que era discípulo de Gamaliel. Estar a los pies de uno significa reconocer la propia posición como discípulo y la posición del otro como maestro.

hiciera nada por detenerla. Pero se guardó su reacción para sí, sin decir nada abiertamente (7,39):

«Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí: “Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora”».

Con esto hemos llegado al meollo del relato. La narración del sorprendente gesto de la mujer fue incluida en el relato de lo acontecido en casa del fariseo para proporcionar un contexto tanto a la reacción del fariseo como, en última instancia, a la respuesta de Jesús. Como participante en la historia, el fariseo permaneció ciego al significado simbólico de dicho gesto. Sabedor de su significado, el lector percibe inmediatamente la enorme diferencia cualitativa entre el discipulado representado por la mujer y el representado por el fariseo. Lo que mueve a Jesús a responder es la reacción del fariseo ante el gesto de la mujer, no el gesto como tal.

La respuesta de Jesús

Un breve diálogo inicial centra ahora toda nuestra atención en el principal personaje de la historia, el anfitrión de Jesús, el fariseo, cuyo nombre, Simón¹⁴, se nos da ahora por primera vez (Lc 7,40):

«Jesús le respondió: “Simón, tengo algo que decirte”. Él dijo: “Di, maestro”».

Jesús centraba en sí toda la atención de Simón cuando empezó a hablar. Primero le contó una parábola acerca de dos personas endeudadas, para concluir luego con una pregunta a Simón que arrastró a éste al interior de la parábola (7,41-43):

«“Un acreedor tenía dos deudores: uno debía el jornal de quinientos días y el otro el de cincuenta. Como no

14. En el nombre de Simón tenemos otro vínculo con el relato marciano de la mujer que ungió a Jesús en una comida en casa de Simón el leproso (Mc 14,3).

tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?”.

Respondió Simón: “Supongo que aquel a quien perdonó más”.

Él le dijo: “Has juzgado bien”».

La parábola de Jesús sobre un acreedor que perdona deudas pone de manifiesto la índole personal de las deudas en las diversas culturas representadas en el Nuevo Testamento¹⁵. Pagar y perdonar deudas no era cuestión de mera justicia. Más bien, dado que el contraer una deuda le ponía a uno en situación de deuda *personal*, las deudas nunca se podían saldar plenamente. Podían ser perdonadas por el acreedor, pero entonces el que era eximido contraía una deuda permanente de gratitud. En la parábola de Jesús, dicha gratitud se expresa en forma de amor. Cuanto mayor es la deuda perdonada, tanto mayores son el agradecimiento y el amor mostrados. Como respondió Simón el fariseo, cabía esperar que el grado de amor fuera proporcional a la deuda perdonada.

Una vez arrastrado Simón al interior de la parábola, Jesús lo condujo desde dentro de ésta, por decirlo así, a interpretarla como su propia historia personal. Llamando la atención de Simón sobre la mujer, Jesús contrastó la generosa acogida que le había brindado ella con la mezquina acogida que le había dispensado Simón (7,44-46):

«Y, volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón: “¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas y los ha secado con sus cabellos.

No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies.

No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume”».

Jesús concluyó su respuesta señalando lo que la generosa acogida de ella y la contrastante falta de acogida del fariseo decían acerca del amor y el perdón (7,47):

«“Por eso te digo que han sido perdonados sus muchos pecados; de ahí que haya mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra”».

Al fariseo se le perdonó poco; por eso mostraba poco amor. Quizá era que tenía menos cosas por las que ser perdonado. Pero más probable era que se arrepintiera menos, por lo que también se le perdonaba menos, y por eso mostraba menos amor que la mujer.

No es que el amor de la mujer llevara al perdón de sus pecados o lo provocara, sino que su amor derivaba del hecho de estar perdonada. Al habersele perdonado mucho, amaba mucho. Todo nos inducía a esperar una aplicación parecida a Simón, el fariseo que amaba poco; pero, en lugar de eso, Jesús generaliza con una sentencia, invitando a todos los oyentes y lectores a situarse en la posición del fariseo y a reflexionar sobre el mensaje de Jesús como dirigido a cada uno de ellos. De ese modo, todos quedamos unidos a Simón en el interior de la parábola y somos invitados por Jesús a interpretarla como nuestra historia personal.

Simón el fariseo representa así a cada uno de los cristianos. En la narración lucana de esta historia, Jesús no se dirige principalmente a Simón, el fariseo concreto con quien está cenando. Más bien se dirige a todos los miembros de las comunidades lucanas y a todo lector del evangelio, cuyas actitudes y conducta quedan personificadas por el fariseo Simón: todo aquel (es decir, todo cristiano) que se niega a acoger y a dejarse reconciliar con quien se ha arrepentido y ha sido perdonado.

Un mensaje parecido reaparece más tarde, en Lc 15,1-32, cuando los fariseos se quejan de que Jesús acoge a los pecadores y come con ellos. En esa ocasión, Jesús responde con tres parábolas: la de la oveja perdida y recobrada, la de la moneda perdida y encontrada y la del hermano menor perdido recuperado. Los fariseos quedan reflejados en el hermano mayor, que rechazó la invitación de su padre a acoger a su hermano menor arrepentido en un banquete de reconciliación.

15. Véase E. LAVERDIERE, *When We Pray*, Ave Maria Press, Notre Dame 1983, pp. 131-135.

Jesús se dirige a la mujer

Al término de la historia, Jesús se dirige a la mujer por primera vez y le declara perdonados sus pecados. Una vez más, el gesto de Jesús suscita el interrogante acerca de su identidad, esta vez entre los demás comensales. Haciendo caso omiso de dicho interrogante, Jesús habla a la mujer por segunda vez y relaciona su arrepentimiento, perdón y amor con su fe y el contexto más amplio de la salvación y la paz (7,48-50):

«Y le dijo a ella: “Tus pecados están perdonados”.

Los comensales empezaron a decirse para sí: “¿Quién es éste, que hasta perdona los pecados?”.

Pero él dijo a la mujer: “Tu fe te ha salvado. Vete en paz”».

Las últimas palabras de Jesús a la mujer —«Tu fe te ha salvado. Vete en paz»— tal vez estuvieran asociadas a una primitiva liturgia bautismal cristiana (véase Mc 5,34; 10,52; Lc 8,48; 17,19; 18,42). De ser así, contendrían un profundo mensaje que evocaría la experiencia bautismal de todos cuantos conocían dicha liturgia. La relación entre hospitalidad, reconciliación y salvación se retomará de nuevo en el relato de Zaqueo (19,1-10). En el caso de la mujer que ungió a Jesús, la salvación está directamente relacionada con la fe de la mujer. En el caso de Zaqueo, la salvación se relaciona con la acogida que dispensó a Jesús en su casa.

Como el gran banquete en casa de Leví, la cena en casa de Simón el fariseo toca muchas cuestiones. Se trataba de un fariseo (un pecador, en la perspectiva lucana) que había respondido a la llamada de Jesús a la *metánoia*, de un cristiano que era incapaz de acoger y dejarse reconciliar con otro cristiano que había aceptado la llamada a la *metánoia*.

El hecho de que en Lc 7,36-50 la persona implicada fuera una mujer tal vez llevara a Lucas a seleccionarla para este relato, pues Lucas procuraba incluir tanto a hombres como a mujeres en la narración evangélica. Sin embargo, el hecho de que fuera una mujer no es la idea principal de este relato. En las comunidades lucanas era perfectamente normal que las mujeres estuvieran presentes en la mesa con Jesús y los

demás discípulos. Lo importante es que la mujer era reconocida como pecadora. Para el fariseo, quien es pecador una vez lo es siempre. El arrepentimiento no cambiaba nada con respecto a la vida de alguien en la comunidad o a su participación en la fracción del pan.

Como en el relato de Leví, Jesús es de nuevo el profeta. Esta vez, Jesús se enfrenta a un fariseo que cuestiona sus credenciales proféticas. Invita al fariseo a acoger a la mujer a la mesa como una discípula que se ha arrepentido y ha sido perdonada. La generosa expresión de amor de ella demostró que era mejor discípula que el fariseo, aun cuando él recibía en su casa a la comunidad para la fracción del pan.

El banquete en casa de Leví, la primera comida en la historia lucana de los orígenes de la eucaristía, abordaba el aspecto más básico de la eucaristía en relación con la vida de la Iglesia: el de la *metánoia*. La eucaristía es un llamamiento a la *metánoia* y un ofrecimiento de perdón. La comida en casa de Simón el fariseo aborda otro aspecto muy básico de la eucaristía, aspecto directamente derivado de la *metánoia* y el perdón eucarísticos: la reconciliación. Por su misma naturaleza, la eucaristía es un sacramento de reconciliación por el que se llama proféticamente a todos cuantos participan en ella, a todos los invitados al banquete, a ser uno en el amor.

Siempre que se celebra, el banquete eucarístico es un acontecimiento de evangelización, una llamada a la *metánoia*. Además, siempre que se celebra, la eucaristía es también un acontecimiento de reconciliación, una llamada a amar al otro en paz.

La fracción del pan en Betsaida (Lc 9,10-17)¹⁶

«Dadles vosotros de comer» (Lc 9,13).

En el banquete en casa de Leví (5,27-39), oímos a los fariseos preguntar a los discípulos de Jesús por qué comían y bebían con recaudadores de impuestos y pecadores.

16. Para un comentario histórico-crítico, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX*, pp. 761-769; ID., «The Composition of Luke,

Luego, en otra comida —ésta en casa de un fariseo llamado Simón (7,36-50)—, el anfitrión de Jesús cuestiona la autenticidad de éste como profeta. Si Jesús fuera verdaderamente un profeta, ¿permitiría que una mujer conocida como pecadora le mojara los pies con sus lágrimas, los ungiera con perfume y los secara con sus cabellos? ¡Sin duda sabría qué clase de mujer era la que lo estaba tocando!

Llegamos ahora a una comida muy diferente. En las dos primeras, Jesús era un invitado especial a un convite formal, un simposio, que Jesús transformó en un simposio profético. En esta tercera comida, Jesús mismo es el anfitrión que acoge a una multitud muy grande en un banquete situado en algún lugar de la ciudad de Betsaida¹⁷. A diferencia de las comidas anteriores, no se menciona ninguna casa ni ninguna ubicación concreta. Pero, por otro lado, esta comida figura en una sección del evangelio dedicada a la misión (9,1-50), y quizá así debía ser, tratándose de una comida que simboliza el viaje misionero de la Iglesia. Era bien sabido que Jesús como tal no tenía un hogar propio. Como declaró al comienzo del gran viaje a Jerusalén, «las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (9,58).

Para el simposio, Jesús y los demás invitados recibieron una invitación especial. Para el banquete de Betsaida no hubo invitaciones especiales, pues no eran necesarias, dado que todo el mundo estaba invitado. Las multitudes, que habían acudido para que Jesús les enseñara y curara, se habían quedado hasta muy avanzado el día; y llegada la hora de comer y de buscar alojamiento, Jesús les ofreció su hospitalidad¹⁸. Sería su anfitrión en un banquete servido por los Doce.

Chapter 9», en (C. H. Talbert [ed.]) *Perspectives on Luke-Acts*, Association of Baptist Professors of Religion, Danville (VA) 1978, pp. 139-152. Para un breve comentario literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 128-129. Véase también E.E. ELLIS, «The Composition of Luke 9 and the Source of Its Christology», en *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1975, pp. 120-127.

17. Para la ubicación e historia de Betsaida, véase J.F. STRANGE, «Beth-Saida», en *The Anchor Bible Dictionary*, 1992.
18. Jesús haría lo mismo en la última Cena, donde dio una cena para los Doce en una «sala» (*katályma*), un lugar donde podía ofrecer hospitalidad, hospitalidad que también a él le era dada (22,11).

En la narración lucana de comidas celebradas con Jesús, ésta es la primera de las cinco comidas descritas como de hospitalidad¹⁹. En el mundo bíblico, como en la mayor parte del mundo actual, la hospitalidad siempre supone ofrecer y compartir comida y bebida. Pero brindar hospitalidad a 5.000 personas no era algo que nadie tuviera la obligación de hacer normalmente. En las comidas anteriores, lo que interesaba principalmente eran los invitados y las consecuencias de comer con recaudadores de impuestos y pecadores. El interés se desplaza ahora, de la composición precisa de la lista de invitados, al número abrumador de comensales. Por vez primera, se centra también la atención en la comida y su exigua cantidad, así como en su cualidad extraordinariamente nutritiva cuando se comparte generosamente.

Esta tercera comida es un gran acontecimiento de hospitalidad que acoge a miles de hambrientos para la fracción del pan. Es aquí, en una comida que tiene como anfitrión a Jesús, donde Lucas introduce por primera vez expresiones clave tomadas de la liturgia cristiana primitiva: «Tomó entonces los cinco panes y los dos peces y, levantando los ojos al cielo, pronunció sobre ellos la bendición, los partió y los iba dando a los discípulos para que los fueran sirviendo a la gente» (9,16). La próxima vez que oigamos tales expresiones será en la Última Cena (22,19), donde de nuevo Jesús actuará como anfitrión. Parte de esas mismas expresiones reaparecerán también en el relato de la fracción del pan con los dos discípulos de Emaús (24,30).

El banquete en casa de Leví mostró la eucaristía como un acontecimiento evangelizador que llamaba a los pecadores al arrepentimiento. La comida en casa de Simón presentaba la eucaristía como un acontecimiento reconciliador en el cual quienes se arrepienten y son perdonados manifiestan mucho amor a Jesús y mucho amor mutuo. La fracción del pan en Betsaida presenta la eucaristía como un acontecimiento de misión: quienes fueron llamados al arrepentimiento y fueron reconciliados son enviados a alimentar a los hambrientos con

19. Para el tema de la hospitalidad en Lucas-Hechos, véase J. KOENIG, *New Testament Hospitality*, Fortress Press, Philadelphia 1985, pp. 85-123.

el pan de Cristo. Por su carácter mismo de asamblea de los Doce, la eucaristía constituye la primera realización de esa misión.

Tomadas en conjunto, las tres comidas presentan la eucaristía como un acontecimiento profético que cuestiona a la Iglesia como pueblo llamado al arrepentimiento (5,27-39), reconciliado como comunidad de los Doce (7,36-50) y enviado en misión (9,10-17). En esta primera serie de comidas, la fracción del pan en Betsaida —con sus expresiones litúrgicas procedentes de la primitiva eucaristía cristiana— aparece como el primer momento culminante dentro de la historia lucana de los orígenes de la eucaristía.

En casa de Leví, los discípulos, al igual que Jesús, eran invitados, y los fariseos les criticaron por comer y beber con recaudadores de impuestos y pecadores (5,30). Jesús defendió a los discípulos y criticó a su vez a los fariseos (5,31-32). En casa de Simón, una mujer llegó como discípula, poniéndose a los pies de Jesús. Cuando Simón cuestionó la autenticidad de Jesús como profeta, dado que permitía que lo tocara una mujer conocida como pecadora, Jesús la defendió y enfrentó al fariseo con su propia falta de amor.

En la fracción del pan en Betsaida, los Doce estaban presentes, aunque no como invitados, ni tampoco como anfitriones exactamente. El anfitrión era Jesús, pero los Doce estaban asociados con él, y fue a través de su ministerio como Jesús alimentó a los 5.000. Jesús compartió así su papel de anfitrión con los Doce. Es para esta misión —alimentar a las multitudes con pan bendecido y partido por Jesús— para la que los discípulos son llamados al arrepentimiento y reconciliados en la comunidad de los Doce.

Como la primera y la segunda comidas, esta tercera no deja de tener sus propios cuestionamientos. Esta vez la dificultad no procede de los fariseos, sino de los apóstoles, que piden a Jesús que despidiera a la multitud. Lo mismo que hizo antes con los fariseos, Jesús devolvió la dificultad a su fuente, esta vez a los Doce, y a través de ellos a la comunidad apostólica y a la Iglesia hasta el día de hoy.

TABLA IV
CONTEXTO DE LA FRACCIÓN DEL PAN EN BETSAIDA

9,1-50 La misión de los Doce

La misión de los Doce	9,1-6
¿Quién es Jesús?	9,7-9

La fracción del pan en Betsaida (9,10-17)

9,10	Jesús y los apóstoles se retiran aparte
9,11	Jesús acoge a la multitud y enseña sobre el Reino de Dios
9,12	Los discípulos quieren que despidiera a la multitud

9,13-17 Jesús, anfitrión en la mesa del Reino

Jesús, el Mesías de Dios	9,18-21
Primer anuncio de la pasión y resurrección	9,22
Negarse a sí mismo y tomar la cruz cada día	9,23-27
La transfiguración	9,28-36
Curación de un joven, hijo único	9,37-43
Segundo anuncio de la pasión	9,44-45
¿Quién es el más grande en el reino?	9,46-48
Uno que no viene con nosotros invoca el nombre de Jesús	9,49-50

Contexto y tradición

Con la fracción del pan en la ciudad de Betsaida, llegamos al primer momento culminante de la historia lucana de los orígenes de la eucaristía. El segundo tendrá lugar en la Última Cena. La historia se cuenta en la sección conclusiva del ministerio galileo de Jesús (9,1-50), justo antes del gran viaje a Jerusalén²⁰. En muchos aspectos, dicha sección sirve también de introducción para la narración del viaje (9,51 – 24,53), ya que anuncia muchos de sus temas más destacados y explica en detalle lo que significa para la comunidad de los Doce ser misionera²¹.

20. Sobre la unidad y estructura de Lc 9,1-50, véase R.F. O'TOOLE, «Luke's Message in Luke 9:1-50»: *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987), pp. 74-89.

21. La relación entre Lc 9,1-50 y 9,51 – 19,44 es un elemento importante en

Como parte de la sección de la misión (9,1-50), la comida aparece a renglón seguido de un pasaje que ofrece varias opiniones sobre la identidad de Jesús (9,7-9). ¿Era Juan el Bautista, resucitado de entre los muertos? ¿Era Elías? ¿Era uno de los antiguos profetas redivivo? Herodes estaba seguro de que Jesús no era Juan, a quien él había decapitado; pero, entonces, ¿quién era Jesús? El propósito de la fracción del pan en Betsaida era, en parte, responder a la pregunta sobre la identidad de Jesús. Pero, a diferencia de las diversas opiniones que circulaban, *muestra* quién es Jesús, en lugar de limitarse a *decir* quién es o a asociarlo con una figura bíblica.

Inmediatamente después de la fracción del pan, se retoma la pregunta sobre la identidad de Jesús, y esta vez es el propio Jesús el que pregunta quién decían la gente que era él. La respuesta fue la misma que antes. Unos pensaban que era Juan el Bautista, otros que Elías, y otros que uno de los profetas que había resucitado (9,18-19). La fracción del pan había revelado muy poco a la gente acerca de la identidad de Jesús. Pero entonces, cuando Jesús preguntó a los discípulos quién decían ellos que era él, Pedro respondió: «El Mesías [Christós] de Dios» (9,20). La respuesta de Pedro no fue cuestionada. Sin embargo, Jesús «les amonestó encargándoles que no dijeran esto a nadie» (9,21).

La fracción del pan permitió a Pedro y a los discípulos descubrir que Jesús era el Cristo de Dios. Sin embargo, todavía tenían que aprender lo que significaba para Jesús ser el Cristo, y muy especialmente que «el Hijo del hombre debe sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar al tercer día» (9,22). La fracción del pan sólo se podía entender correctamente, y revelar la verdadera identidad de Jesús, en relación con su pasión-resurrección. En este punto del evangelio, los discípulos no eran capaces de entender eso y tenían miedo de preguntar (véase 9,43b-45). Incluso después de la pasión-resurrección de Jesús, los discípulos de Emaús no entendían. Para entender, sus mentes tuvieron que ser abiertas al men-

el estudio que David Moessner realiza del significado literario y teológico de la narración lucana del viaje. Véase MOESSNER, *Lord of the Banquet*, Fortress Press, Minneapolis 1989, pp. 45-79.

saje de los profetas. Sólo entonces lo reconocieron, lo conocieron realmente, en la fracción del pan (24,13-35).

La introducción a esta sección del evangelio mostraba a Jesús enviando a los Doce en misión a proclamar el reino de Dios y a curar (9,1-6). No debían tomar nada para el viaje, ni bastón, ni alforja, ni comida (literalmente «pan», *artos*), ni dinero, ni una segunda túnica. En lugar de eso, debían aceptar la hospitalidad que se les ofreciera. Cuando volvieron de su viaje, todavía sin pan ni dinero, habían aprendido en qué consistía la hospitalidad.

Con la fracción del pan en Betsaida, Jesús quería demostrarles que para los seguidores de Cristo la hospitalidad no era una mera cuestión de reparto de pan y dinero. Como Jesús había indicado antes, cuando el diablo le tentó para que mandase que las piedras se convirtieran en panes: «No sólo de pan vive el hombre» (4,4; véase Dt 8,3). La comida que Jesús ofreció a los 5.000 en Betsaida demuestra que la eucaristía contiene los retos más básicos de la misión cristiana.

La fuente de Lucas para la fracción del pan en Betsaida fue el primero de los dos relatos de este tipo recogidos en Marcos (6,30-44; 8,1-9)²²; pero, lo mismo que hizo con el banquete en casa de Leví, Lucas simplificó el relato de Marcos, modificó algunos de sus elementos e introdujo otros nuevos. Marcos había dado a la historia una introducción bastante detallada: «Los apóstoles se reunieron con Jesús y le contaron todo lo que habían hecho y lo que habían enseñado. Él, entonces, les dice: “Venid también vosotros aparte, a un lugar solitario, para descansar un poco”. Pues los que iban y venían eran muchos, y no les quedaba tiempo ni para comer. Y se fueron en la barca, aparte, a un lugar solitario» (Mc 6,30-32). Los elementos correspondientes en Lucas son mucho más simples: «Cuando los apóstoles regresaron, le contaron cuanto habían hecho. Y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, a una ciudad llamada Betsaida» (9,10).

22. En su uso de Marcos, Lucas no incluyó ninguna de las secciones donde Marcos cuenta el relato de la misión a los gentiles. El segundo relato marcano de la fracción del pan (Mc 8,1-9) está situado en la otra orilla del mar después de que Jesús dejó la región de Tiro y Sidón y entró en la Decápolis. Lucas anuncia la misión a los gentiles, pero sólo cuenta su relato en los Hechos de los Apóstoles.

Lucas eliminó el motivo marciano de la multitud cada vez mayor, lo mismo que había hecho antes al introducir el banquete en casa de Leví (5,27). También trasladó el acontecimiento, de la campiña, a la ciudad de Betsaida. Al describir cómo acogió Jesús a la multitud, Marcos subrayó lo hondamente conmovido que estaba Jesús al verlos como ovejas sin pastor, y mostró cómo Jesús se convirtió en su pastor enseñándoles muchas cosas (6,34). Lucas se limitó a indicar que Jesús recibió a las multitudes, y subrayó lo que Jesús les enseñaba: «Él los acogía, les hablaba del Reino de Dios y curaba a los que tenían necesidad de ser curados» (9,11). En Marcos, lo que importaba era *que* Jesús les enseñaba. En Lucas, lo importante era *lo que* Jesús les enseñaba.

Instruida acerca del reino de Dios y curada de todo lo que le impedía entrar en él (véase 9,6), la multitud estaba ya lista para comer en el reino de Dios. En la fracción del pan en Betsaida, Jesús fue anfitrión a la mesa del reino de Dios.

El escenario: Jesús recibe a la multitud

El relato empieza cuando los apóstoles²³ regresan de su viaje misionero (véase 9,6). Habían ido de pueblo en pueblo proclamando la buena nueva del reino y curando enfermedades por doquier (9,6; véase 9,2). Al volver, explicaron a Jesús lo que habían hecho (9,10). Jesús entonces se los llevó a Betsaida, y las multitudes lo siguieron hasta allí. Los versículos iniciales del relato presentan a los personajes, indican el escenario y sitúan el acontecimiento dentro del ministerio de Jesús (9,10-11):

«Cuando los apóstoles regresaron, le contaron cuanto habían hecho. Y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, a una ciudad [*polis*] llamada Betsaida. Pero la gente lo supo y le siguieron.

Él los acogía, les hablaba del reino de Dios y curaba a los que tenían necesidad de ser curados».

23. El término «apóstoles» (*hoi apostoloi*) hace referencia a los Doce (9,1.12) desde el punto de vista de su envío como misioneros por parte de Jesús. El evangelio indicaba cuándo fue constituida la comunidad de los Doce: «Cuando se hizo de día, llamó a sus discípulos y eligió doce de entre ellos, a los que llamó también apóstoles» (6,13).

Al retirarse aparte con los apóstoles, Jesús indicaba que tenía una enseñanza muy especial para ellos. Pero la multitud se enteró del paradero de Jesús y lo siguió. Aunque destinada específicamente a los apóstoles, la enseñanza de Jesús sería impartida en medio de grandes multitudes en la ciudad de Betsaida. Los versículos iniciales no ofrecen indicio alguno de nada parecido a un simposio. Más bien, los temas del viaje y la misión sugieren una comida de hospitalidad.

Los discípulos habían sido objeto de la hospitalidad mientras habían viajado de un sitio a otro, proclamando la buena nueva del reino de Dios y curando a los enfermos (véase 9,1-6). Ahora aprenderían cómo ofrecerla. Tanto recibir como ofrecer hospitalidad eran cosas esenciales para los apóstoles, cuyas vidas se desarrollarían como un gran viaje misionero.

Los Doce responden

Cuando cayó la tarde, Jesús todavía estaba enseñando y curando a los que tenían necesidad de ello. Los apóstoles veían como acogía a las multitudes, pero no veían las consecuencias que eso tenía para ellos como seguidores y apóstoles suyos. Se acercaron a Jesús y le rogaron que despidiera a la gente para que se aprovisionara. Cuando Jesús les respondió que dieran ellos algo de comer a la gente, objetaron que tenían una cantidad ridícula de comida, a no ser que fueran a comprar, y el gentío no era pequeño (9,12-14a):

«Pero el día había comenzado a declinar y, acercándose los Doce, le dijeron: “Despide a la gente para que vayan a los pueblos y aldeas del contorno y busquen alojamiento y comida, porque aquí estamos en un lugar deshabitado”.

Él les dijo: “Dadles vosotros de comer”.

Pero ellos respondieron: “No tenemos más que cinco panes y dos peces; a no ser que vayamos nosotros a comprar alimentos para toda esta gente”. Pues había como cinco mil hombres».

La expresión «pero el día había comenzado a declinar [*he de hemera érxato klinein*]» indica la hora de comer, lo mismo que una expresión parecida en el relato de Emaús (24,29).

Abrumados por las exigencias de la hospitalidad, los Doce tomaron la iniciativa y pidieron a Jesús que despidiera a la gente para que ésta se ocupara de su propio alojamiento y alimento.

En griego, la palabra que significa «encontrar alojamiento» es *katalyo*, un verbo que se asocia con la hospitalidad. El mismo verbo se usa en el relato de Zaqueo cuando quienes rodean a Jesús refunfunan que éste ha ido a hospedarse (*katalysai*) en casa de un pecador (19,7). El sustantivo derivado de este verbo, *katályma*, es el «albergue» del relato del nacimiento de Jesús (2,7) y la «sala» del de la Última Cena (22,11).

Al rogar a Jesús que despidiera a la multitud, los Doce estaban negándole a ésta su hospitalidad y pidiendo a Jesús que hiciera lo mismo, igual que la gente de Belén le había negado hospitalidad a él cuando María y José llegaron allí (2,7). Pero, en lugar de ello, Jesús –aquel a quien se había negado hospitalidad– va a *ofrecer* hospitalidad tanto aquí, en la fracción del pan (9,16), como en la Última Cena (22,11).

La referencia a un «lugar deshabitado» (*eremos topos*) resulta muy sorprendente en el contexto geográfico de la ciudad de Betsaida. De entrada, podríamos vernos tentados a considerarlo como un elemento mal asimilado procedente del relato de Marcos (Mc 6,35) y carente de un significado particular en Lucas. Pero, literariamente, asocia la ciudad de Betsaida con la experiencia de desierto del Éxodo, que se encuentra en el trasfondo de toda esta sección del evangelio. En la transfiguración, Moisés y Elías, que aparecen en gloria, hablaban del éxodo (*éxodos*) que Jesús iba a cumplir en Jerusalén (9,31). Dondequiera que se realice «la fracción del pan», es siempre una comida de desierto, como el pan cotidiano que Dios proporcionaba al pueblo de Israel en los días de su periplo por el desierto²⁴.

Jesús no aceptó que se despidiera a la multitud. «Dadles vosotros de comer», les ordenó. En este punto, Jesús plantea un reto profético. Aunque los Doce apenas tenían alimento

24. La conexión entre el pan que Jesús da y el maná proporcionado en el desierto es muy explícita dentro del evangelio de Juan, en el discurso de Jesús (véase 6,31-33) que sigue a la fracción del pan (6,1-15).

alguno –se les había mandado que no llevaran pan en su viaje–, Jesús les ordena que alimenten a la multitud. En el evangelio de Juan, Jesús tenía para comer un alimento que los discípulos no conocían (véase Jn 4,32). Aquí, en Lucas, son los discípulos mismos quienes disponen para comer de un alimento del que no tienen noticia, suficiente para alimentar a una multitud de 5.000 «hombres».

El término griego utilizado para decir «hombres» no es el término inclusivo *ánthropoi*, sino *andres*, que habitualmente significa «hombres» en cuanto distintos de las mujeres. Sin embargo, a veces también se empleaba genéricamente dicho término para hacer referencia tanto a hombres como a mujeres. Dada la sensibilidad de Lucas para incluir a las mujeres a lo largo del evangelio, podemos suponer sin temor a equivocarnos que la multitud de 5.000 incluía a mujeres²⁵.

Preparativos para la comida

Jesús dio en ese momento instrucciones para preparar la comida, centrándose enteramente en el modo en que se debían disponer quienes tomaran parte en ella (9,14-15):

«Él dijo a sus discípulos: “Haced que se acomoden por grupos de unos cincuenta”. Lo hicieron así y acomodaron a todos».

25. La fuente de Lucas, Mc 6,44, también hacía referencia a «hombres» (*andres*), pero en Marcos la fracción del pan con 5.000 hombres (6,43-44) refleja un estadio inicial en el desarrollo de la comunidad eclesial dentro del mundo judío. Este estadio inicial se complementa más tarde en el evangelio de Marcos con la fracción del pan celebrada con 4.000 personas (8,1-9), esta vez en territorio gentil, que refleja un estadio posterior de la comunidad eclesial en el que ésta incluía tanto a hombres como a mujeres. Lucas no situó la misión a los gentiles en el relato evangélico de Jesús, sino en Hechos, dentro del relato de la Iglesia apostólica; de ahí que no hiciera referencia al segundo relato de Marcos donde Jesús parte el pan entre los gentiles. Como Lucas, Mateo no situó la misión a los gentiles en la vida de Jesús, pero sí contó los dos relatos de la fracción del pan (Mt 14,13-21; 15,32-38). Al hacerlo, Mateo hizo referencia a 5.000 y 4.000 hombres (*andres*) respectivamente, pero en cada ocasión añadió «sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21; 15,38), dando de ese modo a la fracción del pan, o eucaristía, un carácter inclusivo.

La traducción de la Biblia de Jerusalén no es muy útil en este punto²⁶. Lo que el texto griego dice en realidad es: «Haced que se recuesten en divanes de comedor por grupos de cincuenta [*kataklínate autoús klistías (oseí) ana pentékonta*]». La imagen que con ello se sugiere es la de una gente que acude a un banquete formal, un simposio, en el que los comensales se recostaban. El modo en que Lucas cuenta los preparativos es mucho más simple que el de Marcos: «Entonces les mandó que se acomodaran todos por grupos sobre la verde hierba. Y se acomodaron por grupos de cien y de cincuenta» (Mc 6,39-40).

Hasta este punto del relato, todavía no había habido indicio alguno de que aquello iba a ser un simposio²⁷. Tampoco encontramos ninguna influencia procedente del género literario helenístico asociado con el simposio. La fracción del pan en Betsaida constituye muy claramente una comida de hospitalidad. Un simposio habría sido imposible en un lugar desierto, incluso en la ciudad de Betsaida.

De todos modos, Lucas insiste en asociar esa comida con los simposios helenísticos. Dejando a un lado todas las consideraciones de verosimilitud, Lucas describe los preparativos de la comida como los de un simposio o, mejor dicho, los de 100 simposios, cada uno para un grupo de unas 50 personas. La imagen resultante es la de una reunión de comunidades eclesiales locales procedentes de todo el mundo mediterráneo oriental, unas 100 comunidades, reunidas no sólo como Iglesia, sino como Iglesia universal. Se trataba de un simposio de simposios, celebrado con los Doce a la mesa de Jesús el profeta; una comida digna del reino de Dios.

26. La traducción de LB no es mejor: «Mandadles que se sienten por grupos de cincuenta». Tal vez lo improbable de que una gran reunión de simposios se celebrara en un lugar desierto llevara a los traductores a adaptar el significado del texto a la situación física. Desde un punto de vista literario, sin embargo, situar simposios en un lugar desierto resulta sumamente significativo, ya que asocia la primitiva fracción del pan cristiana con la experiencia que Israel tuvo del maná en el desierto.

27. Marcos, sin embargo, tenía en mente simposios. Literalmente, las instrucciones preparatorias dadas por Jesús requerían que todos se recostaran por simposios (*anaklinai pantas symposia symposia*). La BJ lee: «les mandó que se acomodaran todos por grupos».

Jesús había estado hablando sobre el reino de Dios (9,11). Había instruido también a los Doce apóstoles para hacer lo mismo (9,2), y así lo hicieron ellos, proclamando la buena nueva por todas partes. La comida de hospitalidad manifestó de obra lo que Jesús y los Doce enseñaron de palabra. A la mesa de Jesús en Betsaida, las multitudes comerían en el reino de Dios.

Los preparativos de la comida muestran unos rasgos comunes con los preparativos de la entrada de Jesús en Jerusalén (19,28-35) y de la Última Cena (22,7-13). Primero, Jesús da instrucciones, y luego se nos dice que los discípulos las cumplen. Literariamente, esto puede parecer repetitivo, pero retóricamente es muy eficaz, ya que permite a los oyentes seguir los acontecimientos paso a paso.

La fracción del pan

El relato alcanza en este momento su punto culminante, cuando Jesús parte el pan y se lo da a los discípulos para que lo distribuyan entre la multitud, ya recostada en grupos de cincuenta. Las expresiones usadas son principalmente litúrgicas, con unas pocas modificaciones introducidas para adaptar dichas expresiones litúrgicas al contexto del presente relato (9,16):

«Tomó entonces los cinco panes y los dos peces y, levantando los ojos al cielo, pronunció sobre ellos la bendición, los partió y los iba dando a los discípulos para que los fueran sirviendo a la gente».

Las acciones de Jesús asociaron definitivamente este acontecimiento con la eucaristía. Hacer referencia a unas pocas expresiones del comienzo de una narración litúrgica de la eucaristía bastaba para evocar el acontecimiento entero. Entre las principales adaptaciones hechas por razón del relato se encuentran la referencia a los cinco panes —mientras que el texto litúrgico habla de pan, en singular— y el hecho de que Jesús da los panes a los discípulos para que los vayan sirviendo a la gente —en el texto litúrgico, los panes están destinados a los discípulos mismos (22,19; véase también 24,30).

Observamos también que Jesús bendijo los panes y los peces (véase Mc 8,7)²⁸, mientras que en 22,19 dio gracias. En el primer caso, su acción va dirigida a los objetos que bendice. Al levantar los ojos al cielo, invocaba la bendición de Dios sobre los cinco panes y los peces. En el segundo, su acción va dirigida a Dios, fuente de todo don.

En la introducción del relato se hacía referencia a los Doce como «los apóstoles» (9,1.12), destacando su papel como misioneros (9,10). En este momento, en la fracción del pan como tal, se hace referencia a ellos como «los discípulos», destacando su posición de alumnos a la mesa de Jesús el profeta. Jesús les enseñó a ofrecer la hospitalidad del reino de Dios. El pan, bendecido, partido y dado era el pan del reino.

El pan partido

Hemos llegado al desenlace del relato. Increíblemente, todos habían comido hasta hartarse, e incluso había sobrado pan (9,17):

«Comieron todos hasta saciarse. Se recogieron los trozos que les habían sobrado: doce canastos».

Los que comieron fueron 5.000. El pan que Jesús dio por mediación de sus discípulos bastó para alimentar a la asamblea de la Iglesia entera, presente en forma de comunidades locales que comparten, no obstante, más allá de sus límites locales. El término traducido aquí como «los trozos que les habían sobrado» es *klasmaton*, genitivo plural del participio perfecto pasivo del verbo *klao*, que significa «partir». El participio significa «partido(s)» y modifica «panes», en singular «pan». Una traducción que indicara que reunieron lo que sobró del «pan partido» sería más apropiada e invitaría a la

28. En la tradición judía, las bendiciones siempre tenían a personas como destinatarias. Dios bendecía a los hombres, y los hombres, a su vez, bendecían a Dios. Los hombres también podían bendecirse unos a otros. El relato de Marcos en 6,30-44, que refleja una tradición próxima a los orígenes judíos de la comunidad cristiana, presenta a Jesús pronunciando una bendición, pero no bendiciendo los panes y los peces. En Mc 8,1-9, Jesús da gracias por el pan, pero bendice los peces, lo cual indica que el relato fue transmitido en un entorno cristiano gentil. Lucas refleja el mismo tipo de entorno tradicional cuando bendice los panes y los peces en Betsaida (9,16).

reflexión teológica. El pan reunido seguía siendo pan que fue partido por Jesús.

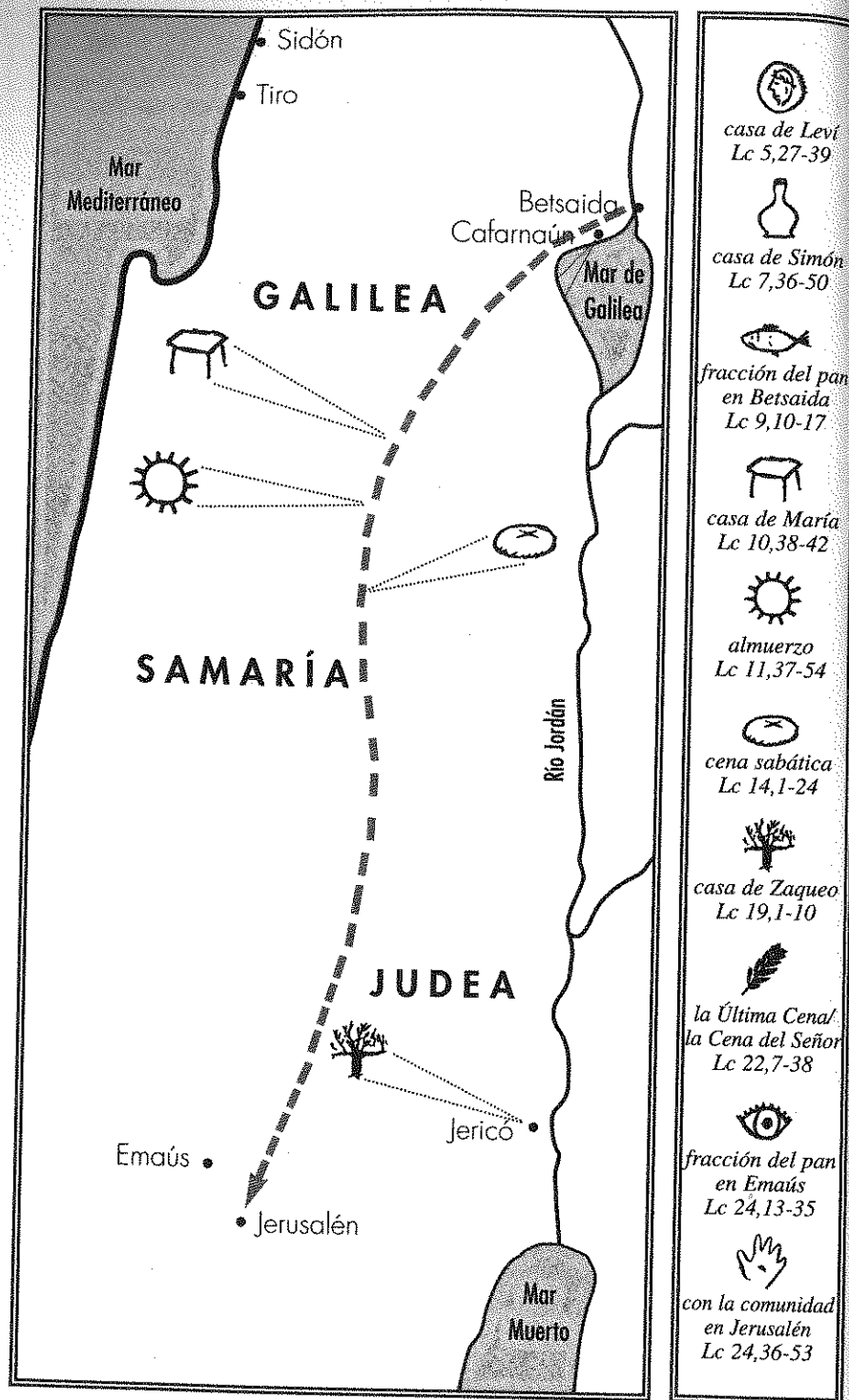
Lo que se reunió del pan partido llenó doce canastos, una alusión transparente a los Doce. La Iglesia de los Doce saca el alimento que ofrece del pan partido por Jesús. La misión de los Doce y la de la Iglesia consistía en prolongar dos actuaciones de Jesús: su proclamación del evangelio del reino de Dios y su ofrecimiento de hospitalidad hecho a la mesa del reino.

Como el gran banquete en casa de Leví el recaudador de impuestos, y la cena en casa de Simón el fariseo, la fracción del pan en Betsaida muestra a Jesús el profeta cuestionando a los discípulos. Esta vez su cuestionamiento va dirigido a la responsabilidad misionera que ellos tenían en cuanto Iglesia de los Doce.

La fracción del pan en Betsaida revela la identidad mesiánica de Jesús y relaciona la eucaristía con la misión de la Iglesia. Muestra a Jesús enseñando a las multitudes acerca del reino de Dios, un reino no plenamente establecido mientras no abarque a todos los seres humanos. Un reino terreno, como por ejemplo el reino de David, es para una nación o un pueblo particulares. El reino de Dios es para toda la raza humana. La fracción del pan celebrada en Betsaida, dentro de una gran reunión de asambleas locales, anuncia y simboliza a la vez una comida en el reino de Dios.

Este relato pone de manifiesto la dimensión misionera de la eucaristía. Cuenta el modo en que Jesús cuestionó a los Doce cuando éstos, apartándose de su misión, le pidieron que despidiera a la multitud para que ésta se procurara alimento. «Dadles vosotros de comer», dijo Jesús. El mandato de Jesús se aplica a la Iglesia que celebra hoy la eucaristía, lo mismo que a la Iglesia del tiempo de Lucas.

La eucaristía es una llamada a la conversión —*metánoia*— en el seguimiento de Cristo: es un acontecimiento de evangelización. La eucaristía requiere también una acogida afectuosa de todos cuantos emprenden el camino de la *metánoia* en la comunidad de los Doce: es un acontecimiento de reconciliación. La eucaristía es una proclamación del reino de Dios: es un acontecimiento misionero que compendia la vida misionera de la Iglesia.



casa de Leví
Lc 5,27-39



casa de Simón
Lc 7,36-50



fracción del pan
en Betsaida
Lc 9,10-17



casa de María
Lc 10,38-42



almuerzo
Lc 11,37-54



cena sabática
Lc 14,1-24



casa de Zaqueo
Lc 19,1-10



la Última Cena
la Cena del Señor
Lc 22,7-38



fracción del pan
en Emaús
Lc 24,13-35



con la comunidad
en Jerusalén
Lc 24,36-53

A la mesa con Jesús el profeta II: En camino hacia Jerusalén

La historia lucana de la eucaristía empezó con tres comidas celebradas durante el ministerio galileo (5,1 – 9,50): un gran banquete en casa de un recaudador de impuestos llamado Leví (5,27-39), una comida en casa de un fariseo llamado Simón (7,36-50) y la fracción del pan en la ciudad de Betsaida (9,10-17). Es en el ministerio galileo de Jesús donde Lucas pone los cimientos de la Iglesia en cuanto pueblo llamado (5,1 – 6,11), constituido en los Doce (6,12 – 8,56) y enviado en misión (9,1-50). Las comidas corresponden a cada una de esas tres secciones que refieren el ministerio galileo de Jesús.

En dichas comidas, Lucas expuso los aspectos más básicos de la eucaristía en la vida de la Iglesia. La eucaristía llama a la gente a la conversión (*metánoia*) en el seguimiento de Jesús (5,27-39), requiere la reconciliación (*katallagé*) entre quienes responden a esa llamada en la comunidad de los Doce (7,36-50) y los envía a proclamar el reino de Dios (9,10-17). En su dimensión más básica, la eucaristía es, por consiguiente, un acontecimiento de evangelización, de reconciliación y de misión.

En cada una de esas comidas, Jesús estaba presente principalmente como un profeta que cuestionaba a la comunidad para que ésta realizase su identidad básica como pueblo llamado, reunido y enviado por Jesús. Las dos comidas a las que Jesús y sus discípulos asisten como invitados (5,27-39; 7,36-50) siguen el modelo del simposio helenístico. La tercera comida, en la que Jesús es el anfitrión y los discípulos sirven (9,10-17), es, de hecho, una comida de hospitalidad bastante improvisada, aunque narrada con algunas de las imágenes asociadas con el simposio.

Llegamos ahora a la segunda serie de comidas en las que Jesús sigue actuando principalmente como profeta. Esta nueva serie está situada a lo largo del viaje de Jesús a Jerusalén. El destino de dicho viaje es, temáticamente, la ascensión, cuyo relato se hace al final mismo del evangelio (24,50-53)¹; geográficamente, la ciudad de Jerusalén y la purificación del templo por parte de Jesús (19,45-48)².

La narración evangélica del viaje anuncia el gran viaje de la Iglesia hasta los confines de la tierra, tal como se cuenta en los Hechos de los Apóstoles. Literariamente, el viaje de Pablo a Jerusalén y Roma (Hch 19,21 – 28,31), que pone fin a la historia de Hechos, guarda paralelo con el viaje de Jesús a Jerusalén (Lc 9,51 – 24,53), que pone fin al evangelio. El ministerio galileo contaba la historia de la Iglesia en relación con sus *orígenes* últimos en la misión divina de Jesús. El viaje a Jerusalén refiere la historia de la Iglesia en relación con su *destino* último, con Jesús, en Dios.

Son cuatro las comidas de las que se habla en la parte del viaje que conduce hasta Jerusalén:

1. La afirmación inicial del viaje define éste temáticamente: «Sucedió que, como se iban cumpliendo los días de su ascensión, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» (9,51). El término griego traducido por «ascensión» es *analempsis*, el mismo que se utiliza en Hechos en su forma verbal para describir la ascensión (véase Hch 1,2.11.22). En el relato de la transfiguración se hace referencia a ese mismo acontecimiento como el «éxodo [éxodos] que [Jesús] iba a cumplir en Jerusalén» (9,31).
2. Los comentaristas suelen centrarse en la llegada misma de Jesús a Jerusalén y dan por concluido el viaje en 19,27 o 19,44. Sin embargo, desde el punto de vista literario el viaje continúa pasado 19,48. Lucas sitúa explícitamente los preparativos para la entrada de Jesús en Jerusalén (19,28-40) como parte del viaje: «Y dicho esto, marchaba por delante, subiendo a Jerusalén» (19,28). En 19,41, Jesús todavía se estaba acercando. En 19,45, Jesús entró en el recinto del templo y procedió a purificarlo (19,45-48); basándonos en esto, podríamos afirmar que la narración del viaje termina en 19,44, si no fuera porque, literariamente, 19,45-48 forma parte de la unidad narrativa iniciada en 19,28 y que incluye el lamento de Jesús por Jerusalén (19,41-44).

Dicha unidad (19,28-48), que termina con un resumen conclusivo del ministerio de Jesús en el templo (19,47-48), pone fin a una sección muy importante del relato del viaje. La sección siguiente, que presenta la enseñanza de Jesús en el templo, se abre con una breve referencia a ese mismo ministerio (20,1) y se cierra con un resumen conclusivo de la actividad de Jesús en el templo (21,37-38) que guarda paralelo con el de 19,47-48.

- 1) Una comida de hospitalidad en la casa de una mujer llamada Marta (10,38-42).
- 2) Una comida semejante a un simposio, celebrada en casa de un fariseo (11,37-54).
- 3) Una cena semejante a un simposio –una cena sabática– en la casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1-24);
- 4) Una comida de hospitalidad en la casa de un jefe de recaudadores de impuestos llamado Zaqueo (19,1-10).

Las cuatro comidas reflejan situaciones diferentes en la vida diaria de la Iglesia, y en cada una de ellas Jesús plantea y aborda proféticamente una cuestión en particular o un conjunto de ellas.

En la comida en casa de Marta, la atención se centra en «lo único necesario» en el ministerio de un verdadero discípulo (10,38-42). El almuerzo en casa de un fariseo trata de la primacía de la pureza interior sobre el cumplimiento exterior de obligaciones (11,37-54). En la cena sabática en casa de un fariseo, el tema que se plantea es el de las actitudes y la conducta tanto de los invitados como del anfitrión (14,1-24). En casa de Zaqueo, las cuestiones tratadas son la justicia y la solicitud por los pobres (19,1-10).

Cada uno de estos cuatro relatos de comidas es exclusivo del evangelio de Lucas y refleja el estilo literario y la creatividad de su autor. Dos de dichas comidas, la de la casa de Marta (10,38-42) y una de las celebradas en casa de un fariseo (11,37-54), guardan relación con tradiciones más antiguas. El relato de Marta y María utiliza una tradición conservada en Jn 12,1-11. La comida en casa del fariseo utiliza unos pocos elementos de Mc 7,1-9 y dichos tradicionales de una fuente llamada «Q» que Lucas tiene en común con Mateo (véase Mt 23). Pero el contexto de tales dichos (el de una comida) es propio de Lucas. En el caso de las otras dos comidas no existe ninguna fuente ni tradición que conozcamos. Es muy probable que Lucas tomara como base de estos relatos algunas tradiciones antiguas (véase 1,3) y que las refundiera y transformara como parte de la historia de los orígenes de la eucaristía dentro del viaje de Jesús a Jerusalén.

Hospitalidad en casa de Marta (Lc 10,38-42)³

«Una sola cosa es necesaria» (Lc 10,42)

La primera comida en el gran viaje a Jerusalén tuvo lugar en casa de una mujer llamada Marta. El relato presenta a Marta «atareada con los muchos quehaceres del servicio» (10,40) y quejándose a Jesús de que su hermana María no la ayudara. En su respuesta a Marta, Jesús afirmó que sólo una cosa es realmente necesaria, y que María, sentada a los pies del Señor escuchando su palabra, mostraba qué cosa era esa. El relato trata de la tensión surgida entre servicio y discipulado. Habla de la importancia de ser un verdadero seguidor y discípulo de Jesús al tiempo que se sirve en el ministerio. Sin ello —lo único necesario— el ministerio pierde su significado.

El relato de Marta y la hospitalidad ofrecida en su casa, relato de eucaristía y de servicio (*diakonía*), pone de manifiesto que quienes desempeñan el servicio pueden distraerse con consideraciones secundarias y desviarse de lo que es absolutamente necesario y decisivo para el significado de todas las demás cosas que hacen. La eucaristía es una cuestión de mutua presencia y comunicación. La hospitalidad eucarística requiere que quienes desempeñan un servicio reconozcan la presencia del Señor, que respondan a la presencia del Señor estando a su vez presentes para él. Y el modo de hacerlo consiste en escuchar y atender a su palabra. Sin ello, cualquier cosa que se haga, de hecho, en el servicio carecerá de valor cristiano.

Contexto y tradición

El relato de la comida en casa de Marta aparece tras la introducción del viaje (9,51 – 10,37)⁴, al comienzo mismo de la primera sección (10,38 – 13,21). Va seguido inmediatamente

3. Para un enfoque histórico-crítico de este relato, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 891-895; para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 151-153.

4. La introducción incluye dos relatos en los que Jesús envía a los discípulos por delante de él con el fin de preparar el camino para su llegada

por la enseñanza de Jesús sobre la oración (11,1-13), que incluye el Padrenuestro (11,2-4). La comida en casa de Marta habla de la única actitud necesaria para el viaje cristiano a Jerusalén y el reino. El Padrenuestro es la única oración necesaria para dicho viaje.

En la introducción al viaje (9,51 – 10,37) no se incluye ningún relato de comida como tal, pero sí se hace referencia varias veces a la hospitalidad asociada con las comidas. En primer lugar, cuando Jesús envía a los discípulos por delante, éstos entran en un pueblo samaritano para preparar su llegada allí, pero la gente no los acoge. Cuando los discípulos

TABLA V

CONTEXTO DE LA HOSPITALIDAD EN CASA DE MARTA
Y DEL ALMUERZO EN CASA DE UN FARISEO

9,51-13,21 Inicio del viaje

Introducción a la narración del viaje 9,51 – 10,37

Hospitalidad en casa de Marta (10,38-42)

10,38-39 Con Marta y María

10,40 Inquietud de Marta

10,41-42 Respuesta de Jesús: lo único necesario

Catequesis sobre la oración 11,1-13

Poder de Jesús para expulsar demonios 11,14-26

Los que son verdaderamente benditos 11,27-28

El signo de Jonás 11,29-32

Estar llenos de luz interior, no de oscuridad 11,33-36

Almuerzo en casa de un fariseo (11,37-54)

11,37-44 ¡Ay de los fariseos!

11,45-54 ¡Ay de los especialistas de la ley!

Discurso sobre la levadura de los fariseos 12,1-59

Llamada al arrepentimiento 13,1-5

Parábola de la higuera estéril 13,6-9

Curación en sábado de una mujer lisiada 13,10-17

Parábolas conclusivas 13,18-21

(9,51-56; 10,1-24); cada uno de ellos va seguido por una enseñanza relativa a actitudes, conducta y relaciones para el viaje (9,57-62; 10,25-37); véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 141-151.

piden permiso para invocar la venganza divina sobre los samaritanos, como había hecho Elías en 1 Re 1,9-12, Jesús desecha su recomendación. Los discípulos aprenderán más tarde que algunos samaritanos eran buenos, y que de ellos tenían que aprender a cuidar de su prójimo (10,25-37).

Inmediatamente después, Jesús enseñó a sus discípulos que en el servicio del reino tenían que ser como el Hijo del hombre, que no tenía un lugar propio donde reclinar su cabeza (9,57-62). Después, al enviar a los setenta [y dos] en misión, Jesús les mandó que no llevaran consigo provisiones (10,4) y que se quedaran en una sola casa aceptando la hospitalidad, en especial la comida y bebida, que les ofreciesen (10,7-8). Debían centrarse en llevar paz a las casas y ciudades que visitaran, curar a los enfermos y anunciar la proximidad del reino de Dios (10,5-6.9).

El relato de la comida en casa de Marta muestra a Jesús modelando la exigencia que planteaba a quienes le seguían (9,57-62), así como las instrucciones que dio a los setenta [y dos] enviados por parejas (10,1-12). Este relato prepara además el camino para la siguiente unidad, que contiene la enseñanza por parte de Jesús del Padrenuestro, así como su enseñanza más general sobre la oración. Esta unidad sobre la oración da mucha importancia a la comida cristiana, ya que empieza con «danos cada día nuestro pan cotidiano» (11,3), continúa con una parábola acerca de alguien que pide a un amigo tres panes para mostrar la debida hospitalidad a un huésped recién llegado a su casa (11,5-8), e incluye algunos dichos parabólicos sobre un padre que no le da una serpiente ni un escorpión, sino comida buena, al hijo que le pide un pez o un huevo (11,11-12).

Para el relato de Marta y María, Lucas recurrió a la tradición subyacente en Jn 12,1-11, con su relato de la unción en Betania, lo mismo que hizo en el caso del relato de la cena en casa de un fariseo (7,36-50). En aquella ocasión se apoyó en Mc 14,3-9, una comida celebrada en Betania en casa de Simón el leproso, más que en Jn 12,1-8, donde se habla de una comida celebrada en Betania con Marta, María y Lázaro. Esta vez no encontramos ni rastro de Mc 14,3-9.

No es que Lucas utilizara Jn 12,1-11 como fuente. Los contactos entre ambos textos son demasiado escasos para

afirmarlo. El relato tradicional sirvió más bien de inspiración y punto de partida. Tanto Lc 10,38-42 como Jn 12,1-11 cuentan que Jesús es acogido y recibe hospitalidad en una comida servida por Marta. Ambos textos hacen también referencia a la atención de María a la persona de Jesús. En Jn 12,3, María unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos (véase también 11,2.32). En Lucas, María está sentada a los pies del Señor escuchando su palabra (10,39). Observamos también que Lucas, que en general tendía a hablar de pequeñas aldeas y pueblos como si se tratara de ciudades grandes, se refiere al lugar donde vivía Marta como un pueblo (*kome*: 10,38), lo mismo que Juan (11,1).

Hay diferencias entre Lc 10,38-42 y Jn 12,1-11, pero todas ellas se relacionan con el contexto literario más amplio de cada evangelio. Juan hace referencia a Lázaro, pero sólo para conectar el relato de la comida con su resurrección (Jn 12,1-2.9-11; véase 11,1-54). Lázaro no desempeña papel alguno en la comida como tal (Jn 12,3-8) y tal vez no apareciera en el relato tradicional de esa comida. En Lc 10,38-42 no se menciona a Lázaro. En Juan, la historia tenía lugar seis días antes de la Pascua, y el acontecimiento se situaba en Betania. Lucas no menciona la Pascua ni sitúa el relato en Betania, que estaba cerca de Jerusalén, en la ladera oriental del monte de los Olivos. En el evangelio de Lucas, el acontecimiento tuvo lugar en la primera parte del viaje a Jerusalén, mientras Jesús y los discípulos estaban todavía en Galilea.

Cuando Lucas utilizó esta misma tradición en el relato de la comida en casa de Simón el fariseo (7,36-50), el elemento desarrollado y puesto de relieve fue la unción de Jesús. En la comida en casa de Marta no se menciona unción alguna. Toda la atención de Lucas se centra en el discipulado y el servicio.

El escenario: en casa de Marta

El relato empieza con una presentación detallada del escenario. Jesús y los discípulos iban de viaje a Jerusalén cuando Jesús entró en un pueblo innominado, y una mujer llamada Marta lo recibió en su casa. Estaba presente una segunda mujer, María, la hermana de Marta, que se sentó a los pies

del Señor par escuchar su palabra. Como sucede a menudo, la introducción de Lucas, que sitúa cuidadosamente el relato en el espacio y en el tiempo, y presenta sus diversos personajes, es bastante larga. En este caso ocupa un tercio del relato (10,38-39):

«Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. Tenía ella una hermana llamada María, [que] estaba sentada a los pies del Señor, oyéndole hablar».

La introducción nos da toda la información que necesitamos para entender lo que sigue. El relato se sitúa en el curso del viaje a Jerusalén. El plural «ellos» nos dice que éste no es simplemente un relato acerca de Jesús, sino acerca de Jesús y sus discípulos, aun cuando éstos no tienen parte en lo que sigue. La referencia inicial al viaje, que empezó en 9,51 y al que se ha hecho alusión de nuevo en 9,56.57 y 10,1, conecta este relato concreto, y lo que sucedió en casa de Marta, con el gran viaje hasta Dios.

Tras la afirmación inicial, el relato ya no contiene ninguna otra referencia a los discípulos. Es como si Jesús estuviera viajando solo. Muy probablemente, el relato de Marta y María no estuvo originalmente conectado con el motivo literario del viaje, y fue Lucas mismo quien lo integró en ese contexto. El relato tal vez trate de un acontecimiento concreto en el que intervinieron unas pocas personas que se conocían entre sí, pero el mensaje del relato iba destinado a todos los seguidores y discípulos de Jesús.

En su viaje, Jesús y los discípulos entraron en un pueblo (*kome*)⁵. Según la tradición, el pueblo tal vez se llamara

5. Lucas presenta a menudo un lugar como una ciudad (*polis*) cuando la fuente o tradición se refería a dicho lugar como un pueblo o una aldea. Esto es lo que hace en el caso de Nazaret (1,26; 2,4.39), en el de «la ciudad de Judá» donde Zacarías e Isabel tenían su hogar (1,39), en el de Belén, «la ciudad de David» (2,4), en el de Cafarnaún (4,31) y en el de Naín (7,11): todas ellas son presentadas como ciudades. En el caso que nos ocupa, mantuvo Betania como un pueblo, lo mismo que hizo con el pueblo de los samaritanos (9,52) y con Emaús hacia el final del evangelio (24,13.28). Puesto que Jerusalén era el destino del viaje, tal vez Lucas haya querido minimizar la importancia de los lugares situados a lo largo del camino.

Betania (véase Jn 11,1; 12,1), pero en el texto de Lucas no es nombrado, quizá debido a que la ubicación geográfica de Betania no encajaba en el plan lucano del viaje. Que el pueblo no sea identificado tiene además la ventaja de universalizarlo. El pueblo en el que Jesús entró podría ser cualquier pueblo, un lugar donde unas personas viven y por donde otras pasan en su viaje a Jerusalén.

Antes de este punto del relato se han utilizado pronombres, explícitos o implícitos en el verbo griego, para hacer referencia a cada una de las personas que desempeñan un papel. La primera que es mencionada nominalmente es «una mujer llamada Marta». El relato no supone que nadie conozca a Marta; de ahí el modo indirecto de presentarla. La importancia que se da a Marta no estriba tanto en su persona individual cuanto en su condición de mujer⁶.

Marta es el principal personaje de la historia. Es quien recibe a Jesús, presumiblemente en su casa, como explicitaban varios manuscritos antiguos⁷. Es también la que se queja de su hermana a Jesús y a la que Jesús responde. Es también ella quien tiene una hermana llamada María, no María quien tiene una hermana llamada Marta (véase Jn 11,1). Como la casa y todo lo demás del relato, María es vista en relación con Marta. María, la segunda en ser mencionada en el relato, puede haber escogido la mejor parte, pero es su hermana quien está en el centro del relato.

Que Marta recibiera a Jesús en su casa resulta bastante extraordinario. Por lo general, lo habitual habría sido que un

6. La manera de presentar a Marta —«una mujer llamada Marta»— recuerda el modo en que fue presentada María, la madre de Jesús: «una virgen desposada con un hombre llamado José», con lo cual no se subrayaba en María ni su condición de persona individual ni de mujer, sino más exactamente su condición de virgen (1,27).

7. Aunque tales explicitaciones de los amanuenses plasmadas en los antiguos manuscritos no forman parte del texto original, constituyen un comentario muy primitivo al texto, especialmente cuando el relato no tiene paralelo en ningún otro evangelio. Cuando tales paralelos existían, el hecho de que un amanuense conociera de memoria el texto de un evangelio hacía posible que introdujera sin querer su formulación en otro. El relato de Marta y María, sin embargo, carece de paralelo en los demás evangelios. Por consiguiente, esta explicitación procede, o bien de la narración oral de este relato concreto, o bien del modo personal en que el amanuense lo entendía.

hombre fuera acogido por un hombre en casa de un hombre, pero no por una mujer en casa de una mujer. Un ejemplo tomado de Hechos nos ayuda a ver lo inusitado de que Marta recibiera a Jesús en su casa, y también a entender por qué, entre cristianos, las cosas podían ser diferentes.

Tenemos el caso de Pablo recién llegado a Filipos, donde «una mujer llamada Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Tiatira, y que adoraba a Dios, nos escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo» (Hch 16,14). Esto condujo a la conversión de la mujer, así como a la de toda su casa. Tras su bautismo, Lidia ofreció hospitalidad a Pablo, Silas y Timoteo: «Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y hospedaos en mi casa» (Hch 16,15). Y ellos aceptaron.

Fue su condición de creyente lo que hizo a Lidia sentirse libre para invitar a Pablo, Silas y Timoteo a hospedarse⁸ en su casa. El evangelio volvió del revés muchos valores tradicionales. Un creyente estaba obligado a ser una persona honorable y honrada. Lo mismo se debe presuponer en el relato de Marta y María. Ambas mujeres eran amigas y discípulas de Jesús de Nazaret, pero en Lc 10,38-42 ambas son presentadas como creyentes y miembros de la primitiva comunidad cristiana.

Jesús es presentado luego por el narrador como «el Señor», que es el título utilizado a lo largo de todo el relato. Después, cuando Marta se quejó ante él, lo llamó «Señor» (*Kyrie*). Y al recoger la respuesta de Jesús, el narrador se refirió a él de nuevo como «el Señor».

Ciertamente, en el uso griego corriente, «señor» (*kyrie*) era una manera normal de dirigirse a alguien. Por consiguiente, cuando se alude a un personaje del relato como «señor», este título podría no significar otra cosa que «caballero». «Señor» (*kyrios*) también se podía usar para referirse al jefe de una casa. Pero, en este caso, Jesús no era más que

8. El verbo griego «quedarse» (*meno*), término asociado con la primitiva hospitalidad cristiana, implica hacer el propio hogar con alguien. El mismo verbo se utiliza en el relato de los discípulos de Emaús, que invitan a Jesús «a quedarse» con ellos (24,29), y también en el relato de Zaqueo, cuando Jesús anuncia que debe quedarse en casa de aquél (19,5).

un visitante. Y Lucas estaba escribiendo desde la postura de un cristiano para quien el título de Jesús, «Señor», era mucho más que una forma educada de tratamiento. Las referencias del narrador a Jesús como Señor reflejan la condición de Jesús como Señor resucitado. Jesús el huésped era, no obstante, el jefe de la casa de la Iglesia. En el contexto del ministerio histórico de Jesús, Marta tal vez llamara a Jesús *kyrie* en el sentido de «caballero», pero en las palabras del narrador percibimos inmediatamente la ironía en el título. ¡Marta estaba diciendo mucho más de lo que creía decir!

María estaba sentada a los pies del Señor, lo cual indica que era discípula. Como hemos visto antes, resultaba bastante extraordinario que Marta recibiera a Jesús en su casa. También resultaba bastante extraordinario que María, una mujer, fuera discípula⁹. Su posición trae a la memoria a la mujer que llegó y se colocó a los pies de Jesús mientras él estaba recostado comiendo en casa de Simón el fariseo (7,38). También nos recuerda el relato del endemoniado geraseno (8,26-39): cuando Jesús permitió que los demonios dejaran al hombre y entraran en los cerdos, se vio al ex-endemoniado sentado a los pies de Jesús (8,35); se había convertido en discípulo.

Como discípula, María escuchaba la palabra del Señor (*ton logon autoú*)¹⁰. Este relato forma parte de la teología lucana de la palabra, palabra que fue dirigida a Juan (3,2), planteó interrogantes sobre la identidad de Jesús en Nazaret (4,22) y atrajo a multitudes a escucharlo junto al lago de Genesaret (5,1). Ésta es la palabra a la que Simón Pedro respondió cuando echó las redes, aun cuando no había pescado nada en toda la noche (5,5). Como discípula, María estaba atenta a la palabra del Señor, la palabra profética de Dios que actúa en y a través de la comunidad cristiana.

9. Véase F. BEYDON, «À temps nouveau, nouvelles questions: Luc 10,38-42»: *Foi et Vie* 88 (1989), pp. 25-32.

10. La traducción «oyéndole hablar» es poco afortunada, pues desdibuja cualquier referencia previa a «la palabra» de Jesús, que era la palabra de Dios (véase 5,1).

La queja de Marta

El narrador nos ha dicho todo cuanto necesitamos saber para hacernos cargo de la difícil situación de Marta. Tras una descripción de la situación en que ésta se encuentra, «atareada con los muchos quehaceres del servicio», oímos su queja (10,40):

«Marta estaba atareada con los muchos quehaceres del servicio. Al fin, se paró y dijo: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude”».

Marta estaba atareada, aturdida «con los muchos quehaceres del servicio» (*perí pollén diakonían*). El término griego que traduce «quehaceres del servicio» es *diakonía*, el mismo que Lucas utilizó en aquel relato relativo a la comunidad de Jerusalén, en la cual las viudas de los miembros de habla hebrea se veían más favorecidas que las de los miembros de habla griega (Hch 6,1-7). En dicho relato se nos cuenta que las viudas de habla griega estaban siendo desatendidas en la asistencia (*diakonía*) de la comunidad (6,1), y que los Doce estaba abrumados por las exigencias de servir (*diakonein*) a las mesas, hasta el punto de que estaban descuidando el servicio (*diakonía*) de la palabra (6,2.4).

El relato de Hechos guarda paralelo con el relato de Marta y María. En ambos casos, los anfitriones o se sienten abrumados o lo están de hecho por las exigencias del servicio. Pero hay una gran diferencia entre los dos relatos. Las exigencias del servicio distraían a Marta de atender a la palabra como debía hacerlo un discípulo. Las exigencias del servicio distraían a los Doce de proclamar la palabra como los apóstoles debían hacerlo por razón de su envío¹¹.

La queja de Marta era muy simple. Desde su punto de vista, tenía demasiado servicio que prestar, su hermana no le ayudaba, y al Señor no parecía importarle. La solución que ella sugería era igual de simple. Si el Señor le decía a su hermana que la ayudara, ésta desde luego lo haría, puesto que

11. Los Doce también estaban distraídos de la oración, realidad sumamente cercana a escuchar y atender a la palabra.

estaba atenta a su palabra. Como resultado de ello, Marta ya no tendría demasiado que hacer, y el Señor habría mostrado su interés.

La respuesta del Señor

El Señor respondió a Marta. Pero lo hizo pasando por alto la valoración que ella había hecho del problema y también su solución. Por el contrario, el Señor respondió a su verdadero problema, que no era que Marta tuviera un servicio excesivo que prestar, sino que estaba descuidando lo único que podía dar significado a todo ese servicio y ponerlo todo en perspectiva (10,41-42):

«Le respondió el Señor: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será arrebatada”».

Es el Señor quien habla, lo cual indica la relación del relato con la Cena del Señor, pero habla en gran medida como el profeta que ve las situaciones en profundidad y abre los ojos de sus oyentes para hacerles ver la realidad tal como verdaderamente es. El modo en que Jesús se dirigió a Marta es una clave para entender el mensaje a ella destinado. Jesús llamó a Marta por su nombre repitiendo éste. Como siempre, tal repetición es muy significativa.

En el Antiguo Testamento, por ejemplo, Samuel fue sacado de un profundo sueño por una voz que lo llamó por su nombre —«Samuel, Samuel»: 1 S 3,10—, abriendo así sus oídos a la presencia y la palabra del Señor. En el Nuevo Testamento, Simón Pedro fue llamado por su nombre cuando Jesús anunció en la Última Cena que Satanás había solicitado poder cribarlos a todos como trigo: «Simón, Simón» (Lc 22,31). En este caso, la repetición llama la atención sobre la importancia del anuncio, lo mismo que la expresión —más solemne aún, pero menos personal— «En verdad, en verdad os digo». Y tenemos, por supuesto, el caso de Saulo en el camino de Damasco, a quien también se le llamó por su nombre: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Hch 9,4), con lo cual Saulo se detuvo en seco.

En cada uno de estos casos, lo mismo que en otros, el propósito de la repetición se debe determinar a partir del contexto, pero todos tienen dos cosas en común. Centran la atención del llamado en la persona que llama, y alertan al llamado sobre un anuncio importante.

La repetición del nombre de Marta pretendía llamar la atención de ésta sobre la persona del Señor. Aturdida por muchas cosas, no había estado en condiciones de escuchar su palabra. De hecho, al decirle a Jesús lo que éste tenía que hacer daba a entender que no estaba interesada en su palabra, y éste era desde el principio su verdadero problema.

Jesús le habló después sobre su estado de ánimo en general: estaba preocupada y agitada por muchas cosas (*perí pollá*) en su servicio, cuando sólo una (*henós*) era necesaria. En su servicio, Marta estaba descuidando el componente más vital. Por eso llamaba la atención sobre su hermana María, que, como discípula, estaba claramente centrada en la palabra del Señor. Ésta era la mejor parte, y no le sería arrebatada.

Obsérvese que estar a los pies del Señor no significa que María no estuviera trabajando. Significa que no estaba aturdida por el servicio ni preocupada y agitada por muchas cosas. Su atención estaba centrada en la palabra del Señor, lo único necesario, lo que da sentido a todos los demás aspectos del servicio.

Este relato puede reflejar un profundo cambio con respecto al papel de las mujeres en las comunidades lucanas de aquella época. Marta, ocupada en el servicio, puede representar el comportamiento más tradicional de las que «les servían [*diekonoun*] [a Jesús y a los Doce] con sus bienes» (8,1-3). Estas mujeres eran seguidoras de Jesús, pero no eran reconocidas como sus «discípulas» en el sentido en que lo eran los discípulos de Juan el Bautista y de los fariseos (véase 5,33; 7,18). María puede reflejar la novedad más reciente dentro de las comunidades cristianas, que aceptaban a las mujeres como discípulas en el sentido pleno de la palabra. Si éste fuera el caso, la respuesta de Jesús a Marta defendería la aparición de esta novedad. A María no le sería arrebatada la mejor parte, la de ser discípula y escuchar la palabra del Señor¹².

12. Véase F. BEYDON, «À temps nouveau...».

Como las comidas durante el ministerio galileo de Jesús, esta primera comida en el viaje hacia Jerusalén presenta a Jesús como un maestro profético que responde e interpela a los discípulos mientras se hallan a la mesa. En esta ocasión interpela a una mujer llamada Marta que lo recibió en su casa, pero que se quejaba de la carga del servicio que prestaba sin ayuda alguna de su hermana, una discípula.

Diversos elementos del relato demuestran que con él se pretendía reflejar la vida y la Cena del Señor tal como se experimentaban en la primitiva comunidad cristiana. Ésta es la primera vez que un relato de comidas se refiere a Jesús como Señor, aun cuando éste desempeña el papel de maestro profético. La descripción de María a los pies del Señor la muestra en la posición de discípula de Jesús, el Señor resucitado. El servicio de Marta se describe con términos usados para denotar el servicio cristiano primitivo, *diakonía* («servicio») y *diakoneo* («prestar un servicio»). Y, por supuesto, tenemos el hecho de que Jesús fue recibido por una mujer en su casa.

Esta cuarta comida, dentro de la historia lucana de los orígenes de la eucaristía, habla de una situación clásica para la Iglesia en su viaje hacia Jerusalén y el cumplimiento de su misión: la tensión entre discipulado y servicio. Jesús muestra el modo de resolver dicha tensión. Sólo una cosa es necesaria: la atención a la persona y la palabra del Señor. Nada importa, salvo esto. Ése es el elemento que da sentido a todos los demás.

Un almuerzo en casa de un fariseo (Lc 11,37-54)¹³

«El que hizo el exterior,
¿no hizo también el interior?» (Lc 11,40)

Hemos oído la respuesta del Señor a Marta: que sólo una cosa era necesaria, que su hermana María había elegido la mejor parte y que no le sería arrebatada (10,38-42). En este

13. Para un enfoque histórico-crítico del relato, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 941-953. Para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 164-168. Véase también

relato de la primera comida en el transcurso del viaje a Jerusalén, Lucas habla del conflicto que puede surgir entre las exigencias del servicio y las del discipulado, tanto en el interior de una persona como de una comunidad. Era fácil descuidar incluso los valores más básicos asociados con el discipulado, al tiempo que se planteaban las exigencias del propio servicio. Era fácil sentirse molesto ante novedades dentro de la comunidad que permitían que una mujer fuera discípula a los pies del Señor, escuchando su palabra.

Llegamos ahora a una segunda comida celebrada en el curso del viaje a Jerusalén. La primera subrayaba la primacía del discipulado y de la escucha de la palabra del Señor por encima de todo cuanto se emprende en el servicio. Esta segunda comida insiste en la primacía de la pureza interior sobre la observancia exterior. Lo mismo que el discipulado y una escucha atenta de la palabra daba valor y sentido al servicio, así también las actitudes interiores buenas son lo que da valor y sentido a las observancias exteriores.

Como el banquete en casa de Leví (5,28-39) y la comida en casa de Simón el fariseo (7,36-50), esta segunda comida en casa de un fariseo refleja aspectos de la estructura del simposio helenístico, que normalmente se suponía que había de ser refinado y en absoluto polémico. Pero en este caso, como en los dos relatos precedentes, el invitado de honor era Jesús el profeta, cuyo discurso de sobremesa interpeló no sólo al fariseo que le había invitado, sino a todos los fariseos en general.

Contexto y tradición

Como la historia de la hospitalidad dispensada en casa de Marta, este segundo relato dentro del viaje a Jerusalén está en la primera sección del viaje (10,38 – 13,21), que se divide en dos partes (10,38 – 11,54; 12,1 – 13,21), la primera de las cuales trata de cuestiones de discipulado y del modo en que los discípulos responden a la palabra del Señor durante el

E. SPRINGS STEELE, «Luke 11:37-54 – A Modified Hellenistic Symposium?»: *Journal of Biblical Literature* 103/3 (1984), pp. 379-394.

viaje, mientras que la segunda trata de la necesidad de estar preparado para el momento crítico final. (Véase Tabla V, página 99).

Esta comida en casa de un fariseo figura en la conclusión de la primera parte de la sección (10,38 – 11,54). Dicha parte queda así enmarcada por dos comidas: la comida en casa de Marta (10,38-42) y la comida en casa de un fariseo (11,37-54), lo cual pone de relieve la importancia de las comidas para toda esta parte del viaje. Fue en esta parte precisamente donde Jesús enseñó a sus discípulos a orar: «Danos cada día nuestro pan cotidiano» (11,3), esto es, danos el pan que necesitamos para brindar hospitalidad a quienes están de camino (véase 11,5-8)¹⁴.

Es también en esta parte del evangelio donde Jesús enseña que existe la posibilidad de que un demonio deje a alguien sólo para regresar a su antiguo hogar, ya barrido y limpio de lo viejo (véase 5,33-39), trayendo consigo a otros siete espíritus peores que él, haciendo de ese modo que el estado final de esa persona sea peor que el primero (11,24-26). Un poco después, en esta misma sección, Jesús se refiere al servicio, al hablar de colocar la lámpara en el candelero para que todos cuantos entren vean su luz. La lámpara era como el ojo de una persona, una lámpara interior que llenaba el cuerpo entero de luz. Sin esta lámpara interior, el cuerpo entero permanecía en la oscuridad, y de nada servía colocarla en un candelero (11,33-36). El contexto nos invita a leer el relato del almuerzo con el fariseo como un ejemplo de alguien que ofrecía el pan cotidiano de la hospitalidad a quienes iban de camino (véase 11,3.5-8), pero cuya situación empeoró al hacerse discípulo (véase 11,24-26); alguien cuyo ojo interior ya no estaba sano y cuya luz se había vuelto oscuridad (véase 11,33-36).

Como el relato de la comida anterior en casa de un fariseo (7,36-50) y el de hospitalidad en casa de Marta (10,38-42), el presente relato es una composición lucana inspirada en diversos elementos tradicionales. En particular, está relacionado con Mc 7,1-9, donde Jesús respondió a los fariseos

14. Véase E. LAVERDIERE, *When We Pray*, Ave Maria Press, Notre Dame 1983, pp. 111-127.

y a algunos escribas que se quejaban de que varios de sus discípulos comían con manos impuras. También está relacionado con la fuente de dichos (Q) subyacente en Mt 23, con sus repetidas denuncias introducidas por el «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos...!».

Ni Marcos ni Q, sin embargo, situaban la enseñanza de Jesús en el contexto de una comida. La comida que sirve de marco en 11,37-54 se debe enteramente a Lucas, quien convirtió ese relato en parte de los orígenes de la eucaristía, destacando la indispensabilidad de la pureza interior en todos los participantes, pero especialmente entre los responsables de ofrecer la comida.

El escenario: Jesús y las purificaciones rituales

El escenario del relato es la comida como tal (11,37-38), brevemente presentada a modo de introducción al discurso de Jesús (11,39-54). Habla de un fariseo que fue anfitrión de Jesús en un almuerzo celebrado en su casa. También saca a relucir algo que resultaba problemático para el fariseo. Jesús no observó la purificación prescrita previa a la comida (11,37-38):

«Cuando terminó de hablar, un fariseo le rogó que fuera a comer con él; entró, pues, y se recostó a la mesa. El fariseo se quedó admirado viendo que había omitido las abluciones antes de comer».

La comida tuvo lugar en el comedor o zona destinada a tal uso. El fariseo invitó a Jesús a comer con él (*par' autó*), y Jesús entró para recostarse a la mesa (*anépesen*). Lo mismo que la casa de Marta, también la del fariseo estaba situada en algún lugar a lo largo del camino hacia Jerusalén (véase 9,51.56.57; 10,1.38; 13,22). Una vez más, dado que el viaje a Jerusalén era en realidad un viaje hacia la ascensión y el cumplimiento de la entera vida y misión de Jesús en Dios, la ubicación geográfica exacta carece de importancia. Lo importante es la relación de la casa con el viaje de fe hacia Dios.

La comida fue diferente de todas las comidas anteriores, por cuanto tuvo lugar a mediodía. El verbo griego usado para decir «comer» es *aristao*, que hace referencia a la comida de mediodía o almuerzo (*áriston*)¹⁵. Tal almuerzo podía ser bastante festivo. Invitar a alguien para un simposio a mediodía era signo de considerable riqueza y tiempo libre, tal como Jesús presupone en su mensaje al anfitrión de la comida sabática en 14,12-14. El término griego para denotar una comida por la noche o cena habría sido *deipnon* (véase 14,12). Un *deipnon* también podía ser simple, pero habitualmente era la comida principal y podía ser un gran banquete o *doché*, como en Lc 5,29 y 14,13.

La comida se celebró en cuanto Jesús terminó de hablar. Estaba conectada con el largo discurso en el que Jesús habló de la fuente divina de su poder para expulsar demonios y advirtió que, tras ser expulsados, dichos demonios podían regresar. La gente tenía que prestar atención al signo de Jonás y asegurarse de que la lámpara evangélica que había sido encendida en ellos no se apagara (11,14-36).

A Jesús no se le llama por su nombre en el marco introductorio, y lo mismo pasa con su anfitrión el fariseo. Lo importante para el relato es que el anfitrión de Jesús sea reconocido como un fariseo, como un símbolo personal de los fariseos a los que Jesús se dirigía en el discurso. Como en pasajes anteriores del evangelio, el fariseo que recibió a Jesús en su casa, y los fariseos a los que éste se dirigía, representaban a los cristianos, personas que en un momento dado se arrepintieron y cuyas casas habían sido limpiadas, pero se habían manchado de nuevo: peor que antes (véase 11,24-26). Jesús se dirigía a ellos proféticamente, llamándolos a la pureza interior, sin la cual la pureza exterior carece de valor.

Jesús y los fariseos

El discurso de Jesús se da en dos partes. La primera, en la cual se dirige a los fariseos, se relaciona directamente con la observación de éstos de que Jesús no había realizado la puri-

15. Véase Lc 14,12, donde Jesús distinguía entre una comida (*ariston*) y una cena (*deipnon*).

ficación ritual antes de comer. Para esta observación por parte de los fariseos, Lucas se inspiró en Mc 7,1-7, donde éstos y algunos escribas de Jerusalén observan que algunos de los «discípulos [de Jesús] comían con manos impuras, es decir, no lavadas» (Mc 7,1-2). El mensaje de Jesús para los fariseos empieza con una denuncia profética que contiene una exclamación, una declaración, otra exclamación, una pregunta y una exhortación hilvanadas en rápida secuencia (11,39-41):

«Pero el Señor le dijo: “¡Bien! Vosotros, los fariseos, purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro estáis llenos de rapiña y maldad. ¡Insensatos! El que hizo el exterior, ¿no hizo también el interior? Dad más bien en limosna lo que tenéis, y entonces todo será puro para vosotros”».

En el marco introductorio del relato (11,37-38) no se mencionaba a Jesús por su nombre o título. Sólo ahora, en 11,39, es presentado como «el Señor» (*ho kyrios*), el título usado con tanta frecuencia en esta sección del evangelio¹⁶. El título «Señor» invita al lector a trasladar el marco del relato más allá del ministerio de Jesús, a la vida de la Iglesia primitiva.

Cuando Jesús respondió a su anfitrión el fariseo, se dirigió a él en plural: «Vosotros, los fariseos». Al hacer esto, Jesús utilizó la forma retórica conocida como «apóstrofe», cuyo destinatario es simbólico y cuyo mensaje va destinado a todo el que lo escucha. En un pasaje posterior del evangelio, Jesús se dirigió a Jerusalén del mismo modo: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados...!» (13,34-35).

La acentuación excesiva de lo exterior por parte de muchos fariseos en tiempos de Jesús y en los comienzos del cristianismo dio origen al estereotipo de los fariseos a quienes va dirigido este discurso. Es importante reconocer que dicho estereotipo no era aplicable a todos los fariseos, entre los cuales había grandes figuras religiosas. Una de ellas fue

16. El título *kyrios* fue utilizado en 10,38-42, y también en la introducción del Padrenuestro (11,1).

Gamaliel, que intervino en el sanedrín en favor de Pedro y los apóstoles (Hch 5,34-39). Recordemos también que, en el momento de su conversión, Pablo mismo era un fariseo (Hch 26,5) a quien nadie podía acusar de acentuar excesivamente lo exterior.

La denuncia de Jesús no pretendía ser una condena indiscriminada de los fariseos judíos. En Lc 11, el estereotipo farisaico se aplica a miembros de la comunidad cristiana cuya insistencia excesiva en lo exterior recordaba la de los fariseos. Como en otros lugares de Lucas, la designación «fariseo» no se refiere a los fariseos del tiempo de Jesús, que iban gradualmente desapareciendo y siendo absorbidos en el judaísmo rabínico, sino a los cristianos de las comunidades lucanas. El apóstrofe de Jesús, «¡Vosotros, los fariseos!», iba dirigido a cada cristiano. Para aquellos a quienes se aplicaba, el apóstrofe pretendía ser una denuncia profética. Para los demás servía de advertencia profética.

Las referencias de Jesús a la copa y el plato son claramente metafóricas, porque se ponen en contraste con la rapiña y maldad de que están llenos los fariseos. La limpieza de la copa y el plato, algo en lo que los fariseos insistían, se convierte aquí en una imagen de la propia purificación exterior¹⁷.

El Señor hizo entonces una pregunta haciendo referencia al que hizo la copa y el plato —el alfarero—, pero aludiendo también a Dios creador, el alfarero divino que formó al ser humano con arcilla de alfarero (véase Gn 2,7): ¿El que hizo el exterior no hizo también el interior? ¿No formó el creador tanto el interior como el exterior del ser humano?

Jesús invitó a los fariseos a dar limosna como medio para asegurar que su interior estuviera verdaderamente limpio. Para Lucas y los primeros cristianos, dar limosna era fuente de purificación interior. Más adelante, Jesús exhorta en el evangelio a los discípulos: «Vended vuestros bienes y dad limosna. Hacedos bolsas que no se deterioran, un tesoro ina-

17. La referencia a la copa y al plato tal vez se inspirara en el paréntesis de Marcos en 7,3-4: «Es que los fariseos y todos los judíos no comen sin haberse lavado las manos hasta el codo, aferrados a la tradición de los antiguos, y al volver de la plaza, si no se bañan, no comen; y hay otras muchas cosas que observan por tradición, como la purificación de copas, jarros y bandejas [y camas]».

gotable en los cielos, donde no llega el ladrón, ni la polilla corroe» (12,33).

Tras esta introducción general vienen tres «ayes» (11,42-44):

«¡Ay de vosotros, los fariseos, que pagáis el diezmo de la menta, de la ruda y de toda hortaliza, y dejáis a un lado la justicia y el amor a Dios! Esto es lo que había que practicar, aunque sin omitir aquello.

¡Ay de vosotros, los fariseos, que amáis el primer asiento en las sinagogas y que se os salude en las plazas!

¡Ay de vosotros, pues sois como los sepulcros que no se ven, sobre los que andan los hombres sin saberlo!».

Un «ay» o maldición es lo opuesto a una «bienaventuranza» o bendición¹⁸. El primer «ay» no está motivado por el hecho de que los fariseos paguen diezmos, sino porque lo hacen a la vez que desatienden todo sentido de justicia y de amor a Dios. El segundo «ay» está estrechamente relacionado con el primero. En lugar de amar a Dios, su amor está centrado en los asientos de honor en las sinagogas y en los saludos en las plazas. En consecuencia —y en esto consiste el tercer «ay»—, son como los sepulcros que no se ven, que hacen incurrir en impureza ritual a quienes andan inadvertidamente sobre ellos. Irónicamente, la preocupación de los fariseos por la purificación ritual exterior hace de ellos una fuente de impureza ritual para los demás.

Jesús y los especialistas de la ley

Cuando Jesús terminó de hablar a los fariseos, uno de los especialistas de la ley replicó (11,45), y Jesús lanzó también contra éstos una segunda serie de tres «ayes» (11,46-52). El especialista de la ley es un legista (*nomikós*), un fariseo que

18. Para bendiciones y ayes, véase el sermón del llano en Lc 6,20-23 y 6,24-26.

era docto maestro de la ley de Dios¹⁹. Lo mismo que Jesús se dirigió al fariseo que era su anfitrión como representante de todos los fariseos, se dirige a este docto maestro como representante de todos los especialistas de la ley (11,45-46):

«Uno de los especialistas de la ley le respondió: “¡Maestro, diciendo estas cosas también nos injurias a nosotros!”.

Pero él dijo: “¡Ay también de vosotros, los especialistas de la ley, que imponéis a los hombres cargas intolerables, y vosotros no las tocáis ni con uno de vuestros dedos”».

El especialista de la ley, que daba mucha importancia al hecho de ser especialista y maestro, se dirigió a Jesús como «maestro», un indicio del fino sentido que Lucas tenía de la ironía. El especialista tenía razón. Lo que Jesús había dicho a los fariseos era también, *a fortiori*, aplicable a ellos. De ahí la nueva serie de «ayes». Los especialistas de la ley imponían a los demás pesadas cargas que ellos personalmente ni tan siquiera tocaban. Dichas cargas guardan paralelo con las exigencias de pureza ritual que los fariseos planteaban a los demás, aunque ellos no mostraban interés alguno por su propia pureza interior.

Este primer «ay» iba seguido por un segundo (11,47-51):

«¡Ay de vosotros, porque edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron! Por tanto, sois testigos y estáis de acuerdo con las obras de vuestros padres; porque ellos los mataron, y vosotros erigís monumentos. Por eso dijo la Sabiduría de Dios: “Les enviaré profetas y apóstoles; a algunos los matarán y perseguirán”, para que se pidan a esta generación cuentas de la sangre de todos los profetas derra-

19. En 7,30, Lucas incluyó a los «doctores de la ley» entre los que no fueron bautizados por Juan el Bautista y rechazaron el plan de Dios para ellos. Después, en 10,25, fue «un doctor de la ley» quien se levantó para poner a prueba a Jesús acerca de lo que era necesario para heredar la vida eterna. Jesús le respondió con una pregunta relativa a la ley; y cuando el legista intentó justificarse, Jesús le contó el relato del buen samaritano y terminó diciéndole que imitara a éste (10,25-37).

mada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, el que pereció entre el altar y el Santuario. Sí, os aseguro que se pedirán cuentas a esta generación».

Como siempre, este relato presupone una situación en la Iglesia primitiva. Observamos especialmente cómo la persecución de los «profetas y apóstoles» está ligada a la de los antiguos profetas por parte de sus padres. Como los fariseos, también los especialistas de la ley estaban interesados en el reconocimiento exterior y público, como quedaba bien demostrado por los monumentos que erigían a los profetas muertos a manos de sus antepasados. Debido a su indiferencia personal hacia la ley (11,46), serían considerados responsables de los crímenes de sus antepasados. No construían monumentos a los profetas, sino a los crímenes de sus antepasados.

El segundo «ay» va seguido por un tercero (11,52):

«¡Ay de vosotros, los especialistas de la ley, que os habéis llevado la llave de la ciencia! No entrasteis vosotros, y a los que están entrando se lo habéis impedido».

Con su interpretación de la ley y su imposición de pesadas cargas legales, los especialistas han hecho imposible alcanzar un verdadero conocimiento de la ley. El mensaje de Jesús va dirigido a miembros concretos de la comunidad cristiana. La referencia a «la llave de la ciencia» presupone que tal llave existe. Algunos pueden habérsela llevado, pero el evangelio de Lucas y quienes acogieron la enseñanza de Jesús en el camino hacia Jerusalén estaban devolviendo la llave de la ciencia. La enseñanza de Jesús en 11,37-54 es buen ejemplo de un maestro, de un especialista, que no era como los demás, que ofrecía la llave de la ciencia, no se la llevaba.

El relato del almuerzo en casa de un fariseo, que está casi enteramente ocupado por el largo discurso de Jesús, trata de algunas actitudes realmente fundamentales para la eucaristía. La eucaristía requiere purificación interior, no sólo ritual exterior. Debido a que la eucaristía es un compartir que acon-

tece en la comunidad, requiere dar limosna (11,41) para compartir con los pobres, tanto en la asamblea eucarística como fuera de ella. Dicho compartir viene exigido por el sentido que cada cual tiene de la justicia y el amor a Dios, el creador de todo.

Este relato aborda las actitudes y la conducta de quienes son jefes dentro de la comunidad, aquí representados por los fariseos y los especialistas de la ley. Deben procurar no ser fuente de impureza ritual para los demás. Es especialmente en la eucaristía donde los maestros proféticos de la Iglesia deben ofrecer la llave de la ciencia a todos, como hizo Jesús, el Señor, en el almuerzo-simposio celebrado en casa del fariseo.

Una cena en sábado en casa de uno de los jefes de los fariseos (Lc 14,1-24)²⁰

«Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios»
(Lc 14,15)

En la primera comida celebrada en el transcurso del gran viaje hacia Jerusalén, Jesús había sido recibido en casa de una mujer llamada Marta. Este relato hablaba de la tensión clásica entre las exigencias del servicio y las del discipulado. Al abordar esta tensión, Jesús subrayó la primacía de ser discípulo y atender a la palabra del Señor. En la segunda comida del viaje, Jesús fue invitado en casa de un fariseo. Este relato contaba cómo el fariseo se dio cuenta de que Jesús no observaba las purificaciones rituales previstas para antes de comer. Jesús respondió con la acusación más grave recogida en el evangelio contra los fariseos, y especialmente contra sus especialistas. En su respuesta, Jesús subrayó la primacía de la pureza y justicia interiores y del amor a Dios sobre la observancia exterior y la exhibición pública.

20. Para un enfoque histórico-crítico del relato, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 1038-1059. Para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 190-195.

TABLA VI

CONTEXTO DE LA CENA EN SÁBADO CELEBRADA
EN CASA DE UNO DE LOS JEFES DE LOS FARISEOS

13,22 – 17,10	Sigue el viaje a Jerusalén
¿Quién se recostará a la mesa en el reino?	13,22-30
Jesús va a cumplir su propósito en Jerusalén	13,31-35
Cena en sábado en casa de un fariseo (14,1-24)	
14,1-6	Curación de un hidrópico
14,7-11	Mensaje para los invitados
14,12-15	Mensaje para el anfitrión
14,16-24	Reacción de un invitado: «Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios»
Exigencias del discipulado	14,25-35
Parábolas: alegría al encontrar lo perdido	15,3-32
Parábolas: la entrada en el reino de Dios	16,1-31
Perdón, fe, condición de siervo	17,1-10

Llegamos ahora a la tercera comida del viaje, una cena sabática en casa de uno de los jefes de los fariseos, en la que se muestra cómo deben verse a sí mismos, y relacionarse unos con otros, quienes participan en ella. La historia se cuenta en cuatro unidades: la primera trata sobre la actitud correcta ante la observancia del sábado (14,1-6); las dos siguientes, sobre las actitudes y la conducta adecuadas para los invitados a la comida (14,7-11) y para el anfitrión al mandar las invitaciones (14,12-14) y quienes aceptaban o declinaban la invitación (14,15-24). La última unidad consiste casi íntegramente en la parábola del gran banquete, parábola sobre una comida narrada en el curso de una comida. Jesús pronunció dicha parábola en respuesta a un invitado que exclamó: «¡Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios!» (14,15). Esta tercera comida muestra, como la precedente, la influencia del simposio helenístico.

Contexto y tradición

La cena sabática en casa de uno de los jefes de los fariseos figura en la segunda sección del viaje a Jerusalén (13,22 –

17,10). Cuando el Señor venga a juzgar, no bastará con haber comido y bebido en su compañía (13,26). «Vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se recostarán a la mesa en el reino de Dios» (13,29). Estas palabras de la unidad introductoria de la sección (13,22-30) son retomadas y desarrolladas en la parábola del gran banquete que Jesús pronunció durante la cena sabática (14,16-24).

Esta sección es especialmente rica en enseñanza eucarística. Incluye dos parábolas más en las que el tema principal es una comida. Cuando los fariseos se quejaron de que Jesús acogía a los pecadores y comía con ellos (15,1-2), Jesús respondió con tres parábolas: la de la oveja perdida (15,3-7), la de la moneda perdida (15,8-10) y la del hijo perdido (15,11-32). Cada parábola termina con una llamada a regocijarse porque lo que se había perdido ha sido encontrado. En la tercera parábola, el padre manda celebrar un gran banquete cuando el hijo perdido regresa. El centro de atención de la parábola se desplaza entonces al hijo mayor, que se niega a unirse al banquete. Todo ello evoca la parábola jesuana del gran banquete al que los primeros invitados se niegan a asistir (14,15-24).

La segunda parábola con una comida como tema principal es la del rico y Lázaro (16,19-31). El rico no es identificado, pero, según la descripción que de él se hace, vestía de púrpura y lino y comía todos los días a cuerpo de rey (16,19). Lázaro, en cambio, yacía a la puerta del hombre rico, cubierto de llagas, y «deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico» (16,20-21). Nos viene a la mente el hijo menor, que «deseaba llenar su vientre con las algarobas que comían los puercos, y nadie se las daba» (15,16).

El relato del hombre rico y Lázaro recuerda también la petición profética de Jesús de que los fariseos dieran limosna para que todo pudiera volverse puro para ellos (11,41). También desarrolla el mensaje que Jesús comunica a su anfitrión: que invite a almorzar o cenar, no sólo a sus amigos, hermanos, parientes y vecinos ricos, sino a los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos (14,12-14).

El relato de la cena en sábado en casa de un fariseo no tiene paralelo en ningún pasaje del Nuevo Testamento. En su forma actual constituye una composición lucana. Como en

tantas otras ocasiones²¹, Lucas parece haber reunido varias tradiciones anteriormente no relacionadas entre sí, adaptándolas para formar la unidad literaria presente en 14,1-24. Para ciertas partes de la cena también pudo encontrar inspiración en relatos referidos en pasajes anteriores del evangelio y en los cuales Jesús curaba en sábado (véase 6,6-11; 13,10-17).

El escenario: una curación en sábado

Como es habitual, Lucas inicia el relato describiendo el escenario, que en este caso está muy estrechamente relacionado con los de comidas anteriores, especialmente las compartidas en casas de fariseos (7,36-50; 11,37-54). Pero, como sucede con todas las demás comidas del evangelio de Lucas, también ésta tiene algo de única (14,1-2):

«Sucedió que un sábado fue a comer a casa de uno de los jefes de los fariseos. Ellos le estaban observando. Había allí, delante de él, un hombre hidrópico».

La comida era una cena sabática, y su anfitrión no era simplemente un fariseo corriente, sino uno de los jefes de los fariseos, cosa que parece bastante adecuada para esta tercera y última comida de Jesús en casa de un fariseo. Del mismo modo, la comida en casa de Zaqueo no sería ofrecida por un recaudador de impuestos cualquiera, sino por un jefe de recaudadores de impuestos (19,2)²². El escenario de la comi-

21. Hay muchos ejemplos de composición lucana de un relato con elementos tradicionales procedentes de distintas fuentes. Un buen ejemplo es su relato de la Última Cena (22,7-13.14-38), como veremos más adelante. Otro es el relato de la vocación de Simón Pedro y sus compañeros (5,1-11).

22. Al presentar como culminante esta tercera comida en casa de un fariseo, Lucas da a entender que para él estas comidas constituían una unidad, aun cuando se cuentan en diferentes partes del evangelio. Cada una de ellas representa un avance en relación con la anterior. De las tres celebradas en casas de fariseos, esta tercera representa un punto culminante. Para percibirlo hemos de prestar atención, por consiguiente, no sólo a su contexto general dentro de la narración del viaje, sino a las dos comidas anteriores celebradas en casas de fariseos.

da es un comedor formal provisto de divanes, algunos de los cuales eran considerados lugares de honor (*protoklisiai*: véase 14,7-8), y de los cuales uno al menos podía ser considerado el último lugar o el más bajo (*éschaton tópon*: véase 14,9-10).

El comedor estaba en la casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1), en algún lugar situado a lo largo del itinerario seguido por Jesús en su viaje a Jerusalén (véase 13,22; 17,11). En realidad se hace referencia al viaje, aunque discretamente, en la expresión inicial del relato, que en una versión literal suena así: «y sucedió en su ir» (*kai egéneto en to elthein*). Por desgracia, esta referencia introductoria suele perderse en la traducción. Sin embargo, es importante, porque asocia lo que sucede en la casa con el viaje y el cumplimiento de la vida y la misión de Jesús.

La comida tuvo lugar un sábado, y lo más seguro es que se tratara de la cena que inaugura la observancia sabática tras la puesta de sol el viernes por la tarde, según el modo judío de medir el día: de puesta de sol a puesta de sol. No se da ni se necesita ninguna otra indicación de tiempo. Que fuera sábado resulta, sin embargo, decisivo para el primer episodio del relato (14,2-6).

El escenario también presenta a algunos de los participantes en la cena. Como es habitual, está Jesús, al que se hace referencia primero con un pronombre, pero poco después con su propio nombre (14,3)²³. Además de al jefe de los fariseos que invitó a Jesús (*keklekós*: 14,12), el relato hace una vaga referencia a «ellos» (*autói*) —«Ellos le estaban observando»— e indica que había delante de Jesús «un hombre hidrópico» (*hydropikós*: 14,2).

A medida que el relato se va desarrollando, nos enteramos de que «ellos» incluye a los especialistas de la ley y los fariseos (14,3), lo cual nos recuerda a aquellos a los que Jesús se dirigió en la comida anterior (11,37.45). El pronombre «ellos» también incluye a los que estaban recostados (*kekleménoi*: 14,7), es decir, los invitados y compañeros de

23. En la sección anterior (10,38 – 13,21) se aludía a Jesús, bien con un pronombre, bien dirigiéndose directamente a él con el título «Señor» o «Maestro».

convite de Jesús (*hoi synanakeimenoí*), muchos de los cuales debían de ser fariseos. Pero «ellos» también incluye al comensal que exclamó: «¡Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios!» (14,15). No todos los que estaban observando detenidamente a Jesús eran de la misma opinión.

Jesús, los especialistas de la ley y los fariseos.

La introducción del relato sitúa a cada cual en posición para lo que sigue. Había un hombre hidrópico enfrente de Jesús. La gente estaba observando a Jesús con mucha atención, lo mismo que en 6,6-11: «Estaban al acecho los escribas y fariseos por si curaba en sábado, para encontrar de qué acusarle» (6,7). Se sabía que Jesús curaba a la gente incluso en sábado (6,10). ¿Curaría una vez más en sábado? Tal era la situación del primer episodio (14,3-6):

«Entonces preguntó Jesús a los especialistas de la ley y a los fariseos: “¿Es lícito curar en sábado, o no?”. Pero ellos se callaron. Entonces le tomó, le curó y le despidió.

Y a ellos les dijo: “¿A quién de vosotros se le cae un hijo o un buey a un pozo en día de sábado y no lo saca al momento?”. Y no pudieron replicar a esto».

No es ésta la primera vez que se planteaba la cuestión de las curaciones de Jesús en sábado²⁴, pero sí es la primera vez que se plantea en el transcurso de una comida sabática. La cuestión queda perfectamente expresada en la pregunta que Jesús hace a los especialistas de la ley y a los fariseos: «¿Es lícito curar en sábado, o no?». En 6,6-11, Jesús preguntaba a los escribas y a los fariseos: «Yo os pregunto si en sábado es lícito hacer el bien en vez de hacer el mal, salvar una vida en vez de destruirla» (6,9). Ellos no respondieron, lo cual resulta comprensible, dado que Jesús les había abochornado antes con esta misma pregunta (13,17).

24. El tema de las curaciones en sábado surgió en 6,6-11 y 13,10-17. La primera parte de la comida tal vez se inspirara en esos relatos.

Tras curar al hombre, Jesús cuestionó a los especialistas de la ley y a los fariseos en lo tocante a su conducta, lo mismo que hizo en el anterior relato de comidas (11,37-54). Jesús les preguntó directamente. ¿Quién de ellos no rescataría a un hijo, o incluso a un animal doméstico, en día de sábado? Su pregunta tal vez se inspirara en una pregunta parecida recogida en 13,10-17: «¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o a vuestro asno para llevarlos a abrevar?» (13,15).

Anteriormente, cuando Jesús cuestionó si era lícito o no curar en sábado, los escribas y los fariseos permanecieron callados. Al preguntarles Jesús en este momento qué harían ellos en caso de emergencia en sábado, «no pudieron replicar».

El fundamento de la respuesta de Jesús procede de la naturaleza de las comidas y del sábado como tal. Una comida, de suyo, expresa solidaridad entre los comensales; una solidaridad expresada y confirmada en la fracción del pan. Pero ese compartir derivado de la solidaridad, que Lucas llama *koinonía* (Hch 2,42), no incluye sólo el alimento, sino todo lo necesario para asegurar el bienestar, incluso la curación cuando es preciso. Lucas afirmó esta conexión entre comer y curar desde el principio, en la comida celebrada en casa de Leví, donde Jesús utilizó la metáfora de la curación para justificar el hecho de que cenaba con recaudadores de impuestos y con aquellos a quienes los fariseos llamaban pecadores: «No necesitan médico los que están sanos, sino los enfermos» (5,31).

El fundamento de la respuesta de Jesús estriba también en la naturaleza del sábado, cuya observancia no es un fin en sí mismo. El propósito del sábado era proteger la vida y la salud (véase Mc 2,23-28; Lc 6,1-5). Al curar al hombre hidrópico en sábado, Jesús estaba cumpliendo la finalidad del sábado y expresando solidaridad de mesa con la persona que estaba enferma.

Jesús y los invitados

El segundo episodio aborda una cuestión relativa a los invitados y a la elección de puestos en la mesa. Al observar que algunos de los invitados escogían lugares de honor, Jesús reaccionó pronunciando una parábola y un dicho (14,7-11):

«Notando cómo los invitados elegían los primeros puestos en la mesa, les dijo una parábola:

“Cuando alguien te invite a una boda, no te pongas en el primer puesto, no sea que haya invitado a otro más distinguido que tú y, viniendo el que os invitó a ti y a él, te diga: ‘Deja el sitio a éste’, y tengas que ir, avergonzado, a sentarte en el último puesto. Al contrario, cuando te inviten, vete a sentarte en el último puesto, de manera que, cuando venga el que te invitó, te diga: ‘Amigo, sube más arriba’. Y esto será un honor para ti delante de todos los que estén contigo a la mesa. Porque todo el que se ensalce será humillado; y el que se humille será ensalzado”».

La parábola compara dos situaciones. En la primera, un invitado queda mal. Los invitados que eligen para sí los mejores puestos corren el riesgo de que les pidan que cedan su puesto a alguien de mayor dignidad y tengan que descender a un puesto más bajo. En la segunda situación, un invitado es honrado por el anfitrión y disfruta de la estima de sus compañeros de mesa. Los invitados que ocupan el lugar más bajo son susceptibles de ser llamados a un lugar más alto por su anfitrión. Nótese que, para Jesús, buscar honor y una posición superior en la asamblea es algo malo. En cambio, ser honrado y estimado por los demás es algo bueno (14,8-10).

Esta parábola es típica de Lucas, el único autor evangélico que incluye a los oyentes de Jesús en la parábola: «Cuando alguien te invite a una boda...». Recuérdese el pequeño comentario de Lucas al Padrenuestro (11,5-13), cuando Jesús preguntó: «¿Qué padre hay entre vosotros que, si su hijo le pide un pez, en lugar de un pez le da una culebra; o, si pide un huevo, le da un escorpión?» (11,11-12). En este primer episodio de la comida, Jesús hizo lo mismo cuando respondió a los especialistas de la ley y a los fariseos: «¿A quién de vosotros se le cae un hijo o un buey a un pozo en día de sábado y no lo saca al momento?» (14,5).

El dicho «todo el que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado» (14,11) evoca inmediatamente el cántico de alabanza de María, el Magnificat (1,46-55), las grandes inversiones de las bienaventuranzas (6,20-26) y tam-

bién la enseñanza de Jesús acerca de quién es el mayor en el reino (9,46-48). El tema reaparecerá de nuevo en la Última Cena, cuando los apóstoles discutan sobre cuál de ellos es el mayor (22,24-30).

Jesús y el anfitrión

En el tercer episodio del relato, Jesús se dirige al anfitrión a propósito de la lista de invitados y de quién debía ser invitado a una cena (14,12-14):

«Dijo también al que le había invitado: “Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no pueden corresponderte, pues se te recompensará en la resurrección de los justos».

En vez de invitar a amigos, hermanos y hermanas y vecinos ricos, el anfitrión debe invitar a los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos. La verdadera familia de Jesús son todos los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen (8,19-21). La verdadera familia de Jesús —la verdadera familia cristiana— se extiende a los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos; de hecho, a todos cuantos escuchan la palabra de Dios y la cumplen. En esta parábola de Jesús, la palabra de Dios corresponde a la invitación del anfitrión al banquete. Los invitados la cumplen aceptando la invitación y uniéndose a su anfitrión y a los demás invitados al banquete.

Los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos son quienes han sido abandonados por los demás y están desamparados, como Lázaro, que languidece a la puerta del hombre rico (16,19-21), y como el hombre afectado de hidropesía, al que los demás no querían ayudar en sábado (14,1-6). Por su condición de ungido, Jesús tenía como misión propia llevar el evangelio a los pobres, proclamar la libertad a los cautivos, la recuperación de la vista a los ciegos y la liberación a los oprimidos (véase 4,18-19 y 7,22), cumpliendo así la profecía de Isaías (Is 61,1-2; 58,6).

Quienes han de ser invitados a la cena son aquellos por los que Jesús fue ungido con el Espíritu, a saber, todos aquellos a quienes iba dirigido el evangelio. En el banquete celebrado en casa de Leví nos enteramos de que todo el mundo es pecador. Los fariseos, que se consideraban justos y protestaban por la presencia de pecadores, se excluyeron de la cena. En esta cena sabática en casa de un fariseo, nos enteramos de que todo el mundo es pobre, lisiado, cojo y ciego. Quienes piensan que están bien, representados en la parábola de Jesús por quienes serían normalmente invitados a una cena, también se excluyen de la cena.

Dicha cena es un signo de que Jesús era verdaderamente el Mesías, el que había de venir. Como dijo Jesús a los discípulos de Juan, no había necesidad de esperar a ningún otro (7,19-23). La Iglesia debe ser fuente de esperanza para todos, incluso para el más humilde de los seres humanos, y la eucaristía debe ser expresión visible y proclamación de esa esperanza.

Jesús y uno de los invitados

Uno de los que estaban a la mesa con Jesús contesta con una bienaventuranza extraordinaria (14,15):

«Al oír esto, uno de los comensales le dijo: “¡Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios!”».

Para este comensal, Jesús estaba describiendo una comida en el reino de Dios, el banquete mesiánico en el que todo reino humano y todos los seres humanos reconocerían la soberanía de Dios. En esta comida nadie sería excluido, y cada cual apreciaría el valor de todos los demás allí presentes. Incluso los más pobres y desamparados tendrían un puesto de honor en la mesa del reino de Dios.

La bienaventuranza del invitado plantea una cuestión importante: la de la relación entre la eucaristía y el reino de Dios. Dicha cuestión se retoma de nuevo en la Última Cena, donde Jesús mira hacia el futuro, hacia el momento en que comerá y beberá en el cumplimiento del reino de Dios (22,16.18). El banquete escatológico al que Jesús se refería empezaría tras su pasión-resurrección en la Cena del Señor.

Una eucaristía que refleja lo que Jesús enseñó a los fariseos, a los especialistas de la ley, a los invitados y al anfitrión, revela el reino de Dios en medio de nosotros (17,20-21), aunque sea un modesto grano de mostaza (13,18-19). Como un poco de levadura, la presencia del reino acaba haciendo fermentar toda la masa (13,20-21).

Jesús respondió a la bienaventuranza con una parábola acerca de un hombre que dio una gran cena a la que no acudieron quienes habían sido invitados primero (14,16-24):

«Él le respondió: “Un hombre dio una gran cena y convidó a muchos; a la hora de la cena envió a su siervo a decir a los invitados: ‘Venid, que ya está todo preparado’.

Pero todos a una empezaron a excusarse. El primero le dijo: ‘He comprado un campo y tengo que ir a verlo; te ruego me dispenses’. Y otro dijo: ‘He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas; te ruego me dispenses’. Otro dijo: ‘Me acabo de casar, y por eso no puedo ir’.

Regresó el siervo y se lo contó a su señor. Entonces, el dueño de la casa, airado, dijo a su siervo: ‘Sal enseguida a las plazas y calles de la ciudad, y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, a ciegos y cojos’.

Dijo el siervo: ‘Señor, se ha hecho lo que mandaste, y todavía hay sitio’.

Dijo el señor al siervo: ‘Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar hasta que se llene mi casa’. Porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi cena”».

Quienes habían sido invitados primero declinaron la invitación del señor a la cena. Sus excusas recuerdan las excusas y condiciones puestas por quienes son invitados a seguir a Jesús: «Déjame ir primero a enterrar a mi padre» (9,59); «Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa» (9,61). Aceptar la invitación a la cena es aceptar la invitación a seguir a Cristo en la comunidad de la Iglesia. Rechazar la invitación es negarse a seguir a Cristo en la Iglesia.

Cuando los que fueron invitados primero se excusaron de asistir, el señor invitó a los pobres y los lisiados, los cojos y los ciegos, los desposeídos entre los judíos. Luego, dado que todavía había sitio, abrió lo que había sido una mesa judía a los gentiles. El almuerzo en casa de un fariseo (11,37-54) demostró que quienes participaban en la comida eucarística tenían que tender la mano a quienes eran pobres y estaban desamparados. Esta cena sabática demuestra que los pobres y los desamparados deben ser invitados y acogidos en la eucaristía misma. En su eucaristía, la Iglesia revela su catolicidad al brindar hospitalidad a todos.

Hospitalidad en casa de Zaqueo (Lc 19,1-10)²⁵

«Zaqueo, baja pronto; porque hoy tengo que quedarme en tu casa» (Lc 19,5)

Todas y cada una de las tres comidas anteriores celebradas a lo largo del viaje a Jerusalén mencionan explícitamente la comida de un modo u otro. El relato de Marta y María alude a la comida indirectamente con el vocabulario del servicio de mesa (*diakonía, diakonein*). La dos comidas celebradas en casas de fariseos aluden directamente, o bien a comer un almuerzo (*aristao*) o a comer pan (*esthío-phagéin-arton*). Esta cuarta comida, celebrada en casa de Zaqueo (19,1-10), no hace referencia explícitamente a una comida, ni directa ni indirectamente; la comida está claramente implícita.

El relato de Zaqueo es una historia de hospitalidad. En el mundo antiguo, como en gran parte del mundo actual, la hospitalidad conllevaba ofrecer al huésped algo de comer. No ofrecer a alguien algo de comer significaba negar la hospitalidad a esa persona. No aceptar lo que se ofrecía para comer significaba rechazar la hospitalidad. Por consiguiente, la mejor manera de entender el relato de Zaqueo es como la cuarta de la serie de comidas celebradas durante el viaje hacia Jerusalén con Jesús el profeta.

25. Para un enfoque histórico-crítico del relato de Zaqueo, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 1218-1227; para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 222-225.

Como los demás relatos, también éste dice mucho acerca de la eucaristía. En particular, asocia la hospitalidad eucarística con la justicia, la solicitud por el pobre y la salvación. El mensaje de salvación eucarística de este relato se encuentra integrado en la estructura misma de la narración. Como otros relatos de Lucas, también el de la hospitalidad en casa de Zaqueo tiene una introducción, un cuerpo y una conclusión. La introducción abarca los versículos 19,1-5 y termina con la declaración de Jesús: «Zaqueo, baja pronto; porque hoy tengo que quedarme en tu casa». La conclusión empieza con el mismo tema: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (19,9-10). Este tipo de estructura, conocido como «inclusión», pone de manifiesto el tema básico del relato: tener a Jesús como invitado significa recibir la propia salvación. La misma estructura se usa, con magnífico resultado, en el relato de los discípulos de Emaús (24,13-35), donde el tema básico es el reconocimiento del Señor resucitado (véase 24,16.31).

TABLA VII

CONTEXTO DE LA HOSPITALIDAD EN CASA DE ZAQUEO

17,11–19,48	Prosigue el viaje a Jerusalén	
	Gratitud, preparación	17,11-37
	Oración; ser como un niño; heredar la vida eterna; las riquezas	18,1-30
	Anuncio de la pasión y resurrección	18,31-34
	El mendigo ciego de Jericó	18,35-43
	Hospitalidad en casa de Zaqueo (19,1-10)	
	19,1-4 Zaqueo quiere ver a Jesús	
	19,5 Jesús tiene que quedarse en casa de Zaqueo	
	19,6-8 La multitud se queja; Zaqueo responde	
	19,9-10 La salvación ha llegado a casa de Zaqueo	
	Parábola que indica que la aparición del reino no es inminente	19,11-27
	Entrada en Jerusalén y purificación del Templo	19,28-48

Contexto y tradición

El relato de la comida sabática en casa de un fariseo (14,1-24) aparece muy al principio de la segunda parte del viaje a Jerusalén (13,22 – 17,10). El relato de la hospitalidad dispensada en casa de Zaqueo (19,1-10) aparece casi al final de la siguiente sección (17,11 – 19,27), cuando Jesús estaba a punto de iniciar la ascensión final al monte de los Olivos, Jerusalén y el templo (19,27-45)²⁶.

El relato de Zaqueo prolonga y está estrechamente relacionado con el relato de la curación de un mendigo ciego por parte de Jesús cuando éste llegaba a Jericó (18,35-43)²⁷. En efecto, ambos relatos juntos responden a la pregunta formulada poco antes: «¿Y quién se podrá salvar?» (18,26), como reacción ante lo que Jesús acababa de decir: «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios» (18,24-25).

El primer relato muestra cómo el ciego intentaba acercarse a Jesús, pero la multitud se lo impedía, hasta que Jesús mandó que se lo trajeran. Cuenta entonces cómo el ciego suplicó a Jesús, «¡Señor, que vea!» (18,41), y cómo Jesús le dio la vista: «Recobra la vista. Tu fe te ha salvado» (18,42).

El relato de la hospitalidad dispensada en casa de Zaqueo es muy parecido. Al igual que el ciego, también Zaqueo quería acercarse a Jesús, pero la multitud se lo impedía. Ésa es la razón por la que se adelantó corriendo y trepó al sicómoro. Al igual que el ciego, también Zaqueo quería ver; más concretamente, quería ver a Jesús²⁸. Al recibir a Jesús, mani-

26. En el relato del ministerio galileo de Jesús, Lucas incluyó una comida (5,27-39; 7,36-50; 9,10-17) en cada una de las tres secciones (5,1 – 6,11; 6,12 – 8,56; 9,1-50) que siguen a la introducción (4,14-44). No se encuentra la misma simetría en el relato del viaje geográfico de Jesús a Jerusalén: las cuatro comidas (10,38-42; 11,37-54; 14,1-24; 19,1-10) no corresponden a las cuatro partes del viaje (10,38 – 13,21; 13,22 – 17,10; 17,11 – 19,27; 19,28-48) que siguen a la introducción (9,51 – 10,37).

27. En el evangelio de Marcos, fuente de Lucas para el relato del mendigo ciego, la curación tenía lugar cuando Jesús estaba dejando Jericó. Lucas tal vez cambiara el momento de la curación, haciéndola coincidir con la entrada de Jesús, para dejar sitio al relato de Zaqueo. El episodio de Zaqueo tuvo lugar mientras Jesús atravesaba Jericó.

28. En el evangelio de Lucas no sólo es importante oír el evangelio, sino

festó una aguda visión moral, demostrando que era un verdadero descendiente de Abrahán. Ambos relatos tratan de la ceguera o la incapacidad de ver, del don de la vista y de la salvación traída por Jesús.

Como los demás relatos de comidas situados dentro de la narración del viaje, el de la hospitalidad dispensada en casa de Zaqueo es una composición lucana inspirada en varios elementos tradicionales. La más importante de estas tradiciones es el relato de Bartimeo, el ciego de Jericó, tal como lo refiere Marcos en 10,46-52.

En Marcos, el relato del ciego Bartimeo se desarrolla cuando Jesús está dejando Jericó para emprender la subida hacia Jerusalén. Dado que Jesús abandona en ese momento Jericó, el relato no deja espacio para que se produzca allí ningún otro acontecimiento. En Lucas, como en Marcos, el ciego estaba sentado al borde del camino y gritaba a Jesús llamándolo «Hijo de David», aunque la gente le increpaba, hasta que Jesús mandó que se lo trajeran. En todos estos detalles, y algunos más, la proximidad de Lucas a Marcos no permite dudar de que Marcos fuera su fuente.

El relato de Lucas, sin embargo, difiere del de Marcos en tres detalles significativos. En Lucas, el acontecimiento no se produce cuando Jesús estaba dejando Jericó, sino cuando se acercaba a dicha ciudad. Al modificar el escenario de Marcos, Lucas dejó espacio para un segundo relato que redactó siguiendo el modelo del primero. En ese segundo relato –el de Zaqueo, un jefe de recaudadores de impuestos de Jericó– Jesús ya había entrado en Jericó y estaba atravesando la población.

El segundo detalle es relativo a los nombres de los personajes implicados. Al suprimir el nombre de Bartimeo –el ciego no es nombrado en Lucas– e introducir el de Zaqueo en el segundo relato situado en Jericó, Lucas dio más relieve al jefe de recaudadores de impuestos (imposibilitado de ver a

verlo. En el prólogo, los pastores no sólo oyeron el evangelio de Jesús de boca del ángel (2,10-11), sino que fueron a verlo (2,15-16). Tras haber visto el evangelio de Jesús, lo dieron a conocer (2,17). Cuando Juan el Bautista envió a dos de sus discípulos a preguntar a Jesús si era él el que había de venir, Jesús los mandó de vuelta a Juan para que contaran a éste lo que habían visto y oído (7,18-23).

Jesús) que al ciego de Jericó. ¡No poder ver a Jesús era mucho más grave que no poder ver!

El tercer detalle atañe a la salvación, tema importante aunque algo secundario en la curación del ciego, pero absolutamente fundamental en el relato de Zaqueo, donde se presenta explícitamente como esencial a la misión de Jesús.

Tomadas en conjunto, estas tres modificaciones indican que Lucas basó el relato de Zaqueo en elementos clave tomados del relato tradicional de Bartimeo. Ello hace pensar también que en Lucas el relato del ciego anónimo a la entrada de Jericó —el Bartimeo de Marcos— pretendía ser una introducción al relato de Zaqueo, el hombre de pequeña estatura que superó todos los obstáculos para ver a Jesús y recibir a éste y la salvación en su casa.

El relato de Zaqueo está relacionado también con la queja de los fariseos (15,1-2) y la respuesta que les dio Jesús (15,3-32), y tal vez se inspirara en tradiciones subyacentes a éstas, así como en el relato de Bartimeo. Cuando los fariseos acusaron a Jesús de acoger a los pecadores y de comer con ellos, Jesús respondió con las tres parábolas de lo perdido y lo encontrado (15,3-7.8-10.11-32). El relato de Zaqueo evoca especialmente las palabras del padre cuando suplica a su hijo mayor: «Pero ahora debemos celebrar una fiesta y alegrarnos, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado» (15,32). Las últimas palabras de Jesús a Zaqueo fueron: «pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (19,10).

Escenario: Jesús y el jefe de recaudadores de impuestos

El relato empieza indicando el escenario, presentando a los personajes y describiendo la situación. Elaborada con gran detalle, la introducción ocupa aproximadamente la mitad del relato. El punto culminante llega cuando Jesús se dirige a Zaqueo, que se había subido a un sicómoro para poder verlo. Las palabras de Jesús a Zaqueo desempeñan la función de una especie de bisagra literaria que lleva a su punto culminante la introducción, al tiempo que inicia el cuerpo del relato (19,1-5):

«Entró en Jericó y cruzaba la ciudad. Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos y rico. Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era de pequeña estatura. Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí.

Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: “Zaqueo, baja pronto; porque hoy tengo que quedarme en tu casa”».

El escenario es aún más complejo de lo que es habitual en Lucas, y muestra grandes dosis de imaginación. Primero está la acción de atravesar Jericó y la presencia de un sicómoro al lado del camino. Luego, la casa (19,5.9) de un hombre llamado Zaqueo. Se insiste en la casa más que en el comedor, pero esto no es tan inusitado, ya que el comedor era la principal habitación de acogida de la casa. Además, para una gran comida, era fácil que los invitados se distribuyeran no sólo en el comedor, sino también por las habitaciones adyacentes. Eso es lo que sucede en la parábola del gran banquete, donde el señor quería llenar de gente toda su casa (14,23).

La palabra griega que significa «casa» (*oikos*), que aparece en 19,5 y 19,9, puede significar «casa» en diferentes sentidos: como estructura física; como lugar donde vive gente; como gente que vive en una casa, especialmente la familia y otras personas; y como equivalente, por metonimia, a «familia», incluidos antepasados y descendientes, como en la expresión «la casa de David».

En 19,1-10, *oikos* hace referencia a la casa de Zaqueo en el sentido de la gente que habitaba en ella, incluidas su familia y otras personas, tales como los criados —sirvientes o esclavos— y los huéspedes que pudiera haber. Cuando Jesús declara que tiene que quedarse en casa de Zaqueo, quiere decir que debe ir a quedarse como huésped.

La casa familiar de Zaqueo estaba situada en Jericó, donde empieza la subida a Jerusalén (véase 19,11.28). En tiempos de Jesús, Jericó era una gran ciudad con una importante residencia herodiana. Lucas cuenta con que todo el mundo sabe de Jericó. De no haber sido así, habría introducido en la narración el nombre de la ciudad con una expresi-

sión más amplia, como, por ejemplo, «Cuando se acercaba a una ciudad llamada Jericó», o «Entró en una ciudad llamada Jericó», como hizo al introducir Nazaret en 1,26 y Belén en 2,4. En lugar de eso, se refiere a la ciudad de manera muy directa: «Cuando se acercaba a Jericó» (18,35) y «Entró en Jericó» (19,1).

Jesús se encuentra entre quienes intervienen en el relato. Como en la comida anterior (14,1-24), se le menciona por su nombre (19,3.5.9), pero también como Señor (19,8; véase 10,38-42). En su declaración final a Zaqueo, se refiere a sí mismo como el Hijo del hombre. Además de Jesús, está también la gente que impide a Zaqueo acercarse a Jesús (19,3) y que más tarde intenta impedir que Jesús se acerque a Zaqueo (19,7).

Luego está, por supuesto, Zaqueo, el personaje principal del relato. Lucas no cuenta con que los lectores sepan de Zaqueo; de ahí la introducción: «un hombre llamado Zaqueo» (19,2). Zaqueo era un jefe de recaudadores de impuestos. Éste es el segundo y último relato de comidas en el que interviene un recaudador de impuestos. El primero, el de la comida en casa de Leví, que no era un jefe de recaudadores de impuestos u oficial de aduanas (*architelones*), sino un recaudador corriente (*telones*), fue el primero de la serie de comidas con Jesús el profeta. Ésta, celebrada en casa de un jefe de recaudadores de impuestos (*architelones*), es la séptima y última de esa serie.

En relación con el banquete en casa de Leví, el recaudador de impuestos (5,27-39), la comida de hospitalidad en casa de Zaqueo representa un punto culminante. Jesús fue de la casa de un recaudador de impuestos corriente y vulgar a la de un jefe de recaudadores de impuestos, lo mismo que había ido de dos simposios corrientes (7,36-50; 11,37-54) en casa de sendos fariseos corrientes, a un simposio sabático en casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1-24).

Zaqueo era, además, un hombre rico. También lo fue, al parecer, Leví, pero esta circunstancia no se menciona, ya que su riqueza no parecía ser un elemento importante del relato. La riqueza de Zaqueo, en cambio, es fundamental en este relato. Dada la referencia que hace a la extorsión (19,8), puede que algo de esa riqueza, si no buena parte de ella, la

obtuviera gracias a su posición como jefe de recaudadores de impuestos.

Finalmente, Zaqueo era bajo de estatura. La referencia a su altura física es significativa, porque es lo que le impedía ver a Jesús a través de la multitud que lo rodeaba. En el contexto literario de Lucas, la expresión «de pequeña estatura» también puede dar a entender que su estatura moral era pequeña.

La declaración inicial de Jesús a Zaqueo introduce el tema principal del relato. Jesús anunció que era necesario (*dei*) que él se quedara (*meinai*) en casa de Zaqueo aquel día. Lucas no contaba con que los lectores supieran de Zaqueo (véase 19,2), pero lo presentó como alguien muy conocido para Jesús y para la gente. Jesús llamó a Zaqueo por su nombre. Si la gente no hubiera conocido a Zaqueo, no habría protestado por el hecho de que Jesús se quedara en su casa.

Jesús en casa de Zaqueo

Las palabras iniciales de Jesús a Zaqueo conducen la introducción a su punto culminante. El relato contiene la reacción de Zaqueo, al parecer en medio de un gentío que protestaba. En la conclusión del cuerpo del relato, Jesús retoma su declaración inicial y la desarrolla mucho más (19,6-9):

«Se apresuró a bajar y le recibió con alegría. Al verlo, todos murmuraban diciendo: “Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador”».

Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: “Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más”.

Jesús le dijo: “Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abrahán”».

El tema principal lo planteó Jesús cuando anunció que aquel día tenía que quedarse en casa de Zaqueo (19,5). El verbo griego traducido por «quedarme» (*meno*) significa «morar». Jesús quería establecer su morada aquel día en casa de Zaqueo. Ya sabemos quién era Zaqueo. La gente, obviamente, también lo conocía y llevó el tema aún más lejos: «Ha

ido a hospedarse (*katalysai*) a casa de un hombre pecador» (19,7). De hecho, la relación de Jesús con los pecadores se había planteado ya varias veces: en el relato de la mujer que lloró a los pies de Jesús (7,36-50) y en la aceptación por parte de Jesús de comer con pecadores en el relato del banquete en casa de Leví (5,27-39; véase también 15,1-32).

El verbo *katalysai*, aquí traducido por «quedarse», está asociado con la hospitalidad —con dar, aceptar, negar y rechazar la hospitalidad (véase 9,12)—. El sustantivo derivado del verbo *katalyo* es *katályma*, que desempeñó un papel importante en el relato del nacimiento de Jesús. No había sitio para María y José en el *katályma* (la hospitalidad) de la ciudad de David (2,7). Reaparece en la Última Cena de Jesús con sus discípulos, que se celebraría en un *katályma* de Pascua (22,7; véase Mc 14,14).

El hecho de que Jesús fuera a casa de un pecador indicaba su solidaridad con dicho pecador. Era necesario que Jesús se hiciese solidario con Zaqueo para que éste fuera salvado. La palabra griega «tengo que» (*dei*) —«tengo que quedarme en tu casa»— es muy importante en Lucas. Literalmente, significa «es necesario». Este verbo sólo se usa en conexión con la misión de Jesús y los grandes acontecimientos de la salvación. Lo encontramos, por ejemplo, en el anuncio profético que Jesús hace de la pasión en 9,22. Reaparece en la Última Cena, que se celebraría el día en que era necesario (*edei*) sacrificar el cordero pascual (22,7). En el relato que nos ocupa, presenta la entrada de Jesús en casa de Zaqueo como cumplimiento de su misión de traer la salvación a los pecadores.

Después de que Jesús se dirigiera a Zaqueo, éste «se apresuró a bajar y le recibió con alegría», es decir, le recibió con alegría *en su casa*. Fue entonces cuando las multitudes empezaron a refunfuñar: no cuando Jesús declaró su intención de ir a casa de Zaqueo, ni cuando Zaqueo bajó del árbol hasta él, sino después de que Zaqueo recibió a Jesús en su casa. La situación es muy parecida a la del relato de Leví, el recaudador de impuestos, donde los fariseos y sus escribas se hallaban presentes en persona en el banquete cuando se quejaron de que los discípulos de Jesús estaban comiendo y bebiendo con recaudadores de impuestos y pecadores (5,29-30). Quienes criticaban el que Jesús hubiera ido a quedarse,

es decir, a aceptar hospitalidad, en casa de un pecador, estaban presentes, por tanto, en la misma comida.

El relato, sin embargo, sigue siendo ambivalente acerca del escenario. Cuando se introduce la respuesta de Zaqueo a la gente, el narrador dice que «Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor...». Es como si el acontecimiento volviera aún a producirse junto al sicómoro, con Zaqueo de pie ante un Jesús rodeado por una gran multitud. En cierto sentido, la multitud no está en casa de Zaqueo; pero desde otro punto de vista, sí lo está. Como en el relato de Leví, Lucas evoca un contexto primitivo en el ministerio de Jesús, pero lo traslada a un entorno comunitario cristiano de hospitalidad de mesa. Nunca se nos permite perder el contacto con el contexto más antiguo, pero tampoco se nos permite perder de vista su aplicabilidad contemporánea y eucarística.

La vida pospascual de la comunidad está también insinuada en el uso del título «Señor», primero por el narrador —«Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor»— y luego por Zaqueo: «Daré, Señor, la mitad de mis bienes...». Éste es el título que Simón Pedro utiliza en el relato de su vocación tras la extraordinaria captura de peces: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (5,8). Al igual que Zaqueo, Simón Pedro había sido un pecador y era indigno de la presencia del Señor, pero ello no impidió que Jesús, el Señor, lo llamara a ser pescador de hombres (5,10). El mismo título fue utilizado tanto por el narrador como por Marta cuando ésta recibió a Jesús en su casa.

Al dirigirse a Jesús como Señor, un título cristiano, Zaqueo dio muestras de su conversión. Era un pecador²⁹. Como recaudador de impuestos, había extorsionado dinero a la gente, pero, en la medida en que lo hizo, cumplió la ley al devolver el cuádruple de lo que había extorsionado³⁰. De-

29. La opinión popular sobre los recaudadores de impuestos como pecadores, y sobre la naturaleza de su pecado, se nos muestra en el ministerio de Juan el Bautista, en concreto en 3,12-13: «Vinieron también recaudadores de impuestos a bautizarse, que le dijeron: "Maestro, ¿qué debemos hacer?". Él les dijo: "No exijáis más de lo que está fijado"».

30. Para la ley, véase Ex 21,37: «Si uno roba un buey o una oveja, y los mata o vende, restituirá cinco bueyes por el buey, y cuatro ovejas por la oveja». Véase también Nm 5,5-10.

mostró pureza interior y manifestó interés por la justicia y amor a Dios al dar limosna a los pobres, como Jesús había exigido a los fariseos en una comida anterior (véase 11,41-42). Todo esto lo estaba haciendo ya Zaqueo. El relato lo presenta, pues, como un cristiano que recibió a la asamblea y al Señor Jesús en su casa.

Para indicar lo que Zaqueo estaba haciendo ya, a saber, dar limosna a los pobres y devolver el cuádruple de lo que pudiera haber extorsionado, se utiliza el tiempo presente. En referencia al contexto anterior, el tiempo presente utilizado en el momento de la conversión de Zaqueo se puede entender como insinuación del futuro. En ese caso indicaría lo que Zaqueo tenía intención de hacer en el futuro para llegar a ser interiormente puro y enmendar el mal del que había sido responsable.

Esta tensión entre lo que Zaqueo tenía intención de hacer y lo que estaba ya haciendo, se intenta resolver a menudo por parte de los intérpretes optando por una cosa o por la otra. Dado que ambas se pueden defender, parece preferible considerar la tensión como un signo de creatividad literaria que permite a Lucas evocar un contexto anterior dentro del ministerio de Jesús y, a la vez, trasladarlo al contexto de la Iglesia primitiva.

En su respuesta a Zaqueo y a quienes murmuraban por el hecho de que fuera a su casa, Jesús equiparó su llegada a dicha casa con la llegada de la salvación (19,10; véase 19,5). La venida de Jesús como invitado es la venida de la salvación como invitada. Ser anfitrión de Jesús es ser anfitrión de la salvación.

Zaqueo era descendiente de Abrahán, a quien Dios en su misericordia prometió salvación —a él y a sus descendientes para siempre (véase 1,47.54-55)—. Zaqueo era uno de esos descendientes. De hecho, cualquiera con las disposiciones adecuadas podía ser descendiente de Abrahán. Como decía Juan el Bautista a las multitudes, de nada servía afirmar que tenían a Abrahán por padre, pues «puede Dios de estas piedras dar hijos a Abrahán» (3,8). Al ir a casa de Zaqueo y ser acogido allí a su mesa, Jesús estaba cumpliendo la promesa de salvación hecha a Abrahán.

La comida de hospitalidad en casa de Zaqueo fue un acontecimiento salvífico que respondía a la pregunta «¿Y quién se podrá salvar?» (18,26) o «¿quién puede «entrar en el reino de Dios?» (18,25). En cuanto acontecimiento salvífico, la comida en casa de Zaqueo fue igual a comer en el reino de Dios. Todo el que lo deja todo y sigue a Jesús «por el reino de Dios... recibirá mucho más en el presente, y vida eterna en el mundo venidero» (18,28-30). En la eucaristía comen en el reino que está ya en medio de ellos, y en el banquete celestial comerán en la plenitud del reino.

Dicho conclusivo

Jesús termina su respuesta con esta declaración (19,10):

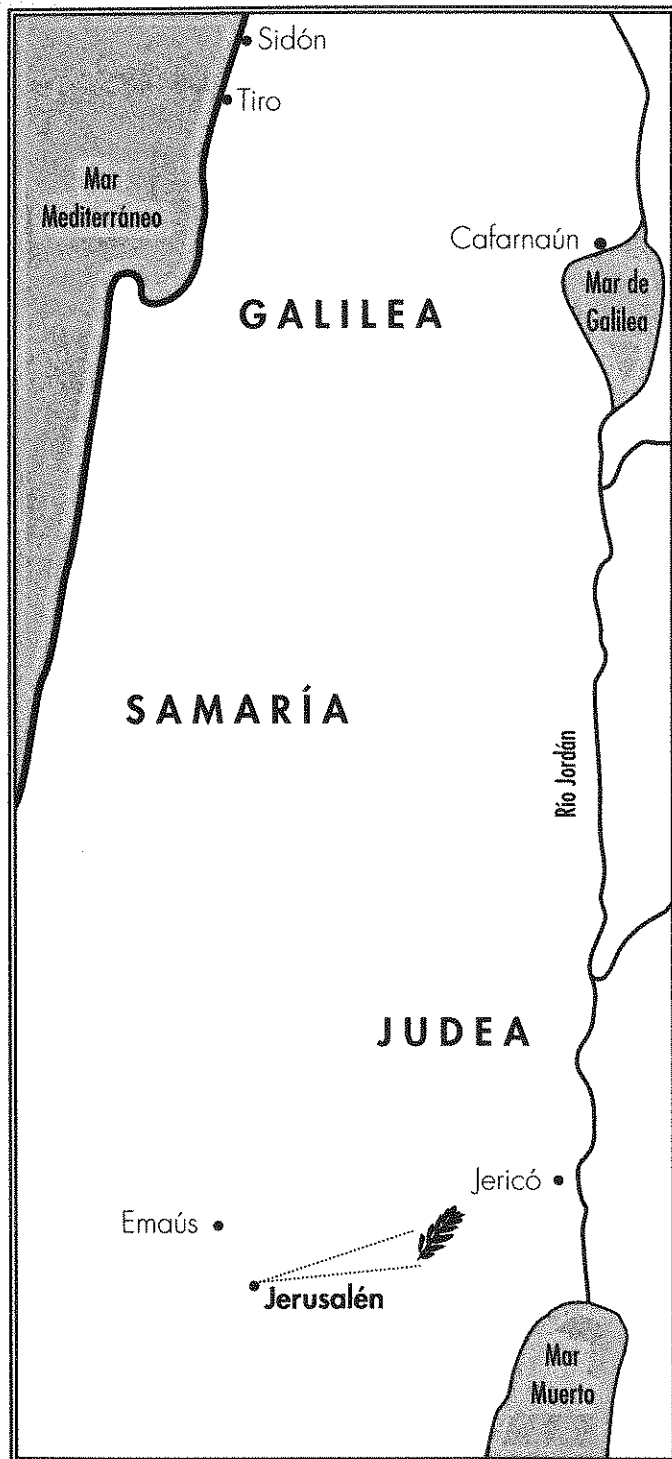
«Pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido».











La declaración conclusiva de Jesús recuerda las parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido (15,3-31), que dirigió a los fariseos y los escribas cuando éstos se quejaron de que acogía a los pecadores y comía con ellos (15,1-2). Era misión de Jesús buscar y salvar lo que estaba perdido. Y continúa cumpliendo su misión en la eucaristía, interpellando a todo el que murmura, refunfuña y protesta porque Jesús se junta a la mesa con los pecadores que han aceptado y siguen aceptando su llamada al arrepentimiento.

En casa de Leví, Jesús interpelló proféticamente a quienes se quejaban de que sus discípulos estaban comiendo y bebiendo con recaudadores de impuestos y pecadores. Juntarse con Jesús a la mesa era aceptar su llamada a la *metánoia*. Los discípulos no tenían razón alguna para evitar la compañía de quienes estaban comprometidos en la *metánoia* en el seguimiento de Jesús.

En casa de Simón el fariseo, Simón desaprobó el hecho de que Jesús permitiera que una mujer pecadora, aunque arrepentida, lo tocara, bañara sus pies con lágrimas y los secara con sus cabellos. Sentada a los pies de Jesús, esa mujer era una discípula. Simón necesitaba dejarse reconciliar con quien se había arrepentido y había recibido el perdón.

En casa de Zaqueo, Jesús cuestionó a quienes protestaban contra su presencia como invitado en casa de un recaudador de impuestos. Pero Zaqueo se arrepintió, y cuando Jesús aceptó su hospitalidad, la salvación llegó a esa casa. ¡Estaba en juego la misión misma de Jesús! Nadie podía impedir la venida de Jesús ni su presencia allí. Era necesario (*edei*) que Jesús fuera a casa de Zaqueo. La salvación llegó por necesidad divina.



-  casa de Levi
Lc 5,27-39
-  casa de Simón
Lc 7,36-50
-  fracción del pan
en Betsaida
Lc 9,10-17
-  casa de María
Lc 10,38-42
-  almuerzo
Lc 11,37-54
-  cena sabática
Lc 14,1-24
-  casa de Zaqueo
Lc 19,1-10
-  la Última Cena/
la Cena del Señor
Lc 22,7-38
-  fracción del pan
en Emaús
Lc 24,13-35
-  con la comunidad
en Jerusalén
Lc 24,36-53

A la mesa con Jesús el Cristo La Última Cena

Llegamos ahora a la Última Cena, la comida más importante en la historia lucana de los orígenes de la eucaristía (22,14-38)¹. Jesús aludió a su importancia mientras estaba a la mesa con sus discípulos: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el reino de Dios» (22,15-16). La Última Cena lleva la historia lucana de comidas a un gran clímax donde los temas básicos de las siete comidas anteriores se recapitulan, se consideran a la luz de la pasión-resurrección y se presentan en una nueva síntesis cristiana.

En Lucas, al igual que en Marcos y en Mateo el relato de la Última Cena figura al comienzo del relato de la pasión-resurrección, el cual se presenta en dos secciones: las instrucciones de Jesús para preparar la Pascua (22,7-13) y la cena como tal (22,14-38). Los preparativos están íntimamente vinculados con el comienzo mismo de la pasión y la conspiración para hacer ejecutar a Jesús. Tras una breve introducción (22,14), la cena se puede dividir en tres unidades estrechamente relacionadas: primero, una declaración de la naturaleza y significado de la cena (22,15-20); a continuación, las consecuencias de la traición de Judas (22,14-30) y de la negación de Pedro (22,31-38) para la vida de la comunidad cristiana.

1. Para un enfoque histórico-crítico de la última Cena, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 1376-1435; para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 252-262. Véase también J. NEYREY, *The Passion According to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology*, Paulist Press, New York 1985, pp. 5-48.

La Última Cena es a las comidas precedentes con Jesús lo que la pasión-resurrección es a su vida y ministerio. En esas comidas anteriores, como en el resto de su ministerio, Jesús incitaba a todos a ser fieles a su identidad de discípulos y seguidores. Con ello cumplía su misión como profeta «poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (24,19). Pero Jesús era algo más que un profeta. La cuestión de su identidad se planteó continuamente a cada paso, de manera especial durante su ministerio galileo (4,14-9,50)², hasta que, finalmente, Pedro lo declaró «el Cristo de Dios» (9,20).

La Última Cena fue una comida con Jesús el Cristo, la cual, tal como se presenta en Lc 22,14-38, anuncia y anticipa a la vez la Cena del Señor. Demuestra que la eucaristía es a la vez el memorial del acontecimiento definitivo de la vida de Jesús —la pasión-resurrección— y la Cena del Señor —una comida compartida a la mesa del Señor. Como tal, la Última Cena es mucho más que la última comida que Jesús compartió con los discípulos en el transcurso de su ministerio. Obtiene su significado de la misión de Jesús, cumplida en la pasión-resurrección, y desarrolla las consecuencias de la pasión-resurrección para la misión de la Iglesia mientras ésta prosigue su viaje terreno.

Contexto y tradición

La Última Cena de Jesús y la eucaristía están plenamente vinculadas con los acontecimientos de la pasión-resurrección, donde Jesús el profeta se manifiesta como el Cristo. Pedro anunció a Jesús como «el Mesías [*Christós*] de Dios» (9,20), y Jesús respondió: «El Hijo del hombre debe sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar al tercer día» (9,22; véase 9,44-45; 18,31-32). Más tarde, los discípulos de Emaús, que todavía pensaban en Jesús como un profeta, aunque «poderoso en obras y palabras», recibieron de él esta respuesta: «¿No era necesario que el Mesías [*Christós*] padeciera eso para entrar así en su gloria?» (24,26).

2. Véase 4,22.34.36.41; 5,21; 7,16.19-20.39.49; 8,25; 9,7-9.18-21.

La Última Cena recapitula todas las comidas anteriores de la historia lucana de la eucaristía. Como las del ministerio galileo, llama a los discípulos a la conversión (*metánoia*) en el seguimiento de Cristo (5,27-39) y a la reconciliación en la comunidad de los Doce (7,36-50). También los envía en misión (9,10-17). Al igual que las comidas en el transcurso del viaje hacia Jerusalén, la Última Cena retoma algunos de los asuntos más vitales para la vida de la comunidad: en primer lugar, el discipulado y el servicio (10,38-42); además, la purificación interior (11,37-54), las actitudes y relaciones dentro de la comunidad (14,1-24) y algunas consecuencias éticas fundamentales de la solidaridad con Jesús el profeta (19,1-10).

Desde el punto de vista teológico, la diferencia más importante entre la Última Cena y las comidas anteriores es su relación con la muerte y resurrección de Cristo. La Última Cena considera a la luz de la pasión-resurrección de Cristo los numerosos temas ya presentados, desarrollándolos en relación con el propio morir y resucitar del cristiano. En la Última Cena, todos esos temas se presentan en relación con el morir y resucitar de Cristo. El resultado es un tipo de comida asombrosamente nuevo, tanto desde el punto de vista teológico como literario.

Ninguna otra comida contó con preparativos tan minuciosos (22,7-13), el relato de los cuales es de fundamental importancia para entender la eucaristía como comida sacrificial. Lo mismo que en la fracción del pan en Betsaida (9,10-17), en la Última Cena Jesús es el anfitrión; pero, mientras que la comida de Betsaida evocaba sólo algunas expresiones de la primitiva liturgia eucarística cristiana, la Última Cena incluye toda una narración litúrgica que explica detalladamente la naturaleza y significado de ese acontecimiento como eucaristía. En el relato lucano de la Última Cena, la narración litúrgica está muy estrechamente relacionada con la presentada por Pablo en 1 Co 11,23-25, y parece reflejar la misma tradición en un estadio posterior de su evolución dentro de la Iglesia de Antioquía.

Lucas siguió a Marcos en lo tocante al marco de la comida (véase Mc 14,12-16) y presentó la eucaristía como una comida pascual, una comida sagrada en la que los partici-

pantes toman parte en los grandes acontecimientos de la salvación; pero organizó el relato de manera muy diferente e incorporó elementos de tradición que se encuentran en otros lugares del evangelio de Marcos. Dichos elementos requerirán una atención especial cuando examinemos cada una de las unidades literarias que forman parte del relato de Lucas.

La Pascua israelita era una comida sagrada que se celebraba en familia y en la cual los judíos recordaban los acontecimientos clave de su historia, acontecimientos que los liberaron de la servidumbre y los convirtieron en un pueblo. Mediante esta celebración anual, los judíos entraban a formar parte de una historia que se remontaba hasta Moisés y su experiencia del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Con ello reivindicaban su tradición y la transmitían a sus hijos. Ninguna otra fiesta estaba tan íntimamente relacionada con su identidad judía como pueblo de Dios.

La Pascua cristiana también es una comida sagrada, no celebrada en familia, sino en comunidades cristianas que recuerdan el acontecimiento definitivo de su historia, acontecimiento que las liberó del mal y las convirtió en un pueblo abierto a todos los seres humanos. A diferencia de la Pascua israelita, la Pascua cristiana se celebra una vez a la semana, el primer día de la misma, e incluso diariamente, además de celebrarse de manera solemne en el Triduo Pascual. Lo mismo que el dinamismo en juego en la Pascua israelita, el dinamismo de la Pascua cristiana permite a quienes participan en ella situarse dentro de su propia historia, una historia que se remonta hasta el momento culminante de la vida de Jesús en la pasión-resurrección y, a través de él, hasta Moisés, Jacob, Isaac, Abrahán e incluso Adán.

Como primer ser humano, Adán representa el punto culminante de la primera creación (Gn 1,2 - 2,4a). Como nuevo Adán, Jesús representa el punto culminante, el primogénito, de la nueva creación (Col 1,15), que recapitula e interpreta la experiencia de la entera raza humana. En su Pascua, los cristianos reivindicaban la historia de la humanidad y la transmiten a sus hijos sin ser ya ni judíos ni griegos (véase Ga 3,26-29). Así, la eucaristía es una proclamación del evangelio con símbolos y hechos, y también con signos y palabras. Ninguna

otra celebración en la vida de los cristianos está más íntimamente relacionada con su identidad.

Lo mismo que la comida en casa de Leví (5,27-39) y las tres celebradas en casas de fariseos (7,36-50; 11,37-54; 14,1-14), la Última Cena refleja la estructura cuidadosamente planeada de un simposio helenístico. Pero, al igual que la fracción del pan en Betsaida (9,10-17), la comida en casa de Marta (10,38-42) y la hospitalidad ofrecida por Zaqueo (19,1-10), también refleja el elemento más básico de la comida de hospitalidad, que era acoger a quienes iban de camino.

En cuanto última comida de la vida histórica de Jesús, la Última Cena se presenta como discurso de despedida o testamento de Jesús³. Ésta es precisamente su forma literaria más básica. Los elementos literarios del relato que indican la relación del discurso de despedida con la comida sagrada de la Pascua, con el simposio helenístico y con las comidas tradicionales de hospitalidad son sumamente significativos, pero secundarios.

Como todos los discursos de despedida, el de Jesús está escrito para destinatarios futuros, en este caso las futuras generaciones de cristianos. La presentación literaria que Lucas hace de la Última Cena es semejante a la que se hace en el evangelio de Juan, donde también se encuentra un discurso de despedida pronunciado por Jesús. Sin embargo, Lucas es el único de los dos que incluye una primitiva narración litúrgica de la eucaristía en el discurso de despedida de Jesús, indicando con ello que la eucaristía que celebramos no sólo recuerda un acontecimiento pasado, sino que también se dirige al futuro.

Finalmente, el relato del discurso de despedida de Jesús, situado al comienzo del relato lucano de la pasión, resurrección y ascensión, interpreta éstas desde el punto de vista histórico y teológico, e indica cómo entran los cristianos en su misterio. La Última Cena es el especial prólogo lucano al

3. Véase J. MUNCK, «Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique», en *Aux sources de la tradition chrétienne*, Delachaux & Niestlé, Paris 1950, pp. 155-170; E. LAVERDIERE, «A Discourse at the Last Supper»: *The Bible Today* (marzo de 1974), pp. 1540-1548; W. KURZ, «Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses»: *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp. 251-268.

relato de la pasión-resurrección⁴. En este sentido, es como el relato de la infancia, que cuenta la historia del evangelio entero —y hasta de todo Lucas-Hechos— en miniatura⁵. Del mismo modo, el relato de la Última Cena cuenta en miniatura la entera historia lucana de la pasión-resurrección.

En las comidas anteriores vimos cómo la eucaristía nos une en solidaridad con el ministerio en curso de Jesús como profeta. En las dos comidas posteriores a la resurrección veremos cómo la eucaristía nos une en solidaridad con Jesús el Señor. Pero ahora, en la Última Cena, vemos cómo la eucaristía nos une con Jesús el Cristo en el punto culminante de la historia de la salvación, en el acontecimiento histórico de su morir y resucitar. Unida a la pasión-resurrección, y en cuanto memorial suyo, la Última Cena es el epítome de la vida y la misión de Jesús.

Los preparativos de la Pascua (Lc 22,7-13)⁶

«Id y preparadnos la Pascua para que la comamos»
(Lc 22,8)

«Se acercaba la fiesta de los Ázimos, llamada Pascua. Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo hacerle desaparecer, pues temían al pueblo» (22,1-2). Los sumos sacerdotes y los escribas tenían su propia manera de preparar la Pascua. Sus preparativos tendrían éxito gracias a la complacencia de Judas, uno de los Doce⁷, pero en el que había entrado Satanás (22,3-6).

4. Véase A. VOEBUS, *The Prelude to the Lukan Passion Narrative*, Estonian Theological Society in Exile, Stockholm 1968.
5. La principal afirmación del comentario de Raymond Brown sobre los relatos de la infancia en Mateo y Lucas era precisamente ésta: «que los relatos de la infancia son vehículos dignos del mensaje evangélico; de hecho, cada uno de ellos es la narración evangélica esencial en miniatura» (*The Birth of the Messiah*, Doubleday, Garden City [NY] 1977, p. 8).
6. Véase J.B. GREEN, «Preparation for Passover (Luke 22:7-13): A Question of Redactional Technique»: *Novum Testamentum* 29/4 (1987), pp. 305-319. El estudio demuestra que en este pasaje la única fuente de Lucas fue Mc 14,12-16, y que todos los cambios que Lucas introdujo en el pasaje se debieron a razones estilísticas o teológicas.
7. Marcos había presentado a Judas Iscariote más directamente como «uno

Jesús también estaba preparando la Pascua, la Pascua definitiva. «Llegó el día de los Ázimos, en el que se había de sacrificar [literalmente, el día en que era necesario sacrificar] el cordero de Pascua; y envió a Pedro y a Juan» a la ciudad con el encargo de hacer los preparativos para que él y los apóstoles comieran la Pascua. Ambos hicieron como se les había dicho (22,7-13).

La celebración anual de la Pascua israelita era un memorial de la liberación de Israel de la esclavitud padecida en Egipto. Al presentar la Última Cena de Jesús como una Pascua israelita, los primeros cristianos la asociaban con la liberación de Israel respecto de Egipto. Pero también la relacionaban con la muerte y resurrección de Jesús, extendiendo la antigua liberación a la entera raza humana.

La eucaristía, anticipada en la Última Cena, cumple la Pascua israelita extendiendo la liberación a todos los seres humanos. La Pascua cristiana conserva en su trasfondo la Pascua israelita y asume su significado y sus valores, pero transforma la Pascua antigua en una Pascua para judíos y gentiles.

Al principio, los primeros cristianos que mantenían su relación con el templo y la sinagoga continuaron celebrando la Pascua israelita (Hch 20,6), lo mismo que la fiesta israelita de Pentecostés (Hch 20,16). Pero poco a poco, a medida que fueron llegando cada vez más cristianos con antecedentes familiares gentiles, la eucaristía, un memorial semanal, ocupó el lugar del memorial anual de la Pascua, que quedó absorbido en el Triduo Pascual anual.

El marco de la Última Cena de Jesús —y de la pasión-resurrección— fue la fiesta de los Ázimos⁸, una festividad

de los Doce», *ho heis ton dódeka* (14,10). Lucas lo presenta mediante una referencia indirecta a los Doce: «que era del número de los Doce», *onta ek tou arithmoú ton dódeka*, dando a entender que pudo haber sido de su número, pero en realidad ya no era uno de ellos. Más tarde, sin embargo, Lucas sigue Mc 14,43 al referirse a Judas como «uno de los Doce», *heis ton dódeka* (22,47).

8. Las fiestas de Pascua y de los Ázimos tienen una historia larga y complicada que es anterior a la de Israel. Al principio, las dos fiestas eran independientes una de otra: la primera, una festividad nómada; la segunda, agraria. La fiesta nómada de Pascua se asoció con la fiesta agraria de los Ázimos en el curso del asentamiento de Israel en Canaán y pronto se puso en relación con los grandes acontecimientos de la liberación y éxodo de Israel de Egipto. La fiesta nómada de Pascua, correspondiente

anual de peregrinación que atraía a grandes multitudes hasta Jerusalén. Como nos dice Lucas, el nombre de la fiesta era Pascua (22,1). El día de la fiesta de los Ázimos era cuando se sacrificaba el cordero pascual como preparación para la comida de Pascua, que se celebraba esa noche después de la puesta del sol (22,7-8).

Jesús había estado enseñando en Jerusalén durante algún tiempo, y todo el pueblo estaba «pendiente de sus labios» (19,48), hasta el punto de que «madrugaban para ir hacia él y escucharle en el Templo» (21,38). Los sumos sacerdotes y los escribas habían estado buscando el modo de dar muerte a Jesús (19,47), pero no lo habían conseguido, porque todo el pueblo acudía en masa a escucharlo.

Conforme se acercaba la fiesta, las multitudes se hacían mayores, y los sumos sacerdotes y los escribas temían lo que pudiera hacer el pueblo. Se hizo aún más urgente su eliminación (22,1-2), y fue entonces cuando Satanás entró en Judas, uno de los Doce, el cual se ofreció a entregar a Jesús cuando la multitud no estuviera con él (22,3-6). Mediante su conspiración con los sumos sacerdotes y los escribas, también Judas estaba preparando, sin saberlo, la nueva y definitiva Pascua cristiana, dando cumplimiento a la fiesta antigua en una fiesta cristiana de los Ázimos (22,1-6).

Cuando llegó el día, Jesús envió a Pedro y a Juan⁹, dos de los Doce¹⁰, con instrucciones (22,7-13):

a la historia más antigua de Israel, muy probablemente quedó absorbida por la de los Ázimos cuando Israel se hizo principalmente sedentario y agrario. Sin embargo, la Pascua estaba más íntimamente relacionada con los fundamentos de Israel y la liberación de Egipto, y por esta razón continuó dominando la teología combinada de la fiesta.

En tiempos del Nuevo Testamento, como señala Lucas, la fiesta era llamada Pascua. La celebración de los Ázimos formaba parte de ella como un elemento importante, pero secundario. Esto se puede ver por Marcos y Mateo: los dos mencionan primero la Pascua (Mc 14,1; Mt 26,2) y luego relacionan con ella la fiesta de los Ázimos (Mc 14,1.12; Mt 26,17). Para Lucas, sin embargo, la fiesta de los Ázimos es la principal, y la Pascua secundaria, quizá para destacar la novedad radical de la Cena del Señor y de la nueva alianza, haciendo hincapié una vez más en la necesidad de guardarse de la levadura de los fariseos (véase Lc 12,1 y la comida de 11,37-54; véase también Mc 8,15; Mt 16,6).

9. A Pedro y Juan se les menciona juntos a menudo: en Lucas, con Santiago (5,1-11; 8,51; 9,28); en Hechos, solos (3,1.3.11; 4,13.19; 8,14).

10. Véase Lc 6,13-16 y Hch 1,13.

«Llegó el día de los Ázimos, en el que se había de sacrificar el cordero de Pascua, y envió a Pedro y a Juan, diciendo: "Id y preparadnos la Pascua para que la comamos".

Ellos le dijeron: "¿Dónde quieres que la preparemos?".

Les dijo: "Cuando entréis en la ciudad, os saldrá al paso un hombre que lleva un cántaro de agua; seguidle hasta la casa en que entre y decid al dueño de la casa: 'El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala donde pueda comer la Pascua con mis discípulos?'. Él os enseñará en el piso superior una sala grande, ya dispuesta; haced allí los preparativos".

Fueron y lo encontraron tal como les había dicho, y prepararon la Pascua».

La Pascua cristiana

Se discute mucho acerca de si la Última Cena de Jesús fue históricamente una comida israelita de Pascua. Se han aducido buenas razones tanto a favor como en contra¹¹. Lo que está claro es que en Lucas, como en los demás evangelios sinópticos, la Última Cena es *teológicamente* una comida cristiana de Pascua, y eso seguiría siendo verdad aun cuando se hubiera celebrado en un momento completamente diferente, sin relación alguna con la Pascua israelita.

El hecho de que Lucas, al igual que Marcos y Mateo, introdujera un primitivo texto litúrgico cristiano dentro del relato de la Última Cena da realce a la imagen, pero al mismo tiempo la hace borrosa. Le da realce desde un punto de vista teológico, al poner de manifiesto la relación existente entre la Última Cena de Jesús y la Cena del Señor de la comunidad cristiana. La hace borrosa desde un punto de vista histórico, ya que dificulta la distinción entre lo que Jesús hizo y dijo

11. Véase J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. Norman Perrin, Fortress Press, Philadelphia 1977, pp. 15-88. Tras sopesar los argumentos a favor y en contra, Jeremias llegaba a la conclusión de que la última Cena fue muy probablemente una comida judía de Pascua. Pero su última palabra sobre el asunto es ésta: «Se debe insistir, sin embargo, en que la última Cena seguiría estando rodeada por la atmósfera de la Pascua aun cuando hubiera tenido lugar la noche anterior a la fiesta» (p. 88).

realmente la víspera de su muerte¹² y el modo en que los primitivos cristianos presentaron en su relato de la Cena del Señor lo que él hizo y dijo¹³.

En Lucas, la Última Cena de Jesús es a la vez un acontecimiento histórico y un acontecimiento litúrgico, una reflexión pastoral sobre la pasión-resurrección y una celebración de la fe cristiana. La síntesis literaria que Lucas hace de la Última Cena —un acontecimiento singular previo a la pasión— y la Cena del Señor —un acontecimiento renovable posterior a la resurrección— transforma la fiesta judía de la Pascua y los Ázimos en un acontecimiento cristiano.

Tal como se narra en los evangelios, la Última Cena es una comida religiosa que hace hincapié en la presencia amorosa de Dios entre quienes participan en ella y, a la vez, una comida sagrada que subraya la imponente santidad y trascendencia de Dios. Por consiguiente, se relaciona teológicamente con la Pascua judía, una comida religiosa no sacrificial creada tras la destrucción del templo en el año 70 EC, y con la Pascua israelita, una comida sagrada y sacrificial todavía practicada en tiempos de Jesús, antes de la destrucción del templo. Una celebración de la eucaristía como *seder*¹⁴ (nombre asignado a la comida de Pascua judía desde comienzos de la era rabínica) sin dimensión sacrificial alguna, dista mucho de la Pascua cristiana presentada en Lucas y los demás evangelios.

12. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, pp. 89-105.

13. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, pp. 106-137; véase también I.H. MARSHALL, *Last Supper and Lord's Supper*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1980.

14. La palabra hebrea *seder*, que significa «orden», aparece sólo una vez en la Biblia en referencia a «desorden» (Jb 10,22). Más tarde, en la época rabínica, se aplicó al «orden» de las lecturas del ciclo trienal judío, a las grandes divisiones de la Misná, al «orden» de la oración y el culto, así como al «orden» de la comida ceremonial judía celebrada en las casas la primera noche de Pascua. En tiempos de Jesús, la Pascua era una comida sagrada, en la cual los comensales participaban del cordero sacrificial en recuerdo de la liberación del pueblo de la cautividad. En cuanto Pascua cristiana, la eucaristía también es una comida sacrificial sagrada compartida como memorial de la liberación del pueblo de la cautividad por la sangre de Cristo. Sobre la fiesta judía de la Pascua y la fiesta de los Ázimos, véase S. SANDMEL, *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford University Press, New York 1978, pp. 213-214.

Alguien que lleva un cántaro de agua

Los preparativos para la Pascua y la Última Cena se centran especialmente en el escenario. Jesús envió a Pedro y a Juan a la ciudad, donde les saldría al paso alguien que llevaba un cántaro de agua. El texto griego habla de un «hombre» (*ánthropos*) portador de un cántaro de agua. Se ha señalado a menudo que esto resultaba muy poco habitual, dado que acarrear agua era trabajo de mujeres. Un hombre portador de un cántaro de agua indicaría, o bien un conocimiento profético de los acontecimientos por parte de Jesús, o bien una señal convenida.

El uso lucano del término genérico *ánthropos* exige, sin embargo, buscar otra interpretación. En sí misma, la palabra *ánthropos* no se refiere tanto a un varón como a una persona¹⁵. En este caso, quien llevaba el cántaro de agua podía ser un hombre o una mujer¹⁶. Aun en los casos en que se establece tal distinción, como cuando Lucas pone un ejemplo de cada clase, el uso de la palabra *ánthropos* como equivalente a *gyné* («mujer») atenúa dicha distinción¹⁷. Para ponerla de

15. Buenos ejemplos del uso inclusivo de *ánthropos* se pueden encontrar en dichos de Jesús como éste: «Una persona [*ánthropos*] buena, del buen tesoro del corazón saca lo bueno, y una mala, del malo saca lo malo» (Lc 6,45). Dichos como éste se aplican por igual a mujeres y a hombres.

16. La referencia al encuentro de los discípulos con alguien cargado con un cántaro de agua se encuentra también en Mc 14,13-14, pero no tiene paralelo en Mateo. En Marcos, lo mismo que en Lucas, los discípulos debían seguir a esa persona (*autó*) hasta la casa en la que entrara. Es verdad que el pronombre griego *autó* (en dativo) es masculino, pero esto se debe a la concordancia gramatical con el sustantivo masculino *ánthropos*, y nada tiene que ver con el sexo de la persona. El griego, como muchas otras lenguas antiguas y modernas, pero a diferencia del inglés, es muy sensible al género. El género no es una cuestión de sexo, sino de gramática.

17. Uno de los rasgos del evangelio de Lucas es que empareja relatos de hombres y de mujeres. Junto al viejo profeta Simeón (2,25-35) está la vieja profetisa Ana (2,36-38). Junto al hombre (*ánthropos*) que encuentra a la oveja perdida (15,4-7), está la mujer (*gyné*) que encuentra la moneda perdida (15,8-10). La parábola del grano de mostaza compara el reino de Dios con un grano de mostaza que un hombre (*ánthropos*) tomó y sembró en su huerto (13,18-19). Va seguida por la parábola de la levadura, que compara el reino de Dios con la levadura que una mujer (*gyné*) tomó y metió en tres medidas de harina (13,20-21). En una cultura donde los roles de hombres y mujeres se distinguían de manera más marcada

relieve se habría utilizado otra palabra que denotaba «hombre»: *aner*.

Lucas respetaba la distinción entre hombres y mujeres, pero no hacía hincapié en ella¹⁸. Vemos esto muy claramente en el relato de la negación de Pedro. En Marcos, Pedro era abordado dos veces por una criada (*paidiske*) y luego por los que allí estaban (Mc 14,66-72). En Lucas es abordado primero por una criada (*paidiske*), luego por otro (*héteros*), y después por otro más (*allos*). Al responder, Pedro se dirigió a la criada como *gyné* (en vocativo, *gynai*), y a los otros dos como *ánthropos* (en vocativo, *ánthrope*). La segunda y la tercera personas que interpellaron a Pedro fueron hombres, como lo indican los pronombres masculinos *héteros* y *allos*. Pero, en relación con la criada, cada uno de ellos era simplemente «otra» persona.

Si *ánthropos* podía referirse tanto a una mujer como a un varón, ¿cómo hemos de entender las instrucciones de Jesús relativas a la persona portadora del cántaro de agua? La clave puede estar en el paralelo literario entre los preparativos de la Pascua y los de la entrada de Jesús en Jerusalén (19,28-34). Al entrar en el pueblo, los discípulos encontrarían un pollino amarrado sobre el que nadie había montado todavía (19,30). Dado que no había manera de verificar si alguien había montado o no el pollino, las instrucciones de Jesús no se basaban en un signo acordado de antemano, ni pretendían acreditar su conocimiento profético. El propósito de dichas instrucciones era literario y teológico, pues con ellas se demostraba que Jesús, sabiendo exactamente lo que estaba sucediendo, man-

que hoy, hacer pan era cosa de mujeres. Sembrar un grano de mostaza, sin embargo, podía hacerlo con igual facilidad una mujer o un hombre. El uso de *ánthropos* en la parábola del grano de mostaza respeta la distinción entre el hombre y la mujer, pero no hace hincapié en ella.

18. En la época moderna, la actitud de Lucas se describiría como inclusiva, pero no reaccionaria, indicio de que el conflicto todavía patente en la época paulina, y en menor medida en tiempos de Marcos, se había resuelto. Por las cartas de Pablo sabemos lo difícil que era para los primeros cristianos integrar a las mujeres en la comunidad, como lo requería su bautismo (véase Ga 3,26-28). Por Marcos sabemos cómo la necesidad de incluir a las mujeres se tenía que recordar con insistencia (véase Mc 7,24-30). Por Lucas-Hechos sabemos que era posible hacerlo sin demasiada dificultad y que tal práctica había llegado a ser normal.

tenía plenamente controlada su vida y su misión al tiempo que cumplía la voluntad de su Padre.

Lo mismo cabe decir de las instrucciones relativas a la cena de Pascua. Ciertamente había conspiraciones contra la vida de Jesús, pero éste no era una víctima ciega de tales conspiraciones ni de la traición. Lucas lo muestra plenamente sabedor del curso de los acontecimientos y preparándose conscientemente para dar cumplimiento a la Pascua israelita con el sacrificio de su propia vida. Jesús era sabedor de todo, aun del detalle más insignificante, como es el que alguien portador de un cántaro de agua les saldría al paso al entrar en la ciudad.

La sala

Los dos discípulos debían seguir a la persona que llevaba el cántaro de agua hasta una casa y preguntar dónde estaba situada la «sala» donde Jesús podía comer la Pascua con sus discípulos. La palabra a menudo traducida por «sala» es *katályma*, término que en realidad tiene un significado mucho más amplio que «sala» y que en los Setenta se utiliza normalmente para denotar un lugar donde se da hospitalidad a quienes están de paso. Es el término que aparece en el relato del nacimiento de Jesús, donde habitualmente se traduce como «posada» (Lc 2,7). La forma verbal de la que deriva *katályma* (*katalyo*) aparece en dos de las historias anteriores de comidas (9,12; 19,7) donde la hospitalidad era tema principal.

El *katályma* para la Pascua de Cristo con sus discípulos (22,11-12) era una habitación grande situada en un piso superior. Las casas de Jerusalén contaban a menudo con una habitación construida como segundo piso encima de una de las habitaciones de la planta baja. El acceso a la habitación superior (*anágaion*) se efectuaba a través de una escalera situada en el patio interior. Era allí, en ese *katályma*, en la sala alta (*anágaion*) de una casa de la ciudad, donde Jesús se iba a poner a la mesa con sus discípulos (22,14).

El sacrificio del cordero de Pascua

Los preparativos se hicieron el día de los Ázimos, cuando era necesario sacrificar el cordero de Pascua (22,7). Muchos han señalado que, contra lo que Marcos indica en 14,12, el «primer» día de los Ázimos no era el día en que se debía sacrificar el cordero de Pascua. El sacrificio se realizaba el día anterior. Esta crítica tendría valor si Marcos hubiera seguido el modo judío de medir el día, de puesta de sol a puesta de sol. Pero, lo mismo que hizo con el día de la muerte de Jesús (15,33)¹⁹, lo más probable es que Marcos siguiera el sistema romano, según el cual el día empezaba, no a la puesta del sol, sino al amanecer o a las 6 de la mañana. Lucas hizo lo mismo (23,44)²⁰. Tanto Marcos como Lucas, por tanto, estaban en lo cierto al afirmar que «el primer día» (Marcos) o «el día» (Lucas) de los Ázimos era el día en que se debía sacrificar el cordero de Pascua.

Más importante es la referencia de Lucas a ese día como el día en que era necesario (*edei*) sacrificar el cordero de Pascua. Marcos no indica esta nota de necesidad. Pero Lucas la introdujo, como hizo con tanta frecuencia²¹, con referencia a acontecimientos sumamente importantes conectados con la misión de Jesús y la historia de la salvación²². La necesidad divina es lo que mueve la historia, de la promesa, al cumplimiento. Cuando llegó la hora (en griego, *hora*), Jesús se puso a la mesa con los apóstoles. Ésta era la hora de la comida de Pascua. Al usar el término *edei* en conexión con el sacrificio

del cordero de Pascua, Lucas daba a entender que el sacrificio se daría en la persona de Jesús y que su sacrificio personal sería compartido con los apóstoles. La hora de la comida era, por consiguiente, la hora del sacrificio personal de Cristo²³.

Con sus discípulos

Cada uno de los evangelios presenta la Última Cena de Jesús como la Cena del Señor de la Iglesia, cosa que se anticipa ya en los preparativos de la Cena. En Marcos, los dos discípulos preguntan a Jesús: «¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua?» (Mc 14,12). En sus instrucciones, Jesús les dice que pregunten al dueño de la casa: «¿Dónde está mi sala, donde pueda comer la Pascua con mis discípulos?» (Mc 14,14); y les dice también: «Haced allí los preparativos para nosotros» (Mc 14,15). Los discípulos habían preguntado acerca de la preparación de la Pascua para Jesús, como si ésa no fuera también la Pascua de ellos. La respuesta de Jesús deja muy claro que esa Pascua era de ellos tanto como suya (Mc 14,15).

En Lucas, Jesús toma la iniciativa desde el principio, diciendo a Pedro y a Juan: «Id y preparadnos la pascua para que la comamos» (22,8). Encontramos la misma insistencia en el mensaje que Jesús les da para el dueño de la casa: «¿Dónde está la sala donde pueda comer la Pascua con mis discípulos?» (22,11). Esta dimensión eclesial de la Pascua de Jesús como Pascua de la Iglesia es una de las características de la presentación lucana de la Última Cena²⁴.

Los preparativos para la Pascua mostraban a Jesús, no como la víctima ciega de una conspiración encaminada a destruirlo, sino como alguien cuyos ojos estaban abiertos a lo que estaba sucediendo realmente. Ofrecía hospitalidad a los

19. Según Marcos, la oscuridad cubrió toda la tierra desde la hora sexta (*genomenes horas hektes*) hasta la hora nona (*eos horas enates*), cuando Jesús dio un fuerte grito y expiró (véase Mc 15,33-37). En su relato de la muerte de Jesús, Marcos y Lucas presuponen, no el día judío, que empezaba con la puesta del sol, sino el día romano, que empezaba al amanecer.

20. El relato de Lucas —«Era ya cerca del mediodía [la hora sexta] cuando se oscureció el sol, y toda la tierra quedó en tinieblas hasta las tres de la tarde [la hora nona]»— también presupone el cálculo romano, de amanecer a amanecer.

21. Marcos utiliza el término *dei* en sentido teológico en 8,31; 9,11; 13,7.10.14. Lucas, por su parte, lo utilizó 18 veces en el evangelio y 24 veces en Hechos.

22. Para el uso lucano de *dei* con referencia a una comida, véase 15,32; 19,5; 22,37; 24,26.44, además de 22,7.

23. Para Lucas, la última Cena y la Cena del Señor fue, por tanto, sacrificial con independencia de la opinión que se tenga sobre la autenticidad de 22,19b-20.

24. La insistencia eclesial de Lucas quedó ya señalada en el relato de la comida en casa de Leví (5,27-39), donde la inquietud de los fariseos no era tanto que Jesús comiera con recaudadores de impuestos y pecadores como que lo hicieran sus discípulos.

demás al tiempo que a él le era negada. Quienes pretendían quitarle la vida estaban, de hecho, posibilitando que él diera su vida. Jesús en persona, el Cordero de Dios, sería la Pascua de la Iglesia. Y la Iglesia, aquí representada por los Doce, se uniría a él en su sacrificio personal y cumpliría su misión apostólica.

La Pascua (Lc 22,14-38)

«Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22,15).

Pedro y Juan siguieron las instrucciones de Jesús, lo encontraron todo tal como él había dicho y prepararon la Pascua (22,13). Cuando llegó la hora, todo estaba listo para la Pascua de Jesús con sus discípulos (22,11). El relato empieza con una breve introducción (22,14):

«Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles».

Como sucedió antes con la referencia explícita al día (*he hemera*: 22,1), la indicación de la llegada de la hora (*he hora*) llama la atención sobre la importancia del momento. Cuando llegó el día de los Ázimos, cuando era necesario sacrificar el cordero de Pascua, Jesús envió a Pedro y a Juan a disponerlo todo para poder comer la Pascua (22,7). En ese momento, ese mismo día, había llegado la hora del sacrificio, y Jesús se recostó a la mesa, y los apóstoles con él (22,14).

Había celebrado comidas con recaudadores de impuestos (5,27-39; 19,1-10), con fariseos (7,36-50; 11,37-54; 14,1-24), con mujeres (10,38-42) y con una gran multitud (9,10-17). Ésta sería una comida con sus apóstoles.

Los apóstoles —los Doce— también habían estado con él en Betsaida cuando Jesús dio de comer a los 5.000, y le habían ayudado sirviendo (9,10-17). En aquella ocasión, él cuestionó y enseñó a los Doce (9,12; véase 9,1) en relación con su papel apostólico (9,10) como coanfitriones con él en la fracción del pan.

En la Última Cena, Jesús volvía a ser el anfitrión, pero esta vez los invitados eran los apóstoles mismos. La Última Cena iba a ser una comida, no para las multitudes y para aquellos a quienes los apóstoles eran enviados en misión, sino para los propios apóstoles como tales. Éstos estaban vinculados con las intenciones más profundas que abrigaba Jesús al cumplir la misión de su vida y prepararlos para su misión como apóstoles.

Al hablar de los preparativos de la Pascua, se hace referencia a los Doce como discípulos (22,11), destacando su relación con Jesús el maestro. Ciertamente, él iba a enseñarles en esa comida. Pero en este momento, cuando comienza la comida de Pascua, se hace referencia a los Doce como apóstoles, haciendo hincapié en su relación con Jesús el Cristo. En la Última Cena, Jesús enseñó a los discípulos en cuanto apóstoles.

Si la comida se considera como la Última Cena, los apóstoles (los Doce) aparecen principalmente como discípulos (término este que es el más frecuentemente utilizado para designar a los seguidores de Jesús en el evangelio, pero nunca en Hechos²⁵). Pero si la comida se ve como la Cena del Señor, los discípulos (los Doce) son presentados como los apóstoles (término utilizado pocas veces en el evangelio, pero muy frecuentemente en Hechos²⁶). Literariamente, la Última Cena proporciona una transición, de la comunidad de discípulos que siguieron al Señor Jesús hasta su pasión y muerte, a la comunidad de apóstoles, los enviados por Cristo el Señor tras su resurrección.

La cena

Llegamos ahora a la cena como tal, que está dominada por la primera parte del discurso de despedida de Jesús (22,15-20). Lucas formula el mensaje de Jesús en dos partes²⁷: una pre-

25. Lucas hace referencia a «los discípulos» 38 veces a lo largo del evangelio; la última vez es en el relato de la oración de Jesús en el monte de los Olivos (22,39.45).

26. Lucas se refiere a los apóstoles sólo seis veces en el evangelio (6,13; 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10), pero 28 veces en Hechos; la última de ellas, en 16,4.

27. Para la estructura de 22,15-20, véase J.H. PETZER, «Luke 22:19b-20 and

senta la Última Cena; la otra, la Cena del Señor. En cuanto Última Cena, la comida está relacionada con la vida histórica de Jesús con su comunidad de discípulos (22,15-18). En cuanto Cena del Señor, la comida se relaciona con la vida resucitada de Jesús con la comunidad apostólica (22,19-20).

LA ÚLTIMA CENA

La insistencia de Lucas en esta cena como la «Última Cena» es única en nuestra literatura evangélica. En Marcos y Mateo, *barruntamos* que ésta va a ser la Última Cena, tanto por el contexto como por el anuncio de Jesús al comienzo de la comida de que uno de los que comen con él está a punto de traicionarlo (Mc 14,17-21; Mt 26,20-25). Pero sólo después de citar el texto litúrgico o eucarístico (Mc 14,22-24; Mt 26,26-28) se refiere Jesús a esta comida como la «última»: «Yo os aseguro que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; véase Mt 26,29)²⁸.

En Lucas se invierte el orden de Marcos y Mateo. Jesús habla de la traición (22,21-23) después de la comida y después de citar el texto eucarístico (22,15-20). Al comienzo de la comida, antes de ofrecer el texto eucarístico, anuncia que esa comida va a ser la Última Cena. El anuncio aparece en dos declaraciones paralelas (22,15-16.17-18)²⁹.

the Structure of the Passage»: *Novum Testamentum* 26 (1984), pp. 249-252. Petzger demuestra que 22,15-20 se divide en dos partes paralelas, 22,15-18 y 22,19-20, cada una de las cuales se divide a su vez en otras dos partes paralelas, una relativa a comer el pan, 22,15-16 y 22,19, la otra relativa a beber la copa, 22,17-18 y 22,20. Cada una de las cuatro subunidades menores está también dividida en dos partes, una que presenta un signo, 22,15-16a.17-18a.19a.20a, y la otra que proporciona su «explicación», 22,16b.18b.19b.20b.

28. En Marcos y Mateo, la declaración de Jesús acerca de que no beberá más del fruto de la vid sigue al texto litúrgico. Lo de beberlo nuevo en el reino de Dios se refiere, por consiguiente, no al banquete eucarístico de la Iglesia, sino a su cumplimiento en el banquete celestial.
29. Es muy importante ver el paralelismo entre las dos declaraciones, una relativa a comer y la otra a beber, y ambas referidas a su cumplimiento en el reino de Dios. Por lo general se tiende a desligar la segunda declaración, cuya fuente es Mc 14,25, de la primera, elaborada personalmente por Lucas, y a conectarla con las declaraciones siguientes relativas al

La primera declaración se refiere a que Jesús come con los apóstoles la Pascua del sufrimiento (22,15-16):

«Les dijo: “Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que [ya] no la comeré [más] hasta que halle su cumplimiento en el reino de Dios”».

La segunda declaración se refiere a la copa de acción de gracias que Jesús bebe con los apóstoles (22,17-18):

«Tomó luego una copa, dio gracias y dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros; porque os digo [que], a partir de este momento, no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios”»³⁰.

Al hablar primero de comer la Pascua y de su ardiente deseo, Jesús situó la comida en el contexto de su vida histórica³¹. No era que deseara comer la Pascua como tal. Jesús lo había hecho antes muchas veces, como lo indica el propio Lucas en el relato de Jesús y sus padres en el templo: «Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua.

pan y la copa (22,19-20). Esto oscurece tanto la distinción como la relación entre la última Cena y la Cena del Señor tal como las presenta Lucas.

30. Debido a que las declaraciones lucanas de que ésta iba a ser la última Cena preceden al texto litúrgico procedente de la Cena del Señor, el comer y beber de Jesús en el reino de Dios se refiere directamente al cumplimiento de la última Cena en el banquete eucarístico de la Iglesia. El banquete eucarístico es así la primera realización de la comida en el reino de Dios. Indirectamente, también hace referencia al propio cumplimiento de la eucaristía en el banquete celestial.
31. La primera declaración concerniente a comer la Pascua sigue el modelo de la declaración de Marcos en 14,25, que tiene que ver con beber la copa. La segunda declaración de Lucas, la relativa a la copa, cuya fuente es Mc 14,25, sigue el modelo de la segunda declaración de Lucas relativa a la copa en 22,20a. A diferencia de Mc 14,25 y Mt 26,29, donde Jesús se limita a hacer un comentario sobre la comida, Lc 22,17 muestra a Jesús tomando parte realmente en la comida: «Tomó luego una copa, dio gracias y dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros”». Lo mismo se da a entender en 22,15, cuando Jesús dice: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer». La declaración de Marcos empezaba con la referencia de Jesús al futuro: «Yo os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid...» (Mc 14,25).

Cuando cumplió los doce años, subieron como de costumbre a la fiesta» (2,41-42). Lo que Jesús deseaba era «comer *esta Pascua*», una Pascua definida por su inminente sufrimiento (*pathéin*)³² y que él deseaba comer «*con vosotros*».

En esa misma declaración, Jesús dio también a la comida una orientación hacia el futuro, hacia el momento en que comería de nuevo la Pascua con sus apóstoles, cuando el reino de Dios hallara su cumplimiento. Esta cena que Jesús iba a compartir en aquel momento con los apóstoles era sin duda la Última Cena de la vida histórica de Jesús, pero en ella Jesús estaba deseando el cumplimiento de dicha cena, tras su resurrección, en el reino de Dios.

En la segunda declaración, relativa a la copa que se bebe, Jesús también situó la comida en el contexto de su vida histórica, pero de manera indirecta. El deseo de Jesús de comer esta Pascua se estaba cumpliendo en ese momento; de ahí que diera gracias. La copa que Jesús bebió era la copa del sufrimiento del que en su oración pidió ser dispensado, pero que dijo aceptar si tal era la voluntad de su Padre (22,42). Jesús pidió a sus apóstoles que compartieran su copa de acción de gracias lo mismo que participaban de la Pascua. Como comunidad, iban a beber con él de la copa del sufrimiento.

En esa misma declaración, Jesús daba a la copa una orientación hacia el futuro, hacia el momento en que él volvería a beber del fruto de la vid en el reino de Dios. Ésta era sin duda la última vez que Jesús iba a beber la copa durante su vida histórica, pero la bebería de nuevo tras la resurrección, cuando el reino de Dios llegara en la vida de la Iglesia³³.

Al comer la Pascua y beber la copa, Jesús estaba deseando el cumplimiento en el reino de Dios, ese día en el que no sólo se podría decir «Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios» (14,15), sino «Dichoso el que come ahora en el reino de Dios».

32. El uso absoluto del término «padecer» (*pathéin*) con referencia a la pasión y muerte de Cristo es típico de la literatura lucana (véase Lc 24,46; Hch 1,3; 3,18; 17,3; 26,23).

33. El discurso de Pedro en casa de Cornelio alude a tales comidas al referirse «a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (Hch 10,41).

El cumplimiento en el reino de Dios empezó con la vida de la Iglesia apostólica, pero no llegó de repente. El cumplimiento perfecto se encuentra en el horizonte de la historia, donde la visión de dicho cumplimiento define la misión de la Iglesia. Por eso la Iglesia oraba y sigue orando: «Venga tu reino» (11,2). Por eso la Iglesia celebra la eucaristía.

LA CENA DEL SEÑOR

Tras presentar la Última Cena en dos unidades paralelas llenas de significado teológico, el discurso de Jesús pasa a la Cena del Señor, que, al igual que la Última Cena, se narra en dos unidades ricas en teología. Las declaraciones de Lucas sobre la última Pascua de Jesús y sobre la copa de la Última Cena tienen gran trascendencia en sí mismas, ya que sitúan la Última Cena en una perspectiva tanto histórica como escatológica. En cuanto declaraciones importantísimas concernientes a las intenciones más fundamentales de Jesús, merecen atento estudio y reflexión. Pero, por más trascendentales que sean en el contexto de la Última Cena, no son sino una introducción a la Cena del Señor.

Para poner de manifiesto el carácter único de la Pascua, el niño más pequeño del *seder* judío pregunta: «¿Por qué esta noche es diferente de todas las otras noches?». Para poner de manifiesto el carácter único de la última Pascua de Jesús tenemos que preguntar: «¿Por qué esta Pascua no fue como ninguna otra Pascua?». La respuesta es clara: «Porque ésta es la Pascua en que Cristo se ofreció a sí mismo para salvarnos a todos de la muerte».

En la primera Pascua, Dios salvó a su pueblo de la muerte. En su celebración, el pueblo judío conmemora este gran acto de salvación. En su última Pascua, Jesús salvó al mundo entero de la muerte. En su celebración, los cristianos conmemoran su acto de salvación universal. Y lo hacen en la Cena del Señor, dando cumplimiento a la última Pascua de Jesús junto con la promesa inherente a la primera Pascua israelita. La primera Pascua condujo a la alianza del Sinaí y a la creación del pueblo israelita. La Cena del Señor celebra la nueva alianza y la creación del pueblo cristiano.

La Cena del Señor recapitula la Última Cena en un memorial de la muerte y resurrección de Cristo y a modo de celebración de su vida resucitada. Lo mismo que la presentación lucana bipartita de la Última Cena, la Cena del Señor también se formula en dos partes: una presenta el pan-cuerpo de Cristo, la otra la copa-alianza en la sangre de Cristo. Ambas partes proceden de una fórmula litúrgica conocida para los lectores de Lucas por su celebración semanal de la eucaristía, tan conocida como lo había sido –en una versión más antigua y ligeramente diferente– en las comunidades cristianas que la recibieron de san Pablo (1 Co 11,23-25).

La primera parte de la fórmula litúrgica indica lo que Jesús hizo y dijo en relación con el pan (22,19):

«Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío”»³⁴.

La segunda parte de la fórmula litúrgica indica lo que Jesús hizo y dijo en relación con la copa (22,20):

«Y de igual modo la copa, después de cenar, diciendo: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros”».

Cada una de las dos partes empieza con la conjunción «y [kai]», lo cual las constituye literariamente en continuidad con la Última Cena y conecta ambas partes entre sí. Lucas introdujo el verbo «que se entrega [didómenon]», ausente de la fórmula de 1 Co 11,24: «Esto es mi cuerpo que es por vosotros». La lectura de Lucas, «que se entrega por vosotros», da dimensión histórica al texto eucarístico al conectar con la pasión el don que Cristo hace de su cuerpo (*soma*). Lo mismo cabe decir con respecto a la copa, «que se derrama

34. Las palabras del versículo 19b –«que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío»– y todas las del versículo 20 faltan en unos pocos manuscritos de Lucas, pero están presentes en la inmensa mayoría. Aunque algunos especialistas han mantenido que la forma más breve, sin los versículos 19b-20, es el texto auténtico, la mayoría considera que la forma más larga, que incluye los versículos 19b-20, es auténticamente lucana (véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 1387-1389).

por vosotros». La Cena del Señor, acontecimiento litúrgico en el cual Jesús pide a los presentes que «[hagan] esto en recuerdo mío», queda así sólidamente anclada en el acontecimiento histórico de la Última Cena y la pasión.

La primera parte de la fórmula litúrgica se centra en el pan y presenta la Cena del Señor como un acto de acción de gracias a Dios y como un acto de intercambio personal. Ambos aspectos, la acción de gracias de Cristo y el compartir de Cristo, constituyen el cuerpo de Cristo. A los participantes, que reciben el mandato de hacer esto en recuerdo suyo, se les pide que renueven la acción de gracias de Cristo a Dios, así como el compartir de Cristo entre ellos. Ambas cosas, acción de gracias e intercambio, son inseparables. No hay auténtica acción de gracias sin compartir, y no hay verdadero compartir sin dar gracias a Dios.

Hoy en día se tiende a interpretar la proclamación «Esto es mi cuerpo» desde la experiencia de la liturgia, en la cual quien preside sostiene el pan en sus manos al tiempo que dice: «Esto es mi cuerpo». En ese contexto, «esto» se refiere directamente al pan, e indirectamente a lo que el pan simboliza. En el texto literario de Lc 22,19, como en los demás textos del Nuevo Testamento que hablan de la Cena del Señor, la palabra «esto» se refiere a «tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio». En tal contexto, «esto» se refiere directamente a la acción de Cristo, a lo que hizo, e indirectamente al acontecimiento en su totalidad. Cuando Cristo manda a los apóstoles que hagan *esto* en recuerdo suyo, les ordena que hagan lo que él ha hecho. Cuando lo hacen en la Cena del Señor, cumpliendo así su orden, él se hace presente, dando gracias a Dios y ofreciéndose en y a través de la acción de gracias y la ofrenda de sí que ellos realizan.

La proclamación litúrgica, «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros», recuerda las palabras de Cristo al ofrecerse a sí mismo y pronuncia las palabras de la Iglesia al asociarse con la ofrenda de Cristo y el acto por el cual éste hace sacramentalmente presente dicha ofrenda. El cuerpo entregado es el de Cristo. Es también el de la Iglesia, sacramento del cuerpo de Cristo.

La eucaristía es la Pascua de Cristo y la Pascua de la Iglesia. Es la Pascua de Cristo en, con y por el sacrificio tem-

poral de la Iglesia. Es también la Pascua de la Iglesia por, con y en el sacrificio eterno de Cristo.

La segunda parte del texto litúrgico se centra en la copa: «y de igual modo, después de cenar, tomó la copa» (22,20a). En Marcos y en Mateo, la fórmula de la copa guarda paralelo con la fórmula del pan: «Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio» (Mc 14,23; Mt 26,27). En Lucas, como en Pablo (1 Co 11,25), esta parte de la fórmula queda abreviada. Lucas hace referencia a la acción de la copa comparándola con la acción del pan: «y de igual modo la copa». No la explica con detalle. En Lucas, como en Pablo, el acento no se pone tanto en la acción como en su significado, tal como es proclamado por Cristo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (22,20b).

La primera parte de la fórmula, «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre», es muy diferente de su paralela, la relativa al pan, «Esto es mi cuerpo». La fórmula relativa al pan no menciona el pan, mientras que la fórmula relativa a la copa sí menciona la copa, «esta copa». Sin embargo, el término «copa» no hace referencia a un objeto físico, como cabría concluir de la experiencia de la liturgia, donde el que preside sostiene la copa mientras pronuncia estas palabras: «Tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía». En Lucas, la «copa» o «cáliz» se refiere a un *acontecimiento*, al hecho de que Cristo tomó la copa, dio gracias y la pasó a los apóstoles. Ese *acontecimiento* es la nueva alianza en la sangre de Cristo, que establece un nuevo conjunto de relaciones entre quienes participan en la vida de Cristo.

El término «alianza» hace referencia al acontecimiento histórico acaecido en el monte Sinaí cuando las tribus de Israel fueron constituidas en un solo pueblo (Ex 24,1-11). Dicha alianza se realizó con sangre, la sangre de los animales que fueron ofrecidos en sacrificio. Para los israelitas y otros pueblos antiguos, la sangre era el símbolo de la vida. Asperjar sobre el altar y sobre el pueblo la sangre de animales sacrificados simbolizaba la unión de Dios y el pueblo, que en ese momento participaban de esa vida que se ofrecía a

Dios. Así fue como la alianza del Sinaí constituyó al pueblo de Israel en pueblo de Dios.

La copa de la Cena del Señor no era simplemente una renovación de la alianza del Sinaí. Era «la alianza nueva», una referencia a Jr 31,31-34, que anunciaba «una nueva alianza» en la cual la ley estaría grabada, no en tablas de piedra, sino en los corazones de las personas, y Dios perdonaría los pecados del pueblo. La «nueva alianza» establecida por Cristo no se realizaría con la sangre de animales, sino con su propia sangre, «que se derrama por vosotros». Se establecería con la sangre sacrificial de Cristo, el Cordero de Pascua (véase 22,7).

Cuando, en la Cena del Señor, los cristianos hacen lo que Cristo hizo —a saber, toman la copa, dan gracias y se la dan unos a otros—, se unen a Cristo ofreciendo su propia sangre por los demás. Renuevan la nueva alianza en la sangre de Cristo. Se perdonan mutuamente, se dan unos a otros la paz y refuerzan la relación de alianza que les hace un solo pueblo de Dios.

El hecho de que Cristo tome la copa después de haber comido corresponde al procedimiento seguido en el simposio, donde se daban copas a los comensales y se servía vino una vez que se había quitado la mesa después de la comida. La fórmula de la copa en Lucas proporciona así una transición excelente al resto del discurso. No hubo necesidad de repetir el mandato, «Haced esto en recuerdo mío», como en Pablo. En lo que quedaba de discurso, el cual forma parte en su totalidad de la copa de después de comer, Jesús explicaría muy concretamente lo que significaba ese «haced esto en recuerdo mío»³⁵.

La segunda parte del discurso (22,21-30) trata el asunto de la traición. Como la cena, está dividido en dos partes, la primera referida a la Última Cena (22,21-23) y la segunda referida a la Cena del Señor (22,24-30).

35. En 1 Co 11,25, la repetición de «haced esto en recuerdo mío» tal vez fuera introducida por Pablo para hacer mayor hincapié. En Corinto, los cristianos se juntaban para celebrar una comida, pero su comida no era en recuerdo de Cristo. Por consiguiente, no era la Cena del Señor (véase 1 Co 11,20). Sólo cuando comían el pan y bebían la copa en memoria de Cristo proclamaban la muerte del Señor hasta que viniera (véase 1 Co 11,26).

La traición en la Última Cena

Tras presentar la Cena del Señor (22,19-20), Jesús vuelve a la Última Cena, donde uno de los Doce, uno de los que se sienta a la mesa con él, estaba a punto de traicionarlo. Esta sección del discurso, que es muy corta, empieza con el anuncio por parte de Cristo de la traición y concluye con la reacción de los comensales (22,21-23):

«“Mirad, la mano del que me entrega está aquí conmigo sobre la mesa. Porque el Hijo del hombre se marcha según está determinado. Pero, ¡ay de aquel por quien es entregado!”»

Entonces se pusieron a discutir entre sí quién de ellos sería el que iba a hacer aquello».

La diferencia entre el relato de Lucas y el de Mc 14,18-21 resulta sorprendente. En Marcos, Cristo empezaba anunciando la traición: «Yo os aseguro que uno de vosotros me entregará, el que come conmigo». Los apóstoles, que acababan de enterarse de la traición y de que el traidor incluso estaba comiendo con Cristo, empezaron entonces a entristecerse y a preguntar: «¿Acaso soy yo?». Jesús anunció además que el traidor, que estaba comiendo con él, estaba en ese momento mojando con él en el plato, con lo cual lo dio a conocer. Jesús hizo entonces un comentario sobre el acontecimiento, centrándose en el destino del traidor y en la enormidad de su crimen.

En Lucas, Cristo supone que los apóstoles saben de la traición venidera y anuncia que la mano del traidor está con él en la mesa, una indicación casi tan vaga como la referencia de Marcos a «el que come conmigo»³⁶. A diferencia de Marcos, sin embargo, Lucas no hace ningún esfuerzo por disipar la vaguedad. En Lucas, Cristo hace un comentario sobre la maldad de la traición, pero sin especificar quién

36. La referencia al hecho de que «la mano del traidor» está con Cristo en la mesa es vaga desde el punto de vista de la identificación del traidor. Sin embargo, puesto que la mano es un símbolo bíblico del poder (véase Dt 26,8), esa declaración es, como tal, sumamente enérgica, ya que anuncia que el poder del traidor, no sólo el traidor, estaba allí realmente con Cristo en la mesa de la mutua solidaridad.

podría ser el traidor. De ahí la reacción de los apóstoles. Sabiendo que había un traidor en medio de ellos, pero sin saber quién era, «se pusieron a discutir entre sí quién de ellos sería el que iba a hacer aquello».

En comparación con Marcos, Lucas resta importancia al papel de la traición y del traidor en la Última Cena. Lo mismo que la Última Cena (22,15-18) introducía la Cena del Señor (22,19-20), así también la traición en la Última Cena (22,21-23) apunta hacia adelante, a la traición en la Cena del Señor (22,24-30).

La traición en la Cena del Señor

La traición en la Última Cena terminaba con la discusión entre los discípulos sobre quién podría hacer una cosa así. Cuando se inicia la sección sobre la traición en la Cena del Señor, los apóstoles aún continúan el debate (22,24):

«Entre ellos hubo también un altercado sobre quién de ellos parecía ser el mayor».

La declaración se hace eco de otra casi idéntica hecha en 9,46: «Se suscitó una discusión entre ellos sobre quién de ellos sería el mayor»³⁷. En esta ocasión, en el discurso de Cristo, el altercado responde al debate previo (22,23) sobre quién de ellos podría traicionar a Cristo. El debate de la Última Cena se resuelve en la Cena del Señor: quien traiciona a Cristo es quien busca ser tenido por el mayor.

Cristo aborda después esta nueva traición en la vida de la Iglesia. Primero habla a los apóstoles sobre el ejercicio de la autoridad y sobre la naturaleza del servicio dentro de la comunidad (22,25-27):

«Él les dijo: “Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los que ejercen el poder sobre ellas se hacen llamar bienhechores; pero no así

37. En esa ocasión, Jesús respondió tomando a un niño y poniéndolo a su lado, asociando de ese modo al niño consigo. Luego dijo: «El que reciba a este niño en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, recibe a aquel que me ha enviado»; y concluyó: «pues el más pequeño de entre vosotros, ése es el mayor» (Lc 9,46-48; véase Mc 9,34-37).

vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el más joven, y el que gobierna como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve».

Cristo empieza evocando la figura de personas del mundo que buscan ser consideradas como las mayores, a saber, los reyes de las naciones y otros que ejercen la autoridad³⁸. Luego advierte a los apóstoles y a la Iglesia de que su modo de gobernar y de ejercer la autoridad no concuerda con la vida en el cuerpo de Cristo (véase 22,19) y en la nueva alianza en su sangre (véase 22,20). Dentro de la comunidad apostólica, los mayores deben considerarse los menores, como el niño pequeño de 9,47-48, y los que gobiernan deben tener la actitud del que sirve (*ho diakonón*). Jesús se ocupó anteriormente de esta actitud en una parábola sobre el lugar de los sirvientes, que no han de esperar gratitud por el mero hecho de cumplir con su obligación³⁹.

Como en la parábola de Jesús sobre la actitud del sirviente (17,7-10), Cristo hace una pregunta retórica acerca de quién es mayor. ¿Es el que está sentado a la mesa o el que sirve? La respuesta esperada es que quien está sentado a la mesa. Cristo hace hincapié en la respuesta esperada: «¿No es el que está a la mesa?». Pero ésa no es la verdadera respuesta. La vida en el cuerpo de Cristo, en la nueva alianza, en el reino de Dios, vuelve del revés muchas expectativas.

Jesús se presenta como quien posee la actitud de un servidor: «yo estoy en medio de vosotros como el que sirve [*ho diakonón*]». En la Última Cena, Jesús estaba entre los apóstoles como el que sirve. En la Cena del Señor, la actitud apos-

38. Para 22,25-27, la fuente de Lucas es Mc 10,42-45. A diferencia de Marcos, sin embargo, Lucas no es ásperamente crítico con los reyes de los gentiles ni con quienes ejercen la autoridad. Lo importante para Lucas es que su manera de gobernar y de ejercer la autoridad no debe tener cabida entre los apóstoles.

39. En la parábola sobre la actitud del sirviente, sin embargo, el término usado no es precisamente «sirviente» (*diákonos* o *ho diakonón*), sino «esclavo» (*doulos*), alguien que es propiedad del amo. En la parábola, un esclavo (*doulos*) desempeña a la mesa el papel de un servidor (*diákonos*).

tólica correcta era la del servidor. Dicho de otro modo, quienes se reunían en la Cena del Señor no estaban haciendo en recuerdo de Cristo lo que éste hizo.

Después, Cristo se dirige a los apóstoles hablándoles acerca de su puesto y su papel en el reino (22,28-30):

«Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel».

Los Doce no han roto la solidaridad con Cristo. Han permanecido con él en sus padecimientos, en las grandes pruebas (*peirasmóis*)⁴⁰ con que terminó su vida histórica y a través de las cuales empezó su vida resucitada. Desde la perspectiva de la Cena del Señor, Cristo mira hacia atrás, a los acontecimientos de la pasión. En Marcos, todos los discípulos abandonaron a Cristo cuando Judas vino a prenderlo con un gentío armado (Mc 14,50; véase también Mt 26,56). En Lucas, los apóstoles nunca abandonan a Cristo. Judas, que era del número de los Doce, hizo más que abandonarlo, pero los Doce —esto es, la Iglesia en sus fundamentos apostólicos— perseveraron con él.

Cristo permaneció fiel a su Padre hasta el final, y así el Padre dispuso para él el reino. Puesto que los apóstoles permanecieron fieles a Cristo en la prueba, Cristo dispuso para ellos el reino. La Pascua se cumplió en el reino de Dios, y Cristo estaba de nuevo comiéndola a la mesa de la nueva Pascua y bebiendo del fruto de la vid (véase 22,15-18). Por haber permanecido los apóstoles fieles a Cristo fue por lo que

40. Lucas utilizó por primera vez el término *peirasmós*, que significa «tentación», «padecimiento» o «prueba», para describir las tres «tentaciones» de Jesús en 4,1-12: «Acabada toda tentación, el diablo se alejó de él por un tiempo» (4,13). La palabra griega traducida por «tiempo» (*kairós*) hace referencia al «tiempo oportuno», no a la duración. Una traducción mejor habría sido «hasta el momento propicio». Para el diablo, «el momento propicio» llegó con la pasión de Cristo, pero los apóstoles no quedaron arrollados por la prueba gracias al Padre, al que oraron pidiendo: «y no nos dejes caer en tentación [*peirasmón*]» (11,2-4).

él dispuso para ellos el reino, para que comieran y bebieran a la mesa en el reino de Cristo (véase 14,15).

Por haber permanecido fieles a Cristo es por lo que los apóstoles habrían de juzgar a «las doce tribus de Israel», ahora cumplidas y transformadas en la Iglesia, cuya historia se cuenta en el segundo volumen de Lucas, los Hechos de los Apóstoles. Al dar cumplimiento a las doce tribus de Israel, la Iglesia incluiría tanto a cristianos de origen gentil como a cristianos de origen judío. Pero, al juzgar, los apóstoles no actuarían como los reyes de las naciones, que dominan como señores absolutos sobre los demás (22,25), sino como Cristo, el que sirve (2,26-27).

La tercera parte del discurso de despedida de Cristo (22,31-38) trata de la negación de Cristo. Igual que la primera parte sobre la cena como tal y la segunda sobre la traición, está dividida en dos partes: la primera referida a la Última Cena (22,31-34), y la segunda referida a la Cena del Señor (22,35-38).

La negación en la Última Cena

En Marcos, Cristo anunciaba la negación de Pedro en el monte de los Olivos después de la cena (Mc 14,26.27-31; véase también Mt 26,30.31-35). Lucas convirtió el anuncio en parte del discurso de Cristo durante la Última Cena. Tras abordar el asunto de la traición en la Cena del Señor (22,24-30), Cristo volvió a la Última Cena y anunció que Simón, a quien él llamaba Pedro (6,14), iba a negar incluso que lo conocía (22,31-34):

«¡Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado poder cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos».

Él dijo: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte».

Pero él contestó: «Te digo, Pedro, que antes de que hoy cante el gallo habrás negado tres veces que me conoces».

El discurso hace resaltar la negación de Simón Pedro más que la traición de Judas, a la cual más bien quitó importancia. Recuérdese que Judas no fue nombrado ni identificado en modo alguno, y que el pasaje terminó con el debate de los apóstoles sobre quién de ellos sería capaz de hacer tal cosa. En el caso de la negación, Cristo se dirige directamente a Simón, y lo hace repitiendo su nombre, «Simón, Simón», lo cual es señal de un anuncio importante e indica un interés especial⁴¹.

«Satanás ha solicitado poder cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca» (22,31-32). Pedro se apartaría, pero regresaría. Gracias a la oración de Cristo, la fe de Pedro no desfallecería, y gracias a la especial encomienda de Cristo de que confirme a la comunidad apostólica, la fe de ésta tampoco desfallecerá.

El anuncio de la negación mira a la futura vida de la Iglesia, lo mismo que el anuncio de la traición. El hecho de que se haga resaltar más la negación se debe al papel futuro de Simón Pedro entre los apóstoles.

Pedro protestó con una declaración de compromiso y solidaridad: «Señor, estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte» (22,33)⁴². Pero Cristo le aseguró que antes de que el gallo cantase ese día, Pedro habría negado conocerle no una, sino tres veces⁴³.

41. Jesús mostró un interés parecido por Marta y por Jerusalén, llamándolas por su nombre y repitiendo éste: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas» (10,41); «¡Jerusalén, Jerusalén!, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido!» (13,34).

42. La plegaria de Pedro recuerda otra, la que hizo cuando Jesús lo llamó por vez primera: «Aléjate de mí, Señor, que soy un hombre pecador» (5,8). En esa ocasión, Pedro pidió a Jesús que se alejara de él. En la Última Cena, dio su palabra de no alejarse de Jesús.

43. Muchos tal vez den por supuesto que el gallo cantó al amanecer, lo cual supondría varias horas más de solidaridad con Jesús. En realidad, el gallo canta a lo largo de toda la noche. En efecto, Cristo estaba diciendo a Pedro que, en un abrir y cerrar de ojos, lo iba a negar repetidamente.

La negación en la Cena del Señor

Las comunidades lucanas afrontaban tiempos difíciles, en los que también estaban tentadas de negar a Cristo. Tras abordar la negación en la Última Cena (22,31-34), Cristo abordó la negación en la Cena del Señor, la negación que sigue produciéndose en la vida de la Iglesia (22,35-38):

«Y les dijo: “Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?”.

Ellos dijeron: “Nada”.

Les dijo: “Pues ahora, el que tenga bolsa que la tome, y lo mismo alforja; y el que no tenga espada, que venda su manto y se compre una. Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: ‘Ha sido contado entre los malhechores’. Porque lo que está escrito sobre mí está llegando a su cumplimiento”.

Ellos dijeron: “Señor, aquí hay dos espadas”.

Él les dijo: “Basta”».

Cristo empezó recordando cómo en el pasado los envió en el grupo de los setenta [y dos], pidiéndoles que no llevaran bolsa de dinero, ni alforja ni sandalias (10,4). Aquello había significado un cambio con respecto a los primeros días apostólicos, cuando envió a los Doce: «No toméis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero; ni tengáis dos túnicas cada uno» (9,3)⁴⁴. Las instrucciones para los setenta [y dos] nada decían del bastón ni del pan.

En tiempos de Lucas, las adaptaciones anteriores no eran suficientes. En el futuro, «el que tenga bolsa de dinero que la tome, y lo mismo alforja». Pero había un cambio mayor aún: «el que no tenga espada, que venda su manto y se compre

44. En Marcos, las instrucciones para los Doce eran «que nada tomaran para el camino, fuera de un bastón: ni pan, ni alforja, ni calderilla en la faja». No obstante, debían calzar sandalias, pero no vestir una segunda túnica (Mc 6,8-9). En Lucas, las instrucciones parecen más próximas a la tradición antigua, que se refleja también en Mt 10,9-10. Marcos parece haber adaptado la tradición para evocar las instrucciones relativas al modo de comer la Pascua: «La comeréis así: con la cintura ceñida, los pies calzados y el bastón en la mano» (Ex 12,11).

una» (22,36). Antes, cuando siguieron las instrucciones de Cristo en el grupo de los setenta [y dos], no les había faltado nada. Por tanto, deben tener confianza en que lo mismo pasará con las nuevas instrucciones de Cristo.

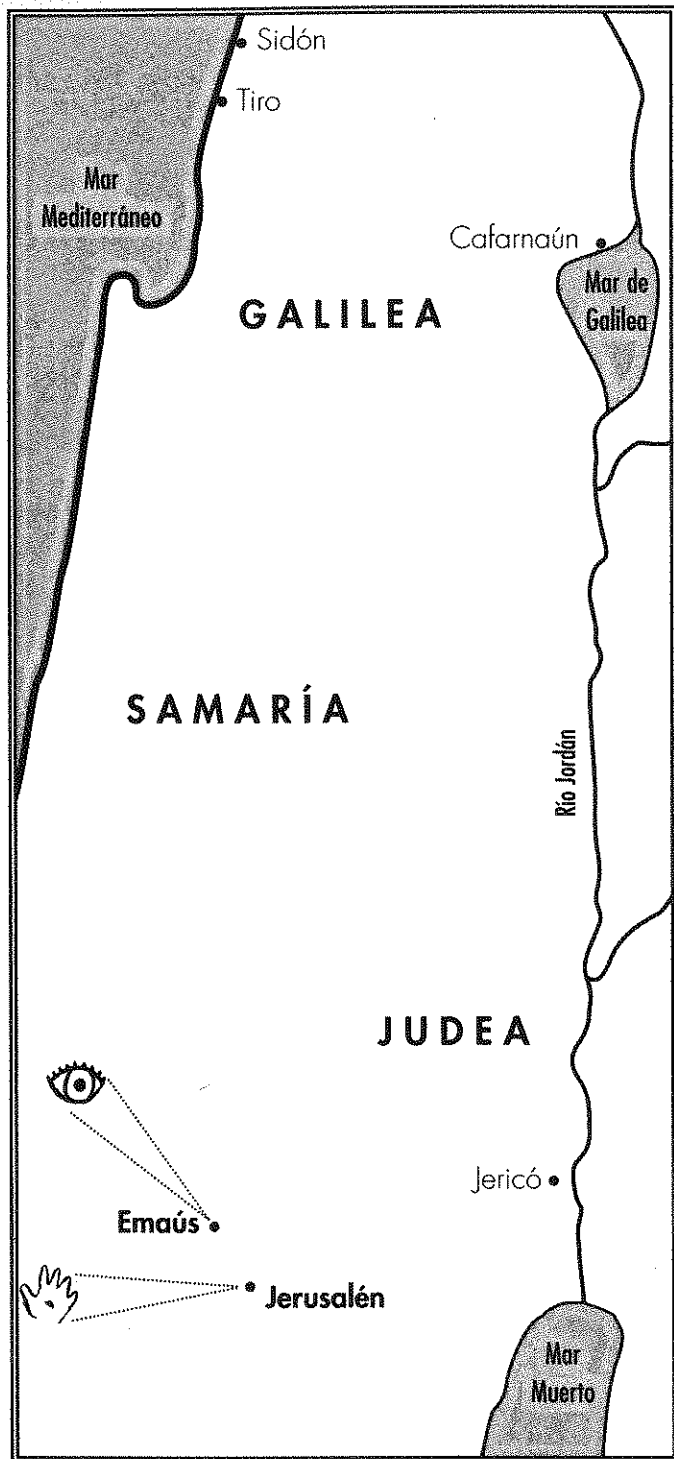
Las comunidades lucanas estaban entrando en tiempos de persecución. Cristo «fue contado entre los malhechores» en cumplimiento de las Escrituras (véase Is 53,12), y dichas comunidades, que se unían a él en la nueva Pascua, ofreciendo sus vidas con él, tenían que mantenerse firmes en medio de la persecución. Así es también como harían en recuerdo de Cristo lo que éste hizo. No mantenerse firmes con él sería negarlo.











Más en concreto, la negación llegaría por malinterpretar las instrucciones dadas por Cristo de adquirir una espada. La espada de Jesús era simbólica, como la espada del Señor en Ez 21. Una espada es un instrumento de muerte. En Ezequiel, la espada del Señor es símbolo del juicio y el castigo divinos.

Cristo pidió a aquellos que iban a «[sentarse] sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (22,30) que compraran una espada en vista del reino dispuesto para ellos (22,29). Dicha espada era la palabra de Dios (véase Ef 6,17), como la espada de dos filos del discernimiento (Hb 4,12) y la espada de dos filos que sale de la boca del Hijo del hombre (Ap 1,16; 2,12.16) y de la del Rey de reyes y Señor de señores (Ap 19,15).

Para cumplir su misión como servidores y jueces en la nueva alianza, los apóstoles tenían la espada de la palabra de Dios. Al rechazar la espada simbólica de Cristo y recurrir, en cambio, a un instrumento físico de violencia y de muerte, la Iglesia negaría a Cristo y fracasaría en su misión de anunciar la palabra de Dios.

Cuando los apóstoles respondieron «Señor, aquí hay dos espadas», Cristo puso fin al discurso: «Basta». Cristo ya había dicho lo necesario, y no tenía objeto continuar.



- 
casa de Leví
Lc 5,27-39
- 
casa de Simón
Lc 7,36-50
- 
fracción del pan en Betsaida
Lc 9,10-17
- 
casa de María
Lc 10,38-42
- 
almuerzo
Lc 11,37-54
- 
cena sabática
Lc 14,1-24
- 
casa de Zaqueo
Lc 19,1-10
- 
la Última Cena/ la Cena del Señor
Lc 22,7-38
- 
fracción del pan en Emaús
Lc 24,13-35
- 
con la comunidad en Jerusalén
Lc 24,36-53

A la mesa con Jesús el Señor

La Última Cena fue la última y la mayor de las comidas proféticas de Jesús: recapitula las siete comidas celebradas con Jesús el profeta y lleva a un gran clímax la historia lucana de los orígenes de la eucaristía. El relato presentaba la Última Cena como una comida con Jesús el Cristo, título asociado con la misión histórica de Jesús y su cumplimiento en la pasión-resurrección. La Última Cena relacionaba la eucaristía con un acontecimiento, la pasión-resurrección de Cristo. Ponía de manifiesto cómo la eucaristía, en cuanto memorial de dicho acontecimiento, hace presente éste siempre que los cristianos, en memoria de Cristo, hacen lo que éste les mandó (Lc 22,19).

Al tiempo que recapitulaba la vida de Cristo con sus discípulos y los Doce, la Última Cena también apuntaba a la presencia del Señor con ellos tras la resurrección. En su calidad de Señor, Jesús estaría presente en la Iglesia apostólica. Lucas señaló este hecho al presentar la Última Cena también como la Cena del Señor, una comida con los Doce, sus apóstoles y discípulos (22,16-18), para los cuales dispuso el reino de Dios (22,29-30).

El relato de la Última Cena daba mucha importancia al hecho de que aquella cena fuera realmente la última de la vida histórica de Cristo. También miraba más allá de los acontecimientos de su pasión-resurrección: al cumplimiento de su misión en el reino de Dios. Y lo hacía aportando el texto litúrgico de la Cena del Señor tal como se celebraba en Antioquía y en las numerosas comunidades surgidas en gran parte del Mediterráneo oriental en virtud de la actividad misionera de los cristianos de esa ciudad.

Considerada como la Última Cena, la Pascua de Cristo con sus discípulos marcó el final de una era cuya alianza estaba sellada con la sangre de víctimas animales. Considerada como la Cena del Señor, anunciaba el comienzo de una nueva era con una nueva alianza en la sangre de Cristo.

La historia lucana de los orígenes de la eucaristía concluye con dos comidas adicionales, una celebrada en Emaús con dos discípulos con los que Jesús se encontró por el camino (24,13-35), y la otra en Jerusalén con la comunidad entera reunida alrededor de los Once (24,36-53)¹. Lo que distingue estas dos comidas de todas las demás es la presencia de Jesús como Señor resucitado. La Última Cena presentaba la eucaristía en relación con el acontecimiento histórico de la pasión-resurrección de Cristo. Desde esta perspectiva, la eucaristía es el memorial de la pasión-resurrección de Cristo. Las dos comidas posteriores a la resurrección presentan la eucaristía en relación con el estado permanente de Jesús como Señor resucitado. Desde esta perspectiva, la eucaristía es la Cena del Señor.

Los dos relatos se detienen en la presencia del Señor junto a los apóstoles y los discípulos y en las consecuencias de su presencia como Señor resucitado. Dado que el Señor resucitado es Señor de todos (Hch 10,36), la eucaristía está íntimamente relacionada con la misión universal de la Iglesia y con la acogida que ésta debe dispensar a todos, con independencia de su raza, sexo, etnia, nacionalidad o clase social. Dado que el Señor resucitado trasciende la existencia mortal y sus limitaciones históricas, está simbólica o sacramentalmente presente para la Iglesia en una comida celebrada en solidaridad con él.

Estos relatos también subrayan la necesidad de que los miembros de la comunidad partan juntos el pan, igual que lo

1. Sin Judas, los Doce eran ahora los Once (véase también 24,9). En Hch, Lucas se refería a veces a los Once (Hch 1,26; 2,14) cuando quería distinguir a Pedro de los demás, destacando su misión única de confirmación de la comunidad apostólica (véase 22,32). En Hch 1,15-26, Pedro asume la jefatura a la hora de reconstituir el número de apóstoles del grupo, y en Hch 2,14-41, en su primer discurso de Pentecostés, habló por todos ellos. En 6,2, el papel de Pedro no se distingue de los demás; de ahí la referencia a los Doce.

partió Jesús con los Doce. Presentan la eucaristía como «la fracción del pan», nombre que hace hincapié en el aspecto de participación de la eucaristía. Dicho nombre aparece por primera vez en Lc 24,35, en la conclusión-resumen del relato de Emaús, pero recuerda la fracción del pan de 9,10-17 y la Última Cena (22,19), y apunta hacia la vida de la Iglesia tal como se presenta en los Hechos de los Apóstoles (véase Hch 2,42-47; 20,7-12; 27,33-38).

La fracción del pan en Emaús (Lc 24,13-35)²

«¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?» (Lc 24,26)

La historia lucana de los orígenes de la eucaristía no estaría completa sin hablar del cumplimiento de la eucaristía en el reino de Dios. De ahí que, tras las siete comidas con Jesús el profeta y la Última Cena con Jesús el Cristo, Lucas cuente la historia de dos comidas con Jesús el Señor. La primera es el incomparable relato de los discípulos de Emaús, donde se narra lo que les sucedió a dos discípulos que abandonaron desanimados Jerusalén y se encontraron con Jesús ya resucitado, pero fueron incapaces de reconocerlo. Cuenta cómo Jesús abrió sus mentes para comprender las Escrituras, y sus ojos para reconocerlo en la fracción del pan.

Como en relatos anteriores de comidas, el escenario de tiempo y lugar y los diversos personajes son elementos esenciales. Vamos, pues, a prestar mucha atención a éstos y al modo en que son presentados conforme se desarrolla el relato.

La historia habla de «dos de ellos» (24,13), dos de la comunidad de discípulos a que se hace referencia en el relato de las mujeres que visitaron el sepulcro (24,9). Que sean dos, resulta significativo cuando recordamos que Jesús envió a setenta [y dos] «por delante [de él], de dos en dos, a todas las ciudades y sitios adonde él había de ir» (10,1). Además de

2. Para un enfoque histórico-crítico de la fracción del pan en Emaús, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 1553-1572; para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 282-288.

los dos, está Jesús el Nazareno, «un profeta poderoso en obras y palabras» (24,19), el Mesías (24,26) y el Señor (24,34), y también «los Once y... los que estaban con ellos» (24,33).

El acontecimiento tuvo lugar «aquel mismo día» (24,13), es decir, «el primer día de la semana» (24,1), el día en que las mujeres fueron al sepulcro, no encontraron el cuerpo del Señor Jesús y recibieron el mensaje de la resurrección (24,1-11). Tras oír a las mujeres, algunos no creyeron su historia, pero Pedro fue al sepulcro y, al ver sólo los lienzos funerarios, «se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido» (24,12).

El relato se sitúa en un viaje de Jerusalén a Emaús, en Emaús mismo, y luego de nuevo en Jerusalén con la comunidad. En el camino de Emaús, un pueblo que distaba 60 *stadia* —unos 11 kilómetros— de Jerusalén, los dos discípulos entablaron conversación con Jesús, pero no lo reconocieron (24,16-27). Sólo en Emaús, después de que Jesús aceptara quedarse con ellos, llegaron a reconocerlo en la fracción del pan (24,28-31). De vuelta en Jerusalén, los dos discípulos se reunieron con los Once y con los demás, quienes los recibieron con el anuncio de que el Señor había resucitado y se había aparecido a Simón (24,32-35).

Contexto y tradición

El relato de los discípulos de Emaús es uno de los tres relatos de la narración lucana de la resurrección (24,1-53). El primero habla de dos visitas al sepulcro: una de un grupo de seguidoras (24,1-11), y otra de Pedro (24,12). El segundo relato es el de los discípulos de Emaús (24,13-35). El tercero habla de una aparición a la comunidad en Jerusalén (24,36-49). Cada uno de dichos relatos es muy distinto de los demás, pero los tres están muy estrechamente relacionados en lo tocante al tiempo, el lugar y los personajes. Los tres tienen lugar el mismo día, en Jerusalén o en sus alrededores, y en todos ellos intervienen personajes de la misma comunidad de discípulos.

El contexto inmediato del relato de Emaús es el de las visitas al sepulcro (24,1-12). Muy de mañana, «el primer día

de la semana», María Magdalena, Juana, María la madre de Santiago y algunas otras (24,11)³ fueron al sepulcro y encontraron retirada la piedra; pero, cuando entraron, «no hallaron el cuerpo [*soma*] del Señor [*Kyrios*] Jesús» (24,1-3). Muchas de las expresiones empleadas en este relato evocan la resurrección.

«El primer día de la semana» (literalmente, «día uno de la semana») recuerda, lo mismo que en otros lugares del Nuevo Testamento, el día primero de la creación en Gn 1,1-5. Los acontecimientos de Lc 24,1-53, desde la visita de las mujeres al sepulcro hasta la ascensión, cuentan el comienzo de la nueva creación.

La palabra «cuerpo» (en griego, *soma*) normalmente se refiere a una persona viva, no a un cadáver (para el que la palabra griega sería *ptoma*). Aun cuando se refiere a un cuerpo muerto —como cuando se dice que José de Arimatea bajó «el cuerpo» de Jesús de la cruz y que las mujeres vieron dónde era depositado «el cuerpo» de Jesús—, la palabra «cuerpo» connota la persona viva de Jesús. Lc 24,3 no deja lugar a dudas al respecto, porque «el cuerpo» es el «del Señor Jesús». A quien está alerta al significado de estas expresiones, de inmediato le viene a la mente una pregunta: ¿qué indujo a las mujeres a buscar el cuerpo del Señor resucitado en el sepulcro? Cabía que esperaran encontrar el cadáver de Jesús de Nazaret, ¡pero no el cuerpo del Señor Jesús!

La reacción del lector queda pronto confirmada por dos hombres con vestidos resplandecientes que se aparecieron a las mujeres cuando éstas entraron en el sepulcro: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (24,5). Esta primera pregunta suscita otra: si el cuerpo del Señor, el que vive, no se puede encontrar en el sepulcro, entre los muertos, ¿dónde se puede encontrar? La respuesta a esta segunda pregunta se encuentra en el relato de Emaús.

3. María Magdalena y Juana fueron presentadas por primera vez en 8,1-3. Para indicar la grandeza de la conversión de María Magdalena, Lucas dijo que de ella habían salido siete demonios. Para indicar que algunos de los primeros cristianos estaban bien situados socialmente, dijo que Juana era la mujer de Cusa, administrador de Herodes. Junto con María la madre de Santiago (véase Mc 15,40; 16,1) y otras, habían seguido a Jesús desde Galilea y fueron testigos de la crucifixión (23,49) y del entierro de Jesús (23,55-56).

Las observaciones que acabamos de hacer sobre la visita de las mujeres al sepulcro ponen de manifiesto que Lucas cambió la función del relato hecho por Marcos. La visita al sepulcro constituía en Marcos la conclusión del evangelio, y Lucas la transformó en una introducción al relato de Emaús y al resto de su evangelio. Otros elementos del relato indican lo mismo. Por ejemplo, los dos hombres del sepulcro recuerdan el anuncio profético de Jesús de la entrega y crucifixión del Hijo del hombre y de su resurrección al tercer día (24,7). El anuncio que realizan introduce el contrastante resumen que de esos mismos acontecimientos hacen los discípulos en su diálogo con Jesús en el camino de Emaús. En el sepulcro, esas palabras dieron a las mujeres comprensión y esperanza. En el relato de Emaús, esas mismas palabras expresaban la falta de entendimiento y el desánimo de los discípulos (24,19-21).

Los discípulos de Emaús llegaron incluso a contarle a Jesús la visita de las mujeres al sepulcro y cómo otros habían ido también (24,24; véase 24,12). Resulta comprensible su omisión de que los Once y los demás consideraban la historia de las mujeres un desatino (24,11). Los discípulos de Emaús estaban entre quienes no creyeron a las mujeres.

En su forma actual, la narración es una composición lucana que integra en un relato de viaje diversos elementos tomados de la tradición kerigmática, litúrgica, catequética y confesional. Sin embargo, es muy probable que el topónimo «Emaús» y el nombre personal «Cleofás» conserven algún tipo de reminiscencia histórica. Tal vez un relato parecido en algunos aspectos al actual, pero imposible de reconstruir, estuviera asociado con un cristiano primitivo llamado Cleofás que tenía su casa en Emaús.

Como en la fracción del pan en Betsaida (9,10-17) y las comidas en casa de Marta (10,38-42) y de Zaqueo (19,1-10), la fracción del pan en Emaús es una comida informal de hospitalidad, que hemos distinguido de la comida formal conocida como «simposio». La presencia de ambos tipos de comidas en el evangelio de Lucas indica que los orígenes de la eucaristía deben buscarse tanto en el simposio como en la comida familiar.

El escenario: en el camino de Emaús

El relato de Emaús comienza con una introducción perfectamente definida, como es característico de Lucas⁴. La introducción sitúa el acontecimiento en el tiempo y el espacio, presenta a los dos discípulos y a Jesús, que se une a ellos mientras discuten camino de Emaús, y plantea el principal problema del relato, a saber, que algo impedía a los discípulos reconocer a Jesús (24,13-16):

«Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que dista sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Mientras conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó a ellos y caminó a su lado; pero sus ojos estaban como incapacitados para reconocerle».

El relato empieza situando el acontecimiento en el tiempo: «Aquel mismo día», o sea, «el primer día de la semana» (24,1), el día primero de la nueva creación⁵, un día lleno de promesas, en marcado contraste con el desánimo de los discípulos. Al dejar Jerusalén, los discípulos estaban abandonando el camino (véase 9,51)⁶ el mismo día en que se estaba cumpliendo la promesa de la vida entera de Jesús (24,50-53).

4. En el evangelio de Lucas hay introducciones cuidadosamente trabajadas. Buen ejemplo de ello son Lc 1,5-7, con su presentación de Zacarías e Isabel en el anuncio de la concepción y nacimiento de Juan el Bautista (1,5-25), y la introducción del primer relato de comidas (5,27-39), con la vocación de Leví (5,27-28).

5. Para la relación entre «el primer día de la semana» y el «Día del Señor» (*kyriaké hemera*), véase T.J. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Pueblo Publishing Company, New York 1986, pp. 13-18. El propósito de Talley en esas páginas era establecer si Lucas seguía el modo judío, el romano o el helenista de determinar el comienzo y el final del día. Véase también D.N. POWER, *The Eucharistic Mystery*, pp. 74-75. Para el significado de «el primer día de la semana» como el día de la nueva creación, véase E. LAVERDIERE, «The Origins of Sunday in the New Testament», en (Mark Searle [ed.]) *Sunday Morning: a Time for Worship*, The Liturgical Press, Collegeville 1982, pp. 11-27.

6. El viaje empezó en 9,51: «Sucedió que, como se iban cumpliendo los días de su ascensión, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén»; y se fue aludiendo a él repetidamente a medida que se iba desarrollando (véase 9,57; 10,38; 13,22; 17,11; 18,35; 19,1.28.41.45).

Los dos discípulos nos recuerdan a los setenta [y dos] a los que Jesús envió de dos en dos (10,1). Estos 70, a su vez, recuerdan a los 70 ancianos —en la versión de los Setenta, *presbyteroi*— de Israel que participaron en la ratificación de la alianza en el Sinaí (Ex 24,1-2.9-11) y a los que Moisés seleccionó para que le ayudaran a guiar al pueblo en la andadura por el desierto (Nm 11,16-25). A estos 70 se sumarían más tarde otros dos: Eldad y Medad (Nm 11,26-30). Esta conexión con los setenta [y dos] de Éxodo y Números indica claramente que los dos discípulos de Emaús eran ancianos, *presbyteroi*, presbíteros de la nueva alianza, lo mismo que los designados por Bernabé y Pablo para guiar a las Iglesias hacia el final de su primera misión desde Antioquía (Hch 14,23). Los presbíteros, en este contexto primitivo, no son lo que nosotros ahora llamamos sacerdotes, con los que, desde luego, no deben confundir. En Lucas-Hechos, el término «presbítero» se utilizaba en un sentido mucho más amplio.

Como los dos que recibieron a las mujeres en el sepulcro (24,4-7), se suponía que estos ancianos eran maestros proféticos. Como los dos del sepulcro, debían recordar a la comunidad lo que Jesús hizo y dijo mientras estaba todavía entre ellos. Así ayudaban a la comunidad a comprender acontecimientos que incluso en ese momento se estaban produciendo en medio de ella. Sin embargo, antes de poder asumir su papel como ancianos dentro de la comunidad, los discípulos de Emaús necesitaron a su vez que se les recordaran los acontecimientos acaecidos los días precedentes y se les hiciera entender su significado.

El relato de Emaús, por tanto, no habla de dos discípulos corrientes, sino de dos presbíteros, maestros proféticos, que estaban abandonando el camino. De todos modos, no iban muy lejos. Lucas hace un inciso para decir que Emaús estaba sólo a sesenta *stadia*⁷ (unos once kilómetros) de Jerusalén. En realidad, no había ningún pueblo llamado Emaús a sesenta *stadia* de Jerusalén. Pero da igual. Más importante era poner de manifiesto que los discípulos no iban muy lejos y podrían regresar. Lucas tal vez conociera la geografía de la región, pero quizá estuviera dispuesto a dejar a un lado la

7. Un estadio griego equivalía a 185 metros.

precisión geográfica para que los discípulos pudieran regresar a Jerusalén más tarde aquel mismo día⁸.

Mientras los discípulos conversaban por el camino, Jesús se unió a ellos, pero sus ojos no eran capaces de reconocerle. Con esto, Lucas ha dado a los lectores un conocimiento que los discípulos no tenían: les ha hecho conocedores de la identidad de Jesús. En consecuencia, cuando los lectores oyen a los discípulos contarle al desconocido lo de la muerte de Jesús y la desesperanza de ellos, son siempre conscientes de que los discípulos se lo están contando al propio Jesús.

Con esto se nos plantean tres interrogantes: ¿Por qué los discípulos eran incapaces de reconocer a Jesús? ¿Qué impedía a sus ojos reconocerle? Y ¿cómo llegaron finalmente a reconocerle? No hay manera de responder a estas preguntas sin examinar primero lo que significa «reconocer».

Es bastante normal que no reconozcamos a alguien a quien no hemos visto durante años. Quizá la última vez que lo vimos era aún niño o un joven. La gente puede cambiar mucho y no parecerse ya a la imagen que de ella conservamos. Cuando, finalmente, reconocemos a la persona, se debe a una observación más detenida y a que hemos encontrado algunas semejanzas con la persona que recordamos. El parecido puede estar en los ojos de la persona, por ejemplo, o puede ser un gesto peculiar o una manera de expresarse.

Con esa experiencia en la mente es como solemos preguntarnos por qué los discípulos de Emaús no reconocieron a Jesús en el camino. Y concluimos que no le reconocieron porque su apariencia como Señor resucitado era muy diferente de la que había sido como figura histórica. En otras palabras, Jesús se había vuelto irreconocible mientras a uno

8. Cuatro lugares se han propuesto como el Emaús del relato de Lucas: Khirbet Imwas (Nicópolis), el-Qubeibeh, Qaloniyyeh y Abu Ghosh. De éstos, Khirbet Imwas, que conserva el nombre «Emaús», está situado a 161 estadios de Jerusalén, en la carretera a Jope. Véase K.W. CLARK, «Emmaus», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962. El artículo de J.F. STRANGE, «Emmaus», en *The Anchor Bible Dictionary*, 1992, por alguna razón considera Nicópolis un lugar distinto de Khirbet Imwas, pero por lo demás está muy bien. Varios manuscritos antiguos, entre ellos el códice Sinaítico, manifiestan un primitivo cambio textual, de 60 a 160 estadios, con el cual se adaptó el texto de Lucas a las realidades geográficas.

no le fuera dado de algún modo reconocerle. Este planteamiento, sin embargo, no da razón de la afirmación de que «sus ojos *estaban como incapacitados* para reconocerle». Tal como Lucas lo dice, la incapacidad para reconocer a Jesús tenía algo que ver con los ojos de los discípulos, no con un cambio en la forma o apariencia de Jesús. Dicho cambio también pudo haber influido, pero en el relato lucano de los discípulos de Emaús resulta muy secundario⁹.

El verbo griego traducido como «reconocer» es *epiginosko*. Lucas utiliza por primera vez este verbo en el prólogo del evangelio, al exponer la intención de su «[narración de] las cosas que se han verificado entre nosotros» (1,1), a saber, «para que conozcas [*epignós*] la solidez de las enseñanzas que has recibido» (1,4). «Para que conozcas» se podría traducir también «para que sepas realmente» o «para que tengas un conocimiento seguro». En el prólogo de Lucas, este conocimiento tiene que ver con las palabras, el mensaje, con que Teófilo¹⁰ fue catequizado (*katechetes*).

El verbo *epiginosko* se utiliza de nuevo en el prólogo, cuando Zacarías salió del santuario sin poder hablar y el pueblo se dio cuenta (*epégnosan*) de que había tenido una visión (1,22). En este caso, el conocimiento tiene que ver con algo que ha sucedido, con un acontecimiento reconocido como un hecho. Este verbo se usa también en el relato de Jesús y el paralítico: Jesús conoció (*epignoús*) los pensamientos de los escribas y fariseos cuando perdonó al paralítico sus pecados (5,22). En este tercer caso, se trata de un conocimiento penetrante que capta los pensamientos no expresados de la gente.

9. Un breve resumen del relato de Emaús incluido en una adición de principios del siglo II al evangelio de Marcos se centra enteramente en la apariencia modificada de Jesús: «Después de esto, se apareció, bajo otra figura [*en hetera morphé*], a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos» (Mc 16,12-13). El desplazamiento de la atención —que de los discípulos, cuyos ojos estaban incapacitados para conocer, pasa a centrarse en Jesús, que se apareció bajo otra figura— se traduce en una lectura muy diferente del relato lucano.

10. Teófilo tal vez fuera una persona concreta, muy probablemente el mecenas que posibilitó a Lucas la publicación y difusión de su obra; pero en 1,4 (véase también Hch 1,1) Teófilo representa a todo lector de Lucas-Hechos.

En el relato de Emaús, «reconocer» (*epiginosko*) tiene un significado parecido, pero el conocimiento pleno, seguro y penetrante no tiene por objeto un mensaje, sino una persona. Conocer a una persona es muy diferente de conocer la verdad de un mensaje, la realidad de un acontecimiento o el secreto de los pensamientos de la gente. Conocer a una persona presupone una relación personal con ella. No se basa en la apariencia exterior de alguien, sino en la mutua revelación y en la sintonía íntima. Decir que los ojos de los discípulos estaban como incapacitados para reconocer a Jesús equivale a decir que algo impedía ya antes a los discípulos conocer realmente a Jesús. Y ésta es la razón de que no pudieran reconocerle ahora como el Señor resucitado. El diálogo de la primera parte del relato pasa a mostrar qué era lo que les impedía reconocerle.

La incapacidad de los dos discípulos para reconocer a Jesús está relacionada con la falta de entendimiento de los discípulos tras los dos primeros anuncios de la pasión por parte de Jesús. Cuando éste les dijo que el Hijo del hombre iba a ser entregado (9,44), «no entendían lo que les decía; les estaba velado su sentido, de modo que no lo comprendían» (9,45). Preocupados por cuál de ellos era el mayor (9,46), no estaban preparados para hacer frente a las consecuencias que la pasión tendría para ellos; de ahí que no pudieran, ni de hecho debieran, entenderlo. En ese momento de su discipulado, percibir y aceptar esa realidad seguía siendo demasiado para ellos.

Incluso cuando Jesús anunció la pasión por tercera vez (18,31-33), «no captaban el sentido de estas palabras y no entendían lo que decía» (18,34). No comprenderían lo que Jesús decía hasta que ellos pudieran afrontar personalmente la pasión junto con él y entrar en su misterio. Cuando da comienzo el relato de los discípulos de Emaús, todavía no han llegado a esto.

La afirmación de que los ojos de los discípulos estaban como incapacitados para reconocer a Jesús (24,16) sirve de gozne literario o transición que concluye la introducción y, a la vez, introduce el cuerpo o parte principal del relato. Más tarde, la afirmación de que sus ojos se abrieron y de que le reconocieron (24,31) desempeña esa misma doble función:

concluye el cuerpo del relato y al mismo tiempo introduce la conclusión.

La estructura del relato es, por tanto, muy simple: una introducción que conduce hasta la afirmación fundamental de que los ojos de los discípulos estaban como incapacitados para reconocer a Jesús (24,13-16), y una conclusión que empieza con la afirmación de que se les abrieron los ojos y le reconocieron (24,31). Esta afirmación conclusiva resuelve la tensión mantenida desde 24,16 e introduce el desenlace del relato (24,31-35). El cuerpo o parte principal del relato (24,16-31) pone de manifiesto cómo los discípulos pasaron del no reconocimiento al reconocimiento del Señor resucitado¹¹.

Esta estructura guarda paralelo con la del relato de Zaqueo, donde la introducción (19,1-5) termina con una declaración de Jesús: «Hoy tengo que quedarme en tu casa» (19,5), y la conclusión (19,9-10) empieza con una declaración paralela de Jesús: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (19,9). El relato de Zaqueo pone de manifiesto cómo la llegada de Jesús a una casa como huésped es la llegada de la salvación (véase 19,5-9).

Diálogo inicial

El relato comienza con un diálogo entre Jesús y los discípulos. Se inicia con una breve conversación en la que Jesús toma la iniciativa y los discípulos muestran su asombro ante el hecho de que Jesús no sepa lo que ha pasado (24,17-19a):

«Él les dijo: “¿De qué discutís por el camino?”. Ellos se detuvieron con aire entristecido. Uno de ellos, llamado Cleofás, le respondió: “¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no sabe las cosas que han pasado allí estos días?”. Él les dijo: “¿Qué cosas?”».

11. La repetición de una frase o de palabras clave, tal como la encontramos en Lc 24,16 y 24,31, se denomina inclusión literaria. Su finalidad es delimitar una unidad, y así lo hace en este caso, donde incluye o delimita el cuerpo del relato. También puede indicar el tema básico de la unidad, en esta ocasión el reconocimiento de Jesús, el Señor resucitado.

En el arranque del diálogo, Jesús actúa como un perfecto desconocido para los discípulos, como alguien que nada sabe de sus preocupaciones. Sus preguntas presuponen que el viaje («por el camino») y la discusión de ambos eran importantes, pero no hace alusión alguna al destino de dicho viaje. Lo que interesaba no era adónde iban, sino que *se iban* de Jerusalén y abandonaban la comunidad de los discípulos de Jesús.

El discípulo que responde se llama Cleofás. Ésta es la primera y única vez que se le menciona en el evangelio y en el Nuevo Testamento. Salvo lo que este relato nos dice, nada sabemos de él. Resulta bastante comprensible el deseo de identificar al compañero de Cleofás¹², pero conviene resistir a esa tentación. Basta con saber que el otro discípulo es simplemente el compañero de camino de Cleofás y un presbítero. Esto permite que cada lector se identifique con el discípulo innominado y se una a Cleofás en el camino de Emaús.

La respuesta de Cleofás a Jesús es notable desde dos puntos de vista. En primer lugar, estaba atónito ante el hecho de que Jesús no supiera lo que acababa de ocurrir. Según suponía él, todo el mundo tendría que estar al tanto de lo ocurrido, y Jesús debía de ser el único que no se había enterado. Su respuesta alude a Jesús como «forastero» (*paroikéis*), un residente temporal, alguien que interrumpió su viaje y se quedó en Jerusalén por un tiempo antes de ponerse de nuevo en camino, como hacían los peregrinos con ocasión de la Pascua. En segundo lugar, Cleofás suponía que, a diferencia de Jesús, pero como todos los demás, él y su compañero sabían realmente lo que había pasado en Jerusalén. Como pronto

12. En referencia a este pasaje, Orígenes, a principios del siglo III, refleja la opinión predominante de que el compañero de Cleofás era Simón (Pedro). Pero entonces, puesto que Simón es mencionado en 24,34, fue necesario terminar el relato con 24,33 (véase *Contra Celsum* 2,62,68 y 2,184,190). En nuestra misma época, algunos sostienen que el compañero es la mujer de Cleofás, y la identifican con la mujer de Clopás (Jn 19,25). Pero Cleofás, cuyo nombre es una forma breve de Cleopatro, el nombre masculino correspondiente a Cleopatra, no es el mismo que Clopás, que es una forma grecizada de un nombre semítico (véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, p. 1563). Además, si el compañero hubiera sido la mujer de Cleofás, Lucas normalmente habría dado su nombre, como hizo en el caso de Priscila, la mujer de Áquila (véase Hch 18,2.18.26).

quedaría patente, los discípulos habían visto lo sucedido, pero no *sabían* realmente lo que había pasado. Como los lectores de Lucas (véase 1,4), carecían del verdadero conocimiento.

Jesús conocía lo sucedido, naturalmente, pero no les dijo que lo sabía —al menos, no inmediatamente. En vez de eso, les pidió a los discípulos que se lo contaran. De la historia que de sus labios oímos se desprende con absoluta claridad que conocían la secuencia de los acontecimientos, pero no la entendían. De ahí su desaliento. La respuesta de los discípulos está formulada en el lenguaje de la fe y la esperanza, el lenguaje de la buena nueva; pero, en su relato, dicho lenguaje se ha convertido en el lenguaje del desaliento y la desilusión ciegos, en el lenguaje de la mala nueva.

La respuesta de los discípulos

Los discípulos empezaron por evocar la figura de Jesús y resumir su trayectoria, desde su aparición como profeta hasta su muerte (24,19b-20):

«Ellos le dijeron: “Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron”».

Al recordar los viejos tiempos, los discípulos hablaban de Jesús de Nazaret como alguien a quien todos reconocían como un gran profeta¹³. Su descripción de Jesús como «un profeta poderoso en obras y palabras» evoca la figura de Moisés tal como lo describe Esteban en el resumen cristiano que hizo de la historia bíblica y que lo llevó al martirio: «Moisés fue educado [en] toda la sabiduría de los egipcios y era poderoso en sus palabras y en sus obras» (Hch 7,22). Sin

13. Para un análisis de la presentación de Lucas-Hechos de Jesús como profeta, véase D.P. MOESSNER, *Lord of the Banquet, The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Fortress Press, Minneapolis 1989.

embargo, las expectativas de los discípulos con respecto a Jesús como nuevo Moisés no dejaban margen para su pasión y muerte. Su referencia ciega a los sumos sacerdotes y magistrados recordaba no sólo la pasión (22,1 – 23,56), sino también, irónicamente, los anuncios hechos por Jesús mismo de su pasión y muerte al final del ministerio galileo (9,22.43-45) y durante el viaje a Jerusalén (18,31-34).

El recuerdo y la evocación, tan importantes para la primitiva comunidad cristiana, traían el pasado, lo aplicaban al presente y lo orientaban hacia el futuro. Tenemos un buen ejemplo de este proceso creativo de evocación en el relato de la visita de las mujeres al sepulcro. Los dos hombres que recibieron a las mujeres les pidieron que recordaran lo que Jesús les dijo mientras estaba aún en Galilea y su anuncio de que «es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, pero al tercer día resucitará». Las mujeres recordaron (24,6-8) y fueron a anunciar estas cosas a los Once y a los demás.

Los discípulos de Emaús también recordaban la pasión, pero para ellos el recuerdo no era una evocación creativa que iluminara el presente, sino una reminiscencia nostálgica que se aferraba al pasado. Pero el presente no deja escapatoria alguna. De ahí el desaliento de los dos discípulos, que pasaron luego a hablar de la esperanza que en otro tiempo abrigaron, pero que había resultado infundada (24,21):

«Nosotros esperábamos que sería él el que iba a redimir a Israel; pero con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó».

Una vez más, la respuesta de los discípulos evoca el discurso de Esteban cuando éste dice que también la misión de Moisés era redimir a Israel: «A este Moisés, de quien renegaron diciéndole: “¿quién te ha nombrado jefe y juez?”, a éste envió Dios como jefe y liberador» (Hch 7,35; véase 7,27). El verbo griego usado para «redimir» es *lytróomai*, que significa «liberar» o «librar». La palabra que Esteban utilizó para describir a Moisés como «liberador» era el sustantivo correspondiente, *lytrótēs*, que significa «redentor» o «libertador». Moisés había sido rechazado. Aun así, Dios lo hizo jefe y liberador.

Esteban aludió incluso al discurso de despedida de Moisés en el libro del Deuteronomio: «Éste es el Moisés que dijo a los israelitas: “Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos”» (Hch 7,37; véase Dt 18,15). El verbo que se traduce por «suscitar» es *anístemi*, el mismo aplicado a la resurrección de Jesús de entre los muertos (véase Lc 18,33 y 24,7).

Para el narrador y el lector, el paralelo entre Jesús y Moisés es evidente. Ambos fueron rechazados y ambos redimieron o liberaron a Israel. Pero los discípulos no habían percibido este paralelo. Todos los elementos para comprender los tenían a su alcance, pero ellos aún no comprendían. La diferencia entre la posición del narrador y la de los discípulos contribuye a una gran narración y a una ironía muy eficaz que arrastran al lector, introduciéndolo cada vez más en el relato.

La ironía contenida en las palabras de los discípulos llega a su clímax cuando éstos indican que ése es «el tercer día», expresión utilizada en el Nuevo Testamento para presentar la resurrección de Jesús como salvífica o liberadora¹⁴. En Lc 18,33 y 24,7, dicha expresión aparecía explícitamente relacionada con la resurrección (*anístemi*) de Jesús.

Para los discípulos, «el tercer día» indicaba hasta qué punto la situación había llegado a ser absolutamente desesperada. Para el narrador y los lectores cristianos, habla de lo esperanzadoras que eran las cosas, pese a las apariencias.

Los discípulos concluyeron refiriendo cómo algunas personas habían visitado el sepulcro de Jesús aquella mañana (24,22-24):

«El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al

14. Un antiguo comentario judío, el *Midrash Rabbah*, que conserva una tradición aún más antigua, reunió los muchos pasajes donde Dios salvó a su pueblo al tercer día y los utilizó para interpretar el relato de Abrahán y la ofrenda sacrificial de su hijo Isaac, un acontecimiento que tuvo lugar «al tercer día» (Gn 22,4). Entre los textos citados se encuentran Os 6,2; Gn 42,18; Ex 19,16; Jos 2,16; Jon 2,1; Esd 8,32 y Est 5,1: todos ellos hacen referencia al tercer día o a un lapso temporal de tres días. Véase Rabí H. FREEDMAN - M. SIMON (eds.), *Midrash Rabbah I*, The Soncino Press, London 1939, p. 491.

sepulcro y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que incluso habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no lo vieron».

Los discípulos han resumido perfectamente toda la vida de Jesús, incluido lo sucedido aquel mismo día (véase 24,1-12). Parecía haber esperanza en lo que las mujeres habían contado acerca de un anuncio angélico de que Jesús estaba vivo. Sin darse cuenta, los discípulos daban las razones para esta esperanza al usar la palabra «cuerpo» (*soma*), término asociado normalmente con alguien que está vivo (véase también 24,3). Pero los discípulos eran de los que consideraban un desatino lo que contaban las mujeres, y no las creían (véase 24,11).

Para los discípulos, la fe tenía que venir por la vista, no por el oído. Terminaron su breve discurso diciendo que algunos de los suyos, de hecho, fueron al sepulcro y verificaron que, efectivamente, estaba abierta y vacía: el cuerpo de Jesús no estaba allí —«pero a él no lo vieron». Al igual que los que fueron al sepulcro, los discípulos necesitaban ver a Jesús vivo para creer. Lo paradójico de su declaración estriba en que en ese momento le estaban diciendo aquello a Jesús. Ver a Jesús era una cosa; reconocerlo, otra muy diferente.

La respuesta de Jesús

Los discípulos habían completado su resumen de la mala noticia acerca de Jesús, y Jesús respondió de manera sucinta y yendo al grano (24,25-26):

«Él les dijo: “¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?”».

Jesús recordó a los discípulos el mensaje de los profetas (de todos ellos) y les reprendió por no creer «todo lo que dijeron los profetas». El término griego aquí traducido como «insensatos» es *anóetoi*, literalmente «inconscientes» o «faltos de entendimiento». Los discípulos no habían creído a las

mujeres que regresaron del sepulcro, ni habían creído *todo* lo que dijeron los profetas, especialmente con respecto al sufrimiento y la entrada del Mesías en su gloria. La pasión de Jesús, por tanto, seguía sin tener sentido para ellos, con lo cual les dejaba ciegos ante Jesús en su sufrimiento, muerte y resurrección.

La relación de los discípulos con Jesús se había detenido en el umbral de la pasión, cuando todavía lo veían como «un profeta poderoso en hechos y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (24,19). La pasión exigía que sintonizaran con Jesús como el Cristo, como quien sufrió, murió y resucitó de entre los muertos. Dado que los discípulos eran incapaces de sintonizar con Jesús como el Cristo que muere y resucita, eran igualmente incapaces de reconocerlo como Señor. Era su incapacidad para aceptar la pasión lo que impedía que sus ojos reconocieran a Jesús.

Jesús les enseñó acerca de la necesidad de la pasión para que el Cristo entrara en la gloria de Dios. El verbo que expresa esta necesidad, *dei*, utilizado aquí en imperfecto (*edei*) es un término teológico importante para Lucas: siempre hace referencia al orden divino de la salvación y al papel esencial de Cristo en el mismo. En última instancia, esa necesidad de la salvación brotaba de un Dios tierno y misericordioso que quiere por gracia la salvación de todos los seres humanos. Sin embargo, dicha necesidad se expresaba en y a través de contingencias históricas corrientes. La necesidad histórica de que Cristo sufriera se basaba así en la voluntad salvífica divina¹⁵.

Jesús utilizó el mismo término en el relato de Zaqueo: «Hoy tengo que quedarme en tu casa» (19,5). Que Jesús se quedara en casa de Zaqueo equivalía a la llegada de la salvación a dicha casa (19,9). El verbo se utilizó de nuevo en los preparativos de la Última Cena, que iba a tener lugar el día en que era necesario (*edei*) sacrificar el cordero de Pascua (22,7). El cordero de Pascua quedaba así simbólicamente relacionado con la persona de Cristo, el cordero de la Pascua cristiana.

15. La necesidad expresada en el término *dei* no se basa en la lógica ni en la relación causa-efecto, sino en el hecho de que Dios lo quiere libremente como parte de la historia humana.

El diálogo se cierra con un resumen de la enseñanza de Jesús, que interpreta todo aquello que, a lo largo de las Escrituras, tenía que ver con él, empezando por Moisés y la Ley y siguiendo por los profetas (24,27):

«Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras».

Jesús insistió desde el principio en la importancia de creer *todo* cuanto habían dicho los profetas. En ese momento interpretó para ellos, no sólo a *todos* los profetas, sino *todas* las Escrituras. Hasta entonces, la esperanza que los discípulos tenían puesta en Jesús se basaba únicamente en una parte de los profetas y de las Escrituras que lo presentaban como un profeta mosaico, pero se detenían ante el rechazo de Moisés. Necesitaban reflexionar sobre todas las Escrituras, especialmente sobre los profetas, para entender que, en cuanto Cristo, tenía que sufrir la pasión para entrar en su gloria (24,26). Sólo entonces serían capaces de reconocer quién era verdaderamente el «profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (24,19). Sólo entonces verían el sentido de la crucifixión (24,20), comprenderían la trascendencia de «el tercer día» como el día de la liberación divina (24,21) y creerían el anuncio de que Jesús estaba vivo (24,22-24). Instruidos por el Señor Jesús sobre lo que significaba para él ser profeta y Cristo, los discípulos estaban ya preparados para conocerle y reconocerle en la fracción del pan.

En casa en Emaús

Cuando el diálogo terminó, Jesús y los discípulos estaban llegando a Emaús. Al hacer Jesús ademán de seguir adelante, los discípulos le invitaron a quedarse con ellos, pues se estaba haciendo tarde. Jesús aceptó su invitación (24,28-29):

«Al acercarse al pueblo adonde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le rogaron insistentemente: “Quédate con nosotros, porque atardece, y el día ya ha declinado”. Entró, pues, y se quedó con ellos».

El relato evita mencionar Emaús por segunda vez recurriendo a un circunloquio: «al acercarse al pueblo a donde iban...». Está claro, sin embargo, que los discípulos habían llegado a casa. Como seguidores de Jesús, habían dejado su hogar (véase 9,57-62), igual que habían hecho Leví (5,28) y, antes que él, Simón Pedro y otros más, como por ejemplo Santiago y Juan (5,11). Pero ahora estaban abandonando el camino y volvían a casa. Jesús, sin embargo, no les había abandonado. Como el pastor de la parábola, había venido a buscarles (15,4-7). Sin embargo, cuando llegaron a Emaús, Jesús hizo además de seguir adelante. Lo mismo que en un momento anterior del relato se nos dijo que la figura que no reconocieron era en realidad Jesús, así también ahora Lucas nos pone sobre aviso de que Jesús no tenía intención de seguir adelante, sino que simplemente quería dar esa impresión.

La estrategia de Jesús hizo que los dos discípulos le ofrecieran hospitalidad. Al igual que en el relato de la fracción del pan en Betsaida (9,12), atardecía y el día había declinado; pero a diferencia de los apóstoles, que quisieron despedir a la multitud, ellos invitaron a Jesús a quedarse en su compañía. Desde su punto de vista, el día había declinado; pero desde el punto de vista del evangelio, éste era todavía «el primer día de la semana»... ¡y distaba mucho de haber terminado!

«Quédate con nosotros», le dijeron; y Jesús entró para quedarse con ellos. El verbo griego «quedarse» (*meno*) tiene un rico trasfondo en el evangelio de Lucas, empezando por María, que va a quedarse con su parienta Isabel (1,56). Significa «morar», como cuando se nos informa de que el endemoniado geraseno no moraba en una casa (8,27), y se asocia muy frecuentemente con la hospitalidad ofrecida a los discípulos y apóstoles, y aceptada por éstos, en su viaje misionero (9,4; 10,7). Es lo que hizo también Jesús cuando fue a quedarse en casa de Zaqueo (19,5), y es una parte importante de la misión de Pedro (Hch 9,43) y Pablo (Hch 16,15; 18,3.20; 21,7.8; 28,16). En todos estos casos, hace referencia a crear el propio hogar con otros y a morar con ellos.

Para Lucas, la Iglesia es un lugar de hospitalidad, un hogar acogedor, y los cristianos son personas que crean su hogar unos en otros y con otros. El evangelio de Juan aplica-

ba este aspecto interpersonal de la misión al significado de la vida de Jesús. El Padre mora en Jesús (Jn 14,10). De hecho, el Padre y Jesús moran uno en otro (Jn 15,4). Al usar la imagen de la vid y los sarmientos (Jn 15,1-16), Jesús pidió también a los discípulos que se quedaran o moraran en él lo mismo que él moraba en ellos. Cuando los discípulos de Emaús invitan a Jesús a quedarse con ellos, y él acepta, de inmediato nos viene a la mente la imaginaria joánica.

La fracción del pan

Los discípulos ofrecieron hospitalidad a Jesús. Todavía lo tomaban por un forastero que había estado de visita en Jerusalén, pero era alguien con quien habían estado hablando por el camino, y le invitaron a quedarse en su casa. Y Jesús entró para quedarse con ellos. El relato alcanza ahora su punto culminante, la fracción del pan (24,30-31):

«Y sucedió que, mientras estaba a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su vista».

Por su misma naturaleza, el ofrecimiento de hospitalidad entraña compartir juntos una comida. No se comparte el propio hogar sin compartir una comida. Así, es bastante normal que Jesús y los dos discípulos se encontraran pronto a la mesa. Pero ésta no resulta ser una comida corriente.

Fue Jesús, no los discípulos, quien «tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió». Fue Jesús quien les dio el pan, no ellos quienes se lo dieron a él. Los discípulos invitaron a Jesús a ser su huésped, pero los papeles quedaron invertidos al instante, cuando Jesús asumió la postura del anfitrión. La comida que Jesús dio fue bastante formal, por lo que se puede deducir de tan breve indicación. Jesús y los discípulos no estaban simplemente sentados, sino *recostados* a la mesa, como se hacía cuando se celebraba una comida formal o simposio.

En las ocasiones en que había sido el invitado principal en un simposio, Jesús había ocupado un puesto de honor. Como profeta, siempre había ido más allá de lo que se espe-

raba de él como huésped de honor, frecuentemente interpellando a su anfitrión y a los demás invitados acerca de diversos aspectos de la hospitalidad (véase 7,36-50; 14,1-24) y cuestiones éticas fundamentales (11,37-54). En otras ocasiones, Jesús había sido de hecho el anfitrión (9,10-17; 22,14-38) y sobrepasaba lo que de un anfitrión solía esperarse. Pero ésta era la primera vez que, siendo invitado, Jesús asumió de hecho la postura del anfitrión. Sólo este hecho, unido a la solemnidad de la comida en cuanto banquete donde los comensales se recostaban¹⁶, indica que la fracción del pan en Emaús se debe considerar como una comida eucarística, celebrada a la mesa del Señor.

Cualquier duda al respecto queda disipada si se atiende a lo que hizo Jesús mientras estaba recostado con ellos a la mesa. El hecho de tomar el pan, bendecirlo, partirlo y darlo a los discípulos hace referencia a la fracción del pan, la eucaristía, lo mismo que cuando Jesús acogió a los 5.000 en Betsaida y a los Doce en la Última Cena. Litúrgicamente, la Cena del Señor precisa de la fórmula entera; pero, literariamente, unas pocas expresiones clave —en particular las palabras iniciales— bastan para evocarla claramente. Al igual que en Betsaida, las palabras iniciales de la fórmula litúrgica sirven como un título que trae a la memoria la fórmula entera.

En Emaús, la declaración litúrgica es más refinada, literariamente hablando, que en Betsaida y en la Última Cena. En Betsaida se daban todos los elementos —tomar, bendecir, partir y dar—, pero adaptados a las necesidades del relato, con sus cinco panes y dos peces, como en Mc 6,41. En la Última Cena, más o menos los mismos elementos seguían estando muy próximos al texto litúrgico en uso en Antioquía, con dos participios —«tomando» y «dando gracias»— seguidos por dos verbos en indicativo —«partió» y «dio»—. Litúrgicamente está

16. El verbo que describe la posición de Jesús a la mesa es *kataklino* («recostarse»). En el Nuevo Testamento, este verbo se usa exclusivamente en Lucas, y siempre en relación con una comida o banquete, como en el caso de las comidas en casas de fariseos (7,36; 14,8) y de la fracción del pan en Betsaida (9,14.15). Otro verbo, *katákeimai*, que también significa «recostarse», se utilizó para el banquete en casa de Leví (5,25.29) y de nuevo para una comida en casa de un fariseo (7,39; véase Mc 14,3).

bien, dada su relación con el rito, pero literariamente resulta algo falta de fluidez: «y tomando pan, habiendo dado gracias, lo partió y se lo dio» (22,19). En Emaús tenemos dos oraciones paralelas, cada una de ellas con un participio y un verbo en indicativo: «tomando el pan, bendijo y, partiéndolo, se lo dio»; con ello se pone de manifiesto lo bien que Lucas podía conservar el sabor litúrgico de un texto al tiempo que lo utilizaba en un relato.

En la fracción del pan, los ojos de los discípulos se abrieron y reconocieron a Jesús. Cuando él se les unió al principio, tenían a Jesús simplemente por un profeta de Nazaret, aunque «poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo», y esto les impedía reconocerlo como el Cristo que tenía que sufrir para entrar en su gloria. Tras el diálogo por el camino, gracias a la lección de hermenéutica bíblica que él les dio, entendieron que Jesús era el Cristo y se sintieron movidos a invitar a su casa al forastero, al que todavía no habían reconocido. Pero sólo cuando él compartió su persona con ellos y ellos correspondieron a su vez, abriendo a él su persona en la fracción del pan, se abrieron finalmente sus ojos y le reconocieron como Señor.

En el relato, la figura de Jesús se presentaba como un personaje histórico, un desconocido para los discípulos, un forastero que había visitado Jerusalén durante la fiesta de Pascua. Cuando los discípulos reconocieron al Señor Jesús en la fracción del pan, el desconocido desapareció. Jesús no está presente en la eucaristía como figura histórica, el profeta de Nazaret, sino como el Señor resucitado.

El relato de Emaús demuestra que la presencia de Jesús, el Señor resucitado, es una presencia sacramental. En la fracción del pan en Emaús, el acontecimiento entero —incluidos los participantes, sus expectativas y el modo en que compartían su persona unos con otros— constituía el sacramento. El elemento decisivo a la hora de hacer significativo el sacramento fue la persona del desconocido que se unió a los discípulos en su viaje vital. Las distinciones que especificarían con mayor precisión dónde y cómo está presente el Señor Jesús en la eucaristía llegarían mucho más tarde en la historia de la Iglesia, habitualmente en medio del calor de la controversia.

De vuelta a Jerusalén

El reconocimiento de Jesús por parte de los discípulos en la fracción del pan pone fin al cuerpo del relato e introduce la conclusión (24,31-35). Cuando Jesús desapareció de su vista, los discípulos reanudaron la conversación que habían mantenido antes de que Jesús se les uniera (24,14), pero los acontecimientos que desde entonces habían tenido lugar —el diálogo con Jesús por el camino y la fracción del pan con él en su casa en Emaús— habían supuesto un cambio enorme. En su conversación, los discípulos podían ver ahora la relación existente entre lo sucedido por el camino y su comida con Jesús (24,32). Además, se vieron impulsados a regresar a Jerusalén, a la comunidad, donde fueron recibidos con la buena nueva de la resurrección de Jesús y de su aparición a Simón. El relato termina con unas breves palabras del narrador que resumen el acontecimiento entero (24,32-35):

«Se dijeron uno a otro: “¿No estaba ardiendo nuestro corazón [dentro de nosotros] cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?”

Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y los que estaban con ellos, que decían: “¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!”

Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo se les dio a conocer al partir el pan».

El diálogo con Jesús tuvo un efecto profundo en los discípulos, moviéndoles a invitar al desconocido a quedarse con ellos. En última instancia, preparó sus corazones para reconocerlo en la fracción del pan, aun cuando en aquel momento ellos no eran conscientes de su influencia. Sólo más tarde, cuando de hecho reconocieron a Jesús, cayeron en la cuenta de que sus corazones habían estado ardiendo todo el tiempo.

En el diálogo, Jesús les explicó (*diénoigen*) las Escrituras, dándoles una comprensión nueva de lo que le había sucedido en Jerusalén, apartándolos de sus reminiscencias nostálgicas, activando sus recuerdos y transformando su desesperación en esperanza. En la fracción del pan, sus ojos se abrieron (*dienóichthesan*) y le reconocieron.

La relación entre el diálogo y la fracción del pan invita a la reflexión sobre la relación entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística¹⁷. Como el diálogo que preparó a los discípulos para reconocer a Cristo en la fracción del pan, la liturgia de la palabra prepara a la asamblea para experimentar a Cristo en la liturgia eucarística. Como la fracción del pan que permitió a los discípulos entender su experiencia de Cristo como explicador de las Escrituras, la liturgia eucarística permite a la asamblea comprender la liturgia de la palabra.

Con una nueva comprensión de la pasión, y habiendo reconocido al Señor resucitado en la fracción del pan, los discípulos regresaron de inmediato a Jerusalén. El relato, que había empezado con el abandono de la comunidad por parte de los dos discípulos descorazonados, termina con su regreso apresurado al lugar donde se encontraban los Once y los que con ellos estaban. Pero, antes de que tuvieran la oportunidad de contar su experiencia, fueron recibidos con esta proclamación: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!» (24,34). Al volver con la buena nueva, fueron recibidos con la buena nueva.

En la Última Cena, a Simón se le había encomendado la misión de confirmar a sus hermanos y hermanas (22,32). Cuando las mujeres regresaron del sepulcro con el mensaje de la resurrección, Simón fue al sepulcro, miró dentro y vio sólo las vendas funerarias, lo cual le dejó asombrado (*thau-mazon*) de lo sucedido (24,12). Ahora el Señor se le había aparecido¹⁸, permitiéndole cumplir la misión especial a él encomendada en la Última Cena.

17. El paralelo, sin embargo, no entraña que en tiempos de Lucas la eucaristía estuviera estructurada como en tiempos de Justino, a mediados del siglo II. De Lucas deduciríamos que, si la eucaristía tenía una estructura formal, era la del simposio, donde el diálogo o discurso no precedía, sino que seguía a la cena. Las comidas de hospitalidad, sin embargo, tenían poca estructura formal. En esos casos, el diálogo o discurso precedía y seguía a la comida, como en la fracción del pan en Betsaida (9,10-17), en las comidas en casa de Marta (10,38-42) y en casa de Zaqueo (19,1-10), en las comidas con la comunidad entera reunida en Jerusalén (14,36-53) y con Pablo en Tróade (Hch 20,7-12), y aquí en el relato de Emaús.

18. La palabra griega traducida por «se apareció», *ophithe*, es la misma que se usaba en el primitivo credo antioqueno citado por Pablo en 1 Co 15,3-

El relato termina con el resumen que el narrador hace del informe de los discípulos sobre «lo que había pasado en el camino y cómo se les dio a conocer al partir el pan» (24,35). Hasta este momento, la experiencia de reconocimiento estaba asociada con los ojos de los discípulos, que al principio estaban incapacitados para reconocerle (24,16), pero luego se abrieron y lo reconocieron (24,31). Esta asociación presenta la experiencia en relación con el sentido de la vista y la hace muy concreta; pero también puede distraer a muchos de la naturaleza de esa experiencia en cuanto forma de conocimiento, la forma propia que conlleva conocer a una persona. Dicho conocimiento llega siempre en forma de don gratuito, *a fortiori* cuando la persona conocida es Dios o el Señor Jesucristo¹⁹.

El relato de los discípulos de Emaús supuso para la presentación lucana de los orígenes de la eucaristía un gran paso adelante. Antes, Lucas había puesto de manifiesto que la Última Cena, con su insistencia en la pasión de Cristo, se tenía que relacionar con la Cena del Señor y la resurrección de Cristo; de lo contrario, se perdería una dimensión esencial de la eucaristía. Lo que en el relato de Emaús pone de manifiesto es que la mesa del Señor se tiene que relacionar con la pasión de Cristo; de lo contrario, se perdería una vez más uno de sus elementos esenciales.

Este relato también evidencia que la eucaristía, aun cuando remite al pasado, es un acontecimiento del presente. La eucaristía no es sólo el memorial de la pasión-resurrección de Cristo. Es la Cena del Señor. El Señor resucitado, que vive gloriosamente en el reino, está presente en la mesa del Señor.

5, y que él mismo usó en los versículos siguientes. El verbo es una forma de aoristo pasivo de *horao*, que significa «ver». En los Setenta, esa misma forma se usa exclusivamente para anunciar la aparición del Señor (Dios), del ángel del Señor y de la gloria del Señor. Su aplicación aquí a la aparición a Simón, y su uso en otros lugares del Nuevo Testamento, relaciona las apariciones del Señor resucitado con las apariciones divinas del Antiguo Testamento. Como las apariciones de Dios, las del Señor resucitado no se pueden describir, lo cual las distingue de cualesquiera apariciones relatadas en el curso de la historia de la Iglesia.

19. El verbo aquí traducido como «se dio a conocer» (*egnosthe*), lo mismo que el verbo *ophthe*, es una forma de aoristo pasivo y toma en consideración que el conocimiento llega como una revelación libre.

Sin embargo, para reconocerlo, para conocerlo realmente, debemos estar abiertos a su palabra, y así encontrar sentido a la pasión en nuestras vidas. Como los discípulos de Emaús, debemos ofrecer hospitalidad al desconocido con quien nos encontramos en el camino. De ese modo, la Iglesia continúa reconociendo al Señor resucitado en la fracción del pan.

La eucaristía es un acontecimiento por el que acogemos al desconocido en nuestra comunidad. Es un acontecimiento a partir del cual somos enviados en misión. El relato de Emaús mostraba al Señor revelándose en la experiencia de la eucaristía. El siguiente relato muestra al Señor, presente en la eucaristía, enviando a la comunidad a todas las naciones. Si la Iglesia es comunidad por naturaleza, también por naturaleza es misionera.

Con la comunidad en Jerusalén (24,36-53)²⁰

«Así está escrito: que el Cristo debía padecer
y resucitar de entre los muertos al tercer día
y que se predicaría en su nombre
la conversión para perdón de los pecados
a todas las naciones, empezando desde Jerusalén»
(Lc 24,46-47)

Hemos llegado a la décima y última comida en la historia lucana de los orígenes de la eucaristía, segunda de las celebradas con Jesús el Señor. En la Última Cena, Jesús había declarado que no volvería a comer ni a beber del fruto de la vid hasta que hallara su cumplimiento en el reino de Dios (22,15-18). Dicho cumplimiento llegó con la pasión y resurrección.

El relato de Emaús, centrado en el reconocimiento del Señor resucitado en la fracción del pan, mostraba a Jesús revelándose gradualmente en una discusión por el camino y en una comida en casa de dos discípulos. También mostraba

20. Para un enfoque histórico-crítico de la comida con la comunidad entera reunida en Jerusalén, véase J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, pp. 1572-1593; para un enfoque literario y teológico, véase E. LAVERDIERE, *Luke*, pp. 288-292.

a los miembros de la comunidad compartiendo entre sí el mensaje de la resurrección. Compartir la fe comunitaria, aspecto esencial de la *koinonía* cristiana, es absolutamente fundamental para la vida de la Iglesia²¹.

La segunda comida con Jesús el Señor tiene lugar en Jerusalén, donde los discípulos de Emaús se unen de nuevo «a los Once y a los que estaban con ellos» (24,33). Es la primera comida de Jesús con la asamblea entera de la Iglesia, y a ella aludirá Pedro en el discurso que pronunciará en casa de Cornelio: «A éste, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (Hch 10,40-42).

La comida con la asamblea entera en Jerusalén se centra en la misión derivada de la solidaridad de mesa con «Jesucristo, que es el Señor de todos» (Hch 10,36). Dado que Jesús resucitado es el Señor de todos, quienes comen con él aceptan la responsabilidad de llevar el evangelio a todos.

El relato de Emaús puso de manifiesto que la eucaristía es un acontecimiento de acogida. Dado que el Señor resucitado es Señor de todos, la asamblea eucarística debe estar abierta a todos, incluido al desconocido. La comida final en Jerusalén pone de manifiesto que la eucaristía es un acontecimiento de misión. Dado que el Señor resucitado es Señor de todos, la asamblea eucarística debe tratar de llegar a todos, judíos y gentiles, proclamando el perdón de los pecados.

La comida en Emaús mostraba la universalidad de la Iglesia en su acogida eucarística. La comida en Jerusalén muestra la universalidad de la Iglesia en su alcance eucarístico.

Contexto y tradición

La décima comida de la historia lucana de los orígenes de la eucaristía constituye la conclusión del evangelio, el último acontecimiento del viaje iniciado en 9,51, donde Lucas anun-

ciaba que sería un viaje a la ascensión. Siete de las comidas con Jesús tuvieron lugar a lo largo de ese camino: las cuatro con Jesús el profeta camino de Jerusalén (10,38-42; 11,37-54; 14,1-24; 19,1-10), la Pascua, que iba a ser la Última Cena de Cristo (22,7-13.14-38), y las dos comidas pascuales con Jesús el Señor (24,13-35; 24,36-53).

El presente relato figura inmediatamente después del de los dos discípulos que iban a Emaús y se relaciona muy estrechamente con él, retomando algunos de sus temas y desarrollándolos desde un punto de vista diferente. Según la introducción lucana —«Estaban hablando de estas cosas [los discípulos que habían regresado de Emaús, los Once y los que estaban con ellos]—, este relato es la continuación del de Emaús. Pero, ahora que los discípulos han regresado a la comunidad, ya no aparecen explícitamente. Este último relato se ocupa de un acontecimiento que afectó a toda la comunidad reunida. Una descripción más completa de la comunidad congregada en Jerusalén se puede encontrar en Hch 1,13-14. Entre quienes estaban con los apóstoles (Hch 1,13) había «algunas mujeres, y... María la madre de Jesús, y... sus hermanos» (Hch 1,14).

Como el relato de Emaús, tampoco el de la cena en Jerusalén tiene paralelo neotestamentario alguno que pueda considerarse como su fuente. Se alude a él en el «final largo» de Marcos (Mc 16,14-18), escrito en torno al año 125 EC; pero, como sucede con la noticia marcana acerca de los discípulos de Emaús (Mc 16,12-13), su centro de atención es muy diferente del de Lucas.

Como en el caso de otros relatos, particularmente la comida en casa de Simón el fariseo (7,36-50) y la hospitalidad ofrecida en casa de Marta (10,38-42), Lucas parece haber encontrado inspiración en tradiciones recogidas también en el evangelio de Juan. Los paralelos entre Lc 24 y Jn 20 son demasiados para ser accidentales.

Lo mismo que el relato joánico de la resurrección, el lucano contiene dos visitas al sepulcro: en la primera de ellas interviene María de Magdala (Jn 20,1-2; Lc 24,1-11); en la segunda, Pedro (Jn 20,3-10; Lc 24,12). En ambos evangelios, las dos visitas al sepulcro van seguidas por sendos relatos en los que uno o más discípulos no reconocen al Señor resucita-

21. Lucas incluyó la *koinonía* entre las cuatro características básicas de la comunidad cristiana: «Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión [*koinonía*], en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42).

do hasta que él se les revela. En Juan, ese discípulo es María de Magdala, quien pensaba que estaba hablando con el hortelano hasta que Jesús la llamó por su nombre (Jn 20,11-18). En Lucas, los discípulos de Emaús pensaban que estaban hablando con un forastero de visita en Jerusalén hasta que Jesús se les dio a conocer en la fracción del pan (24,13-35).

Luego viene el relato lucano de la comida con la comunidad entera en Jerusalén (24,36-53), donde Jesús se presentó en medio de ellos y les saludó: «La paz con vosotros» (24,36). En el equivalente joánico de este relato (Jn 20,19-23), Jesús también se presenta en medio de ellos y les saluda: «La paz con vosotros» (Jn 20,19; véase también 20,21.26). Ambos relatos insisten en el carácter real del cuerpo resucitado de Jesús. En Lucas, los discípulos piensan que están viendo un espíritu, y Jesús les muestra las manos y los pies (24,37-40). En Juan, Jesús les muestra las manos y el costado (Jn 20,20), y el tema de la duda se desarrolla más ampliamente en el relato de Tomás (Jn 20,24-29). En Lucas, la misión encomendada a los discípulos es predicar «la conversión para perdón de los pecados» (24,47), y se anuncia el don del Espíritu, «la promesa de mi Padre» (24,49). Juan hace referencia a la misión de los discípulos de perdonar pecados y muestra a Jesús dándoles el Espíritu Santo (20,21-23).

Lucas integró en este marco tradicional la comida (24,41-43) y la presentación por parte de Jesús de la predicación básica de la Iglesia apostólica (24,44-48)²². También proporcionó al relato una conclusión solemne, en la que Jesús bendice a la comunidad reunida mientras asciende al cielo (24,50-52). El relato y el evangelio entero terminan con un sumario, según el cual los discípulos «estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios» (24,53).

El relato constituye una unidad perfectamente trabada, articulada en tres partes íntimamente relacionadas. En la primera, tras un nexo de transición con el relato de Emaús (24,36a), Jesús se aparece a la comunidad, les saluda, les

22. Para un estudio de la predicación apostólica tradicional en Lc 24, véase P. SCHUBERT, «The Structure and Significance of Luke 24», en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Topelmann, Berlin 1954, pp. 165-186.

asegura que es real y no simplemente un espíritu, pide algo de comer y come el pescado que le ofrecen (24,36b-43). Esta primera parte proporciona la base para la segunda, en la cual Jesús pronuncia un breve discurso final, conectando lo que les enseñó mientras estuvo entre ellos con la misión que les ha encomendado en favor de todas las naciones, y anuncia que está a punto de enviarles la promesa de su Padre (24,44-49). En la tercera parte, Jesús les otorga la promesa de su Padre, bendiciéndoles solemnemente mientras asciende al cielo (24,50-53).

Como el relato de Emaús, también este segundo relato de comida con Jesús el Señor puede reflejar la forma que empezaba a adoptar la primitiva liturgia cristiana. Empieza con un saludo de paz (24,36) y unas palabras tranquilizadoras, incluye una comida (24,41-43) y un discurso (24,44-49) y termina con una bendición de despedida para la comunidad que da culto (24,50-52).

El escenario: saludo y palabras tranquilizadoras

Los discípulos de Emaús, los Once y los que estaban con ellos se encontraban todavía hablando de la resurrección del Señor, de su aparición a Simón y de la experiencia de los discípulos de Emaús, cuando Jesús se presentó en medio de ellos y les saludó (24,36):

«Estaban hablando de estas cosas cuando él se presentó en medio de ellos y les dijo: “La paz con vosotros”».

La asamblea empezaba con un saludo: «La paz con vosotros» (24,36). La paz es un tema muy importante en Lucas. En el nacimiento de Jesús, los ángeles habían hablado de paz en su cántico: «Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace» (2,14). En la entrada de Jesús en Jerusalén, el pueblo había proclamado la paz: «¡Bendito el rey que viene en nombre del Señor! Paz en el cielo y gloria en las alturas» (Lc 19,38). Ahora, Jesús como Señor resucitado saluda con la paz a la comunidad reunida. Pedro aludirá a este acontecimiento en su discurso en casa de Cornelio: «Conocéis la palabra [que Dios] ha enviado a los

hijos de Israel, anunciándoles la buena nueva de la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos» (Hch 10,36).

En sus instrucciones para la misión de los setenta [y dos], Jesús les mandó que dijeran al entrar en una casa: «Paz a esta casa» (Lc 10,5). Si en ella vivía una persona de paz, la paz reposaría sobre ella. Luego, los misioneros tenían que quedarse²³ allí y comer y beber lo que les ofrecieran (10,6-7).

La paz es el saludo característico del Señor resucitado en medio de la comunidad (véase Jn 20,19.21.26), tanto de la comunidad en misión como de la comunidad congregada en la mesa del Señor, donde el saludo podía adoptar formas diversas. Pablo utilizó tales saludos litúrgicos en los saludos iniciales de cada una de sus cartas²⁴. En los saludos paulinos, la paz se asocia siempre con la gracia, don de Dios en la nueva alianza. La paz es el efecto de la gracia. La paz se utilizaba también para decir adiós o para despedir a alguien, como vimos en la comida en casa de Simón el fariseo, donde las últimas palabras de Jesús a la mujer fueron: «vete en paz» (7,50)²⁵.

La reacción inicial de la comunidad ante el saludo no refleja la paz que se le ofrece. Primero tenía que quedar convencida de la realidad de la presencia del Señor Jesús en medio de ella (24,37-40):

«Sobresaltados y asustados, creían ver un espíritu. Pero él les dijo: “¿Por qué os turbáis? ¿Por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo

23. Jesús les dijo: «Quedaos [*ménete*] en la misma casa, comed y bebed lo que os ofrezcan» (10,7). El verbo *meno* expresa hospitalidad de mesa. También se utilizó en el relato de Zaqueo (19,5) y en el de Emaús (24,29).

24. La fórmula más breve de saludo se halla en 1 Tesalonicenses: «A vosotros gracia y paz» (1,1). La que se encuentra en la mayoría de las cartas es: «A vosotros gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rm 1,7; 1 Co 1,3; 2 Co 1,2; Ga 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; 2 Ts 1,2).

25. Pablo hacía referencia a la paz en su saludo final a los romanos: «Que el Dios de la esperanza os llene de todo gozo y paz en la fe, para que abundéis en esperanza por el poder del Espíritu Santo».

tengo”. Y, diciendo esto, les mostró las manos y los pies».

El relato de Emaús indicaba que los discípulos reconocieron al Señor resucitado en la fracción del pan. En el relato de la asamblea de Jerusalén, Jesús demuestra a la comunidad que la persona a la que reconocían era real. Al principio, los discípulos creían estar viendo un espíritu²⁶ y estaban «sobresaltados y asustados», como las mujeres cuando dos hombres con vestidos resplandecientes se les aparecieron en el sepulcro (24,4). Su reacción no muestra nada del entusiasmo de fe de la comunidad al final del relato de Emaús. Para Lucas, este relato es temáticamente nuevo, con cuestiones especiales y propias.

Jesús les preguntó por qué estaban asustados y por qué se suscitaban dudas en su corazón. Después les invitó a mirar sus manos y sus pies. Dado que aparecía vestido, Jesús intentaba demostrar así la realidad de su presencia corporal. En Juan, cuando Jesús mostró a la comunidad las manos y el costado, les mostró sus heridas, pero en Lucas no se trata de eso. Sólo en Juan se nos informa de que Jesús fue clavado en la cruz (Jn 20,25) y de que le traspasaron el costado (Jn 19,34). Los demás evangelios, entre ellos Lucas, nos informan de que Jesús fue crucificado, pero no nos dicen *cómo* fue fijado a la cruz.

A continuación, Jesús invitó a la comunidad a tocarlo y a ver que, a diferencia de un ser puramente espiritual, era una persona de carne y hueso. Al decirles esto, les mostró las manos y los pies para que pudieran tocarlo y verlo realmente. En este punto tenemos que preguntar, no tanto quién era realmente el Señor resucitado, sino cómo estaba realmente presente ante ellos. En el relato de Emaús, el Señor resucita-

26. El término griego no es *phántasma*, sino *pneuma*, que se traduce mejor por «espíritu». El término «espíritu» invita a la reflexión sobre posibles tendencias espiritualizantes dentro de las comunidades lucanas, tendencias parecidas a las que se daban en la comunidad joánica. En su respuesta a tales tendencias, el Jesús lucano insistía en la realidad de su cuerpo resucitado, poniendo de manifiesto que la asamblea era una realidad de carne (*sarx*) tanto como de espíritu (*pneuma*). Al pedir alimento, Jesús puso de manifiesto que había que prestar atención al hambre del cuerpo.

BIBLIOTECA

CONVENTO STO. DOMINGO

do estaba realmente presente en el viaje de la Iglesia en y a través de un desconocido. La presencia era real, pero simbólica o sacramental, por utilizar la terminología actual. Lo mismo se puede decir del presente relato. El Señor resucitado está realmente presente en medio de la comunidad. Está presente en la asamblea de una comunidad de carne y sangre de verdad²⁷.

La comida

A continuación pasamos a la comida, con la que Jesús sigue asegurando a la comunidad el carácter real de su presencia personal. El episodio es mucho más simple que el referido en el relato de Emaús, pero no por ello resulta menos rico desde el punto de vista teológico (24,41-43):

«Como no acababan de creérselo a causa de la alegría y estaban asombrados, les dijo: “¿Tenéis aquí algo de comer?”».

Ellos le ofrecieron un trozo de pescado asado. Lo tomó y comió delante de ellos».

Cuando Jesús demostró a la asamblea que su presencia personal en medio de ellos era real, el miedo inicial de éstos desapareció. No acababan de creérselo a causa de la alegría, y estaban llenos de asombro, cuando Jesús les preguntó si tenían algo de comer. En circunstancias normales, Jesús no habría tenido que preguntar. Ellos le habrían ofrecido alimento espontáneamente.

En la Última Cena, Jesús estaba en medio de los discípulos como el que sirve (22,27). Ahora estaba en medio de ellos pidiendo ser servido²⁸: «¿Tenéis aquí algo de comer?», y «de

27. De este modo, Lucas estaba respondiendo a las incipientes tendencias docéticas o protognósticas que se daban dentro de sus comunidades. Quienes tenían tales tendencias minimizaban o pasaban por alto las necesidades físicas de los demás, cosa que, evidentemente, Jesús no hizo. Recuérdese que, cuando los apóstoles querían que despidiera a un enorme gentío, él les pidió que les dieran de comer (9,12-13).

28. En la Última Cena, Jesús les dijo a los apóstoles que el jefe entre ellos debería ser como el servidor (22,26), y se refirió a sí mismo «como el que sirve» (22,27).

ofrecieron un trozo de pescado asado» (24,41-42). Jesús, el Señor resucitado, estaba siguiendo las instrucciones que había dado a los setenta [y dos] para la misión, y estaba actuando como modelo para la misión futura. Tras saludarles con la paz (véase 10,5), Jesús aceptó lo que le ofrecieron (véase 10,7-8), un trozo de pescado asado o guisado²⁹, y lo comió delante de ellos.

El pescado evoca la fracción del pan en Betsaida, donde la comida consistió en pan y pescado (9,10-17), y aquella extraordinaria captura de peces tras de la cual Jesús les dijo a Simón Pedro y a sus compañeros Santiago y Juan que en adelante serían pescadores de hombres (5,1-11). La maravillosa captura de peces era símbolo de la misión cristiana y del gran número de personas que oírían y aceptarían el evangelio (véase también Jn 21,1-14).

Discurso final

La comida de 24,41-43 proporciona un excelente fundamento para el discurso final de Jesús sobre la misión a todas las naciones (24,44-49). En el relato de Emaús, el diálogo preparó a los discípulos para reconocer a Jesús en la comida. En Jerusalén, la comida les prepara para entender el discurso de Jesús.

Jesús empezó situando lo que iba a decir en relación con lo que les enseñó durante su ministerio terreno. Por fin podrán entender lo que quería decir cuando anunció su pasión-resurrección (24,44):

«Después les dijo: “Éstas son aquellas palabras mías que os dije cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos acerca de mí”».

En la primera parte del relato (24,36-43), Jesús insistió en el carácter real de su presencia en medio de ellos. Lo cual no significa que su presencia fuera la misma que antes. De haber sido así, Jesús no habría tenido que insistir en que aquel a

29. Jn 21,9 hace referencia a un pez preparado sobre unas brasas.

quien veían y reconocían era en verdad él mismo. La presencia de Jesús como Señor resucitado era muy diferente de su presencia como figura histórica. Jesús dio a entender esta diferencia al principio mismo del discurso, cuando se refirió a las palabras que les había dicho mientras estaba todavía con ellos. Ciertamente, en ese momento estaba con ellos; había insistido en ello hacía un momento y, de hecho, lo había demostrado. Pero ya no estaba con ellos como lo había estado. Antes había estado con ellos como una figura histórica; ahora estaba con ellos en signo y símbolo, esto es, como sacramento.

Además, Jesús respondía a todo lo escrito sobre él en las Escrituras, más concretamente en la ley de Moisés, los profetas y los salmos. Con esto, Jesús explicitaba la triple división del Antiguo Testamento según el orden de la Biblia Hebrea: la Torá (Ley), los Nebiim (Profetas) y los Ketubim (Escritos), o al menos parte de los Ketubim, a saber, los Salmos³⁰. Todas las cosas relativas a él contenidas en las Escrituras eran como una promesa en relación con su cumplimiento³¹. Ahora se habían cumplido, como él mismo anunció cuando todavía estaba con ellos.

En efecto, era necesario (*dei*) que esas Escrituras se cumplieran. El plan salvífico de Dios no podía malograrse. En la narración lucana de la resurrección, esa misma necesidad (*dei*) regía la entrega, la crucifixión y la resurrección del Hijo del hombre al tercer día (24,7). En el relato de Emaús, dicha necesidad se refería al Cristo que tenía que sufrir para entrar en su gloria (24,26). En este momento se refiere directamente al cumplimiento de las Escrituras, como en la Última Cena a propósito de un pasaje escriturístico concreto, a saber: «Ha sido contado entre los malhechores» (22,37; véase Is 53,12).

30. La Biblia cristiana, que sigue a los Setenta, tiene un orden diferente: primero viene el Pentateuco (la Ley), en segundo lugar la literatura sapiencial, y en tercero los Profetas. Con este orden, el Antiguo Testamento cristiano está orientado proféticamente al Nuevo Testamento.

31. Lucas hizo referencia por primera vez a este tema de la promesa y el cumplimiento en el prefacio a Lucas-Hechos, al afirmar que, igual que muchos antes que él, iba a escribir una narración de «las cosas que se han verificado entre nosotros» (1,1).

Luego dijo a la asamblea lo que ya les había enseñado en relación con la pasión-resurrección, como él mismo había hecho con los discípulos de Emaús (24,26) y como los dos hombres del sepulcro habían hecho con las mujeres (24,7). Pero en este momento Jesús amplió el mensaje para incluir la naturaleza, los objetivos y el alcance de la misión derivada de su pasión-resurrección (24,45-47):

«Y entonces abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras y les dijo:

“Así está escrito: que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén”».

Jesús había dicho a los discípulos lo que estaba escrito en tres declaraciones proféticas sobre la pasión-resurrección (9,22; 9,44; 18,31-33), que Lucas adaptó de Mc 8,31; 9,31; 10,32-34. Hasta este momento, sus mentes seguían cerradas a la comprensión de la enseñanza de Jesús. Después de que Jesús anunció su pasión-resurrección por segunda vez, Lucas señaló: «Pero ellos no entendían lo que les decía; les estaba velado su sentido, de modo que no lo comprendían» (18,34). Al igual que los discípulos de Emaús al comienzo de su encuentro con Jesús, todavía no comprendían. Sus inteligencias tenían aún que abrirse a la comprensión de la enseñanza de Jesús sobre las Escrituras referidas a él, lo mismo que los ojos de los discípulos de Emaús tuvieron que abrirse para reconocerle en la fracción del pan.

La pasión-resurrección de Jesús trajo la salvación a todos los pueblos. Los que viven en solidaridad con Jesús —que resucitó de entre los muertos al tercer día, el día en que Dios salva a su pueblo— deben predicar la conversión (*metánoia*) para el perdón (*áphesis*) de los pecados, para que todos puedan ser salvos. El tema de la *metánoia* se introdujo en el primero de los relatos lucanos de comidas con Jesús, el banquete en casa de Leví, el recaudador de impuestos (5,32). En aquella ocasión, Jesús se refirió a los recaudadores de impuestos y a otros tenidos por pecadores.

Tras su pasión-resurrección, ahora que Jesús era Señor de todos, ese mismo mensaje se tenía que predicar a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. La pasión-resurrección de Jesús transformó la mesa de Jesús el profeta en la de Jesucristo el Señor, convirtiéndola en el trampolín para la misión universal de la Iglesia. El mensaje de Jesús en este punto de su discurso final mira directamente a la historia de la Iglesia en misión, recogida en los Hechos de los Apóstoles.

Jesús termina el discurso declarando testigos a los discípulos y anunciando que él les enviaría la promesa de su Padre, alusión anticipada a Pentecostés, por lo cual deben permanecer en Jerusalén (24,48-49):

«Vosotros sois testigos de estas cosas. [Mirad,] yo voy a enviar sobre vosotros la promesa de mi Padre. Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto».

Los apóstoles y los que estaban con ellos eran ciertamente testigos oculares (*autoptai*: 1,2) de todo aquello a lo que Jesús aludía; pero, más que eso, eran testigos (*martyres*) de estas cosas. Como testigos oculares, estaban encargados de transmitir ese conocimiento a otros. Uno podía ser testigo ocular por accidente, pero para ser verdadero testigo tenía que ser llamado. Matías, por ejemplo, era testigo ocular, pero no fue testigo hasta que se le llamó a ser testigo de la resurrección (Hch 1,23).

Jesús iba a enviar «la promesa de su Padre»³² sobre ellos, haciéndolos herederos de las promesas que Dios hizo a Abrahán (1,55.73), por cuya descendencia se bendecirían todas las familias de la tierra (véase Gn 12,2-3; 18,18; 22,18; 26,4). Debían permanecer en Jerusalén hasta que fueran revestidos de poder desde lo alto, es decir, hasta que recibieran el Espíritu Santo. Sería con el poder del Espíritu Santo como desempeñarían su misión como «testigos [del Señor] en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8).

32. En Hechos, Jesús vuelve a hacer referencia a «la promesa del Padre» (1,4) y la interpreta como la «fuerza del Espíritu Santo» (1,8).

Bendición y partida

El décimo y último relato lucano de comidas llega a su conclusión con un impresionante gesto de bendición y ascensión (25,50-53):

«Los sacó hasta cerca de Betania y, alzando sus manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se separó de ellos y fue llevado al cielo.

Ellos, después de postrarse ante él, se volvieron a Jerusalén con gran alegría. Y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios».

Cuando los ojos de los discípulos de Emaús se abrieron y le reconocieron, Jesús desapareció de su vista (24,31). Ahora, tras completar su discurso final, Jesús asciende al cielo, poniendo término a la aparición.

La ascensión se anunció por vez primera al final del prólogo, cuando Jesús dijo a sus padres que era necesario (*dei*) que él estuviera con su Padre (2,49). Aludieron de nuevo a ella Moisés y Elías en la Transfiguración, al hablar del *éxodo* que Jesús tenía que cumplir en Jerusalén (9,31). Ése era también el objetivo del viaje de Jesús a Jerusalén cuando se cumplieron los días de su ascensión (9,51).

La clave de la necesidad de la ascensión de Jesús se encuentra en la bendición. Jesús vuelve a su Padre tras haber completado su misión. Las promesas hechas a Abrahán, en el sentido de que por su descendencia se bendecirían todas las familias de la tierra, estaban cumplidas. La bendición de Jesús a la comunidad expresaba simbólicamente la bendición prometida a Abrahán³³.

33. Hechos se refiere frecuentemente a las promesas hechas a Abrahán y a su cumplimiento en la misión de Jesús (2,39; 3,24-26; 13,32; 26,6). La conexión entre la promesa a Abrahán y la bendición de Jesús se hace explícitamente en Hch 3,24-26: «Y todos los profetas desde Samuel en adelante, todos cuantos han hablado, anunciaron también estos días. Vosotros sois los herederos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres, al decir a Abrahán: "En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra". Para vosotros en primer lugar ha resucitado Dios a su siervo y le ha enviado para bendeciros, apartándoos a cada uno de vuestras iniquidades».

La comunidad respondió adorando a Jesús resucitado y ya ascendido al cielo; y, siguiendo su indicación de permanecer en la ciudad, regresaron a Jerusalén con gran alegría. El «evangelio de gran alegría» anunciado por el ángel a los pastores en el nacimiento de Jesús se había cumplido. En Jesús tenían un salvador que era Cristo y Señor (2,10-11).

El presente relato y el evangelio terminan con un breve sumario, según el cual la comunidad estaba continuamente en el templo bendiciendo a Dios³⁴. Jesús había entrado en la gloria de la morada celestial de su Padre, mientras que la comunidad cristiana continuaba alabando a Dios en la morada terrenal de Dios. El relato, que había comenzado con el saludo de paz dirigido por Jesús a la asamblea, termina con la bendición de Jesús a la asamblea y con la asamblea rindiendo homenaje a Jesús y alabando a Dios.

34. Sumarios conclusivos parecidos se encuentran en el prólogo del evangelio (1,80; 2,40.52) y en Hechos (véase, por ejemplo, 1,14; 5,42; 6,7; 12,24; 28,30-31).1.

Conclusión

Comer en el reino de Dios

Hacia más de 50 años que Jesús se había sentado a la mesa con los apóstoles para celebrar la Última Cena. Por aquel entonces era Tiberio emperador de Roma, Poncio Pilato gobernador de Judea, y Herodes tetrarca de Galilea (Lc 3,1). Por su parte, Anás y Caifás eran los sumos sacerdotes (3,2). Esa misma noche, más tarde, en el patio de la casa de estos últimos, Pedro llegó incluso a negar que conocía a Jesús (22,54-62). A la mañana siguiente, la oportunidad de oír a éste juntó a Pilato y Herodes. La debilidad y el desprecio se hicieron amigos aquel día (23,12).

El mundo había cambiado desde entonces. Tiberio, Pilato, Herodes, Anás, Caifás, los apóstoles e incluso Pedro habían desaparecido hacía mucho. Jerusalén yacía en ruinas, totalmente arrasada (véase 19,41-44) y pisoteada (véase 21,20-24). Incluso el templo estaba destruido —no había quedado piedra sobre piedra (véase 21,5-6)—, y lo mismo les había sucedido a la casa del sumo sacerdote y a las residencias de los más ricos, que dominaban la zona del templo desde la colina occidental.

Pero por todo el mundo de Pablo, en lo que ahora es Siria, Turquía, Grecia y Chipre, los cristianos (Hch 11,26) se reunían para hacer lo que Jesús hizo la noche de su Última Cena. Tomaban pan, daban gracias, lo partían y se lo daban unos a otros diciendo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros». También tomaban la copa después de comer, declarando que era la «copa de la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros». Hacían esto en recuerdo de Jesús el Cristo, que murió y resucitó para que todos vivieran (22,19-20; véase también 9,16; 24,30).

La Cena del Señor y las palabras «Esto es mi cuerpo, que por vosotros... Esta copa es la nueva alianza en mi sangre...» (1 Co 11,24-25) formaban parte de la tradición que habían recibido de Pablo y que ellos, a su vez, transmitían a otros como había hecho Pablo. La palabra «cuerpo» se refería a la persona o yo de Cristo y al propio yo personal de ellos como comunidad en Cristo. La palabra «sangre» se refería a la vida de Cristo y a su propia vida en Cristo. En la eucaristía, los cristianos se ofrecían a sí mismos y su vida entera con Cristo, en Cristo y por Cristo, y proseguían la vida y misión de Cristo en favor de todos los pueblos.

A esas alturas de la novena década del siglo I, cuando Lucas escribió su evangelio y los Hechos de los Apóstoles, el viejo mundo de las misiones paulinas (46-62 EC) se había dilatado enormemente, hasta convertirse en el mundo de Lucas, que llegaba a todo el imperio romano y mucho más allá; su mapa quedaba manifiesto por la lista de los presentes en Jerusalén con motivo de la fiesta de Pentecostés: «Partos, medos y elamitas; los que habitamos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene; los romanos residentes aquí, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes» (Hch 2,9-11). En todo ese mundo, los cristianos tomaban pan, daban gracias y lo partían en recuerdo de Jesús el Cristo.

Los lectores de Lucas se reunían el primer día de la semana (Lc 24,1.13.36; Hch 20,7) para la fracción del pan (Lc 24,35; Hch 2,42; 20,7.11), celebrando la Pascua cristiana como un acontecimiento semanal, proclamando la nueva creación y anunciando el reino de Dios. En la fracción del pan celebraban la Cena del Señor, ahondando su conocimiento de Jesús como profeta, Cristo y Señor, reconociéndolo en la fracción del pan (Lc 24,13-35) y dando testimonio de su muerte y resurrección de entre los muertos (24,36-53).

Se reunían en casa de un miembro destacado de la comunidad para compartir su fe y poder comprender mejor lo que significaba ser cristianos. Juntos reflexionaban sobre el remolino continuo de acontecimientos, que amenazaba con engullirlos en su propia pasión (24,19b-25). Con todo ello, los vínculos que les unían en una nueva alianza en la sangre de Cristo quedaban fortalecidos.

La estructura de la Cena del Señor

Lucas no describió con detalle lo que hacían en la asamblea cuando celebraban la Cena del Señor y la fracción del pan. Pero indirectamente encontramos mucha información en sus relatos de comidas con Jesús. Empezaban, como hacían otros, saludándose, pero con un saludo muy especial de paz, prestando su voz al Señor resucitado en medio de ellos: «La paz con vosotros» (Lc 24,36). También abordaban dudas que pudieran haber surgido en sus corazones (24,38) y renovaban lo que Jesús hizo en la Última Cena, recordando su pasión-resurrección, dando gracias, partiendo el pan y diciendo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (22,19) y «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros» (22,20).

Hablaban de los acontecimientos verificados en medio de ellos (1,1): la vida, muerte y resurrección de Cristo. También reflexionaban sobre lo que dichos acontecimientos exigían de ellos (24,47).

Oraban pidiendo que llegara el reino del Padre (11,2) y se extendiera hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). Sabían que el reino estaba ya presente en medio de ellos (Lc 22,15-18; 9,11; 14,15). En efecto, en su asamblea reunida para la Cena del Señor y en su fracción del pan en recuerdo del Señor, comían en el reino de Dios. Su misma asamblea era una oración por el reino que renovaba el acto de acción de gracias de Cristo con hechos y palabras (22,19). Al tener ya parte en el reino del Padre, quien les daba pan para compartir con los demás en su viaje cristiano hasta Dios (11,3), oraban pidiendo que viniera el reino, no sólo a ellos, sino, a través de ellos, hasta los confines de la tierra.

También rendían homenaje al Señor Jesús, recordando cómo envió la promesa del Padre sobre ellos y los bendijo, haciéndolos a todos hijos de Abrahán (véase 3,8; 19,9). Y se bendecían unos a otros para que por su testimonio (24,47-48) todas las familias de la tierra, todas las naciones, fueran verdaderamente bendecidas (24,50-53).

Una asamblea inclusiva

A veces la Cena del Señor era muy formal (22,7-13.14-38) y seguía el modelo del simposio helenístico (véase 5,27-39; 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24). Otras veces era bastante más informal (24,13-35; 24,36-53; Hch 20,7-11), más parecida a una comida de familia, en la que se brindaba hospitalidad a alguien que estaba de paso (véase Lc 9,10-17; 10,38-42; 19,1-10; véase también 11,5-8).

El simposio helenístico no admitía ni a mujeres ni a niños ni a esclavos. Las comidas domésticas y las comidas que ofrecían hospitalidad doméstica, en cambio, sí incluían a mujeres y niños; pero los esclavos, por lo general, comían aparte. El hecho de que los cristianos se juntaran en sus casas tanto para comidas formales, tipo simposio, como para comidas ordinarias, domésticas, pudo proporcionar la experiencia y el precedente para romper con las restricciones sociales y culturales del mundo helenístico.

El hecho de que los cristianos se considerasen como una familia debió de influir también en ello. Todos «aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen» eran madre y hermano y hermana de Jesús. Eran la familia de Jesús (8,19-21; véase Hch 1,14). Las mujeres y los niños formaban parte de la familia y participaban en la comida familiar.

Partir el pan como una familia doméstica, sin olvidar a las mujeres y a los niños, pudo cuestionar los usos más formales asociados con el simposio, que los excluía. En los relatos lucanos de comidas, ambos tipos de comida se influyen mutuamente.

Elementos del simposio se pueden encontrar en comidas de hospitalidad menos formales, donde se utilizan términos asociados con el simposio (véase Lc 9,10-17) y donde después de la comida se encuentra un discurso, siguiendo la costumbre habitual del simposio (véase 24,36-53). Y elementos de las comidas menos formales se pueden encontrar en aquellas que toman como modelo el simposio, donde Jesús cuestionaba a menudo la tendencia a la exclusividad (véanse 5,27-39; 7,36-50; 14,1-24).

De la admisión de mujeres y niños, que en la ley romana no eran personas libres, a la admisión de esclavos, que, por

supuesto, tampoco eran libres, no había más que un paso. La solidaridad cristiana con Jesús, resucitado de entre los muertos y Señor de todos, exigía que todos fueran acogidos en la Cena del Señor. La composición misma de la asamblea era un elemento esencial del testimonio eucarístico de la comunidad (véase 24,48).

Misión y sacramento

En la eucaristía, las comunidades lucanas ejercían su misión, basada en la misión de Jesús el Ungido, esto es, el Cristo. Jesús presentó por vez primera dicha misión en la sinagoga de Nazaret, aplicándose a sí mismo el mensaje profético de Isaías (4,18-19; véase Is 61,1-2; 58,6):

«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor».

Ésta era la esencia de la misión de Jesús y el evangelio según las Escrituras.

Más tarde, cuando Juan envió a sus discípulos a averiguar si Jesús era efectivamente el que había de venir, Jesús respondió (7,22):

«Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, y se anuncia a los pobres la buena nueva».

Esa misión, compendiada en la proclamación «El reino de Dios está cerca de vosotros», fue encomendada a los Doce (9,1-2.6) y a los Setenta [y dos] (10,9). Esa misma misión había de encontrar expresión concreta en la asamblea cristiana. Ésta fue la instrucción dada al fariseo que le invitó a una comida sabática (14,12-14):

«Cuando des una comida o una cena, no llores a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus

vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso porque no pueden corresponderte, pues se te recompensará en la resurrección de los justos».

Tal instrucción hizo exclamar a uno de los comensales: «¡Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios!».

Cuando los cristianos siguieron el mandato de Jesús, su misión se convirtió también en un sacramento. Al acoger al desconocido, como hicieron los discípulos de Emaús, reconocieron al Señor resucitado en la fracción del pan (24,13-35). Al acoger a todos cuantos se arrepentían y cuyos pecados eran perdonados —gente de todas las naciones, empezando por Jerusalén—, su asamblea se convirtió en testimonio vivo de la resurrección del Señor Jesús (Hch 4,33) y sacramento del reino de Dios (24,36-53).

Ideales y realidades

La historia lucana de los orígenes de la eucaristía nos informa de lo que hacían los primeros cristianos y de cuál era el significado de que se reunieran el primer día de la semana para la Cena del Señor y la fracción del pan; al menos nos enteramos de lo que pretendían hacer. Habían oído el evangelio, y el reino estaba en medio de ellos (17,21). Ya estaban comiendo en el reino de Dios (22,15-18), pero no plenamente. El reino ya estaba llegando (17,20), y ésa era una de las intenciones básicas de su oración (11,2-4). Era verdad que comían en el reino de Dios, pero todavía mostraban carencias en muchos aspectos, a veces de manera absolutamente lamentable.

Aun así, Lucas podía evocar la eucaristía que experimentaban, al tiempo que contaba la historia evangélica de las comidas celebradas con Jesús, abordando los problemas más fundamentales a los que se enfrentaban. Al presentar la historia de los orígenes de la eucaristía en una serie de diez comidas, Lucas ponía de manifiesto cómo Jesús seguía cues-

tionando a las comunidades con las actitudes y la conducta necesarias para comer plenamente en el reino de Dios.

La historia lucana de los orígenes de la eucaristía, situados en comidas celebradas con Jesús el profeta (5,27-39; 7,36-50; 9,10-17; 10,38-42; 11,37-54; 14,1-24; 19,1-10), con Jesús el Cristo (22,7-13.24-38) y con Jesús el Señor (24,13-15; 24,36-53), sigue interpelándonos. Los problemas que eran importantes en el mundo cristiano de Lucas siguen siendo hoy igual de importantes. Al igual que la totalidad del evangelio de Lucas, estos relatos son auténticamente «clásicos», pues trascienden el tiempo y el espacio para dirigirse a los cristianos de todo tiempo y lugar. No habrá auténtica renovación de la liturgia eucarística si no se presta atención a su mensaje.

A la mesa con Jesús el profeta

En la eucaristía, los cristianos comen con Jesús el profeta. Así, deben estar abiertos a su interpelación profética y dispuestos a unirse a él en la labor de interpelar a otros. Tales son las exigencias de la solidaridad de mesa. Para escapar a dichas exigencias hay que retirarse de la mesa.

El primer y más fundamental reto que plantea es el de la conversión (*metánoia*), un proceso que implica a todos durante toda la vida. Es el reto del gran banquete en casa de Leví (5,27-39). Quienes comen con Jesús el profeta deben estar dispuestos a dejarse transformar por su presencia. Debemos hacernos como él, igual que él se hizo como nosotros. Nadie está excluido del reto de la *metánoia*. Nadie es justo. Todos están necesitados de arrepentimiento para el perdón de los pecados.

El segundo reto es el de la reconciliación. Es el reto de la gran comida en casa de Simón el fariseo (7,36-50). Quienes comen con Jesús el profeta deben tender de buena gana la mano, como gesto de cordial reconciliación, a quienes se arrepienten y son perdonados. La reconciliación es un proceso constante.

El tercer reto fundamental es el de la misión, siempre llena de sorpresas. Es el reto de la fracción del pan en la ciu-

dad de Betsaida (10,10-17). Quienes comen con Jesús el profeta deben estar dispuestos a acoger y alimentar a quienes acuden a oírle predicar y enseñar sobre el reino de Dios. Deben estar preparados para lo inesperado, sabiendo que nadie tiene por qué verse abrumado. La mesa eucarística no exige que sean los grandes bienhechores, sino que conduzcan a todos a compartir el pan del éxodo cristiano.

El cuarto reto atañe a las condiciones de un servicio o ministerio auténticamente cristiano. Es el reto de la hospitalidad en casa de Marta (10,38-42). Todos tienden a inquietarse y preocuparse por muchas cosas, descuidando la única necesaria, a saber, escuchar atentamente la palabra del Señor. Sin esto, todo pierde su valor cristiano.

El quinto reto tiene que ver con la limpieza externa, ritual, que al mismo tiempo descuida la limpieza y purificación interior. Es el reto del almuerzo en casa de un fariseo (11,37-54). Quienes comen con Jesús el profeta deben atender a la limpieza interior para no convertirse en fuente de escándalo que impida a otros adquirir las actitudes y el conocimiento de fe adecuados para comer en el reino de Dios.

El sexto reto atañe a la búsqueda de honores, privilegios y provecho personal, bien como invitado que busca el mejor lugar en la mesa, bien como anfitrión que invita sólo a quienes pueden reportarle honor y gratificación personal. Es el reto de la cena sabática en casa de uno de los jefes de los fariseos (14,1-24). Para comer en el reino de Dios, los invitados deben buscar el lugar más bajo, y el anfitrión debe invitar a los pobres y desamparados.

El séptimo reto tiene que ver con la justicia y la generosidad para con los pobres. Es el reto de la hospitalidad en casa de Zaqueo (19,1-10). Jesús debe cumplir su misión trayendo en persona la salvación a los pecadores. Acoger a Jesús en la propia casa requiere que los cristianos actúen de manera justa, compensen cualquier injusticia, practiquen la limosna y se aseguren de su limpieza, tanto interior como exterior (véase 11,41).

A la mesa con Jesús el Cristo

No hay reto mayor que el de la Última Cena (22,7-13.14-38), en la que Cristo se ofreció amorosamente en sacrificio por los allí reunidos, por todos los que se reunirían en el futuro e incluso por todos cuantos serían llamados pero declinarían la invitación a comer en el reino de Dios. La solidaridad de mesa con Jesús el Cristo requiere que los comensales se unan a Cristo en su sacrificio, haciendo en su memoria lo que él hizo, ofreciendo sus propias vidas para que todos vivan y convirtiendo su sacrificio en fuerza activa dentro del mundo (22,14-20).

El reto de la Última Cena tenía también que ver con la traición y la negación, y lo mismo ocurre con su cumplimiento en la Cena del Señor. La traición en la Última Cena significaba entregar a Jesús a quienes tramaban su muerte (22,21-23). La traición para los cristianos reunidos en la Cena del Señor significa tratar con prepotencia a los propios hermanos y hermanas cristianos y exigir ser reconocidos como «bienhechores». Entre quienes se sientan a la mesa de Jesús el Cristo, el mayor tiene que ser como el más joven, y el jefe como el que sirve (22,24-30).

Para los que se reunieron en la Última Cena, la negación significaba no querer reconocer relación alguna con Jesús (22,31-34). Para los reunidos en la Cena del Señor, la negación significa empuñar la espada del guerrero contra la persecución. Quienes se unen a Cristo en su mesa deben más bien empuñar la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios (22,35-38).

A la mesa con Jesús el Señor

Los retos de la mesa de Jesús el Señor también son grandes, como se pone de manifiesto en la fracción del pan en Emaús (24,13-35) y con la comunidad en Jerusalén (24,36-53). Los retos de la mesa del Señor tienen que ver con la comprensión de la pasión y muerte de Cristo y con el reconocimiento del Señor resucitado en la fracción del pan. También tienen que

ver con el testimonio que han de dar quienes comparten la mesa del Señor.

Para reconocer al Señor resucitado hay que hacer frente a la pasión y muerte que siguen produciéndose en cada cristiano y en la vida de la Iglesia. Es preciso que la asamblea esté preparada para partir el pan con el desconocido al que encuentra en el camino, sea éste quien sea. Sólo cuando la mesa de la asamblea refleje la universalidad del señorío de Jesús, podrá la asamblea reconocerlo en la fracción del pan (24,13-35).

Para dar testimonio de la resurrección del Señor, quienes comparten la mesa del Señor no sólo deben acoger a todos, sino llevar realmente a todos, sean judíos o gentiles, el mensaje de la conversión para el perdón de los pecados. No sólo deben reconocer al Señor resucitado en el desconocido, sino verlo realmente presente en carne y hueso en su propia asamblea, muy especialmente en aquellos que les piden un testimonio de la resurrección del Señor (24,36-53).

Un acontecimiento evangélico

La eucaristía es nada menos que un compendio vivo del evangelio en hechos y palabras. Para los cristianos de las comunidades lucanas, la eucaristía era un acontecimiento evangélico que desplegaba todo el abanico de la experiencia evangélica y que exigía al menos tanto como el evangelio mismo. Conocer y vivir la eucaristía, *ser* eucaristía, era conocer, vivir y ser el evangelio de Jesucristo, Señor nuestro y de todos. Así debe ser para las comunidades de la Iglesia de hoy.

En muchos aspectos, las comunidades lucanas no estaban a la altura de las exigencias de la eucaristía. Tampoco lo estamos nosotros. Estarlo significaría entrar plenamente en el reino de Dios, comer en el reino de Dios —no ya en el remolino de retos terrenos, sino en el banquete celestial.

En una serie de diez comidas con Jesús el profeta, Cristo y Señor, Lucas expone las exigencias de la eucaristía. Dichas exigencias pueden parecer abrumadoras, pero no lo son más que la presentación evangélica del ideal de la vida cristiana.

Por imposible que parezca, dicho ideal no se debe rebajar nunca. Es un faro que nos encamina a todos hacia lo humanamente imposible y hacia el reino de Dios.

Como respuesta a la llamada evangélica de la eucaristía, haremos bien en leer un relato cada vez, realizando a su luz nuestra celebración de la eucaristía, ocupándonos de las cuestiones una después de otra, empezando por la más básica.

El evangelio trata sobre el reino de Dios, y la eucaristía es el corazón del evangelio. ¡Dichoso el que come en el reino de Dios!

BIBLIOTECA

CONVENTO CTO. DOMINGO