

[321]

LA EUCARISTÍA COMO MEMORIA Y
PROCLAMACIÓN DE LA MUERTE DEL SEÑOR
(Aspectos de la celebración de la cena del Señor según San Pablo)

Guillermo J. Garlatti

“El fue puesto por Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre..” (Rom. 3,25).

“No te avergüences del testimonio de nuestro Señor... él destruyó la muerte e hizo brillar la vida incorruptible, mediante el Evangelio, del cual he sido constituido heraldo, apóstol y maestro” (2 Tim. 1, 8. 10—11).

La tradición antioquena de 1 Cor 11, 23-26 y Lc 22, 14-20 presenta algunos rasgos propios relativos a la institución de la eucaristía.¹ Tales rasgos, muy interesantes desde el punto de vista teo-

¹ Se la llama tradición antioquena porque, según muchos autores, adquirió su forma y estructura actual en el contexto litúrgico de la iglesia de Antioquía. Esta es una comunidad que pertenecía al mundo helenístico y que contribuyó decisivamente en la formación de la tradición eucarística que recogen Pablo y Lucas. Cfr. P. Benoit, *Sinópsis de los cuatro Evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977, Vol. II, p. 359; J. Jeremias, *La parole dell' ultima cena*, Paideia, Brescia 1973; pp. 230ss; A. Dalbesio, *Le due Lettere ai Corinzi*, en “Il Mensaggio della Salvezza”, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1976, Vol. 7, pp. 187-193. En general se admite que el texto del Cor. 11, 23-26 es el resultado de un relato prepaolino cuyo origen se sitúa aproximadamente en el año 40. Pablo afirma que lo ha recibido del mismo Señor (v. 23). El relato de Lc 22, 15-20, en cambio, parece haberse originado a partir del influjo de la tradición de Mc. y de una tradición paralela a la de 1 Cor 11. Cfr. G. Barbaglio, *L'istituzione dell'eucaristia*, en “La cena del Signore”, PSV, Roma 1979, pp. 129ss. Que el relato se haya configurado en “un espacio helenístico” no significa que no se encuentren en él “elementos inequívocamente palestinos”, que ponen de manifiesto la “probabilidad de que estos elementos fueran partes de la estructura de la última cena da Jesús”. Cfr. H. Schürmann, *La supervivencia de la causa de Jesús en la comida pospascual del Señor*, en “¿Cómo entendió y vivió Jesús su propia muerte?”, Sígueme, Salamanca 1982, p. 75.

[322] - lógico, no aparecen explícitamente en la tradición jerosolomitana o palestinese de Mc 14, 22-25 y Mt 26, 26-29.² Tampoco son mencionados en la catequesis sobre la eucaristía del evangelio de San Juan (6, 51-58).

Si se considera el relato de Lucas, se puede constatar que, después de narrar las palabras que Jesús pronuncia sobre el pan (v. 19), añade una expresión que no se encuentra en los otros sinópticos: “Hagan esto en memoria mía” (“*toūto poieīte eīs tēn emēn anamnēsīn*”). En las palabras sobre el cáliz (v.20), en cambio, no reitera esta expresión.

Pablo, por su parte, que como Lucas es testigo de la liturgia antioquena, trae igualmente esta misma fórmula, pero -a diferencia de Lucas- la inserta también en las palabras sobre el cáliz. La fórmula paulina, en lo que respecta a las palabras sobre el pan (v. 24), coincide exactamente con la de Lucas: “Hagan esto en memoria mía”. Pero en las palabras que Jesús pronuncia sobre el cáliz (v. 25) Pablo introduce una pequeña modificación que, como se verá, tiene una especial importancia en relación con el valor redentor y sacrificial de la eucaristía: “Cada vez que la beban (a la sangre), hagan esto en memoria mía” (“*toūto poieīte, hosakis ean pinēte, eīs tēn emēn anamnēsīn*”).³ Aquí, en referencia a la sangre, se añade la expresión “cada vez que la beben”.

El v. 26, con el que se cierra el relato de la institución, constituye un caso aparte, porque en él queda reflejado un aspecto absolutamente original del pensamiento paulino sobre la eucaristía. Este aspecto condensa, además, una extraordinaria riqueza teológica: “Porque cada vez que coman este pan y beban este cáliz, están proclamando la muerte del Señor, hasta que él vuelva” (“*hosakis gar ean esthiēte ton arton toūton kai potērion pinēte, ton thanaton toū Kyriou kataggelete, achri hou elthēi*”). En este texto, tal como se puede apreciar, aparece un elemento nuevo

² Los relatos eucarísticos de Mc y Mt surgieron en el contexto litúrgico-cultural de las comunidades de Jerusalén y de Palestina. Su estilo y estructura son de naturaleza netamente semítica. Cfr. en general la misma bibliografía de la nota anterior.

³ La expresión “cada vez que la beban” (“*hosakis ean pinēte*”), como se verá más adelante, acentúa el aspecto litúrgico y reiterativo del misterio eucarístico.

[323] que lo diferencia de los demás relatos de la institución: comer el pan y beber el cáliz equivale a estar proclamando la muerte del Señor, hasta que él vuelva.

Sólo teniendo en cuenta lo antedicho se podrá comprender el enfoque que se quiere dar al presente análisis. El objetivo del mismo consistirá en determinar cuál es el pensamiento de San Pablo en torno a esta cuestión y en constatar, al mismo tiempo, cuál es el motivo principal que lo impulse a desarrollar de este modo su doctrina eucarística.⁴

Conviene preguntarse, entonces, ¿por qué Pablo relata de esta manera la institución de la eucaristía? O, con otras palabras, ¿por qué la doctrina eucarística adquiere en su relato esa originalidad que no se manifiesta en los otros textos paralelos? La respuesta a estas preguntas se irá encontrando a medida que se haga el análisis de los textos paulinos señalados precedentemente. Y esto permitirá valorar también la gran importancia de esta manera de presentar la doctrina sobre la eucaristía para la espiritualidad, la pastoral y la vida de la Iglesia en nuestro tiempo.

I. EL MANDATO DE LA REITERACIÓN DE LA ÚLTIMA CENA

El relato paulino de la institución da a entender muy claramente que la eucaristía no es más que la celebración de la cena del Señor en el ámbito de la comunidad eclesial. La expresión “hagan esto en memoria mía”, que acompaña y corrobora los gestos significativos que Jesús realiza en la última cena, es uno de los elementos principales que pone de manifiesto la íntima relación entre la última cena y la celebración eucarística. Esta locución configura la fórmula de la “*anamnēsis*” con la que el Señor, después de pronunciar las palabras interpretativas sobre el pan y

⁴ En general se acepta la tesis de que el relato paulino -tal como aparece ahora en 1 Cor 11, 23-26- es el más antiguo de todos (¿año 54?). Sin embargo, es mejor afirmar “que es el más antiguo texto escrito, pues de esta manera admitimos la posibilidad de que los textos paralelos (o uno de ellos) contengan formulaciones que representen un estadio anterior al de 1 Cor 11, 23b-25”. Cfr. J. Jeremias, “Esto es mi cuerpo”, en “Abba” (*El mensaje central del Nuevo Testamento*), Sígueme, Salamanca 1981, p. 266.

[324] sobre el vino, manda repetir su gesto,⁵ esto es, el rito de la institución de la eucaristía.

Es aceptado por la exégesis que la expresión “hagan esto” (“*toūto poieīte*”), redactada en imperativo⁶ y leída a la luz de su propio contexto, se refiere naturalmente al pan y al cáliz de la nueva alianza ofrecidos por Jesús. Por consiguiente, estas palabras del Señor no estipulan que se haga un rito nuevo, sino que se reitere el mismo rito y el mismo gesto que Jesús realizó. De ahí que, tal como son pronunciadas, adquieren el sentido de una “rúbrica”. En el presente caso, dicha rúbrica tiene por objeto llamar la atención de la comunidad cristiana para que tome conciencia de que la cena eucarística es una celebración sagrada en la que se conmemora la memoria del Señor.⁷

Por lo demás, el uso del verbo “hagan” (“*poieīte*”), imperativo, acentúa de una manera especial el carácter cultual de la acción,⁸ porque Jesús manda realizar -en el sentido de rehacer- lo mismo que está haciendo él. El texto en sí no desarrolla de modo explícito la significación última de dicha acción. Afirma solamente que el pan es el “cuerpo” de Cristo “entregado por ustedes” (1 Cor. 11, 24: “*to hyper hymōn*”). Por eso el “esto” (“*toūto*”), estrictamente hablando, se refiere al gesto y a la acción que, en ese preciso momento, Jesús está realizando sobre el pan y sobre el cáliz, y no a los otros episodios que pudieron haber acontecido en la cena. Tal explicación es corroborada por las expresiones, insertadas inmediatamente después, “cada vez

⁵ Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Op. Cit., pp. 310 ss. E. Testa, *Influssi giudeo-cristiani nella liturgia eucaristica della Chiesa primitiva*, en “*Studia Hierosolymitana*” (in onore de Bellarmino Bagatti), Vol. II, Studi esegetici, Jerusalem 1976, p. 202.

⁶ Este imperativo, bastante común en el lenguaje bíblico y en el de la LXX, es usado con el objeto de introducir instrucciones y consejos. Ej: Gen. 12, 18; Num. 4, 19; 16, 6; Prov. **6, 3** (en singular).

⁷ El Padre P. Benoit explica -muy atinadamente- la ausencia de este mandato en la tradición litúrgica de Mc - Mt a partir de la observación de que, en la realidad, “no se recita una rúbrica, se la ejecuta”. Pero en el relato paulino -y también en el de Lc- se ponen de manifiesto ambos aspectos. Cfr. Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15-20, Ex. et Théol., Vol. 1, Du Cerf, Paris, 1961, pp. 195-196.

⁸ Cfr. X. Léon-Dufour, *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 148.

[325] que coman este pan y beban este cáliz” (v. 26) y “porque el que come y bebe sin discernir el cuerpo (del Señor), come y bebe su propia condenación” (v. 29).

El sentido cultural de la reiteración del rito que hizo Jesús es destacado de una manera muy fuerte también por el contexto en que aparece la frase “cada vez que la beban” (“*hosakis ean pinēte*”) del v. 25. El fin de la misma es, por sobre todas las cosas, reforzar de una manera muy intensa el “hagan esto”. Pero el adverbio “cada vez que” (“*hosakis*”) aparece también inmediatamente después en el v. 26, cuya conexión con el anterior se realiza mediante la partícula “porque” (“*gar*”), y que adquiere por ello un sentido de neto corte explicativo. Es posible sostener, por lo tanto, que la función primordial de la frase “porque cada vez que coman este pan y beban este cáliz, están proclamando la muerte del Señor hasta que él vuelva” (v. 26), consiste en desentrañar pormenorizadamente el sentido y la forma cómo debe ser interpretado y ejecutado el mandato expresado en el “hagan esto” (vv. 24. 25). En resumen, aquí se trata de una fórmula litúrgica que en el v. 26 explicita, a modo de conclusión final (“*gar*”), el contenido significativo de los gestos de Jesús y la manera de realizar la “*anámnesis*”.

Desde este punto de vista, la celebración de la cena por parte de la comunidad eclesial no es más que la consecuencia lógica del mandato del Señor.⁹ Pero es preciso señalar, al respecto, que la implementación del mismo no fue interpretada como un simple acto de obediencia en función de un mandato, sino como una real actualización de los gestos significativos y de las palabras que Jesús realizó y pronunció sobre los mismos en la última cena. Esta es la manera como la comunidad eclesial, congregada por la fe en el Señor resucitado, revive verdadera y plenamente el misterio de la despedida del Señor hasta el día de su gloriosa venida.

El mismo Pablo había entendido en forma cabal este aspecto. Y en este punto se solidariza explícitamente con la tradición que él recibió del Señor (v. 23). Su relato deja entrever con claridad que, una vez formada dicha tradición, la misma ya tenía una conciencia muy clara acerca del alcance significativo de los gestos y

⁹ El adverbio “de la misma manera” (“*hōsautōs*”) subraya que se trata de una celebración litúrgico-cultural (v. 25). Con lo cual se pone énfasis sobre el aspecto repetitivo de la acción. Aquí, al igual que en Mc 14, 28 y Mt 26, 27 (aunque de manera diferente), se trasunta un estilo particularmente estereotipado.

[326] de las palabras de Jesús: despedida con vistas a la inminencia de su muerte -con todo lo que ella implicaba- y acción eminentemente cultural-eucarística, es decir, participación en el misterio del cuerpo y de la sangre del Señor. Es así entonces cómo la comunidad creyente, al celebrar la cena del Señor (v. 20), no se reúne primordialmente para comer “su propia cena” (v. 21) sino para revivir en plenitud su “memoria” y para proclamar su “muerte”, hasta el día de su manifestación definitiva en el banquete celestial.

II. LA CELEBRACIÓN DE LA MEMORIA DEL SEÑOR

Pero, ¿qué significa o qué implica la locución “en memoria mía”? Hay que observar, ante todo, que es muy difícil probar que la expresión “*eis tēn emēn anamnēsin*” tenga algo que ver con las conmemoraciones de origen greco-romano, “fuertemente secularizadas, hechas más para alivio de los vivos que de los muertos y ligadas con los natalicios más que con los aniversarios fúnebres”.¹⁰ No se debe olvidar, en efecto, que el relato paulino manda repetir -mediante un rito- el acontecimiento de la muerte de Cristo, que por lo demás ha sido realizado de una vez para siempre (Rom. 6, 9).¹¹ Y esta reiteración, según el v. 26, debe efectuarse “hasta que él vuelva”. En consecuencia, la “*anámnesis*” en 1 Cor. 11, 24.25 no puede ser interpretada como un mero recuerdo del pasado.

Por eso es preciso preguntarse de inmediato acerca de la significación que puede tener esta “*anámnesis*” tanto en el trasfondo de la tradición religiosa y cultural del Antiguo Testamento como así también en los gestos y las palabras del mismo Jesús. Esto presupone aceptar, como punto de partida, que el origen y el contenido significativo de la misma debe ser rastreado en

¹⁰ Cfr. E. Testa, Op. Cit., pp. 202-203; J. Jeremias, Op. Cit., pp. 297-304. De las mencionadas conmemoraciones surgen las expresiones latinas “*ob memoriam*”; “*ad memoriam*” etc. El primer autor que, al parecer, elaboró esta teoría explicativa sobre el “memorial” fue H. Leclercq, “Agape”, Dict. d’Archéol. chrét. et de Llturgie, I, 1907, 786.

¹¹ Cfr. J. Behm, “*anámnesis*”!, GLNT, I, 939-944. Conviene destacar que Pablo no hace ninguna mención acerca del cuándo y del cómo debe ser reiterada la celebración de la memoria del Señor: si por la pascua, una vez por semana, todos los días, etc.

[327] la tradición bíblica del Antiguo Testamento,¹² y no en el medio cultural greco-helenístico. Se puede afirmar desde ya, en este sentido, que la locución “para memoria mía” es una fórmula típicamente ritual, acuñada en un contexto litúrgico y cultural, que tiene por finalidad subrayar la eficacia del rito en las celebraciones del culto divino.¹³ Pero para comprender esto conviene ver cómo ella fue conformándose en la tradición bíblica.

1. El recuerdo-memoria según la concepción bíblica del hombre y del tiempo

La tradición paulina, al utilizar el término griego “*anámnesis*” para referirse a la memoria del Señor, no hace más que traducir la raíz hebrea “*zkr*” que significa “recordar o “acordarse”. De esta raíz a su vez deriva el término “*zikkaron*”, que la LXX traduce por “*anámnesis*” (memoria) o “*Mnēmosynon*” (memorial). Este término, con respecto a su frecuencia en el Antiguo Testamento, aparece sólo 23 veces,¹⁴ es decir, se trata de una expresión relativamente poco usada en el texto hebreo de la Biblia. Y, con respecto a su uso en el Nuevo Testamento, conviene destacar que tanto Pablo como Lucas -en relación con la reiteración de la celebración de la cena- no se valen del término “memorial”

¹² Cfr. J. Jeremias, Op. Cit., pp. 304-310.

¹³ Es sabido que en el Antiguo Testamento, incluso en la época de Jesús, la oblación de las ofrendas que se efectuaba en el culto adquiría el valor de un “signo” que la comunidad realizaba en presencia de Dios. Mediante este signo, los oferentes revivían las intervenciones salvadoras de Dios en la historia, a la par que las actualizaban en sus vidas a través del rito. De esta manera, la acción de recordar, simbolizada en el “*signo-anámnesis*”, provocaba la respuesta de amor y fidelidad del Dios de la alianza que, mediante la acción cultural, continuaba bendiciendo a su pueblo con la gracia de la salvación. Es interesante prestar atención a algunas de las expresiones hebreas estereotipadas que se acuñaron en este ámbito litúrgico y cultural: “*azkara*” (Lev. 2, 2.9.16: “*mnēmosynon*”); “*le azkara*” (Lev. 24, 7: “*eis anámnesin*”); “*le zikkaron lifne Jahwe*” (Ex. 28, 12.29; 39, 7; 30, 16: “*mnēmosynon enanti Kyriōū*”).

¹⁴ Estos pasajes aparecen en once libros del Antiguo Testamento: Ex: 8 veces (17, 14; 28, 12; 39, 7; 28, 12; 28, 29; 30, 16; 13, 9; 12, 14); Num: 5 veces (5, 15; 17, 5; 31, 54; 5, 18; 10, 10); Lev: 1 vez (23, 24); Jos 1 vez (4, 7); Is: 1 vez (57, 8); Zac: 1 vez (6, 14); Mal: 1 vez (3, 16); Nehem: 1 vez (2, 20); Ecles (Qohelet): 3 veces (1, 11; 2, 16; 1, 11); Ester: 1 vez (6,1).

[328] (“*mnēmosynon*”), sino del vocablo “memoria” (“*anámnesis*”). Ahora bien, la significación básica que el término “*zikkaron*” adquiere en los respectivos contextos del Antiguo Testamento se sitúa, a grandes rasgos, en tres niveles diferentes.¹⁵ Ante todo, es utilizado para designar un objeto que adquiere el valor de un recuerdo delante del Señor.¹⁶ En otros casos, en cambio, es empleado para referirse tanto a un escrito histórico, que sirve de memorial porque en él quedan registrados los acontecimientos, como así también al acontecimiento histórico mismo o al respectivo memorial (signo-monumento) que lo recuerda.¹⁷ Y por fin es utilizado también, bajo múltiples formas, con una significación netamente religiosa.¹⁸ Sobre este último aspecto se insistirá más adelante cuando se haga el análisis del sentido litúrgico y cultural del “*zikkaron*”.

Por el momento se señalará simplemente que, de acuerdo con la concepción bíblica, recordar o acordarse de algo no evoca -como sucede en el ámbito cultural greco latino- un acto puramente interior de carácter especulativo, sino que hace referencia también a una realidad concreta. Así acordarse implica, al mismo tiempo, evocar con la memoria y realizar una acción concreta con vistas a lo que se recuerda. Por eso el acto de acordarse posee a la vez una dimensión noética y dinámica.

De este modo, cuando se dice que Dios se acuerda de Noé, de Abraham o de Raquel, etc. (Cfr. Gen 8, 1; 19, 29; 30, 22; Ex 32, 13; 1 Sam 11, 19; 25, 31), se afirma igualmente que, con su gracia y su misericordia, realiza una acción concreta en favor de ellos.¹⁹ Algo parecido sucede con el hombre cuando recuerda las intervenciones salvadoras de Dios, los mandamientos, la esclavitud de Egipto, etc. Recordar estas cosas supone tanto evocarlas como revivirlas.²⁰ Ello implica que la memoria, según esta

¹⁵ Este aspecto ha sido puesto de relieve por J. des Rochettes, *Il “memoriale” nella tradizione ebraica*, en “La cena del Signore”, Op. Cit., pp. 76-79.

¹⁶ Cfr. Ex 28, 12; 39, 7; Num 5, 15; 5,18; 31, 54; Zac 6,14.

¹⁷ Cfr. Ex 17, 14; Ecles 1, 11; Jos 4, 7; Núm 31, 54 (texto ya mencionado antes).

¹⁸ Cfr. Lev 23, 24; Num 10, 10; Ex 30, 16, etc.

¹⁹ Cfr. O. Michel, “*mimnēskomai*” GLNT, VII, 299-302.

²⁰ Cfr. Num 16, 39-40; Dt 8, 2.18; 9, 7; 15, 15; 16, 8.12; 24, 18. 20. 22; 32, 7. Porque hay un recuerdo que va contra la voluntad de Dios, el arrepentimiento supone un recuerdo de las propias culpas: Cfr. Num. 11, 5; Dt. 9,7.

[329] manera de concebir la realidad, se vincula primordialmente con la existencia.

Lo dicho no tendría sentido si se prescindiera de un presupuesto antropológico esencial sobre el que se apoya el pensamiento bíblico y a partir del cual el individuo no se puede explicar ni justificar al margen de la comunidad. En Israel el individuo hace a la comunidad y, por su parte, ésta configura al individuo como en una simbiosis indisoluble.²¹ Todo ello se fundamenta en la fe en las intervenciones de Dios en la historia. De esto surge lo que se ha dado en llamar “personalidad corporativa”, según la cual el hombre no es un simple individuo sino “un ser que participa de un pueblo en el cual y por el cual existe”, y en el que también “estén contenidos todos sus descendientes”.²²

Esto es comprensible solamente a la luz de la concepción del tiempo y de la historia. Y en la historia de Israel el protagonista principal es Dios junto con el hombre. Dios que manifiesta su fuerza salvadora desde la trascendencia y el hombre en el tiempo. Así Dios, que es la vida misma, otorga la vida al hombre para que a su vez la transmita a lo largo del tiempo y de generación en generación. Esta concepción deriva, en gran medida, de la bendición con la que Dios invistió al hombre en el momento de su creación y que, en la historia de Israel, no sólo se hace explícita sino que también se actualiza en la alianza. Por tal razón, la vida y la salvación de quienes forman parte de la historia se despliega en el tiempo, que es el medio a través del cual Dios -desde la eternidad que lo abarca todo-, comunica gratuitamente la salvación y la vida a los hombres.

El P. X. Léon-Dufour hace una muy hermosa descripción de esta realidad: “el Dios de Israel realiza unas acciones que en sí mismas y no por la imaginación de los hombres, dominan el flujo del tiempo; tienen una dimensión de eternidad que las hacen siempre presentes a los que guardan su memoria”. De esta manera, “la memoria es el tiempo integrado tanto para Dios como para

²¹ Puede ser de utilidad, en relación con este tema, el interesante capítulo: “El individuo y la comunidad en la relación veterotestamentaria del hombre con Dios”, en W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975, Vol. II, pp. 235-269.

²² Cfr. X. Léon-Dufour, Op. Cit., pp. 146-147.

[330] los hombres”.²³ Es así como la unidad de todo el pueblo de Israel, a pesar de la diversidad de los individuos y las generaciones que transcurren a lo largo del tiempo, se fundamenta y se explica, según esta concepción de la fe, en un Dios que interviene en la historia, para otorgar la vida y la salvación. Por eso “recordar” o “acordarse”, desde la perspectiva de la revelación, no significa otra cosa que descubrir y encontrarlo a Dios, tal como se ha comunicado antes y como continúa haciéndolo -ahora y en el futuro- mediante sus intervenciones salvíficas en la historia. Y ello se logra sólo por medio de la “memoria”, porque, en última instancia, al recordar se revive en el presente la gracia dispensada en la historia de la salvación.

2. La memoria, el culto y la pascua

Lo dicho hasta ahora permite comprender por qué la memoria, concebida de esta manera, pasa a ser un elemento esencial y constitutivo en relación con el culto. El pueblo de Israel, en efecto, sin esta concepción de la memoria, no hubiera podido otorgar jamás a la celebración de las intervenciones salvadoras de Dios en la historia ese sentido sacramental que, al actualizarlas de una manera eficaz en el culto, le permitió también revivirlas en forma realmente protagónica. La celebración de la fiesta que se conmemora y el rito cultural son los medios que permiten reactualizar la salvación. Porque, en realidad, la celebración cultural no consiste más que en “hacer memoria”, rehaciendo -aquí y ahora en la vida de cada uno-, mediante la actualización ritual, la intervención salvadora de Dios en la historia que la fiesta conmemora.

De esta forma la fiesta cultural, en la medida en que hace memoria de la intervención salvífica de Dios, le otorga a la misma el valor de perennidad, de permanencia y de continuidad a lo largo del tiempo, a fin de que todos puedan apropiarse de sus beneficios. Así pues, casi todas las fiestas de Israel, a diferencia de su configuración cósmico-mítica y, por lo tanto, cíclica que tenían en las culturas circundantes,²⁴ no sólo se originan sino que tam-

²³ Ibid., p. 147.

²⁴ Puede ser de particular interés tener presente el modo como se desarrolla este tema en H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 31-45.

[331] bien, de múltiples maneras, se conectan con la experiencia del Éxodo, entendida como la más decisiva intervención salvadora del Dios omnipotente en la historia.²⁵ En este sentido, es la tradición deuteronomica la que más pone el acento sobre la significación de la fiesta de la pascua, destacando de una manera muy especial su función de “memoria” en relación con el presente. A tal fin, aplica el esquema cíclico (no mítico) según el cual el pasado se desempeña como acontecimiento salvífico originante, el presente como la actualización del mismo y el futuro como el cumplimiento definitivo de la realidad de la promesa.

Esta forma de concebir la dispensación de la salvación tiene su fundamento en el Éxodo. Es justamente allí en donde se encuentra el presupuesto histórico y teológico que da sentido a esta concepción. Así, por ejemplo, dice Ex 12, 24-27 (Cfr. Dt 16, 1-8.16): “Cumplan estas disposiciones como un precepto permanente, para ustedes y para sus hijos... Y cuando sus hijos les pregunten qué significado tiene para ustedes este rito, les responderán: ‘Este es el sacrificio de la pascua del Señor’, que pasó de largo en Egipto por las casas de los israelitas, cuando castigó a los egipcios y salvó a nuestras familias”. Y el v. 14 explica la manera cómo se efectúa la actualización del contenido salvífico del acontecimiento histórico mediante la acción litúrgico-cultural: “Este día será para ustedes un día memorable (*“le zikkaron” - mnēmosynon*) y lo celebrarán solemnemente como fiesta en honor de Jahvé de generación en generación. Decretarán que sea fiesta para siempre “.

El pasaje precedente, como se puede apreciar, explica con claridad que la fiesta de la pascua no es más que una celebración “en memoria” (*“le zikkaron”*) de la intervención salvadora de Dios, tal como es narrada por el Éxodo (Cfr. Ex 20,22.24; Lev 23,24). De lo cual se sigue que esta memoria cultural no sólo se basa en un acontecimiento histórico, sino que tiene también un neto contenido salvífico. Por tal razón el pueblo de Dios, cuando celebra de este modo la memoria de la pascua, revive y actualiza en el presente el acontecimiento salvífico del pasado, haciéndolo visible y experimentable por la fe en el seno de la comunidad. De allí que, para la teología del Antiguo Testamento, el culto es el

²⁵ Ej.: la fiesta de los ácidos: Ex 34, 18 (J); Ex 23, 15 (E); Ex. 13, 8; 14.16 y Dt 16, 3 (D); la fiesta de la pascua (Dt 16, 1.6); ambas a la vez (Ex. 12, 23-27.39 (J); (Ex. 12, 12-13.17 (P).

[332] medio a través del cual se hace “experimentable la historia de la salvación siempre de nuevo como un presente de esa salvación”.²⁶

La naturaleza de esta “memoria”, en la que se efectúa la actualización cultural del acontecimiento salvífico, es descrita de esta manera por la tradición deuteronomica: “El Señor, nuestro Dios, hizo una alianza con nosotros en el Horeb. No hizo esa alianza con nuestros padres, sino con nosotros los que hoy (“*hayom*”) estamos aquí, todos con vida” (Dt. 5, 2-3). Al razonar de esta manera, se pone justamente de manifiesto que es “una misma gracia salvífica”, concebida unitariamente, la que por un lado inserta a la comunidad creyente en el acontecimiento histórico originante y la que por otro lado se actualiza “aquí y hoy”. De ello se sigue que la celebración de la pascua, a raíz de su fuerza actualizante, tiene el mismo alcance salvífico que la alianza en sí.

Todo ello se debe a que “el primer ‘hoy’ litúrgico del Sinaí, esto es, el pacto que se renovó en Moab, es expresado como la afirmación de la presencia de la salvación”.²⁷ Dice Dt 27, 9: “Calla, Israel, y escucha. Hoy te has convertido en el pueblo del Señor, tu Dios”. Esto se alcanza solamente mediante la renovación litúrgica del pacto mutuo entre Dios y su pueblo: “Hoy todos ustedes han comparecido ante el Señor, su Dios... Todos están aquí para entrar en la alianza del Señor, tu Dios, esa alianza corroborada con una imprecación, que el Señor, tu Dios, hoy hace contigo, a fin de convertirte hoy en tu pueblo y ser tu Dios...” (Dt 29, 9.11-12).

Pero además —y esto conviene destacarlo- la tradición bíblica insiste igualmente en la necesidad de que esta memoria cultural debe ser reiterada en el futuro. Por tal motivo, este “hoy” debe ser revivido por todas y en todas las generaciones futuras: “Esta alianza, corroborada con una imprecación, no la hago sólo con ustedes. La hago con aquél que hoy está aquí con nosotros delante del Señor, nuestro Dios, y con aquél que hoy no lo está” (Dt 29, 13-14). Esta idea se fundamenta en una convicción profundamente arraigada en la conciencia de Israel y que Ex. 13, 3-4 expresa de esta forma: “Acuérdense de este día (“*hayom hazeh*”)

²⁶ Cfr. H. Haag, Op. Cit., p. 67.

²⁷ Cfr. F. Festorazzi, *La celebrazione della pasqua ebraica* (Es. 12), en “La cena del Signore”, Op. Cit., pp. 14-15.

[333] en que salieron de Egipto, de la casa de la esclavitud, pues Jahvé los ha sacado de aquí con mano poderosa... Hoy, en el mes de Abib, ustedes salen de Egipto”. Y en 12, 25 dice: “Cuando lleguen a la tierra que el Señor ha prometido darles, observen este rito”. Por consiguiente, la conmemoración pascual pone todo el énfasis sobre este “hoy” de la salvación de Dios que se revive en la celebración cultural.

Y ésta será entonces la forma cómo ha de ser explicada la significación de la pascua para las generaciones futuras: “ese día darás a tu hijo la siguiente explicación: Esto es así, a causa de lo que el Señor hizo por mí cuando salí de Egipto” (Ex. 13, 8). No obstante, para entender esto es preciso admitir que el hecho histórico en sí es único e irrepetible y que, mediante la acción cultural, se hace presente con su eficacia salvadora para todas las generaciones que conforman el pueblo de la salvación. De este modo, también el culto del Antiguo Testamento se muestra cargado de una especie de eficacia sacramental, porque es portador de los beneficios de la salvación. Es así como la intervención salvadora de Dios para liberar a su pueblo de la esclavitud y la alianza pactada en el Sinaí constituyen el fundamento histórico que ratifica, simultáneamente, tanto la naturaleza como la continuidad de esa salvación.²⁸

En consecuencia, cuando Ex. 12, 14 afirma que la pascua debe ser celebrada “en memoria” (“*le zikkaron*”) de la liberación de Egipto, está diciendo que la misma no es exclusivamente recuerdo del pasado (conmemoración), sino una real reiteración ritual y cultural de la acción salvadora de Dios, que ciertamente pertenece al pasado, pero cuyo efecto se prolonga también en el presente para los que participan de la acción conmemorativa. La propia tradición del judaísmo ha comprendido y valorado cabalmente el sentido teológico de lo expuesto. La Misná da testimonio de la misma en un texto interesante relacionado con el modo de celebrar la pascua: “En cualquier caso ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese salido de Egipto”.²⁹ Algo similar

²⁸ Cfr. H. Haag, Op. Cit., p. 67. Así, por ejemplo, también la fiesta de los tabernáculos (Lev 23, 42), de pentecostés o de las semanas (Dt 16, 12) y de los “*purim*” (Est 9, 20-23) tienen por objeto reactualizar diversas intervenciones salvíficas de Dios en la historia.

²⁹ Cfr. Pesahim, 10, 5. Así continúa el texto: “Por eso estamos obligados a dar gracias, alabar, entonar loas, magnificar, ensalzar, glorificar, bendecir, exaltar y sublimar a quien hizo con nosotros y con nuestros padres todos estos prodigios. Nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la extraordinaria luz, de la servidumbre a la redención. Digamos ante él aleluya”.

[334] sucede en lo tocante a su proyección y prospectiva escatológica, cuando la promesa se transforme en realidad total con el advenimiento de los tiempos mesiánicos. Una magnífica prueba de ello es la siguiente afirmación: “En esta noche ellos fueron y serán redimidos”.³⁰

Lo expuesto hasta aquí pone de manifiesto “la presencia transhistórica de la acción salvífica de Dios en el hoy, aun cuando el punto de partida bíblico es histórico (el Éxodo) y no mítico, como en las religiones vecinas. Esto permite realzar el valor riquísimo y único del momento cultural, como salvación ya realizada, a pesar de que la tensión histórica hacia el “*eschaton*” llama la atención sobre la provisoriedad de tal salvación. El momento litúrgico..., cuando revive la experiencia del Éxodo, es el tiempo de la pregustación de la comunión del pueblo con Dios, como un anticipo de los últimos tiempos”.³¹

3. La memoria del Señor según San Pablo

La festividad de la pascua del Antiguo Testamento, según Ex 12, 3 ss., solamente podía ser celebrada ante “toda la comunidad de Israel” y, a su vez, el cordero pascual debía ser inmolado ante “toda la asamblea reunida de los hijos de Israel” (v. 6).³² Lo mismo sucede con la pascua de Jesús en el Nuevo Testamento. Pero la diferencia fundamental entre la última cena del Señor y el Éxodo radica en que los cristianos deben hacer memoria del propio Jesús. Y éste es el aspecto que se propone subrayar enfáticamente el relato paulino con la expresión “hagan esto en memoria mía” (“*eis tēn emēn anámnēsīn*”).

Sin embargo, en relación con lo dicho, es preciso hacer una acotación importante para una mejor comprensión del pensa-

³⁰ Cfr. Meckhilta, Ex. 12, 42.

³¹ Cfr. F. Festorazzi, Op. Cit, p. 15.

³² Aquí se designa a la comunidad con el término hebreo ‘*edah*. Se trata de un vocablo que en la tradición cultural tiene un significado bien preciso y casi técnico. Indica a la comunidad de derecho y de culto.

[335] miento paulino. Se trata de un detalle, que a primera vista puede parecer insignificante, pero que no puede pasar desapercibido. Hay que destacar, en efecto, que el sustantivo griego “anámnesis” -desde el punto de vista lingüístico- indica el acto mediante el cual se trae algo a la memoria. En consecuencia, se refiere a la acción por la que se recuerda algo. Y esto conduce, como consecuencia lógica, a la conclusión de que la eucaristía no ha de ser considerada de ningún modo como un “memorial” o como una acción ya realizada, es decir, como si se tratan de un simple monumento que corrobora lo recordado. El término “*anámnesis*” evoca la noción de actualización permanente. Esto es reforzado por el uso de la preposición “*eis*”, que en la fórmula de la *anámnesis* sugiere la idea de movimiento. Por eso sería preferible traducirla de esta manera: “hagan esto para hacer memoria de mí”.³³

Ahora bien, esta fórmula no puede ser entendida cabalmente si no se tiene en cuenta lo dicho acerca de la concepción de la memoria en el Antiguo Testamento. Resultaría sumamente difícil negar que la misma no se inspire, tanto en el contenido como en la forma, en Ex 12, 14: “Este será para ustedes un día memorable (*“le zikkaron”* = “*para recordar o hacer memoria*”) y lo celebrarán como fiesta en honor de Jahvé de generación en generación”.³⁴ Pero el relato paulino, no obstante lo dicho, con esta expresión quiere significar algo completamente diferente. Allí no es el Éxodo el punto central de la memoria, sino el acontecimiento de la muerte y de la resurrección del Señor. En efecto, el pan y el cáliz ofrecidos por Jesús en la cena no son más que un signo de su muerte gloriosa. Aquí radica la diferencia fundamental entre la pascua del Éxodo y la pascua del Señor.

Sin embargo, no se puede negar que no haya afinidad entre el Éxodo y el relato paulino de la eucaristía.³⁵ Ambos se origi-

³³ Cfr. X. Léon-Dufour, Op. Cit., p. 149.

³⁴ La expresión hebrea “*le zikkaron*” de este pasaje es traducida por “*mnēmosynon*” en la LXX. Esto implica, a nuestro entender, una modificación del sentido preciso del original hebreo. Hubiese sido preferible emplear la locución “*eis anamnēsin*”, como sucede en otros textos. La expresión hebrea trasunta una mayor carga de movimiento y dinamismo. Cfr. lo dicho en n. 13. Con referencia a los posibles sentidos de la relación entre la preposición griega “*eis*” y la hebrea “*le*”, Cfr. J. H. Moulton and W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, T. & Clark, Edimburgh 1976, Vol. II, pp. 462-463.

³⁵ Cfr. O. Giraud, La struttura letteraria della preghiera eucaristica (*Saggio sulla genesi di una forma. Tora veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana*), *Analecta Biblica*, 92, Roma 1981, p. 174.

[336] nan en un acontecimiento salvífico de capital importancia: la liberación de Egipto y la muerte de cristo en la cruz. En ambos el acontecimiento salvífico es prefigurado proféticamente por medio de un “signo” (Ex 12, 13: “*le ot*”) relacionado con el alimento.³⁶ la sangre del cordero pascual, en el Éxodo, y el pan y el vino, en la cena de Jesús. En los dos relatos el signo se dirige a un futuro inmediato: la liberación de Egipto y la muerte en la cruz. Pero se dirige igualmente a un futuro lejano, en el que las generaciones posteriores deben “hacer memoria” del acontecimiento salvífico ya realizado. Y este acontecimiento salvífico ya realizado, a su vez, no es más que una anticipación real y efectiva de los bienes de la salvación que se manifestarán plenamente en el futuro. Este futuro, para Israel, estará configurado por el advenimiento de los tiempos mesiánicos; y, para la Iglesia, por la segunda venida del Señor.

Lo antedicho permite comprender por qué la “*anámnesis*” se constituye en el signo eficaz que recuerda (realizando efectivamente) y proclama a todos los que sobrevendrán después el acontecimiento salvador de Dios. Por esta razón, memoria y signo prefigurativo son dos realidades correlativas. Ya se ha insistido antes en que este signo se realiza en el culto y por medio de la reiteración del rito. Ahora se subrayará solamente una conclusión importante que deriva de lo anterior: “el signo se refiere a un solo acto divino, pero se ordena a dos futuros: uno

³⁶ Ex. 12, 13-14 puede ser entendido mejor si se lo compara con Ex 30, 16. Hay entre ambos algunos elementos paralelos de gran relevancia teológica. Dice Ex 30, 16: “Tú recibirás de los israelitas el dinero del rescate (“*ha-kipurim*”) y lo destinarás para el culto (“*avodah*”) de la carpa del Encuentro. Eso servirá para memoria (“*le zikkaron*”) delante del Señor, en favor de los israelitas, para el rescate (“*kipur*”) de sus vidas”. Aquí se describe un acto simbólico o, más precisamente, un “gesto significativo”: el hecho de recibir el dinero que se entrega para el culto se transforma “en memoria (“*le zikkaron*”) delante del Señor. Así el censo se convierte en un “rescate” para los hijos de Israel: el dinero ofrecido, mediante una acción cultual, es el signo-memoria que recuerda (en forma eficaz) la vida rescatada delante del Señor. Aquí se produce un movimiento que pasa de la ofrenda cultual (“*avodah*”) a la realización de la memoria (“*zikkaron*”) y al rescate (“*kipur*”). De este modo, el culto se constituye en el elemento aglutinante que dinamiza toda la acción: en la medida en que se entregue una ofrenda (profana) se revive el rescate (perdón) de la propia vida delante del Señor. Cfr. J. des Rochettes, Op. Cit., pp. 77-79.

[337] próximo y puntual, el otro lejano y duradero. El signo tiene una doble función: en cuanto profético se proyecta hacia delante; en cuanto cultural, empalma con el pasado”.³⁷

De esto se sigue que, a la luz de la tradición paulina, el propio Jesús -pese a las afinidades con el Antiguo Testamento- le otorgó una significación totalmente nueva a la “*anámnesis*”, a causa de su muerte y de su resurrección. Y en esto radica, justamente, la diferencia esencial entre la pascua de Jesús y la pascua judía. Este es el motivo principal por el cual, para la nueva “Iglesia de Dios” (1 Cor 1, 2; 10, 32; 11, 22), el mandato de Jesús no se conecta con la liberación del pueblo de Israel sino con la liberación escatológica de todos los hombres, llamados a congregarse en el nuevo pueblo de Dios de los tiempos mesiánicos. De este modo toda la Iglesia, cada vez que come el cuerpo y bebe la sangre del Señor, revive y conmemora realmente la muerte gloriosa de Cristo, que con su cruz y su resurrección ya ha inaugurado el Reino escatológico.

4. Contenido significativo del signo y la memoria en la eucaristía

Hasta aquí se ha procurado determinar el modo cómo se realiza la acción cultural a partir de la vinculación entre el signo y la memoria del acontecimiento salvífico. Ahora, siempre en relación con ello, es necesario precisar mejor otro aspecto no menos importante para la comprensión del sentido de la celebración de la cena del Señor. Hay entre signo y memoria, más allá de su dimensión formal y estructurante de la acción cultural, un dinamismo intrínseco mucho más profundo que pone de manifiesto el objetivo y el alcance último de la acción cultural. Porque una cosa es determinar la forma cómo se hace la memoria y otra, muy distinta, descubrir cuál es el contenido significativo último del signo, cosa que se alcanza –evidentemente- a través de la memoria. Y esto es de capital importancia porque permite valorar mejor la significación teológico-salvífica de la cena eucarística.

El signo-memoria, en efecto, involucra una serie de elementos que trascienden el mero gesto significativo, no sólo porque lo fundamentan sino también porque -en cuanto signo- está por

³⁷ Cfr. Léon-Dufour, *Op. cit.* p. 151.

[338] naturaleza destinado a conducir al descubrimiento de otras realidades. Algunos de estos aspectos ya han sido señalados con anterioridad. No podía ser de otra manera. Sin embargo, es útil retomarlos ahora para integrarlos en otra visión de conjunto que permita descubrir con más precisión el significado del misterio eucarístico. De ahí que, para comprender el dinamismo intrínseco de la forma cómo se hace memoria, conviene partir primero del Antiguo Testamento. Sólo así se podrá estar en mejores condiciones para valorar qué se propuso hacer Jesús en la última cena. No está de más insistir, al respecto, que la única diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento estriba en que Cristo -porque es el único mediador- se aplicó a sí mismo lo prefigurado en el tiempo de la promesa.

Ya se ha hecho referencia a que la memoria, según la concepción bíblica, siempre está vinculada con un acontecimiento concreto. Este acontecimiento posee -es precisamente por eso objeto de memoria- una carga significativa “arquetípica”,³⁸ que de alguna manera se proyecta y alcanza a todos. Tal es el caso de Gen. 9, 16 en donde el signo es presentado como una expresión renovada del acontecimiento salvífico arquetípico: “Al aparecer mi arco en las nubes, yo lo veré y me acordaré de mi alianza eterna con todos los seres vivientes que hay sobre la tierra”. Es por este motivo que acordarse implica también, como consecuencia de lo anterior, “repetir” dicho acontecimiento. Así, en el texto citado, el signo del arco iris hace recordar la paz que se reitera nuevamente. Esta idea aparece con frecuencia en los Salmos. Baste, a modo de ejemplo, citar el Sal 77, 12. “Yo recuerdo las proezas del Señor, sí, recuerdo tus prodigios de otro tiempo”.³⁹

³⁸ Estas ideas han sido puestas de relieve por J. des Rochettes, Op. Cit., pp. 79-83.

³⁹ Toda repetición implica un ritmo. Por eso, en los Salmos, “acordarme” supone que se vuelvan a repetir ahora, de manera diferente, las maravillas de la salvación que Dios realizó en otro tiempo. La memoria, según la psicología semita, se ejercita esencialmente por el método de la repetición. El uso que de este método se hace todavía hoy en las escuelas árabes de Palestina llama poderosamente la atención de quienes no tienen presente esta milenaria tradición cultural. De ahí que, cuando un verdadero israelita reza -y esto equivale a recordar la intervención salvífica de Dios para que se actualice en el orante-, lo hace mediante un original y preciso movimiento rítmico de todo el cuerpo. De esta manera, también el ritmo de la expresión corporal contribuye a la realización de la “anámnesis”. Cfr. E. Testa, *Usi e riti degli ebrei ortodossi, Jerusalem 1973*, pp. 45-46.

[339]

Según esto, las maravillas de Dios se repiten en mí porque las recuerdo.

Otro aspecto importante del recordar es, como ya se dijo, el “revivir”. Y ello sucede primordialmente en la liturgia. De allí que la memoria, por propia naturaleza, se arraiga tanto en el tiempo como en la historia. En efecto, *mi* principal función consiste en releer y comprender los acontecimientos del pasado para revivirlos con la mayor intensidad posible y apropiarse de sus beneficios. Todo esto, de acuerdo con la concepción bíblica, se realiza plenamente sobre todo en la acción cultural.

Por lo demás, en el ámbito de la revelación, los acontecimientos salvíficos son “signos” que corroboran la intervención de Dios en la historia y en el mundo.⁴⁰ La misma alianza es percibida sólo mediante un signo. Por eso, acordarse implica también “percibir” y “discernir” los signos de los hechos constitutivos de la alianza para “renovarla” delante de Dios. Dice al respecto Gen. 9, 13: “Yo pongo mi arco en las nubes y servirá de signo (*“le ’ot”*) entre mí y la tierra”. De esto se sigue que recordar significa igualmente “hacer presente”. Y esto vale especialmente en relación con Dios y los antepasados. En el recuerdo se mantiene siempre viva su presencia. De ahí la oración de Moisés en Ex. 32, 13-14: “Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Jacob, tus servidores... Y el Señor se arrepintió del mal que había amenazado a su pueblo”.⁴¹

Esta profunda vinculación entre la memoria y el signo, en cuanto gesto significativo, es de gran importancia para comprender la relación entre el acontecimiento salvífico de Cristo en la cruz y la cena eucarística, al menos tal como los presenta la teología paulina. No hace falta, en orden a ello, hacer muchas consideraciones. Lo dicho con respecto al Antiguo Testamento, se puede aplicar perfectamente también para la memoria que se hace de Cristo en el “signo” de la celebración de la cena eucarística. Por eso, una tal comprensión de la memoria influye de

⁴⁰ Cfr. E. Lipinski., *Essais sur la Révélation et la Bible*, Du Cerf, Paris 1970, pp. 11-20.

⁴¹ En Ez 16 el verbo “recordar” es utilizado para referirse al pecado de Israel (vv. 22.43: que se acuerda de Dios), al perdón de Dios (v. 60: que se acuerda de la alianza con Israel) y a la conversión de Israel (vv. 61.63: que vuelve a acordarse de Dios). Cfr. también Is 43, 25; Jer 31, 34. Esta teología profética del “recuerdo-perdón” se basa principalmente en Ex. 3, 15 y Sal 135, 13, etc.

[340] manera decisiva, y a modo de sustrato teológico, en la “*anám̄nēsis*” paulina. De ahí que, más allá de otras consideraciones que se puedan hacer sobre este punto, lo ya dicho permite comprender cuál es el núcleo central de la cuestión y, en consecuencia, descubrir que la “*anám̄nēsis*” cristiana también se estructura sobre esta concepción.

No obstante ello, puede ser de utilidad en este sentido hacer una breve consideración sobre un texto que pertenece al “corpus” paulino. Se trata del pasaje de 2 Tim 2,8-10. Este es un ejemplo interesante que muestra cómo el contenido teológico global de la “*anám̄nēsis*” del Antiguo Testamento se aplica también en el Nuevo Testamento (Cfr. 1 Cor. 11, 2), pero en relación con el acontecimiento salvífico de Jesucristo. Dice el pasaje: “Acuérdate (“*mnēmoneue*”) de Jesucristo que resucitó de entre los muertos y es descendiente de David...”.⁴² Aquí el contexto general de todo el relato permite deducir que acordarse del acontecimiento de la resurrección de Cristo implica considerarlo como un “*acontecimiento arquetípico*” que, mediante el anuncio del evangelio, no sólo “*se repite*” y “*se revive*” sino que también “*se renueva*” y “*se hace presente*” por medio de la fe en la Palabra de Dios.

Por lo tanto, si se aplica lo dicho hasta aquí a la cena del Señor, es preciso sostener que para Pablo la “*anám̄nēsis*” “no es una simple conmemoración, por medio de un banquete, de un amigo desaparecido, sino la renovación de un gesto sagrado mediante el cual el sacrificio del Señor, que vive para siempre, es actualizado bajo el pan y el vino”.⁴³

De ello se sigue también que la expresión “en memoria mía” no puede tener, tal como se ha sostenido, el significado de: “para que Dios se acuerde de mí”.⁴⁴ La misma significa más bien:

⁴² Cfr. O. Michel, Op., Cit., 302-308.

⁴³ Cfr. P. Benoit, *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, Ex. et Théol., Op. Cit., Vol. 1, p. 221.

⁴⁴ Esta es la explicación de J. Jeremias en Op. cit., pp. 813-318. El P. P. Benoit formula la siguiente crítica en torno a este modo de interpretar la “*anám̄nēsis*”: “Las palabras ‘hagan esto en memoria mía’ significarían (según J. Jeremias), no ‘para que ustedes se acuerden de mí’, sino ‘para que Dios se acuerde de mí estableciendo ya este Reino que yo voy a fundar en mi muerte... Estas interpretaciones son ingeniosas y hacen pensar; yo dudo sin embargo que se impongan... En cuando a la expresión ‘*toũto poiēite eis tēn emēn anamnēsin*’ es preciso reconocer que la misma naturalmente sugiere una conmemoración del sacrificio de Cristo por parte de sus discípulos, y fuera de esto no se debe buscar otra cosa”. Cfr. Note sur une étude de J. Jeremias, en Ex. et Théol., Op. Cit., Vol. 1, p. 242. También X. Léon-Dufour critica esta interpretación en Op. Cit., p. 149, n. 38.

[341] “para que ustedes se acuerden de mí”. Esto se debe a que, con relación al misterio de la muerte y resurrección del Señor, es justamente toda la Iglesia la que -en nombre de Cristo- “rehaciendo el rito eucarístico en memoria de Cristo, hace valer delante de Dios su muerte vicaria, se la representa (ante Dios), evocándosela, de modo que actúe eficazmente el fin de la misma, que es el de la transformación escatológica del mundo entero”.⁴⁵

⁴⁵ Cfr. E. Testa, *Influssi giudeo-cristiani nella liturgia eucaristica della Chiesa primitiva*, Op. Cit., p. 203.