

Excm. Sr. Dr. Armand Puig i Tàrrach

El sagrament de l'Eucaristia:
de l'Últim Sopar a la litúrgia cristiana antiga

REIAL ACADÈMIA DE DOCTORS
-Publicacions-





1. INTRODUCCIÓ

L'estudi de la teologia i de les ciències bíbliques formen part de l'acadèmia des dels inicis de la cultura universitària europea. Em refereixo al segle XII i a la Universitat de París, fundada per l'arquebisbe d'aquella ciutat a partir de l'anomenada «Escola Catedral», i a l'aparició de col·legis, ja a inicis del segle XIII, quan era canceller de la Universitat l'anglès Stephen Langton, que va dur a terme la divisió en capítols del text de la Bíblia.¹ Langton va ser nomenat posteriorment arquebisbe de Canterbury i cardenal pel papa Innocenci III, i va redactar la famosa *Carta Magna*, document propi d'una democràcia parlamentària que posava fre a les pretensions del rei Joan sense Terra. Entre els col·legis erigits al voltant de la Universitat de París n'hi hagué un que passaria de manera particular a la història d'Europa. Es tracta del Col·legi de la Sorbona, fundat l'any 1257 per Robert de Sorbon i aprovat pel papa dos anys més tard. El canonge Sorbon, que esdevingué canceller de la universitat de París, fundà la Sorbonne com a institució acadèmica destinada a l'estudi de la teologia que acollia particularment els estudiants pobres. La Sorbonne esdevingué la seu de la Facultat de Teologia a partir del segle XVI, en temps de apassionades controvèrsies teològiques, liderades pels jesuïtes i provocades per la Reforma protestant i pel jansenisme. Una vegada més, la teologia i l'Escriptura se situaven al bell mig dels corrents majors de la cultura europea.

1. La divisió en versets no seria una realitat fins a l'any 1551 amb l'humanista i impressor Robert Estienne d'Étapes i la Bíblia de Ginebra (1560).

En aquest marc, tan sols sacsejat a partir de l'esclat de la Revolució Francesa i d'un segle XIX, ideològicament molt convuls, voldria situar la meua lliçó d'ingrés a aquesta Reial Acadèmia de Doctors de Catalunya, tan dignament presidida per l'Excm. Dr. Alfredo Rocafort. És un honor per a mi que aquesta Acadèmia em vulgui incloure entre els seus membres, oimés en aquest indret venerable, l'Aula Magna de la Facultat de Teologia de Catalunya, institució que serveixo com a degà-president des de l'any 2006. D'altra banda, honora aquesta sessió acadèmica la presència del Gran Cancellier de la Facultat, Cardenal Lluís Martínez Sistach, arquebisbe de Barcelona, doctor *in utroque iure* per la Pontifícia Universitat Lateranense de Roma, i doctor honoris causa per les Universitats de Santiago de los Caballeros (República Dominicana) i Varsòvia (Polònia). Personalment, constitueix per a mi un motiu de profunda satisfacció el fet que hagi acceptat de participar en aquest acte i d'adreçar-nos la paraula.

La seva presència, així com la de l'Excm. Dr. Josep Gil i Ribas, prevere de l'arxidiòcesi de Tarragona, doctor en Teologia i membre d'aquesta Reial Acadèmia, on presideix la Secció de Ciències Humanes, subratllen l'estatus del discurs teològic a l'interior de les ciències de l'esperit. La teologia, en els darrers anys, no ha limitat el seu diàleg multiseular amb la filosofia, la història i la filologia, sinó que ha començat a estendre'l a altres camps del coneixement, com ara les ciències experimentals (particularment, la física i la biologia) o les ciències de la religió (d'aquí, l'existència d'una teologia de les religions) o les ciències humanes (la sociologia i la psicologia), i l'ha eixamplat fins i tot a altres camps relacionats amb la sensibilitat i la bellesa, com ara les arts plàstiques, la literatura i la música. Ens trobem en un moment d'obertura del discurs teològic i, gosaria dir, d'un retorn als presocràtics, als inicis del pensament occidental, humà, quan la pregunta metafísica sobre l'humà i el diví, la realitat i l'ésser, l'univers i el temps, anava acompanyada de la metàfora i la poesia, la geometria i la música, l'astronomia i la política o art del govern de la polis. La presència, en aquest acte, de persones altament qualificades en el camp de la història, com l'Excm. Dr. Josep M. Sans Travé, en el camp de les ciències econòmiques, com l'Excm. Dr. Jaume Gil i Aluja o l'Excm. Dr. Josep Llort Brull, en el camp de les

ciències físiques, com l'Excm. Dr. David Jou i Mirabent, o en el camp del dret com l'Excm. Dr. Josep Joan Pintó i Ruiz, mostra a bastament el caràcter interdisciplinari de l'actual moment intel·lectual.

En aquest context d'ampli espectre acadèmic agraeixo que l'Excm. Dr. Jaume Vallcorba i Plana, doctor en Literatura, membre d'aquesta Reial Acadèmia, hagi acceptat de pronunciar la resposta a la meua lliçó. El Dr. Vallcorba és un clàssic entre els moderns o, si es vol, un modern entre els clàssics. Tant s'ha endinsat en la poesia dels trobadors occitans i catalans, seguint les petjades del seu mestre Martí de Riquer, com s'ha capbussat en les avantguardes literàries europees del segle xx. Ha desentrellat la forma refinada de Manolo Hugué i ha editat la poesia de Foix i de Junoy, s'ha deixat enlluernar per la llum de la platja tarragonina del Miracle —la llum més perfecta del món, segons don Antoni Gaudí— i s'ha emocionat escoltant la segona simfonia de Mahler. Un home de lletres i editor de renom com el Dr. Vallcorba, pot comprendre el discurs teològic que farà el qui ara us parla, bibliista catòlic, i confrontar-s'hi amb plenes garanties.

La lliçó que seguirà prova, primerament, de resseguir els contextos jueus i hel·lenístics relatius als àpats rituals i la seva eventual relació amb els sacrificis cúltics. En segon lloc, explica el sentit de l'Últim Sopar de Jesús en el marc de la seva vida i de la seva mort. Finalment, es pregunta per la litúrgia eucarística durant el cristianisme més inicial, concretament, en el Nou Testament i en el document anomenat la Didakhè, escrits a inicis del segle II, el primer testimoni de la celebració eucarística fora del Nou Testament.

1. ELS ÀPATS RITUALS EN EL JUDAISME I EL MÓN GRECOROMÀ

1.1. *El sopar pasqual jueu*

L'àpat ritual per excel·lència del judaisme és el sopar pasqual, tipificat en la literatura jueva sota la forma ritual del *séder pésakh* o ritual de Pasqua. Aquest àpat tenia lloc el capvespre del dia catorze del mes de nissan (març-abril actuals), coincidint amb la primera lluna plena de

primavera. La normativa fornida en Èxode 12-13 és desenvolupada principalment en la tradició interpretativa, de marcat accent legal o halàkhic, que es troba en el tractat *Pesahim* de la Mixnà (c. 10) i en els textos complementaris de la Tosseftà. És sabut que el rerefons de la festa de la Pasqua jueva és l'esdeveniment de la sortida d'Egipte per part d'Israel que veu en el text bíblic un caràcter fundacional i fonamentador. El sacrifici de l'anyell, la víctima pasqual, es troba al bell mig de la festa: «Preneu per a cada família un anyell o un cabrit i immoleu-lo com a víctima pasqual» (Èxode 12,21).

Les prescripcions sobre l'edat i les característiques de l'animal que ha de ser immolat i menjat completament en grups familiars —o, com es formularà en el tractat *Pesahim*, en un grup de deu persones com a mínim—, acompanyat de pa àzim o sense llevat i herbes amargues, després d'haver-lo rostit, constitueixen el nucli d'un ritual que ha de ser servat escrupolosament pels comensals, els quals han de dur el cos cenyit, les sandàlies posades i el bastó a la mà. Un àpat fet amb celeritat recordarà per totes les generacions que el Senyor va passar per Egipte, i que els fills d'Israel van ser estalviats de l'àngel exterminador, ja que van untar amb la sang de l'anyell els muntants i la llinda de les seves cases (vegeu Èxode 12,2-11; Deuteronomi 16,1-8).

Un escrit alexandrí del segle I aC, el llibre de la Saviesa, explica que el Déu d'Israel va mostrar la seva superioritat sobre els déus egipcis alliberant el seu poble i estenent per Egipte el mateix mal que els egipcis volien infligir a Israel, sotmès fins aleshores al faraó (18,5-13). Era la Pasqua o pas del Senyor. Es llegeix en el llibre de la Saviesa: «Els egipcis havien decidit de matar els nadons del teu poble sant... Però tu, com a càstig del seu crim, els vas arrabassar una multitud de fills, i els vas fer morir tots alhora dintre l'aigua impetuosa» (v. 5). Aquest era l'esdeveniment celebrat amb el ritual de Pasqua.

No s'aparta gaire del relat bíblic el llibre dels Jubileus, un escrit jueu no canònic dels segles III-II aC, que esmenta el vi per primera vegada la manera com se celebrava la Pasqua: «Tot Israel menjava la carn de l'anyell pasqual i bevia vi, i lloava i beneïa, i donava gràcies al Senyor Déu dels seus pares... menjava i bevia davant del Senyor el dia de la seva

feita» (49,6).² Filó d'Alexandria descriu així la immolació dels anyells el catorze de nissan: «En aquesta festa molts milers de víctimes són ofertes, des de migdia fins al capvespre, per tot el poble, vells i joves alhora, elevats en aquest dia especial a la dignitat del sacerdot... En aquesta ocasió tota la nació duu a terme els ritus sagrats i actua com a sacerdot amb mans pures i sense cap impediment» (*Quaestiones in Exodum* 1,10; vegeu també *De specialibus legibus* 2,27). La Pasqua és la festa en què tot el poble es converteix en sacerdot ja que ofereix a Déu la víctima que li és del tot agradable: l'anyell de Pasqua.

Tanmateix, l'evolució del Sèder de Pasqua o àpat ritual pasqual jueu és evident en el decurs dels segles. Així, en el segle I dC, abans de la caiguda del Segon Temple —quan es prenia el sopar pasqual després d'oferir sacrificis en el temple—, i després de la destrucció d'aquell l'any 70 dC, tot deixa entendre que els elements essencials del Sèder de Pasqua eren els següents: la santificació de la festa, les quatre copes rituals de vi, la recitació del *hal·lel* (Salms 115-118) i la ingestió d'herbes amargues sucades en l'anomenat *haróixet*, que era una barreja de pomes, fruits secs i vi.³ De fet, com bé observa Enric Cortès, bona part dels elements del Sèder tal com són descrits en *Pesahim* 10 també es troben en els àpats festius jueus i en els *symposia* grecoromans.⁴ Així, és comú el fet de menjar reclinat⁵ en sales parades amb estores i coixins,

2. Citat per Enric CORTÈS, «The Passover Meals and Greek *Symposia*», in *The Eucharist in Early Christianity. Barcelona Symposium 18-20th. April 2013*, pro manuscrito, p. 2.

3. Vegeu S. SAFRAI – M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I)*, 2 vols, Assen/Maastricht – Philadelphia: Van Gorcum – Fortress 1976, aquí II,809. Sembla que la recitació de la història de l'Èxode (l'agada pròpiament dita) només va començar de manera habitual després de l'any 70 dC.

4. Fins i tot hi ha algunes paraules hebrees com *parpéret* ('entrants') o *'afiqoman* ('allò que ve després', la meitat d'un pa, el que es menjava al final del sopar pasqual), que tenen un origen grec: *perifora* i *epikòmion*, respectivament.

5. La posició de la persona mig ajaguda i recolzant-se un braç per tal de poder tenir l'altre braç lliure per a prendre el menjar i alçar la copa és típica de les representacions de banquets en l'antiguitat.

amb els comensals situats en un *stibadium* (en forma de U) i el menjar disposat al centre. Compareu el Talmud de Babilònia, *Pesakhim* 108a; Tosseftà, *Berakhot* 4,8-9 amb Joan 13,25: «Ell (el deixeble estimat) es reclina sobre el pit de Jesús». Esmentem igualment el fet de rentar-se les mans i/o els peus abans de l'àpat. Vegeu Lc 7,44: «tu no m'has donat aigua per a rentar-me els peus». També calia que els comensals fossin servits per algú i que no s'haguessin d'aixecar de taula. Vegeu l'al·lusió que es fa en Lluc 22,27: «¿qui és més important: el qui seu a taula o el qui serveix?». I, encara, es bevia vi barrejat amb aigua, costum habitual en la cultura grecoromana.

Curiosament, no hi ha cap esment del vi en el ritual pasqual d'Èxode 12-13, i tampoc no el fa directament Filó d'Alexandria, el qual es limita a dir que en el sopar pasqual «els comensals no són allà per satisfer el seu ventre amb vi i carns, sinó per complir un costum ancestral amb pregàries i himnes» (*De specialibus legibus* 2,148). Tampoc Flavi Josep no fa cap al·lusió al vi en relació a l'àpat de Pasqua (vegeu *Antiquitates Judaicae* 2,311-313; 3,248-251), i els targums i el midraix (la *Mekhilta* de l'Èxode) es refereixen al menjar però no a la beguda. Cal esperar a la Mixnà, en el segle II dC, per tal de trobar les quatre copes de vi. I encara aquí (tractat *Pesahim* 10,5) es considera que els elements principals del sopar pasqual són l'anyell, el pa àzim i les herbes amargues, però no el vi.⁶ Més encara, en l'anomenat «paper pasqual d'Elefantina» (segle V aC) es diu explícitament que «no es podrà beure» durant els set dies de la festa dels àzims. Caldrà esperar al llibre dels Jubileus (49,6), dos-cents anys més tard, per a trobar el primer esment del vi a l'interior de l'àpat pasqual.

Per tant, si bé desconeixem quan esdevingué habitual la presència del vi en el sopar pasqual, sembla que en temps de Jesús el vi ja en for-

6. Vegeu R. PENNA, «Il vino e le sue metafore nella greccità classica, nell'Israele antico, e nel Nuovo Testamento» en Alfonso DE LA FUENTE – Agustí BORRELL – Armand PUIG (eds.), *La Bíblia i el Mediterrani. Actes del Congrés de Barcelona (setembre 1995)* (Scripta Biblica 1-2), 2 vols., Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997, I,41-73, aquí 66-67.

mava part, però no de manera substantiva.⁷ Aquest detall singularitza l'Últim Sopar de Jesús amb els seus deixebles, però el singularitza sobretot el fet que els textos evangèlics relatius a l'Últim Sopar de Jesús no el relacionen amb els tres elements fonamentals del sopar pasqual jueu: l'anyell,⁸ el pa àzim i les herbes amargues. D'altra banda, no hi ha cap referència a la Pasqua en les paraules d'institució de l'Eucaristia —les referències directes es troben en el marc pasqual que donen a l'Últim Sopar els Evangelis sinòptics, no així l'Evangelí segons Joan.

1.2. *Els àpats festius en el judaisme*

Cal, doncs, considerar un altre tipus d'àpats, que el món jueu igualment coneix: els àpats festius. En aquests àpats és evident que els elements fonamentals són la carn,⁹ el vi i el pa, gairebé per aquest ordre, ateses les condicions de vida que feien impossible una alimentació rica en carn i, per tant, en proteïnes. Així en la Tosseftà (tractat *Berakhot* 4,8) ja es narra la discussió entre els rabins Hil·lel i Xammai, una mica anterior a Jesús, a propòsit de la seqüència de benediccions sobre el pa i el vi amb motiu dels àpats festius.¹⁰ Un bon exemple d'àpat festiu del

7. Vegeu Joachim JEREMIAS, *La dernière cène. Les paroles de Jésus* (Lectio Divina 75), Paris: Cerf 1972, pp. 52-55 (original alemany 41967). Jeremias addueix un tractat de la Mixnà, *Pesahim* 10, per afirmar que «c'était une obligation de boire du vin au repas pascal» (55), però ja hem vist que els testimonis són escassos, cosa comprensible si es té en compte que el vi no apareix en el ritual pasqual d'Èxode 12.

8. Tan sols en Marc 14,12 i Lluç 22,7 es fa al·lusió al fet que el dia dels àzims (el catorze de nissan) s'havia de «sacrificar l'anyell pasqual» (*to paskha ethyon*), però els evangelis no refereixen que en el sopar Jesús i els seus deixebles mengessin cap anyell. L'expressió *hina fagè-is to paskha* (Marc 14,12) ha de ser traduïda «perquè puguis menjar el sopar pasqual» (igualment Lluç 22,8).

9. La versió mateuana de la paràbola del banquet especifica el tipus de menjar que el rei ha preparat als convidats a les noces del seu fill: «els vedells i l'aviram» (Mateu 22,4). Es tracta d'un gran àpat, on es podran menjar dos tipus de carn: carn de bestiar gros i carn d'aus diverses!

10. Vegeu Baruch M. BOKSER, *The Origins of the Seder*, Berkeley – Los Angeles – London: California University Press 1984, p. 130 n. 51 (citat en CORTÈS, «The Passover Meals and Greek *Symposia*», p. 10 n. 42).

segle I dC és narrat en la paràbola del fill pròdig (Lluc 15,11-32), en el qual el pare, per tal de celebrar el retorn a casa del fill petit, fa matar «el vedell gras», el millor vedell de l'estable (v. 23). La festa s'acompanya de «músiques i balls» (v. 25) i, òbviament, encara que el text no ho digui explícitament, de vi.¹¹ Un altre exemple són les noces, en les quals la presència del vi assenyala la celebració d'una gran festa: sense el vi, les noces acabarien en un fracàs clamorós (vegeu Joan 2,10). Però, d'altra banda, un àpat festiu inclou allò que és habitual en qualsevol àpat: les benediccions, sobre el pa, sobre el vi, sobre els aliments en general. Cal donar gràcies a Déu pels fruits de la terra, que sacien la gana i la set dels homes, i que en aquella ocasió són consumits abundantment. Naturalment, l'àpat festiu per excel·lència és l'àpat messiànic i escatològic, celebrat al final de la història humana, en el qual Déu ofereix «a tots els pobles un banquet de plats gustosos i de vins selectes: de plats gustosos i succulents, de vins selectes i clarificats» (Isaïes 25,6). Un ressò d'aquest gran àpat festiu es troba en la profecia de Jesús, segons la qual gent provinent dels quatre extrems de la terra, «d'orient i d'occident» (Mateu 8,11) / «d'orient i d'occident, del nord i del sud» (Lluc 13,29), s'asseuran a taula amb els patriarques i profetes d'Israel.¹²

Hi ha un tipus especial d'àpat festiu que s'arrela en les pràctiques cultuals del temple de Jerusalem: l'àpat que segueix al sacrifici d'acció de gràcies, referit en Levític 7,12-15 i 22,21-29. El qui ha estat alliberat d'una situació de perill o de malvestat, ho celebra donant gràcies a Déu i oferint-li un sacrifici de comunió, en el qual una part de la víctima immolada, amb tot el seu greix, és consumida pel foc a l'altar,¹³ i una altra part és compartida comunitàriament en l'àpat subsegüent. Alguns autors, particularment Hartmut Gese, han proposat que l'Últim Sopar de Jesús hagués estat precisament una *todah*, un àpat d'acció de gràcies.

11. Llegim, per exemple, en Siràcida 40,20: «El vi i la música alegren el cor». O encara: «Això són coses de primera necessitat: l'aigua, el foc, el ferro i la sal, la farina de blat, la llet i la mel, el vi, que és la sang del raïm, l'oli i el vestit» (39,26).

12. L'àpat escatològic es formula en termes del «banquet de les noces de l'Anyell» (Apocalipsi 19,9), l'espòs de la nova Jerusalem, la qual baixa del cel «abillada com una núvia que s'engalana per al seu espòs» (21,2).

13. Vegeu Levític 3,1-17.

Però val a dir que desconeixem el ritual precís dels àpats d'acció de gràcies per poder-lo comparar amb el relats evangèlics, i que, com explica Hermut Löhr, els pocs textos existents no presenten el pa i el vi com els elements distintius de la *todah*.¹⁴ Per tant, no sembla que l'Últim Sopar de Jesús hagi estat una *todah* i que puguem equiparar aquest ritual jueu amb l'àpat ritual de l'*eukharistia* cristiana —per molta afinitat filològica que hi hagi entre aquestes dues paraules.¹⁵

1.3. *Els àpats festius en el món grecoromà*

Concloquem aquesta panoràmica deturant-nos en el món grecoromà. També aquí la ritualitat, és a dir, els elements religiosos eren presents en els àpats comunitaris realitzats de manera voluntària per un particular o bé organitzats en un marc col·lectiu concret: els cultes oficials en els temples, els cultes alternatius en associacions religioses de diversa índole (particularment els cultes místics) i les associacions cíviques de caràcter ètnic, comercial, laboral o ciutadà (els *thiasoi* o *collegia*). Notem que la frontera entre l'àmbit religiós i els altres àmbits no pot ser delimitada en absolut, ja que la religió forma part de qualsevol àpat comunitari —es dugui a terme a la llum pública o tingui lloc en el secretisme més estricte, s'esdevingui en el marc dels estàndards filosòfics, morals o religiosos més transparents o es clogui enmig de la disbauxa i les agressions més barroeres entre els comensals.

14. Hermut LÖHR, «The Eucharist and Jewish Ritual Meals – The Case of the *Todah*», en *The Eucharist in Early Christianity. Barcelona Symposium 18-20th. April 2013*, pro manuscripto, p. 12.

15. A més, segons la Mixnà (tractat *Pesahim* 1,5; 2,5), no es podia celebrar cap *todah* durant la setmana pasqual. Gese subratlla que en l'Últim Sopar de Jesús es menja pa àzim o sense llevat (vegeu Levític 7,12; Amós 4,5), tal com és costum de fer en el sopar pasqual jueu. Gese, però, defensa el contrari de Joachim Jeremias, és a dir, que l'Últim Sopar de Jesús *no* va ser un sopar pasqual. Com veurem més endavant, cal donar la raó a Gese sobre aquest darrer punt, si bé l'Últim Sopar de Jesús *tampoc* no va ser una *todah*, com Gese proposa. Va ser un àpat festiu, celebrat per iniciativa de Jesús en una casa de Jerusalem sense cap sacrifici previ en el temple.

D'altra banda, en el segle I dC assistim al procés que suposarà un canvi definitiu en el concepte de «sacrifici»: es passarà de la mort ritual d'una víctima animal a l'àpat, la qual cosa representarà, en paraules de Guy Stroumsa, «el final humà del sacrifici».¹⁶ En aquest canvi, l'aparició del cristianisme, a partir de l'Últim Sopar de Jesús, sembla ser determinant, si bé es constata una reinterpretació del sacrifici en els mons culturals veïns, que tendeix progressivament al banquet. A l'acabament progressiu dels sacrificis, hi correspon l'aparició d'un nou rol de la comunitat, en detriment del domini dels sacerdots, els quals, en tant que sacrificadors, eren els intermediaris entre els qui oferien el sacrifici i Déu mateix. Per tant, l'àpat o banquet passa a ser el lloc de l'ofrena a la divinitat, mitjançant la forma de quelcom material que li és «consagrat» (en forma de libació, per exemple) i la participació molt més directa, en l'ofrena, de la comunitat en el seu conjunt. D'aquesta manera l'àpat passa a ser un factor constituent, ja que adopta les virtualitats del sacrifici però s'hi introdueixen canvis fonamentals. Stroumsa subratlla que, gràcies a les concepcions cristianes, s'arriba a una nova comprensió de la persona i que, òbviament, una ritualitat cùltica lligada al banquet comporta un reforçament del paper del llibre en la religió.

El *sympòsion* de la Grècia clàssica tenia un caràcter festiu i se celebrava després de sopar. Començava amb una pregària ritual que incloïa libacions fetes per cadascú amb la seva copa (*kratêr*)¹⁷ i alguns himnes cantats en honor dels déus i acompanyats per flautes dobles. Era la part

16. Vegeu Guy G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Mutations religieuses de l'antiquité tardive*, Paris: Odile Jacob 2005 (= *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago: University Press 2009). En la mateixa línia, Einar THOMASSEN, «Sacrifice: Ritual Murder or Dinner Party», en M. WEDDE (ed.), *Celebrations* (Papers from the Norwegian Institute at Athens 6), Bergen 2004, pp. 275-285 (citat en Jorgen Podemann Sorensen, «The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity», in *The Eucharist in Early Christianity. Barcelona Symposium 18-20th. April 2013*, pro manuscripto, p. 6 n. 2). Una excel·lent monografia sobre els ritus sacrificials en el món grec antic és la de Walter BURKETT, *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia* (El Acanilado 280), Barcelona: Acanilado 2013 (original alemany 1997).

17. Les libacions eren habitualment tres: a Zeus i a les divinitats olímpiques, als esperits dels herois i a Zeus Soter.

«sacrificial» i litúrgica del *sympòsion*. Després els convidats al banquet, portant corones i degudament perfumats, menjaven uns entrants (formatge, pastissos, pa) i anaven bevent successives rondes de vi barrejat amb aigua i mel, en proporcions variables dictades pel qui presidia el banquet. Mentrestant, recitaven poesia, conversaven i dialogaven sobre filosofia o educació,¹⁸ explicaven històries, formulaven enigmes, recitaven fragments teatrals i cantaven cançons de beure, en un ambient distès, caracteritzat per la tranquil·litat (*êsykhia*) i afavorit per la música de flautes i els jocs.¹⁹

Tanmateix, un dels llocs típics per a la convivialitat avinada amb el menjar, eren els àpats convocats per les associacions, els quals constituïen un dels seus signes d'identitat més evidents.²⁰ En el món grecoromà el banquet és una institució de les més rellevants,²¹ i en el món associatiu encara revesteix una importància més gran, ja que permeabilitza el conjunt del teixit social i polític.²² La trobada dels membres de les associacions incloïa sovint un àpat comunitari, impregnat de rituals religiosos, o bé relacionat amb el sacrifici ritual que acabava de ser ofert. En qualsevol cas, com acabem de veure en el cas dels *sympòsia*, les libacions de vi constituïen un element obligat del ritual. Així, una associació de Filadèlfia de El Fayum (Egipte, 69-58 aC) (PLond VII 2710 = # 295), que té Zeus Hypsistos com a divinitat de referència, segueix aquesta norma: «Preparareu un banquet cada mes al santuari de Zeus per a tots

18. És bo de recordar aquí els diàlegs de Plató, que tenen els *sympòsia* com a rerefons habitual.

19. Vegeu Massimo VETTA, «The Culture of the Symposium», in Jean-Louis FLANDRIN – Massimo MONTANARI (eds.), *Food. A Culinary History from Antiquity to the Present*, New York: Penguin 1999, pp. 96-105. L'ambient, però, podia transformar-se pels efectes del vi i derivar cap al sexe i la violència.

20. Jorgen Podemann Sorensen qualifica els àpats de les associacions de «constituent factor» («The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity», p. 10).

21. Dennis E. SMITH, «The Greco-Roman Banquet as a Social Institution», en Dennis E. SMITH – Hal TAUSSIG (eds.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, New York: Palgrave Macmillan 2012, ch. 2.

22. Richard S. Ascough, «Social and Political Characteristics of Greco-Roman Association Meals», en SMITH – TAUSSIG, *Meals in the Early Christian World*, ch. 4.

els qui paguen la quota (d'associats), que es farà en la sala comuna de banquets. Allí hauran de vessar libacions (de vi), pregar i dur a terme els altres ritus acostumats en honor del rei (el sobirà ptolomeu), déu i senyor». És clar que el vi dedicat al culte no es beu sinó que es vessa per terra mentre s'invoca la divinitat. D'aquesta manera, com remarca Markus Öhler, s'enforteix la identitat religiosa comuna, ja que el vi de la libació té una connotació sagrada.²³ No succeeix el mateix amb el pa, el segon element fonamental d'un àpat comunitari en el món grecoromà. El pa no era ofert als déus —com en el cas dels rituals jueus— sinó que era usat tan sols en l'àpat festiu estrictament dit com a base per a la ingestió dels altres aliments. Quant a la carn, era consumida en les associacions de més potencial econòmic, que gaudien de bons patrons i benefactors, i se la menjava en les dates més assenyalades.²⁴

Els àpats de les associacions són un exemple clar dels profunds canvis socioreligiosos ocorreguts en el món del període grecoromà. La immolació de la víctima va perdent pes i creix la importància de l'àpat, humà i convivial, que ja no necessita encarnar la distribució de les benediccions derivades del sacrifici, com en la Grècia antiga, sinó que ell mateix posseeix un valor sacre, en la mesura que alguns elements (la libació del vi, en primer lloc), però també les pregàries i l'encens, passen

23. Markus ÖHLER, «Cultic Meals in Associations. The Eucharist in the Context of Community-Meals», en *The Eucharist in Early Christianity. Barcelona Symposium 18-20th. April 2013*, pro manuscrito, p. 8.

24. Hi ha un contrast evident entre l'associació de Diana i Antínoos a Lanúvium, ciutat del Laci, que es reuneix en un gran temple dedicat a Juno Sospes, on es reparteix a cada associat, amb el servei, «quatre sardines, salsitxes, vi, un pa de dos asos i aigua calenta» (per barrejar amb el vi) (CIL XIV 2112 II.14-15), i l'associació de ciutadans de Berytos a l'illa de Delos, que per les festes de Poseidó sacrifica un toro, portat prèviament en processó i després consumit a la seu de l'associació dels devots del déu (IDelos 1520 = # 224 i 1779 = # 227), o bé el selecte club dels devots de Dionís (els *Iobakchoi*) que tenien com a protector el milionari Herodes Àtic en l'Atenes del 178 aC i que es reunien en un edifici propietat de l'associació, dotat d'un gran *oecus* (menjador). D'altra banda, notem que en les associacions la carn que era repartida entre els associats arribava també a les seves famílies (dones i infants, que es quedaven a casa ja que no eren membres de les associacions), i les parts millors eren consignades als sacerdots, els patrons-protectors i els dirigents. Tot i que es tendia a cercar en teoria la màxima igualtat, la repartició era desigual.

a ser l'ofrena digna i agradable a la divinitat. En aquest procés, la manca de sacrificis d'animals en el cristianisme i en el judaisme a partir de l'any 70 dC contribueix sens dubte a una transposició religiosa de gran abast i de profundes conseqüències en la història humana.

2. EL SAGRAMENT DE L'EUCARISTIA EN ELS SEUS ORÍGENS

2.1. *Els textos*

En la seva obra de dos volums sobre l'Últim Sopar publicada en 1901, Albert Schweitzer el considerava l'última «acció solemne» de tota la vida de Jesús. Més encara, segons aquest autor, la darrera vegada que Jesús va compartir la taula amb els seus deixebles constitueix la clau per entendre la seva persona i la seva missió.²⁵ Aquesta afirmació ha estat generalment acceptada per la recerca durant les dues darreres centúries. No es pot negar que, en la reconstrucció dels episodis que poden ser atribuïts al Jesús històric, l'Últim Sopar està col·locat en una posició fonamental entre l'activitat pública de Jesús i la seva passió, la seva vida i la seva mort. Així, doncs, no és fora de lloc proposar una mena de nexa circular entre l'Últim Sopar i la resta de la vida de Jesús. Es pot suposar que aquest esdeveniment concentra les intencions de Jesús i que, d'altra banda, la missió de Jesús pretén anticipar les línies principals que es desenvolupen en l'Últim Sopar.

A principis d'aquest segle (2002), Ulrich Luz va publicar un article on explicava les raons que Jesús hauria tingut per pujar a Jerusalem i patir la passió i la mort. Certament és difícil formular conclusions definitives sobre aquesta qüestió, i especialment entendre per què Jesús va decidir acomiadar-se dels seus deixebles, sopant amb ells per darrera vegada, just abans que possessin fi a la seva vida aquells que buscaven de matar-lo. En qualsevol cas, com Luz ha destacat, totes les comunitats cristianes (també les joàniques) celebraven la Cena del Senyor com a

25. Albert SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, 2 vols, Tübingen: J. C. B. Mohr 1901: «eine feierliche Handlung» (I,62).

memòria de l'Últim Sopar de Jesús, i aquest ritus litúrgic va adquirir, per sobre de qualsevol altre, «un significat determinant».²⁶

L'única explicació plausible d'aquesta unanimitat és que totes les comunitats creien que el relat atorgat per la tradició a aquest sopar es remuntava al mateix Jesús. Cinc textos, pertanyents a les tradicions sinòptica (3), paulina (1) i joànica (1), narren el que Jesús va fer i va dir en la «cambra alta» (*anagaion*) (Marc 14,15) de la casa de Jerusalem «la nit que havia de ser entregat» (1 Corintis 11,23).²⁷ Les tradicions sinòptica i paulina estan directament relacionades amb la tradició de l'Últim Sopar de Jesús amb els seus deixebles. La tradició sinòptica es divideix en dues línees: Marc (14,17-25), amb Mateu que depèn estretament d'ell (26,20-29), i Lluc (22,14-38) que sembla dependre de la tradició transmesa en la Primera Corintis (11,23-26), però que al mateix temps presenta contactes amb la versió marcana.²⁸ La tercera branca de la tradició està representada per l'Evangeli de Joan, en el qual fins a cinc capítols (13-17) (!) estan dedicats a la narració de l'Últim Sopar, tot i que aquí, de manera sorprenent, no hi ha cap relat sobre l'Eucaristia. Sigui com sigui, en l'anomenat discurs del pa de vida Jesús convida els jueus a menjar la seva carn i beure la seva sang (6,48-58), si bé tampoc aquí no hi ha una referència explícita als fets i les paraules de l'Últim Sopar.²⁹

26. Ulrich LUZ, «Warum zog Jesus nach Jerusalem?» in Jens SCHRÖTER – Ralph BRUCKER (eds.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNTW 114), Berlin – N.Y.: Gruyter 2002, pp. 409-427; aquí: «konstitutive Bedeutung» (426).

27. Per a Marc 14,17, ja era fosc quan va començar el sopar. Segons Joan 13,30 Judes va abandonar el sopar quan aquest encara no havia acabat, «i era de nit».

28. Vegeu H. LÖHR, «Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühesten Christentum», in H. LÖHR (ed.), *Abendmahl* (UTB 3499), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, pp. 51-94, especialment p. 64. A més, com subratlla J. Schröter, hi ha dos textos més en Primera Corintis que tracten de la celebració comunitària del «sopar del Senyor» (10,1-6 i 10,14-22). Vegeu J. SCHRÖTER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, unter Mitarbeit von Nina Schumann (SBS 210), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006, pp. 25-31.

29. Vegeu la meua obra *Jesús. Un perfil biogràfic*, Barcelona: Proa 2005, pp. 489-490.

2.2. La mort previsible de Jesús, a l'origen de l'Últim Sopar

2.2.1. Jesús i el grup de simpatitzants

Hi ha dos esdeveniments prominents que tenen lloc els dies previs a la mort de Jesús i que presenten entre ells una certa semblança: l'entrada festiva i triomfal de Jesús a Jerusalem acompanyat d'un grup nombrós de seguidors, i la celebració d'un sopar festiu i privat de Jesús a Jerusalem amb els seus deixebles escollits, els Dotze, el dia abans del sopar de la Pasqua jueva oficial.³⁰ D'acord amb els evangelis sinòptics, ambdós episodis mereixen una preparació escrupolosa, encomanada en sengles casos pel propi Jesús a dos membres anònims dels Dotze —segons Lluc 22,8, aquests dos membres eren «Pere i Joan».³¹ Així, doncs, després de l'entrada a Jerusalem i abans de l'Últim Sopar, sembla que Jesús s'estava a Betània (Marc 11,11-12) —no a Jerusalem—, i que va ser convidat a un àpat «a casa de Simó el leprós» (Marc 14,3).³² I va ser de Betània estant que va encarregar als deixebles que fessin els prepa-

30. Tot i els arguments a favor de considerar l'Últim Sopar com un àpat pasqual, aportats sobretot per J. Jeremias (*Die Abendmahlworte Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 41967), la recerca successiva ha arribat a tres conclusions: 1) L'any en què Jesús va ser crucificat (la data més probable és l'any 30) la festa de Pasqua va caure en dissabte (com suposa l'evangeli de Joan) i no en divendres (com es narra en els evangelis sinòptics); per tant, el divendres era el dia de la «Preparació», com afirma Joan (19,31); 2) L'Últim Sopar va tenir lloc dijous, mentre que la Pasqua es va celebrar aquell any en divendres a la nit (14 del mes de nissan), quan Jesús ja havia mort; 3) Jesús no va transgredir el calendari jueu celebrant la cena pasqual fora de la data oficial del Temple, però va decidir lliurement compartir un àpat festiu i especial amb els seus deixebles dintre Jerusalem. La hipòtesi formulada per Annie Jaubert (*The Date of the Last Supper: The Biblical Calendar and Christian Liturgy*, Alba House 1965) relacionant l'últim àpat de Jesús amb el calendari de Qumran no és necessària. Aquesta és també l'opinió de J. Ratzinger – Benet XVI, que descarta la hipòtesi de Jaubert (*Jesus von Nazareth. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br.: Herder 2011 (vegeu § 5.1) (traducció catalana, pp. 96-103).

31. Aquesta clarificació s'ha d'atribuir a Lluc, atès que Pere i Joan es presenten com actuant junts en els Fets dels Apòstols (3,1; 4,1.23; 8,14).

32. El text de Marc 14,3 permet interpretar que Jesús s'allotjava a casa del fari-seu Simó, però també hi ha una altra possibilitat: que Jesús i els seus deixebles haguessin estat convidats a l'àpat per Simó.

ratius necessaris per al sopar que hauria de celebrar-se dins la ciutat de Jerusalem (Marc 14,13-15).

Els dos deixebles han de seguir les instruccions sorprenents del seu Mestre. La primera impressió és que, per a Jesús, Jerusalem no és un lloc segur com ho podien ser Betània o Betfagé. Així, en el relat que narra com Jesús envia els deixebles a buscar un pollí perquè faci la seva entrada a Jerusalem, no hi ha cap prevenció. El grup dels seguidors de Jesús s'està a la baixada de la Muntanya de les Oliveres, i Jesús mana als dos deixebles que vagin «al poble del davant» (Betània o Betfagé, d'acord respectivament amb Marc 11,1-2 o Lluç 19,29-30; o bé tan sols Betfagé, segons Mateu 21,1-2) perquè li portin un pollí que trobaran lligat i que no ha estat mai muntat per ningú. Quan estan desfermant l'animal, uns que eren al carrer —el pollí estava lligat «al costat d'una porta» d'una casa (Mc 11,4)— els pregunten què fan, i els deixebles responen: «el Senyor l'ha de menester», tal com els havia indicat el propi Jesús pe tal que poguessin actuar sense tenir problemes. En definitiva, la xarxa de simpatitzants de Jesús en els pobles de la Muntanya de les Oliveres funcionava d'allò millor.

2.2.2. Jesús i les autoritats jueves

Les coses són molt més complicades a Jerusalem, on les autoritats del Temple vigilen atentament els moviments de Jesús. Aquesta actitud hostil cap a Jesús es deguda, al meu parer, al fet que la mort de Jesús ja havia estat decidida pel Sanedrí, el qual ja s'havia reunit per determinar què feien amb ell, com testimonien els quatre evangelis més primitius.³³ D'acord amb Joan 11,47-53, la reunió del Sanedrí havia tingut lloc algunes setmanes abans de l'arrest de Jesús, és a dir, en el temps que precedia la festivitat de la Pasqua com s'apunta a Lluç 22,1 («la festa dels

33. Les autoritats jueves van arribar a la conclusió que Jesús havia de ser condemnat. Aquesta informació ens és oferta amb accents diversos en Marc 14,1-2 par. Mateu 26,3-5, en Lluç 22,2 i en Joan 11,53.

pans àzims estava propera»³⁴). Aquesta trobada, promoguda pels grans sacerdots,³⁵ havia estat presidida per Caifàs, el gran sacerdot d'aleshores segons Joan 11,49-50 i Mateu 26,3, els quals precisen fins i tot el lloc («el palau del gran sacerdot») on es van reunir les autoritats del poble per decidir la mort de Jesús.³⁶

Òbviament la condemna a mort de Jesús implicava una sentència condemnatòria pública com a resultat dels càrrecs que se li imputaven. Jesús havia de ser castigat d'una manera exemplar a causa de les seves manifestacions sobre la destrucció i reconstrucció del temple, i sobretot per la seva pretensió de ser l'enviat de Déu el qual li hauria conferit plena autoritat. Per a la majoria dels membres del Sanedrí, Jesús era un fals profeta que havia anunciat la destrucció del temple sense que aquesta hagués tingut lloc i un blasfem que havia abusat de la influència que tenia sobre la gent per emmascarar la seva impostura. Aquests dos càrrecs —fals profeta i blasfem— floten en l'aire dels textos sinòptics del relat de la passió, concretament en l'interrogatori davant Caifàs («jo destruiré el temple», Marc 14,58 par. Mateu 26,61) i en la primera visita que Jesús ret al temple de Jerusalem (narrada en Joan 2,19). Les acusacions contra Jesús també es poden trobar en altres episodis de la seva activitat pública. En dues ocasions alguns mestres de la Llei acusen Jesús de ser un «blasfem»: en l'episodi del paralític de Cafarnaüm a propòsit del

34. Aquesta cronologia és preferible que la de Marc i Mateu que col·loquen la decisió dels líders religiosos «dos dies abans de la Pasqua» (Marc 14,1 par. Mateu 26,2).

35. Els «grans sacerdots», els qui tenien el control del temple, són els qui tenen la responsabilitat directa de la decisió contra la vida de Jesús. Aquest és el punt de vista unànime de Marc 14,1; Mateu 26,3; Lluc 22,2; Joan 11,47.

36. Noteu que «el palau (privat) del gran sacerdot» —i no la sala de reunions oficial del Sanedrí que es trobava al temple (la Cambra de les pedres tallades)— és el lloc on Jesús és conduït després que sigui arrestat, sempre segons els evangelis sinòptics (vegeu Marc 14,53-54 par. Mateu 26,55-58 par. Lluc 22,54-55). Pel que fa a una hipotètica primera sessió del Sanedrí que hauria conclòs amb la decisió de fer morir Jesús, vegeu el meu llibre *Jesús. Un perfil biogràfic*, 549-555. Sembla que el Sanedrí s'hauria dividit en dues posicions: la majoria, que buscava la condemna de Jesús, i la minoria (representada per Josep d'Arimatea), que defensava la seva innocència adduint que els ensenyaments d'aquell venien efectivament de Déu.

perdó dels pecats (Marc 2,7 i par.: «això és una blasfèmia!») i en la conclusió a què arriben els mestres de la Llei arribats de Jerusalem en relació amb els seus miracles i exorcismes (Marc 3,22: «[aquest] està posseït per Beelzebul»). Jesús, segons ells, no té prou autoritat per perdonar pecats tal com Déu perdona i, d'altra banda, és acusat d'expulsar dimonis en virtut de la seva «aliança» amb ells.

La pregunta es planteja de forma clara. És Jesús un enviat de Déu? D'on prové la seva autoritat? Afirmar que la seva autoritat li ha estat donada per Déu? En una de les darreres disputes amb els líders jueus que trobem en els sinòptics (Marc 11,27-33 i par.) Jesús els desafiarà amb una qüestió sobre Joan Baptista que actua com una mena de «mirall» de la seva pròpia identitat. Jesús manifesta que els líders d'Israel no han seguit el Baptista tot i que no han pogut negar que era un autèntic profeta —aquesta era l'opinió de la majoria de la gent! De la mateixa manera, els líders no estan disposats a reconèixer que Jesús és un veritable profeta, tot i que aquesta qüestió els persegueix sense treva. L'autoritat de Jesús ve de Déu però els líders del poble estan tancats en la seva «ceguesa» i la seva resposta a la pregunta que els adreça Jesús («no ho sabem», Marc 11,33 i par.) significa en realitat «no ho volem saber». Jesús s'havia convertit per a ells en una veritable pedra d'ensopec: estan convençuts que Jesús és un fals profeta i que Déu no pot parlar a través d'ell ni en ell.

D'altra banda, segons els evangelis sinòptics, Jesús fa l'entrada solemne a la ciutat, acompanyat d'un grup de seguidors fidels que l'aclamen i el saluden com a Messies d'Israel que ha d'establir «el Regne del nostre pare David» (Marc 11,10; vegeu igualment Mateu 21,10; Lluc 19,38; Joan 12,13, on Jesús, però, és aclamat com el rei descendent de David). Llavors, ell es retira amb els Dotze a Betània. Des d'aleshores, cada matí puja a Jerusalem i al vespre torna a Betània. Durant el dia és en el temple i ensenya a les multituds que l'escolten, però tot i que no es dóna cap raó específica per a justificar aquest comportament, Jesús pernocta a Betània, sembla ser que a casa de persones amigues. Cal entendre que Jesús és conscient d'haver desafiat els líders jueus amb la seva entrada a Jerusalem —un esdeveniment ple de connotacions messiàniques— i amb la seva conducta subsegüent fent fora els mercaders

del recinte exterior del temple. Aquest fet havia estat concebut com un signe profètic amb una forta càrrega simbòlica contra els qui controlen el Temple (Marc 11,15-17 i par.). Per a Jesús la santedat del temple havia estat ultratjada pels qui eren culpables de barrejar la pregària amb el comerç, el temor de Déu i el seu propi benefici.³⁷

Segons l'evangeli de Joan, Jesús se n'ha anat a Betània, on vivia Llàtzer, i s'hi està una temporada amb el seu amic i amb les dues germanes d'aquest, Marta i Maria. Però quan se n'assabenta de la resolució del consell del Sanedrí, s'amaga a Efraïm amb els Dotze, a prop del desert de Judea (Joan 11,54). Només «sis dies abans de Pasqua» torna a Betània (12,1). «L'endemà» entra a Jerusalem aclamat per la multitud (12,12). Des de llavors, no surt de la ciutat. La raó sembla clara: «ha arribat l'hora» (12,23), afirma el Jesús joànnic. Aquesta hora implica el començament de la passió, és a dir, l'Últim Sopar (13,1-2).³⁸

En conclusió podem dir que, en ambdues línies de la tradició (sinòptica i joànica), Jesús s'està fora de Jerusalem i entra a la ciutat només per als esdeveniments finals de la seva vida: la seva gran entrada com a rei davídic i l'Últim Sopar amb els Dotze. Aquests són precisament els dos fets que han de preparar els dos deixebles enviats.

2.2.3. La preparació del sopar

La preparació de l'Últim Sopar té un to misteriós. D'acord amb els evangelis sinòptics, Jesús encarrega dos deixebles que preparin el sopar de Pasqua «el primer dia dels Àzims» (Marc 14,12 i par.). Donat que Jesús mor el dia de la preparació de la Pasqua jueva —com ja hem dit, és preferible la cronologia joànica—, aquesta informació dels evangelis sinòptics no concorda, des del punt de vista cronològic, amb la successió

37. Sobre l'episodi de l'expulsió dels mercaders del temple, vegeu Jostein ADNA, *Jesu Stellung zum Tempel* (WUNT 2/119), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, pp. 300-333.

38. Cal subratllar que en Marc 14,41 la mateixa expressió («ha arribat l'hora») és utilitzada per Jesús a Getsemaní per a expressar el sentit de la seva detenció.

històrica dels esdeveniments. Tanmateix, l'episodi de la preparació de l'Últim Sopar de Jesús és tan singular en el context dels fets atribuïbles a Jesús, que se l'ha de considerar com a pertanyent a aquesta seqüència de fets.³⁹ En Marc i Lluc es diu que els dos deixebles van a la ciutat i segueixen un home que porta una gerra d'aigua i que els havia d'anar a trobar per tal de guiar-los fins al propietari de la casa on tindria lloc el sopar.⁴⁰ Mateu omet el detall de l'home de la gerra i el substitueix per una referència genèrica al propietari de la casa (*pros ton deina*, «a casa de tal», 26,18).⁴¹ En tots dos casos el lloc del sopar queda amagat als ulls del lector —i en el cas de Mateu, fins i tot dels deixebles!⁴² La tradició cristiana assenyalarà que Jesús va celebrar l'Últim Sopar en una casa situada al mont Sió, un turó al sud-oest de Jerusalem.⁴³

39. No hi ha cap altre episodi en la tradició de Jesús on es trobi aquest caràcter de secretisme i clandestinitat. En aquest sentit, la preparació per l'Últim Sopar a Jerusalem és del tot singular a l'interior de la tradició de Jesús.

40. El detall de l'home amb la gerra pertany a la vida quotidiana i no es pot considerar un fet prodigiós, com pensa Gnilka. Vegeu Joachim GNILKA, *El Evangelio según Marcos (8,27-16,20)*, vol. II (BEB 56), Salamanca: Sígueme 1986, p. 272.

41. Luz subratlla que els canvis que trobem en la versió mateuana són molt interessants des del punt de vista teològic: «theologisch gestaltet ist». Així, doncs, la seva plausibilitat històrica és bastant més remota que la dels altres dos sinòptics. Vegeu Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*; vol. IV (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn: Benziger-Neukirchener 2002, p. 80.

42. Mateu reestructura l'episodi traient les referències a l'home de la gerra, però conserva l'ambient de secretisme: el lector desconeix el nom de l'home que hostatjarà Jesús a casa seva.

43. Sembla que l'anomenat «cenacle», la casa on suposadament Jesús va celebrar el seu Últim Sopar, va tenir una localització continuada en la tradició de la comunitat judeocristiana. La tradició situa aquesta casa a prop de la porta dels essenis, una de les portes de la ciutat de Jerusalem. Vegeu Bargil PIXNER, «Mount Zion, Jesus, and Archaeology» en James H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids: Eerdmans 2006, pp. 309-322. En qualsevol cas, el vincle que Pixner proposa entre Jesús i els essenis no té cap base històrica: Jesús no es relaciona amb la secta del mar Mort. I tampoc no és possible identificar la casa en la qual Jesús hauria celebrat el seu Últim Sopar amb l'actual «cenacle»: per raons relatives a l'actual estatus de l'edifici, encara no s'hi han pogut fer excavacions arqueològiques i, per tant, les conclusions definitives sobre el tema hauran d'esperar.

En conseqüència, els relats dels tres evangelis sinòptics concorden sobre el to que revesteix l'episodi. La preparació de l'Últim Sopar de Jesús es fa en un ambient de clandestinitat: cap dels personatges no és esmentat amb nom propi (els dos deixebles, l'home amb la gerra, el propietari de la casa) i l'emplaçament exacte de la casa resta desconegut.⁴⁴ Més encara, la narrativa de l'Últim Sopar implica que Jesús ha tancat alguns acords previs amb l'amo de la casa, que sembla pertànyer al grup de simpatitzants seus —com l'home que va deixar el pollí, utilitzat per Jesús en l'entrada solemne a Jerusalem. En ambdós casos, Jesús no demana de poder fer servir una cambra alta (per al sopar) o un animal (per a la seva entrada a Jerusalem), sinó que simplement ordena que li sigui donat allò que necessita per a dur a terme els seus propòsits. Per tant, Jesús mostra una innegable autoritat sobre l'amo de la casa de Jerusalem, i les seves ordres són acatades plenament, tant les que dóna als deixebles, com les que afecten l'amo de la casa que ofereix la cambra alta on Jesús soparà amb els Dotze.⁴⁵

L'atmosfera de secretisme i clandestinitat acoloreix l'episodi sinòptic de la preparació del darrer àpat que Jesús decideix de compartir amb els seus deixebles. Aquesta atmosfera particular té a veure amb la posició dels líders jueus en relació amb ell i particularment amb l'acord previ del Sanedrí segons el qual Jesús havia de ser mort. Jesús s'enfronta a una pressió creixent sobre ell, i per això decideix no quedar-se a Jerusalem, el lloc on serà arrestat i executat. Els dies que precedeixen la Pasqua —fet testimoniats al mateix temps pels sinòptics i per Joan— s'està a Betània, la qual cosa indica que és conscient del perill que l'amenaça. Aquest pe-

44. En qualsevol cas, no es pot excloure del tot que aquesta casa es pugui identificar amb l'anomenat «cenacle» i la «casa» esmentada en Fets dels Apòstols 1,13. Vegeu Gnilka (*Marcos*, II, 274 n. 77), que cita l'opinió de Grundmann.

45. Compareu Marc 11,3 («El Senyor [*kyrios*] l'ha de menester», és a dir, el pollí) i Marc 14,14 («el Mestre [*didaskalos*] diu: On tens la sala...?»). Deixant de banda les dues atribucions que rep Jesús, les quals podrien haver estat introduïdes durant la tradició o potser han estat influenciades per la cristologia de Marc, les dues frases estan construïdes com a afirmacions majestàtiques que impliquen un contacte previ entre Jesús i els dos propietaris i l'obediència immediata obediència de les seves ordres.

rill prové dels seus adversaris, que pertanyen a dues institucions centrals del poble jueu: el temple i el Sanedrí.

En resum, Jerusalem és un lloc perillós per a Jesús, almenys de nit, quan hauria estat fàcil arrestar-lo, sense que la gent o cap simpatitzant poguessin impedir-ho. De fet, Jesús serà arrestat la primera nit que passarà a Jerusalem, després de l'Últim Sopar, mentre prega a Getsemaní. Jerusalem és, per a Jesús, un lloc carregat de perills per mor dels dos fets que destaquen en les darreres setmanes de la seva activitat pública i que constitueixen un desafiament als líders d'Israel: l'entrada triomfal a la ciutat com a Messies aclamat per la gent, i l'enèrgica expulsió del mercaders del temple, fet de to netament profètic. Així, malgrat que, segons els sinòptics, Jesús va cada dia al temple a ensenyar-hi sense ser destorbat, de fet el cercol es va estrenyent al voltant d'ell. Jesús, conscient de la situació, prova de dominar-la, tot i que el moment final és cada vegada més a prop. L'episodi de l'Últim Sopar, amb els seus preparatius, s'inscriu en la seqüència imparabile dels esdeveniments i explicita el control (relatiu) que Jesús manté sobre ells. Sembla com si hagués triat de morir abans de Pasqua. D'altra manera, no s'entendria per què decideix entrar a Jerusalem per compartir allà (i no a Betània!) un àpat vespertí amb els seus deixebles. És clar que, per a Jesús, aquest àpat serà l'últim, el sopar de comiat, la darrera vegada en què estarà reunit amb els seus deixebles. La pregària a Getsemaní, feta en mig de la nit i a la serena, sense cap mena de protecció, confirma la doble tria de Jesús: celebrar un darrer sopar amb els Dotze a dins de Jerusalem i esperar el moment en què, aquella nit, vindran a detenir-lo. Després de sopar, Jesús no decideix d'anar-se'n cap a Betània com tenia fins ara per costum. El seu lloc és ara Jerusalem, l'escenari de la seva passió i la seva mort.

2.2.4. Jesús i Jerusalem

Durant tot el ministeri de Jesús, Jerusalem sempre havia estat la ciutat estimada, la meta del seu viatge des de Galilea (en els evangelis sinòptics) o dels seus pelegrinatges ran de la festa de Pasqua (en l'evangeli

segons Joan). Però Jesús ha orientat la darrera etapa de la seva vida d'una manera especial cap als voltants o dintre Jerusalem. Darrere l'esquema redaccional de les tres prediccions de la passió sembla que, per part de Jesús, hi hagi el convenciment que s'enfronta a un temps de sofriment que culminarà amb la mort, i aquesta prova tindrà lloc a Jerusalem (Marc 10,33).⁴⁶ És impossible no reconèixer el lligam que s'estableix, a Israel, entre la profecia i la ciutat de Jerusalem com a lloc de martiri dels profetes. Com s'ha esmentat anteriorment, Jesús havia estat objecte d'un «judici» i d'un «dictamen» per part dels mestres de la Llei enviats des de Jerusalem a Galilea per tal de valorar els seus exorcismes: el seu veredicte és que Jesús seria un endimoniat i no un que treu realment dimonis (Marc 3,22). Jesús havia mantingut igualment diverses disputes sobre la puresa ritual amb alguns mestres de la Llei pertanyents al grup de fariseus, que també havien baixat de Jerusalem a Galilea (Marc 7,1). En diversos moments de la seva vida (evangeli segons Joan) o en la seva darrera etapa (evangelis sinòptics), les discussions en l'atri dels gentils, al temple, són molt habituals, no tan sols amb els fariseus i els seus mestres de la Llei, sinó també amb els mestres de la Llei pròxims als saduceus —grup al qual pertanyen el gran sacerdot i molts membres del consell—, que formen el nucli dur de l'estructura del temple i són l'ala dominant al Sanedrí. Els líders jueus coneixen molt bé el profeta de Nazaret i es mostren profundament molestos pels seus ensenyaments i les seves actuacions.

Jesús no era un ingenu i es va adonar que incomodava els dirigents del seu poble, incloent-hi els herodians i Antipes, fill d'Herodes, el sobirà de Galilea i Perea —tots ells vinculats a Jerusalem, la capital de la nació jueva. A més, va ser Antipes qui va condemnar a mort el mentor de Jesús, Joan Baptista. Jesús s'adonà que Antipes el veia com un nou Baptista, una mena de Baptista *redivivus* (vegeu Marc 6,16). De fet, Jesús havia deixat la regió del Jordà i la seva activitat baptismal tan bon punt Joan va ser empresonat per Antipes, i va ser aleshores quan va començar a predicar a Galilea (Marc 1,14

46. Sobre la valoració històrica de les prediccions de la Passió, vegeu Craig A. EVANS, «The Last Days of Jesus' Life. Did Jesus Anticipate the Cross?», Simposi Joseph Ratzinger / Benet XVI, Roma, 24-26 d'octubre de 2013, *pro manuscripto*.

par. Mateu 4,12). Antipes, l'etnarca de Galilea, resta un perseguidor que, davant dels fets i popularitat de Jesús entre la gent, decideix que ha d'acabar amb ell (Lluc 13,31). Pel seu costat, Jesús evita Antipes, menyspreant-lo i tractant-lo de «guineu» (Lluc 13,22), i adverteix els seus deixebles d'anar amb compte «amb el llevat d'Herodes» (Marc 8, 12). Segons Lluc 23,7-12, Jesús es troba finalment cara a cara amb Antipes a Jerusalem en el marc del procés romà conduït per Pilat. Fins a aquell moment, Jesús havia tingut molta cura amb Antipes i l'havia esquivat viatjant per Fenícia (Marc 7,24) i Galilea (Marc 9,30) i en l'evangeli es diu que els seus deixebles l'acompanyaven amb por (Marc 10,32). L'ombra de l'assassinat de Joan es gira cap a Jesús després que el Baptista decideixi l'execució del Baptista.

Tanmateix, per a Jesús, Jerusalem era molt més que la plaça forta dels seus adversaris. La mirada de Jesús a Jerusalem és la pròpia d'un profeta que ha estat enviat no tan sols a les viles i pobles de l'extrem nord-est del llac de Galilea (Cafarnaüm, Corazín, Betsaida) (vegeu Lluc 10, 13-15 i par.) sinó a Jerusalem, el lloc de la presència de Déu i alhora el lloc on el temple ha esdevingut «una cova de lladres» (Marc 11,17 i par.). Jerusalem comparteix el destí de les poblacions de Galilea, que havien presenciat moltes «obres poderoses» fetes per Jesús però que no s'havien penedit ni s'havien convertit al seu missatge. Quan Jesús s'adreça a Jerusalem emprà la metàfora femenina de la maternitat per expressar la tendresa i proximitat dels seus sentiments envers ella. Jesús desitja una vegada i una altra aplegar els fills de Jerusalem, de la mateixa manera que la lloca aplega els seus pollets sota les ales. Però «no ho heu volgut!» (Mateu 23,37 par. Lluc 13, 34). La ciutat ha refusat de ple Jesús sense que hi hagués cap raó per a aquest refús.

Aquesta actitud va força més enllà de la duresa de cor en relació al missatge de Jesús: implica fins i tot l'assassinat dels profetes que han estat rebutjats. De fet, Jesús interpel·la Jerusalem dient-li: «(tu) que mates els profetes i apedregues els qui et són enviats». Jesús és plenament conscient del seu destí i del destí de tots els profetes en relació a la ciutat. Aquesta és la raó per la qual considera que el seu viatge a la ciutat és el d'un profeta que no ha de morir «fora de Jerusalem» (Lluc 13,33). Dit altrament, Jesús coneix perfectament el perill de mort que li suposa

pujar a Jerusalem. Sap que aquell viatge pot acabar amb la seva mort.⁴⁷ I, malgrat tot, Jesús no es detura i continua el seu camí cap a la ciutat. La seva forta convicció interior, expressada amb dos verbs («cal», *dei*; «convé», *endekhetai*) i tres adverbis temporals («avui, demà, el tercer dia»), subratlla el fet que ell no deixarà de realitzar allò que ha decidit (vegeu Lluc 9,51). Jesús es proposa arribar a Jerusalem, i és clar que una guineu com Antipes no li impedirà complir la seva missió profètica. Jesús és senyor del seu camí.⁴⁸

2.2.5. Una mort violenta

La mort d'un profeta a Jerusalem sol ser violenta. El coneixement que Jesús tenia d'aquest destí sembla que queda reflectit en dos *lòguia* escrits en tercera persona i dirigits als seus seguidors. En un *lòguion* que ha estat transmès doblement, en la tradició marcana (Marc 8,34 i par.) i en la tradició comuna a Lluc (14,27) i Mateu (10,38), Jesús parla de «carregar-se» (*aireô*) (Marc 8,34) o «portar» (*bastazô*) (Lluc 14,27) la creu. Les imatges evocuen la figura d'un home condemnat a la pena de mort més ignominiosa, que camina cap al seu patíbul carregant-se ell tot sol l'instrument de tortura que faran servir per matar-lo. És impossible no imaginar-se la imatge de Jesús deixant el tribunal de Pilat i sortint de la ciutat de Jerusalem, anant cap al Gòlgota «portant-se ell mateix la creu» (*bastazôn heautô-i ton stauron*) (Joan 19,17).

Igualment, un altre *lòguion*, que trobem alhora en els evangelis sinòptics (Marc, 8,35; Mateu 10,39; Lluc 17,33) i en la tradició joànica (Joan 12,25), proposa la idea d'haver de perdre la pròpia vida per tal de salvar-la. Tot i els canvis introduïts en els diversos recorreguts seguits per la tradició de Jesús, la paradoxa rau en el fet que «perdent» (*apolly-mi*) la vida se la salva i se la conserva. Així, per a Jesús, la vida s'ha de «perdre» i, per tant, no es pot excloure un final sobtat de la vida, però

47. Vegeu LUZ, «Warum zog Jesus nach Jerusalem?», 419. Luz parla de «das offenkundige Risiko» (421).

48. Vegeu el meu llibre *Jesús. Un perfil biogràfic*, 477-480.

aquesta pot ser la meta dels qui no volen perdre realment la seva vida. Tot i que aquest *lòguion* no es refereix directament a una mort violenta, el sintagma «perdre la vida», comú a tots quatre textos evangèlics (fins i tot Joan 12,25!), implica una mort que trenca la vida i que aconsegueix alguna cosa més important que la pròpia supervivència.⁴⁹

L'anunci d'una mort violenta apareix en moltes altres sentències que la tradició situa en un període proper als darrers esdeveniments de la vida de Jesús. Així, les anomenades «prediccions de la passió», acceptades com a unitats redaccionals de l'evangeli segons Marc, estan configurades per la idea d'una mort violenta. Jesús ha de seguir el camí de la vida a la mort, des de Cesarea de Filip a Jerusalem, la ciutat que posa un final sobtat a la vida dels profetes. Es podria fins i tot pensar que aquestes prediccions es resumeixen en la frase següent: «el Fill de l'home serà entregat en mans dels homes» (Marc 9,31). La raó seria el joc de paraules que s'estableix entre «home» i «homes», terme que resta deliberadament ambigu.⁵⁰ En qualsevol cas, l'home («el fill de l'home») que ha de morir caurà sota el poder d'aquells («els homes») que busquen la seva mort i estan frisosos per entregar-lo. La seva mort no serà, certament, una mort pacífica!

Un altre indicador de la mort violenta es troba en la petició que Jaume i Joan adrecen a Jesús per tal d'ocupar els primers llocs en el futur regne messiànic. Fent servir la imatge del calze i del baptisme, Jesús assegura als fills de Zebedeu que compartiran el seu destí, és a dir, que podran beure la mateixa copa i rebre el mateix baptisme (Marc 10,38-39 i par.). Totes dues metàfores al·ludeixen a una mort sofrent, és a dir, a una mort violenta, sobretot la metàfora del baptisme.⁵¹ El sentit

49. En els evangelis sinòptics aquest *lòguion* remet als deixebles i a la qualitat del seu discipulatge. Però l'evangeli de Joan va entendre probablement el caràcter «autobiogràfic» de l'afirmació i la va relacionar amb l'hora en la qual el Fill de l'home seria glorificat (12,23), és a dir, l'hora en la qual «moriria» com un gra de blat que cau a terra (v. 24).

50. Vegeu James D. G. DUNN, *Jesus remembered* (Christianity in the Making 1), Grand Rapids MI: Eerdmans 2003, pp. 799-802.

51. La metàfora de la copa s'utilitza força sovint aplicada al judici diví que porta sofriment a aquells que han de beure fins a l'última gota (Salm 11,6; Isaïes 51,17. 22;

de la metàfora de la copa queda clar quan es compara amb la pregària de Jesús a Getsemaní: proper a la mort, ple d'aflicció i d'angoixa, Jesús demana al Pare que aparti d'ell «aquesta copa» (Marc 14,36). El calze és la metàfora del destí violent que es a punt de arribar-li. D'altra banda, el sentit de ser immersit en un baptisme no pot ser diferent. L'accent interpretatiu no ha de ser posat en un eventual baptisme de foc (vegeu Lluc 3,16). Jesús patirà un sofriment que altres li infligiran: un no pot batejar-se a si mateix! Aquesta és la raó per la qual la resposta donada als Zebedeus recorda una altra sentència, encara més enigmàtica, que trobem en Lluc 12,50 («haig de rebre un baptisme, i com desitjo [*synekhō*] que això es compleixi!»). Tot i que el sentit escatològic referit al judici s'adequa bé amb la imatge implicada en el baptisme,⁵² aquesta imatge s'ha de relacionar amb Marc 10,38, igual que la imatge de la copa en aquest mateix verset s'ha de relacionar amb la copa de Getsemaní (Marc 14,36). A través d'aquestes metàfores de la copa i del baptisme, Jesús assenyala la mort violenta que li vindrà a sobre.

També es desprèn una mort violenta de Jesús de la paràbola dels vinyaters homicides (Marc 12, 1-12 par. Mateu 21,33-46 par. Lluc 20, 9; Evangeli de Tomàs 65).⁵³ Aquesta és l'única paràbola en la qual l'assassinat constitueix el clímax de l'argument narratiu. Més encara, la narrativa és plena d'esdeveniments que mostren una violència *in crescendo*, la que exerceixen els vinyaters contra els servents del amo de la vinya, enviats per aquest per rebre'n la part del fruit que li correspon. Els ser-

Zacaries 12,2). En altres textos s'utilitza per a indicar la mort: «fills d'home que moren i tasten la copa de la mort» (TgN Dt 32,1). Però l'objectiu de l'anunci de Jesús és el martiri: els qui vulguin ser els primers, han de ser els últims.

52. Aquesta és l'opinió més comuna. Vegeu, per exemple, I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter: Paternoster 1978, p. 547: «Jesus himself shares in the judgement which is to come upon the world». Però el paral·lelisme amb el *lòguion* precedent (Lluc 12,49: «he vingut a calar foc a la terra, i com voldria que ja estigués encesa!») suggereix la interpretació del baptisme que Jesús rebrà per la seva pròpia decisió.

53. Sobre aquesta paràbola vegeu els meus dos articles a la revista *Biblische Notizen*: «The Parable of the Tenants in the Vineyard: The Narrative Outline and and its Socio-Historical Plausibility», i «Metaphorics, First Context and Jesus Tradition in the Parable of the Tenants in the Vineyard» (en premsa).

vents pateixen vexacions morals i físiques (Lluc i Evangeli de Tomàs) i fins i tot alguns d'ells són morts (Marc i Mateu). Però la narració està orientada a l'enviament del fill de l'amo de la vinya, que va a l'encontre dels vinyaters de manera pacífica, però quan arriba es troba amb una mort terrible que entranya una infàmia —el relat suggereix que ningú no es fa càrrec del seu cadàver. La decisió dels vinyaters ha estat presa fredament i executada sense cap bri de pietat. El fill mor com a resultat d'una espiral de violència.

2.2.6. Una mort imminent

En aquest context d'una mort violenta que de fet tindrà lloc a Jerusalem, anunciada en l'última etapa del seu ministeri, Jesús arriba a la festa de Pasqua, probablement de l'any 30. A Betània el conviden a un banquet ofert per Simó el leprós —segons Marc 14,3-9 i Mateu 26, 6-13. Una dona —Maria, la germana de Llätzer, d'acord amb Joan 12, 18— entra a la sala dels comensals amb un flascó de perfum de nard, l'obre i ungeix el cap de Jesús —segons la versió dels sinòptics—, i aquest car perfum baixa pels cabells de Jesús. Per primera vegada, Jesús fa un comentari relatiu al seu enterrament, no només de la seva mort. Interpreta el que la dona ha fet com un signe del seu enterrament que aviat arribarà: «Aquesta dona ha fet el que podia fer: s'ha anticipat (*proelaben*) a ungir el meu cos preparant-lo per a la sepultura (*eis to entafiasmon*)» (Marc 14,8) / «Ella ha guardat aquest perfum per al temps de la meua sepultura (*eis tèn êmeran tou entafiasmou*)» (Joan 12,7). És obvi que Jesús anuncia la seva mort com quelcom molt proper. La mort colpirà un cos que no està malalt; ben al contrari, Jesús és ple de vida. L'anunci només pot significar que un agent exterior el conduirà a la mort i a la tomba. La violència continua dibuixant-se en el horitzó de la vida de Jesús, aquesta vegada de manera explícita.

La imminència de la mort de Jesús s'expressa per darrera vegada en el sopar que celebra amb els seus deixebles el vespre abans de morir. Jesús proclama: «Ja no beuré més el fruit de la vinya» (Marc 14,25 par. Mateu 28, 26 par. Lluc 22,18). Jesús ja no tindrà cap més oportunitat per a cele-

brar el sopar pasqual, en el qual el vi és un element fonamental del ritual jueu. Aquest sopar és el darrer, i Jesús ho comunica als deixebles que l'acompanyen a taula. La raó d'aquest anunci no pot ser cap altra que el d'una mort que arribarà aviat a causa de la «traïció» comesa per un dels qui menja amb ell (Marc 14,18 par. Mateu 26,21 par. Lluc 22, 21 par. Joan 13,21). Una mort propera que té lloc com a conseqüència d'una traïció ha de ser, per força, una mort violenta.

En resum, a mida que Jesús s'apropa a la festa de Pasqua de l'any 30, sembla ser del tot conscient que la seva vida s'acabarà amb una mort que altres li faran patir: una mort amb sofriment i violència. La seva mort serà el resultat d'una decisió presa pels seus adversaris. Jesús no exclou, potser, que aquesta mort serà ignominiosa (comportarà una crucifixió?), però anuncia que, després de la mort, serà ungit i enterrat. En qualsevol cas, segons sembla, està segur que morirà a Jerusalem, la ciutat que rebutja els profetes que li són enviats per Déu i que fins i tot els occideix.

2.3. *La vida de Jesús com a significació clau de l'Últim Sopar*

2.3.1. Un lligam entre la mort i la vida

Jesús no busca la mort però no la refusa, no vol morir però sap que se li acosta un final violent. Jesús no es proposa de ser rebutjat i mort. El seu objectiu és el d'entomar, sense fugir, un fort rebuig que el condueix cap a la mort i donar una significació a aquesta mort.⁵⁴ La mort de Jesús és la confluència d'una agressió que no es pot evitar i d'un destí que es recolza en la voluntat de Déu. Aquest és el drama expressat en les poques paraules que la tradició sinòptica ens ha transmès en la llarga pregària de Jesús a Getsemaní. En aquesta pregària, Jesús diu adreçant-se a Déu: «Aparta de mi aquesta copa» i encara «però que no es faci el

54. Aquesta és una de les idees principals del llibre de Meyer sobre Jesús. Vegeu Ben F. MEYER, *The Aims of Jesus*, London: SCM 1979.

que jo vull, sinó el que tu vols» (Marc 14,36 par. Mateu 26,39 par. Lluç 22,42; vegeu també Joan 12,27-28).

Heinz Schürmann, en el seu treball fonamental sobre la mort de Jesús,⁵⁵ proposa esbrinar com Jesús es col·loca davant la seva pròpia mort, però també com considera la seva vida en relació amb aquesta mort. La seva investigació ha determinat decisivament les darreres aproximacions al tema. Cal, però, reexaminar l'aportació fonamental de Schürmann: *a)* el lligam que cal establir entre la mort i la vida de Jesús, és a dir, la seva identitat i la seva missió (2.3); *b)* el valor salvífic que, abans de la passió, Jesús dóna a la seva mort (2.4); *c)* l'abast salvífic de la mort de Jesús, palesat en el darrer sopar que comparteix amb els seus deixebles (2.4).

En el punt anterior (2.2), hem arribat a la conclusió que Jesús va viure amb la possibilitat de sofrir una mort violenta. Aquesta consciència va anar creixent a mida que les multituds galilees, congregades no gaire lluny de Betània, població sota la jurisdicció de Filip, van decidir proclamar-lo rei, després que Jesús havia alimentat uns quants milers de persones (vegeu Joan 6,15). Jesús no només va rebutjar el desig d'aquesta gent, sinó que a més se'n va anar a la muntanya a pregar. El següent gran episodi de la vida de Jesús va tenir lloc a prop de Cesarea o Bànies, la capital de la tetrarquia de Filip, un territori que no estava controlat per Antipes, on Jesús s'havia refugiat per evitar de caure en les mans d'aquest, cap de l'etnarc de Galilea.⁵⁶ Després d'un llarg viatge per les ciutats limítrofes de Fenícia (Marc 7,24) i una curta estada en el territori de la Decàpolis al costat del llac de Galilea (Marc 7,31), Jesús se'n va una altra vegada fora de Galilea, una regió governada per Antipes, i arriba als pobles dels voltants de Bànies, lluny de la *longa manus* d'Antipes. És probable que la llarga ombra d'Antipes sobre Jesús amb la

55. Heinz SCHÜRMAN, *Jesus ureigener Tod*, Leipzig: St. Benno 1975 (= *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* [LD 93], Paris: Cerf 1977. La versió francesa és la que hem utilitzat en aquest estudi. El punt fonamental és el capítol primer d'aquesta obra, publicat prèviament en el FS J. Schmid: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, Freiburg i. Br.: Herder 1973, pp. 325-363.

56. Vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 307-310.

seva xarxa d'informadors, fes necessari que Jesús abandonés Galilea i no entrés tampoc a Perea, el segon territori sota la seva jurisdicció.⁵⁷

2.3.2. Jesús davant els tres pilars jueus: la terra, el temple i la Llei

Sembla clar que la conducta de Jesús es correspon amb el seu destí. Jesús sentia que estava vivint una situació que posava en qüestió moltes de les certeses del líders i grups d'Israel que maldaven per un revifament de la religió jueva. Aquests havien construït un món que se sostenia per ell mateix. El centre era, òbviament, la religió jueva i els seus tres pilars: la Llei, el temple i la terra i la família.⁵⁸

En relació a la terra, Jesús no compartia la visió dels resistents antiromans sobre la santedat del territori, que havia provocat la rebel·lió de Judes el Galileu (6 dC) i que es trobava a la base del sistema teocràtic defensat pels zelotes. Jesús no sembla estar interessat en la teologia de la terra, que ocupa un lloc central en les Escriptures jueves (vegeu, per exemple, Èxode 3,8), i de fet sembla que mai no va denunciar de manera explícita l'ocupació territorial d'Israel pels romans. Fins i tot, en el conegut episodi del tribut al Cèsar, no s'afirma que l'odiat tribut als romans no s'hagi de pagar. La resposta queda en el aire, atès que no es mostra interessat a resoldre una qüestió que té un innegable caire polític. Òbviament la posició de Jesús no satisfà ningú, sobretot aquells qui, com els resistents i després els zelotes, pensen que els romans han de ser combatuts i expulsats del país que Deu ha donat als pares.

Pel que fa a la família, Jesús comença la seva activitat pública lluny de Nazaret, i probablement contra la voluntat dels seus parents. Aquests —especialment la seva mare i els seus germans i germanes— van a trobar-lo i volen que torni a Nazaret, convençuts que «ha perdut el seny» (Marc 3,21), o tracten d'apropar-se-li al marge de la multitud que l'es-

57. «Jésus ne pouvait vivre... qu'avec la perspective d'une mort violente» (SCHÜR-MANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, 41).

58. Vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 89-95; 286-299.

colta (3,31). Jesús refusa d'estar amb ells i veu la seva nova família en aquells que «fan la voluntat de Déu» (3,35).

Pel que fa al temple, Jesús afirma la santedat del lloc i el seu status com a casa de pregària a Déu, la qual cosa provoca la seva reacció profètica contra els qui l'han convertida en un mercat. L'expulsió dels animals i dels venedors, i la manera com tira per terra les taules dels canvistes encén els ànims dels líders del temple contra ell. Però Jesús semblava que volia anar més enllà. Parla a aquests líders de forma profètica sobre la destrucció del temple i la seva reconstrucció en tres dies. Aquest anunci profètic revolta els líders del temple, els quals hi veuen un atac contra el lloc més sagrat d'Israel, que, segons Jesús, hauria de convertir-se en «un temple no fet per mans d'home» (Marc 14,58). Aquesta darrera expressió potser significa que el temple material, un cop destruït, no havia de ser reedificat com a tal, sinó que esdevindria un «temple espiritual». ⁵⁹ No queda, doncs, clar què proposa Jesús: la destrucció material del temple de Jerusalem (Marc 14,58) o la seva reconstrucció en tres dies (Joan 2,19). És molt significatiu, com s'esmenta en Marc 14,49, que hi hagi entre la gent una certa confusió sobre la posició exacta de Jesús en referència al temple. Tanmateix, totes les versions coincideixen en l'eventual destrucció material del temple, almenys durant tres dies. Els líders del temple, la majoria pertanyents als saduceus, no poden sentir-se massa entusiasmats amb aquesta possibilitat. Jesús és víctima de la seva indignació, i ells es decanten decididament cap a la pena de mort.

Pel que fa a la Llei, el propòsit de totes les faccions (fariseus, saduceus, qumranites) és el compliment precís i meticulós dels manaments divins, de manera que allò que preocupa les diverses «escoles» són les seves correctes interpretacions. Per a Jesús, no tots els manaments tenen el mateix pes, i s'ha de distingir entre les regles ètiques (els deu mana-

59. Cal notar que l'anunci de la destrucció del temple de Jerusalem (vegeu Marc 13,2 par. Mateu 14,2 par. Lluç 21,6 amb la sentència que no quedarà pedra sobre pedra) s'adreça només als deixebles, i no a les multituds ni als líders. La metàfora de la casa abandonada (vegeu Mateu 23,38 par. Lluç 13,35) pertany a un «oracle de judici» que s'adreça a la ciutat de Jerusalem i els seus habitants, però no s'indica quin és el seu auditori real. Vegeu François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc 9,51-14,35* (CNT IIIb), Genève: Labor et Fides 1996, p. 396.

ments), que queden reforçades en el seu ensenyament, i les regles rituals (el dissabte, la puresa i els delmes) que són més relatives. L'accent principal es troba en el doble manament de l'amor, que no substitueix els altres manaments, sinó que els focalitza tots ells cap a les seves arrels, és a dir, cap a la voluntat de Déu. En conseqüència, Jesús es mostra partidari de la concentració, no de la multiplicació de regles i manaments. En segon lloc, per a Jesús la tradició dels antics, expressada en els ensenyaments dels mestres de la Llei, no és representativa de la voluntat de Déu, sinó que pertany als desenvolupaments humans. Jesús no podia ser acusat, doncs, de transgredir la Llei, però els seus ensenyaments entraven en conflicte amb els dels fariseus —el grup més proper a ell— que eren autèntics «apòstols de la pràctica dels manaments».

Resumint, l'actitud de Jesús envers la terra, el temple i la Llei provoca la reacció dels líders del temple —molts d'ells saduceus— i dels mestres de la Llei —tant fariseus com saduceus. D'altra banda, la gent normal està frisoza per alliberar-se de l'ocupació romana, i Jesús no dóna un suport incondicional a aquest projecte. Els líders del temple estan irritats amb les paraules i les accions de Jesús, ja que les interpreten com si anessin en contra dels seu estatus i autoritat. Els mestres de la Llei no accepten la postura de Jesús davant la Llei. En les seves paraules el profeta de Nazaret no exhorta el poble a practicar la Llei; ans al contrari, l'interès principal de Jesús no consisteix a ensenyar la Llei mosaica, sinó a proclamar el missatge relatiu a l'arribada del regne de Déu. Aquesta actitud converteix Jesús en un personatge incòmode en relació a les necessitats i les expectatives dels diversos grups religiosos. A mida que s'acosta el moment de la seva mort, les acusacions i el refús dels dirigents augmenten entorn de Jesús. La possibilitat d'una mort propera comença a despuntar en l'horitzó.

2.3.3. Jesús i la nova realitat del Regne

La vida pública de Jesús s'orienta a l'anunci del missatge que implica alhora Déu i la història. D'una manera innovadora i trencadora, Jesús sosté que el Regne de Déu ja és present en la història concreta dels qui

escolten la seva predicació. La realitat comença a ser diferent, avança de manera nova. La presència de Déu en el cor de la història introdueix en ella una mesura diferent en relació als valors espirituals de la fe d'Israel. Jesús no modifica aquests valors com a tals però sí que en canvia l'ordre d'importància. Insisteix en allò que fins aleshores quedava en una posició subordinada i destaca allò que havia quedat en segon terme. El canvi més gran es produeix en la comprensió del «proïsme». És la qüestió que Lluç posa en llavís del mestre de la Llei que pregunta a Jesús: «Qui són els altres?» (Lluç 10,29).

Aquesta és una qüestió clau en l'aproximació que Jesús fa a la fe d'Israel. N'hi ha prou d'adonar-se com Jesús qualifica un text aparentment «secundari» com Levític 19,18 («estima els altres com a tu mateix») i el converteix en el «segon manament» de la Llei. Jesús el col·loca al costat del primer manament, el *Xema Yisrael* (Deuteronomi 6,4-5), que és el nucli de la religió i de la pregària quotidiana jueus. I afirma que no hi ha cap altre manament «més gran que aquests (dos)» (Marc 12, 28-31).⁶⁰ Per a Jesús, estimar Déu i els altres constitueix la base de l'ètica i de la religió. La paràbola del bon samarità serveix per a precisar què suposa estimar els altres: dur a terme accions que estiguin plenes de compassió i generositat envers aquells qui, a primer cop d'ull, no haurien de ser considerats «proïsme». Jesús trenca les fronteres entre jueus i samaritans, entre justos i pecadors, i minimitza així, sense anul·lar-la, la tanca al voltant de la Llei que ha de protegir Israel.⁶¹ De manera semblant al seu mentor, Joan Baptista, Jesús afirma a propòsit dels líders jueus: «els publicans i les prostitutes us passen al davant en el camí cap al Regne de Déu» (Mateu 21,31).

60. Com senyala B. Chilton, Jesús és l'únic mestre jueu que connecta Deuteronomi 6,5 («estima el Senyor el teu Déu») i Levític 19,18 («estima els altres») (vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 449).

61. La imatge de les fronteres la trobem en la Mixnà (tractat Pirqè Avot 1,1). Jesús és un jueu pietós, que guarda els manaments de la Llei, però que afirma que «ningú no és bo, només Déu» (Marc 10,18). Jesús no s'enorgulleix de la seva bondat.

2.3.4. Els signes del Regne

Jesús duu a terme obres de misericòrdia i compassió cap els malalts i els exclosos, que són tractats com a «proïsmes». Aquesta postura va acompanyada d'una actitud de pietat envers els necessitats i els afligits. Jesús inclou la gent que se li acosta buscant ajuda, entre els qui han de ser estimats com Déu desitja que siguin estimats. La raó per la qual els miracles i els exorcismes esdevenen signes del Regne és la vinguda de Déu al món i l'onada de compassió que omple la terra. Els primers que experimenten la vinguda de Déu són els pobres, als quals pertany el Regne de Déu (vegeu Lluc 6,20). Entre els pobres, Jesús dona un lloc rellevant als malalts que pateixen la malaltia en el cos i en l'esperit. Les regles estrictes de la puresa ritual i del descans sabàtic són deixades de banda quan una vida humana necessita ser restablerta.

L'aproximació interpretativa de Jesús a la Llei no està destinada a garantir l'observança de tots els manaments sinó a salvar i millorar les vides humanes. En aquest sentit, Jesús no nega la Llei, però el seu primer objectiu és l'home per al qual la Llei ha estat establerta: «el dissabte ha estat fet per a l'home, i no l'home per al dissabte» (Marc 2,27).⁶² Això es compleix en totes les normes no ètiques, és a dir, en els manaments de tipus ritual que no inclouen directament l'amor a Déu i als altres. Certament, aquesta posició no aboleix la Llei, però, com hem dit, introdueix una divisió entre dos tipus de normes (ètiques i rituals) que no es troben en el mateix nivell d'importància. Els fonaments de la Llei es remouen. Jesús posa en dubte els programes de renovació propis dels grups jueus contemporanis, que emfasitzen el compliment de les regles rituals relatives al dissabte, la puresa ritual i els delmes. De fet, la relació entre l'home i el dissabte formulada en Marc 2,27, és interpretada probablement com a perillosa per a la pròpia identitat jueva. Les

62. Aquesta afirmació és atribuïda a Jesús, atès que l'existència del sàbat depèn de l'ordre de la creació, com el ser humà. Però el manament de l'amor pel proïsmes és més important que el sàbat. Aquesta és la voluntat de Déu original. Per consegüent, el sàbat no perd només el seu estatus dintre de la creació, sinó en tots els casos (no només quan hi ha perill de mort) el ser humà no pot ser «un esclau del sàbat» (vegeu GNILKA, *Marcos*, I, 144).

acusacions contra Jesús tenen el mateix fons: «esgarria el nostre poble» (Lluc 23,2), és un «impostor» (Mateu 27,63), «tempta Jerusalem perquè apostati» (b *Sanh.* 43a) «porta la gent cap el pecat» (b *Sanh.* 107b). Aquestes acusacions duen a una conclusió que ja clou la primera secció marcana de controvèrsies: «Els fariseus..., juntament amb els partidaris d'Herodes, començaren a fer plans contra Jesús per fer-lo morir» (*apolesôsîn*) (Marc 3,6). Segons els seus adversaris, l'ensenyament de Jesús se situa en els marges de la religió jueva i és molt fàcil per a ells fer-lo fora i deixar-lo apartat.

2.3.5. Una existència focalitzada en el servei

La vida de Jesús es desenvolupa entre l'animositat dels líders d'Israel i els defensors d'una interpretació estricta de la Llei, que cada cop està més en contra de les seves posicions relatives al compliment dels manaments i no toleren la seva confraternització amb els que viuen fora de la Llei. D'altra banda, Jesús es presenta a si mateix com un dels «darrers», dels «exclosos» (malalts i pecadors) i dels «petits». Aquesta actitud, mantinguda al llarg de la seva vida des de bon començament, és la base per a entendre al propi Jesús, el qual, al final de la seva vida, fa una recapitulació de la seva identitat. En l'Últim Sopar narrat per Lluc, Jesús es defineix com «el qui serveix» (*ho diakonôn*) (Lluc 22,27). Les coses no són gaire diferents en els episodis finals del viatge marcà a Jerusalem, després de la petició dels germans Zebedeus de ser els primers en el Regne. La resposta de Jesús es converteix en una afirmació sobre ell mateix: «El Fill de l'home... ha vingut... a servir» (*diakonêsai*) (Marc 10,45 par. Mateu 20,28). Així, en ambdues tradicions, Lluc i Marc-Mateu, el verb «servir» (*diakoneô*) sembla reflectir una missió personal, una autodefinició que comprèn tota la seva vida.

Amb un significat similar, hi ha tres altres frases que mostren unes pautes que emfasitzen el contrast entre els primers i els últims, i a més la paradoxa que suposa que els darrers es converteixin en primers. La particularitat d'aquestes tres perícopes (Marc 9,35; 10,43-44 par. Mateu 20,26-27) resideix en l'afirmació següent: tothom que «vol ser» gran

i important ha de ser «servidor» / «esclau» de «tots». La referència primària d'aquestes frases són els deixebles i el seu estatus dins la comunitat. El servei es confirma com la manera de comportar-se amb els qui se senten cridats a exercir responsabilitats en l'assemblea dels creients. Tanmateix, si es deixa de banda l'aspecte «voluntarístic» de les frases, es constata una manera de pensar que correspon a l'actuació concreta de Jesús, el mestre, aquell que és el primer i al mateix temps el darrer. La nova perspectiva presa per Jesús consisteix a proposar que el camí que porta a tenir un lloc especial dins la comunitat és el camí del servei, una cosa totalment contrària al poder. Segons Jesús, ser mestre i senyor passa per aquest tipus de comprensió. Sembla, doncs, clar que l'exhortació al servei, adreçada per Jesús als seus deixebles, expressa de fet el seu propi punt de vista i la seva pròpia opció de vida.

La curta paràbola dels servents que esperen el seu mestre (Lluc 12, 36-38) és un bonic exemple d'una conducta que és molt poc freqüent. Allò que és habitual, d'acord amb tot els estàndards, és elogiar els criats que han estat esperant tota la nit que el seu amo torni de la festa de noces. Però el que és realment sorprenent és veure que aquest amo es ceneix i fa seure els criats a taula —aparentment per expressar la seva gratitud i el seu amor als qui havien decidit esperar-lo i li havien obert la porta de casa tan bon punt ell arribés. La conducta normal de l'amo hagués hagut de ser la contrària. Fins i tot en el cas del criats que han estat treballant de valent al camp, se suposa que és l'amo el qui ha de ser servit per ells durant el sopar: el deure d'un servent és servir, de la mateixa manera que el privilegi d'un amo és ser servit (vegeu Lluc 17, 7-10).⁶³ Però en Lluc 12 la imatge és la d'un amo que serveix a taula

63. Aquestes dues paràboles semblen tenir ensenyaments oposats pel que fa al comportament de l'amo i els criats. En Lluc 17 els personatges escenifiquen allò que s'espera que facin: l'amo és servit i els servents són els qui el serveixen. L'amo és més important que el servent o el deixeble o el qui ha estat enviat (vegeu Mateu 10,24; Lluc 6,40; Joan 13,16). Aquesta és la raó per la qual els servents han de dir: «hem fet només el que havíem de fer» (Lluc 17,10). D'altra banda, en Lluc 12 Jesús explica una paràbola en la qual l'amo considera que el seu deure és servir els seus servents, tot i que torna d'un banquet de noces i és negra nit. La raó aparent d'aquest fet és que els servents l'estaven esperant. Mentre que la paràbola de Lluc 17 subratlla el comportament dels criats, en Lluc 12, sorprenentment, és l'amo qui els serveix. Marshall escriu

aquells que estaven preparats per servir-lo a ell i que són inferiors a ell. Aquesta imatge és molt potent perquè no reflecteix els comportaments comuns, si bé encaixa amb una possible conducta. Òbviament, capgira les normes establertes i les regles fixades. És innegable que un amo es defineix com algú que serveix.

La comprensió de la paràbola de l'amo que es comporta d'una manera tan estranya, que trobem en Lluc 12,36-38, pot tenir certs ressons relatius a la biografia de Jesús. Gairebé «desapercebuda» entre els materials de la tradició de Jesús, aquesta paràbola ha estat sovint comparada amb la del amo que torna tard a la nit (Marc 13,34-36), sobretot si Lluc 12,37b (l'amo que serveix) és vista com una adició al·legòrica afegida a la paràbola durant el seu procés de tradició.⁶⁴ Això no obstant, l'opinió majoritària és que això no és tant evident. Lluc 12,37b podria ser allò que Paul Ricoeur anomena «element extravagant» de la narrativa, la sorpresa enmig de l'argument, en definitiva, el nucli de tota la paràbola.⁶⁵ El tema d'alguns criats que esperen de nit, preparats per

en relació a Lluc 12,37: «(the parable) refers indirectly to (Jesus') own position as servant» (*Luke*, 537). Però Bovon, seguint A. Weiser i G. Schneider, pensa que el verset està inspirat en Lluc 17,8 i que voldria expressar el Crist lucà (*Luc*, II, 293). Al meu parer, és inversemblant que la tradició de Jesús creï una imatge parabòlica —i menys dues (Lluc 12 i 17)! Ambdues paràboles han de ser atribuïdes al cor de la tradició.

64 . Aquesta era ja la posició d'Adolf JÜLICHER (*Die Gleichnisreden Jesu*, vol. II, Tübingen: Mohr Siebeck 21910, p. 164) i continua sent l'opinió de Joachim Jeremias: «V. 37b ist ein allegorisiender Zug, der... auf das messianische Freudenmahl bei der Parusie blickt» (*Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 101984, pp. 50-51). J. Dupont argüeix, observant el comportament de l'amo: «une telle conduite est absolument invraisemblable» (*Études sur les Évangiles Synoptiques*, vol. I, Leuven: Peeters 1985, p. 513). Tanmateix, com el mateix autor reconeix, la sentència ha de ser anterior a la redacció de Lluc, ja que la fórmula introductòria *amèn legò hymin* no prové de l'evangelista. I a més, la idea del Messies presidint el banquet escatològic i al mateix temps servint a taula als convidats del Regne (!), no és corroborada per cap font contemporània —jueva o grega. Així, doncs, si la imatge del verset 37b és una «Gemeindegildung», la qüestió rau a determinar el seu origen i, les etapes que l'han portat fins aquí.

65. De la mateixa manera Christian Gerber, seguint Louise Schottroff, considera el v. 37b el «Höhepunkt des Geschehens», és a dir, el moment culminant de la narració, i subratlla la relació existent entre la redacció de Lluc 12,36-38 i Lluc 17,7-

rebre el seu amo que torna, es troba diverses vegades en les paràboles sinòptiques. Però el tema d'un amo que serveix els criats, que l'han estat esperant, només el trobem aquí, i constitueix una sorpresa total pels oients. Aquests es podien esperar unes paraules o un gest d'agraïment d'aquest amo tan gentil, sobretot tenint en compte que els servents només compleixen amb la seva obligació. Però la conducta d'aquest amo ultrapassa totes aquestes normes. La seva actitud trenca totes les convencions. La paràbola de Lluç 12,36-38 té com a punt de partença els criats que compleixen el seu deure, però està orientada a l'amo que actua com un criat (v. 37b). Aquest capgirament de la narrativa és molt proper a la vida de Jesús. Es podria dir que Jesús reflecteix en aquesta paràbola el seu comportament i la seva opció.

Existeixen molts altres textos que poden ser relacionats amb Lluç 12, 35-38, especialment amb el verset 37b. El tema de la paràbola de l'amo que es converteix en servent té almenys ressò en dos altres episodis. En la versió marcana, durant l'estada de Jesús per Galilea després de la transfiguració i just abans de pujar per darrera vegada a Jerusalem —així es pot veure en Marc 9,33-37 par. Mateu 18,1-5 par. Lluç 9,46-48—, sorgeix un conflicte en el grup dels deixebles sobre qui ha de ser «el més important» entre ells. Jesús, sense ser preguntat directament, els dóna dues respostes. Pren un infant i el posa enmig d'ells, en el lloc d'honor. El gest està ben clar: el més petit és ara el més gran (com Lluç 9, 48b interpreta: «el més petit de tots vosaltres és el més gran»). En conseqüència, els infants s'han de rebre amb l'honor que es mereix Jesús i fins i tot Déu que l'ha enviat. Però hi ha una altre ensenyament en la resposta de Jesús, manllevat en aquesta ocasió de Mateu (18,3-4): és necessari que els deixebles «siguin com infants», que es facin petits com

10 i 22,27. Vegeu «Wann aus Sklavinnen und Sklaven Gäste ihres Herren werden», in R. ZIMMERMANN (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher 2007, pp. 573-578, aquí p. 574. Segons aquesta manera d'entendre les coses, Lluç 12,38 seria un afegitó de Lluç, relacionat amb els motius del retard de la parusia i la importància de l'observació, i probablement inspirat en Marc 13,35 —elements provinents de Marc 13,33-37 es troben per tot l'evangeli de Lluç. Com Marshall senyala, «the case for this verse (Luke 12:38) being an addition to the original parable is stronger» (*Luke*, 537).

ells si volen ser considerats la gent més important. En Marc 9,35 Jesús ja havia proposat aquesta idea abans de prendre un nen. Jesús fa una afirmació que es podria resumir de la manera següent: «ser el darrer de tots i el servidor de tots». De la mateixa manera, en la paràbola (Lluc 12, 37b) un amo decideix ser com un criat i comportar-se com a tal. Es pot dir que, per a Jesús, els petits són els més importants i *en conseqüència* els més importants han de convertir-se en petits.⁶⁶

Aquesta conseqüència (el més important ha de ser el més petit) es desenvolupa en un altre episodi que té lloc igualment durant el viatge de Jesús cap a Jerusalem (en les versions marcana i mateuana: Marc 10, 35-45 par. Mateu 20,20-26), o bé durant l'Últim Sopar (en la versió lucana: Lluc 22,24-27). En tots tres textos s'encén un conflicte entre els Dotze que provoca la ràpida resposta de Jesús (vegeu Marc 10,41 par. Mateu 20,24 par. Lluc 22,24). El tema és el mateix que en la discussió anterior: «qui és el més important» (Lluc 22,24) o, segons els fills del Zebedeu, qui els garanteix de «seure l'un a la seva dreta i l'altre a la seva esquerra (de Jesús)» (Marc 10,37 par. Mateu 20,21). La resposta de Jesús és molt semblant en els tres sinòptics, sobretot en Marc (10, 42-45) i Mateu (20,25-28), tot i que Lluc no inclou el final de la frase marcana del Fill de l'home que ha vingut a servir i a donar la seva vida com a rescat per tothom (10,45). En comptes d'això, Lluc té una frase sobre el servei, semblant a la de Marc 10,45 però que no esmenta la qüestió del rescat.⁶⁷ Semblaria que Lluc 22,24-27 ha estat construït

66. El pensament trencador d'un amo que serveix els seus servents es basa en aquesta altra reflexió, també força trencadora: el criat és tan important com el seu amo. El discurs de Jesús sobre servei de l'amo es basa en el lloc d'honor que reben els pobres en el Regne, els primers als quals està destinat.

67. El lligam entre ambdós passatges està àmpliament admès. Algunes opinions discrepen de la manera com s'ha d'entendre aquest lligam. Schürmann afirma que Lluc 22,24-26.27 seria un reflex d'una forma primerenca de la tradició que estaria al darrere de Marc 10,41-44, 45. Per tant, Lluc 22,24-27 no seria una mera adició lucana de Marc 10,41-45. Marshall consideraria Marc 10,45 com una perícopa separada de Lluc 22,27. Una segona qüestió és quin tipus de posicionament històric encaixa amb les paraules de Jesús: la pregunta dels Zebedeus (Marc i Mateu) o l'Últim Sopar (Lluc). La resposta depèn del valor literari i el pes donat a la imatge de Jesús com a servent en Lluc 22,27. Marshall (*Luke*, 814) reconeix la dificultat de presentar Jesús

sobre una tradició propera a Marc 10,41-45.⁶⁸ Lluc sembla haver pres l'escena del discurs sobre el servei (Marc 10,41-45) i l'ha introduïda en la seva pròpia versió independent de l'Últim Sopar. Fent això, no ha canviat l'accent fonamental de la tradició: Jesús és l'amo que viu i actua com un servent.

El comportament dels poderosos d'aquest món es presenta com un contraexemple en relació a l'actitud de cada deixeble (*oukh houtôs... en hymin / hymeis de oukh houtôs*, Marc 10,43 par. Lluc 22,26), que és cridat a ser un «servent» (*diakonos*, Marc 10,43 par. Mateu 20,26; 23,11; Lluc 22,26, que utilitza *ho diakonôn*) un «esclau» (*doulos*, Marc 10,44 par. Mateu 20,27). Però encara trobem un tercer punt en les paraules de Jesús. Després que Jesús s'hagi referit als poderosos com un contraexemple, i després de demanar als deixebles que siguin servidors els uns dels altres, Jesús els dona l'argument definitiu: la seva pròpia vida. Una conjunció (*kai gar*, Marc 10,45; *hôsper*, Mateu 20,28) uneix la voluntat dels deixebles («qui vulgui») amb la identitat i missió de Jesús («el Fill de l'home ha vingut»). En Lluc, aquesta identitat s'expressa de diversa manera («jo enmig de vosaltres sóc com el qui serveix») (22,27). Però

com un servent de taula en el context de l'Últim Sopar de Lluc. Per descomptat que Jesús no va servir a taula durant el sopar, sinó que presidia l'àpat. Fins i tot en la versió joànica del sopar, Jesús no fa de criat de taula. El lavatori de peus no implica que Jesús deixés el seu lloc d'amfitrió. Ell només realitza una cosa que és el deure del criat, quan l'amo li ho encomana. En el medi cultural de Jesús se suposa que els convidats es renten ells mateixos els peus (vegeu Lluc 7,44). Lluc 22,27 no es refereix *directament* al servei concret realitzat per Jesús durant l'Últim Sopar (com a servidor de taula o un servent que renta els peus) sinó per la característica —el servei— que abraça tota la seva vida.

68. El motiu de la rivalitat entre els deixebles (Lluc 22,24) deu haver estat manllevat de Marc 10,41. La pregunta sobre qui és el més important (Lluc 22,24) és paral·lela a Lluc 9,46. El pensament en Lluc 22,25 és marcat i la seva redacció s'explica millor per l'activitat editora de Lluc, el qual intenta acostar el text a la situació política en la cultura grecoromana. En Lluc 22,26 els petits canvis introduïts en el text anteriors a Lluc estan centrats en «those who held office in the church» (Marshall, *Luke*, 813). En Lluc 22,27 l'escenari de la comparació relacionada amb l'estatus que es té a taula, és òbviament fornit per l'Últim Sopar, i la frase (*tis gar meizôn... anakeimai – diakoneô*) recorda força Lluc 9,46 (*tis an eiê meizôn autôn*) i Lluc 12,37b (*anakinô – diakoneô*).

en tots dos casos Jesús vol dir que s'aplica a ell mateix el mateix terme «servir» (*diakoneô*).

En efecte, si comparem Marc 10,45a par. Mateu 20,28a amb Lluc 22,27 podem veure com formulacions diverses contenen un sentit semblant. Jesús no es limita a dir que ell és un «servent» sinó que subratlla que és un amo que s'ha convertit en servent —exactament com en la paràbola de l'amo que serveix els seus criats de nit (Lluc 12,35-38). La fórmula utilitzada per Marc 10,45a és la d'una negació seguida d'una afirmació: «com el Fill de l'home, que no ha vingut (*ouk*) a ser servit, sinó (*alla*) a servir». Igual que en les expressions «no he vingut a cridar els justos, sinó els pecadors» (Marc 2,17 par. Lluc 5,32) i «no he vingut a portar la pau, sinó l'espasa» (Mateu 10,34 par. Lluc 12,51), la missió de Jesús es posa de relleu emfasitzant els termes de la seva elecció.

Jesús ha pres una determinació: no comportar-se com un amo (el qui és servit) sinó com un servent (el qui serveix), i no ser tractat com una persona important sinó com un servent i esclau (compareu Marc 10, 43-44 amb 9,35). En aquest cas, el fet que Jesús sigui un amo que es converteix en servent va en ambdues direccions: activa i passiva. Ell és un servent i un esclau quan pot actuar lliurement, però continua sent un servent i un esclau quan ha de suportar els efectes de la seva elecció. Jesús no és només aquell que, sent amo vol viure com un servent —«ha vingut a servir»— sinó que vol ser aquell que, sent amo vol ser tractat com un servent —«no ha vingut a ser servit». La vida de Jesús pot ser alhora oferta a algú i arrabassada per algú. L'horitzó d'una vida lliure oferta a tothom es barreja amb una vida truncada i destruïda. Així, doncs, Marc 10,45b apunta al doble significat del servei de Jesús: ell vol donar la seva vida (sentit actiu de *diakoneô*) «en rescat per a molts» (sentit passiu de *diakoneô*). En la identitat i missió de Jesús com «el qui serveix» (Lluc 22,27) hi ha inclòs el doble significat de la seva elecció: accepta servir però no està d'acord que el serveixin, és a dir, que sigui tractat com un servent i un esclau, de manera que durant la passió Jesús mai no reclama que li tornin la vida. Hi ha un lligam molt fort entre la seva vida, concebuda com a *Pro-Existenz*, una vida oferta als altres, i la seva identitat com a mestre que esdevé un servent i accepta ser tractat com a tal fins a la mort.

2.3.6. El rentament de peus

La paràbola de l'amo que fa de servent (Lluc 12,35-38), reforçada amb altres sentències (Marc 9,35; 10,43-44 i par.), i el discurs de Jesús sobre la seva identitat com a servent en el qual assumeix totes les conseqüències de la seva decisió (Marc 10,45a par. Mateu 20,28a; Lluc 22, 27), constitueixen el que podríem anomenar el «complex del servei» que marca tota la seva vida. Però hi ha un darrer fragment de la tradició de Jesús que val la pena d'analitzar acuradament: el rentament de peus realitzat durant l'Últim Sopar (Joan 13,1-17). Aquests versets formen una unitat heterogènia que inclou un gest que és tan sorprenent com el que duu a terme l'amo que mana els seus servents de seure a taula i a continuació es posa a servir-los (vegeu Lluc 12,37). Cert que aquestes dues conductes són diferents atès que Jesús, abans i després de rentar els peus als seus deixebles, seu a taula i presideix l'àpat: Jesús no serveix a taula, com faria el criat designat per a l'ocasió. Però en ambdós casos el mestre decideix actuar com un servent en relació als seus subordinats (servents o deixebles). I fent això trenca les normes i convencions habituals de l'estatus social.

La «transgressió» feta per Jesús, el mestre, rentant els peus als deixebles, és un argument decisiu per a concloure l'autenticitat, tan debatuda, de l'episodi.⁶⁹ D'altra banda, Joan posseeix una informació excel·lent sobre les darreres vint-i-quatre hores de la vida de Jesús, començant per la datació correcta del darrer sopar, que no coincideix amb la Pasqua jueva (vegeu Joan 19,14-31) —al contrari dels evangelis sinòptics, per als quals l'Últim Sopar va ser un àpat pasqual (vegeu Marc 14,14.16 i par.). En aquest sentit, voler rentar els peus als deixebles encaixa perfectament amb una vida concebuda com a servei i humilitat, tal com apareix en els evangelis sinòptics: l'Últim Sopar concentra tota la vida de Jesús. Per tant, no hi ha raons convinents per a negar la historicitat

69. Vegeu sobre aquest episodi Richard BAUCKHAM, «Did Jesus Wash his Disciples' Feet?», en: Bruce CHILTON – Craig A. EVANS (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Boston – Leiden: Brill 2002, pp. 411-429. Una bona revisió de les diferents posicions es pot trobar en el Comentari a l'Evangeli de Joan escrit per Raymond Brown.

d'un gest, aparentment tan insignificant que el corrent principal de tradició de Jesús (els evangelis sinòptics) no l'ha transmès.⁷⁰ En canvi, Joan n'ha entès la importància i l'ha presentat com a quelcom que revela la pròpia comprensió de Jesús.

Joan ha construït un episodi que considera d'una gran importància. El nucli d'allò que probablement va succeir, ho trobem en Joan 13, 4-5 (Jesús renta els peus dels Dotze, un cop l'àpat ha començat i ho fa passant per darrere els deixebles que mengen semiajaguts). A aquest nucli pertany també, però d'una manera menys segura, Joan 13,6-10 (Pere no està d'acord amb la conducta de Jesús i rebutja ser rentat). És clar que, durant l'Últim Sopar, Jesús no va dur a terme cap ritual que es pugui enquadrar en la Llei jueva, com podia ser rentar-se els peus abans d'entrar al temple (paper d'Oxirinc 840). A més, sembla que Jesús i els seus deixebles ja havien anat a fer el bany ritual al qual estaven obligats tots els qui volien celebrar la festa de Pasqua (vegeu Joan 11,55 i 13,10). En tots aquests casos rentar-se els peus és una acció ritual feta per a un mateix i per si mateix. D'altra banda, no podem saber si els deixebles havien fet les ablucions rituals d'abans de menjar, i si aquestes havien d'incloure el rentament de peus. Només podem deduir que no s'havien rentat els peus —una cosa força comprensible en gent que aquell dia només havien fet quatre kilòmetres, la distància que hi ha entre Betània i Jerusalem. Per tant, l'acció de Jesús no sembla obeir a cap raó ritual o pràctica (vegeu, en canvi, Lluc 7,44). El seu gest és fruit d'una decisió lliure i sorprenent que hauria tingut lloc durant el sopar (!), la qual cosa implicava que el president de l'àpat abandonés el seu lloc durant una estona i fes una tasca no adequada al seu estatus superior.⁷¹

La conclusió òbvia és que Jesús imagina el rentament de peus dels seus deixebles com una cosa única, expressada amb el llenguatge més poderós que existeix: el llenguatge dels gestos. El rentament de peus és

70. Bauckham afegeix una altra raó: l'evidència de la pràctica cristiana del lavatori de peus fora dels evangelis («Did Jesus Wash his Disciples' Feet?», 425-429).

71. Bauckham destaca que «for a superior to perform the act for an inferior would be an incomprehensible contradiction of their social relationship» («Did Jesus Wash his Disciples' Feet?», 413).

una barreja de llenguatge parabòlic i profètic. És una profecia, atès que el seu significat va més enllà de l'acció realitzada. És una paràbola, ja que expressa tota la vida de Jesús amb una acció simbòlica centrada en la comprensió de la identitat de Jesús com «el qui serveix» (Lluc 22,27). El servei humil és la conclusió que es pot treure de l'acció de Jesús, el qual, essent un mestre, actua fent allò que s'espera d'un servent. Cal tenir en compte que, un cop més, com en Marc 10,45 («he vingut a servir»), el fet que Jesús assumeixi el paper d'un esclau no tan sols caracteritza tota la seva vida, concebuda com un «servei», sinó que la seva condició de servent apunta a «la mort, violenta i cruel, pròpia d'un esclau, d'algú que no té drets de cap mena i queda totalment a mercè dels enemics».⁷²

2.4. *L'Últim Sopar com a resum de la vida i la missió de Jesús*

2.4.1. Jesús i els àpats

Un dels elements més comuns de la vida de Jesús és la pràctica de celebrar àpats amb la gent que l'envolta: deixebles, adversaris i fins i tot gent normal i corrent.⁷³ Jesús predica el Regne en llocs i maneres diversos, i el fet de reunir-se per menjar conjuntament amb altres s'adiu amb la finalitat general de la seva vida: anunciar la presència misericordiosa de Déu en la humanitat. Els models per a menjars comunitaris no manquen en la tradició veterotestamentària, com ara la tradició del poble d'Israel caminant pel desert, per al qual alimentar-se es converteix en un desafiament essencial per mor de la seva marxa pel desert. La manca d'aigua i pa és el primer problema amb el que el poble hagué d'enfrontar-se després de la sortida d'Egipte (vegeu Èxode 15,22-17,7). Hi ha necessitat real de procurar-se «el pa de cada dia», tal com Jesús ensenya els deixebles a demanar en la pregària (Mateu 6,11 par. Lluc 11,3), i tal com el reclama per als seus deixebles famolencs, que tenen «necessitat de menjar» com el rei David (Marc 2,25).

72. Vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 502.

73. Vegeu Rafael AGUIRRE, *La mesa compartida*, Santander: Sal Terrae 1994.

Fins i tot la imatge d'un àpat en comú, una gran festa, és habitual en l'Antic Testament per tal de mostrar la comunió de Déu amb «tots els pobles», una vegada la mort i les llàgrimes hauran desaparegut, en els darrers compassos de la història humana (Isaïes 25,6-8). Jesús pren aquesta imatge del profeta Isaïes com a profecia dels qui s'asseuran a taula amb els patriarques, «molta gent d'orient i d'occident», en el Regne escatològic, mentre que els hereus del Regne no participaran en el banquet (Mateu 8,11-12 par. Lluc 13,28-29). Tanmateix, Jesús fa servir concretament la imatge escatològica del banquet de noces, celebrat per Déu, l'espòs d'Israel (vegeu Isaïes 61,10; 62,5), per tal de referir-se a la seva pròpia persona i ministeri, i per subratllar, d'aquesta manera, que el temps messiànic ja ha arribat. Per tant, no hi ha lloc per a cap dejuni, atès que l'espòs encara és amb els deixebles (Marc 2,18-20).⁷⁴ Els menjars, i no els dejunis, són els signes del Regne! Aquests evocuen l'amistat que Jesús ofereix als qui s'acosten al Regne, tant els qui provenen de dins la Llei jueva (els pietosos) com els qui ho fan des de fora d'ella (els pecadors).

El temps de Jesús es caracteritza per àpats festius, perquè per a ell la millor expressió del Regne és un àpat compartit en el goig i l'amistat. Aquesta és la raó per la qual els seus adversaris l'acusen de «golut i bevedor» (Mateu 11,19 par. Lluc 7,34). La decisió que els resultat difícil d'entendre és que Jesús prefereix seure a taula amb tota mena de gent, inclosos publicans com Zaqueu (Lluc 19,1-10) i fariseus com Simó (Lluc 7,36-50). La qüestió òbvia és per què Jesús menja «amb publicans i pecadors» (Marc 2,16 par. Mateu 9,11 par. Lluc 5,30). Aquest comportament, tanmateix, encaixa amb el sentit d'un Regne que s'ofereix a tothom, no tan sols als justos del poble d'Israel. Així, des de bon començament, Jesús decideix seure a taula amb els qui no practiquen la Llei jueva. Encara més, fins i tot en l'Últim Sopar Jesús esmentarà un altre àpat, final i escatològic, que se celebrarà en el «Regne de Déu», que probablement serà compartit amb els seus deixebles i en

74. Camille Focant destaca, amb Simon Légasse, que fora del NT la metàfora de l'espòs està reservada a Déu i que mai no es relaciona amb el Messies. Vegeu Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc* [CBNT 2], Paris: Cerf 2004, p. 121.

el qual «el fruit de la vinya» serà begut «de nou» (Marc 14,25 i par.).⁷⁵ Com assenyala Jens Schröter, els àpats festius són «una categoria fonamental»⁷⁶ que s'explica per la voluntat de Jesús d'estendre el Regne més enllà de les fronteres que posen els religiosos i observants, fins que arribi als exclosos i marginats. La participació en els àpats és per a Jesús una manera d'incloure noves persones dintre de la novetat d'un Regne que és obert a tothom.

2.4.2. Jesús i la multiplicació dels pans

El signe més popular i impressionant del ministeri de Jesús és un àpat, un immens i «pobre» àpat de pans i peixos (aparentment no bullits ni fets a la brasa), sense vi, ofert a uns quants milers de persones no gaire lluny de la riba del mar de Galilea, a l'est de Betsaida, en territori de Filip —fora de la jurisdicció d'Antipes i, per tant, dels seus agents. És molt significatiu que, contra el parer explícit dels seus deixebles, Jesús assumeixi la responsabilitat d'alimentar aquella multitud que ha passat tres dies amb ell i que ha vist com s'esgotaven els seus queviures. La reacció de Jesús evoca la cura que havia mostrat envers els seus deixebles quan aquests es van veure obligats a arrencar espigues en dissabte (Marc 2,

75. Caldria afegir a aquestes referències les paràboles que tenen el motiu d'un àpat festiu com un element del seu relat, de vegades relacionat amb el motiu de les noces. Ens referim als quatre relats parabòlics que es troben en la tradició sinòptica: la paràbola del banquet (Lluc 14,16-24), que esdevé en Mateu el banquet de noces del fill del rei, amb un segon afegit narratiu que tracta d'un convidat que no porta el vestit de noces (Mateu 22,1-14); la paràbola del fill pròdig, que acaba amb una extraordinària festa organitzada pel pare del fill que torna (Lluc 15,11-32); la paràbola de les deu verges, que són convidades a un banquet de noces com a dames d'honor que acompanyen l'espòs (Mateu 25,1-12); la paràbola del ric i Llätzer, que es construeix mitjançant el contrast entre un home que cada dia celebra una festa esplèndida i un home que s'ha d'alimentar de les molles que cauen de la taula del ric (Lluc 16,19-31). Una altra peça de la tradició, que es pot afegir a aquestes paràboles, són les «normes» referides als banquets, transmeses en Lluc (14,7-14), que recomanen no buscar un lloc d'honor a taula (si sou convidats) i obrir la festa als pobres (si ets l'amfitrió).

76. Vegeu SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 160.

23-28 i par.). Però ara Jesús s'enfronta amb una necessitat que afecta una multitud afamada.

La multiplicació dels pans, narrada en sis relats dels evangelis canònics,⁷⁷ sembla estar en part inspirada pels esdeveniments referits en la narrativa bíblica després de la sortida del poble de Déu d'Egipte. Així com Déu va actuar en el desert nodrint el poble amb el manà i les guatlles (Èxode 16,1-15), Jesús vol ara alimentar la gent amb pa i peix —en comptes de carn—, atès que estan a prop del llac de Galilea. Els fa seure en grups de cent i de cinquanta sobre l'herba verda, tal com Israel havia estat dividit en el desert (vegeu Èxode 18,25; Deuteronomi 1,15), i els deixebles distribueixen els pans a la gent. Fins i tot el fet de recollir els bocins de pa —en dotze cistelles— i les sobres dels peixos evoca la pregunta sobre la quantitat de manà que es pot recollir i consumir cada dia, incloent-hi el dissabte (vegeu Èxode 16,16-30). L'obediència a les ordres donades per Déu porta el poble a sortir d'Egipte i a sofrir la duresa inhòspita del «desert» (Èxode 16,3), on necessiten peremptòriament menjar i beure. De manera semblant, pel fet de voler escoltar la paraula de Jesús, la gent es queda sense menjar. Jesús té cura de la gent, ja que «s'ha fet tard» i es troben en un lloc «despoblat», on és difícil aconseguir una mica de menjar (Marc 6,35).

És important entendre el significat que Jesús pot haver donat a la seva decisió de fer-se càrrec de la gent. Amb la multiplicació dels pans Jesús decideix dur a terme un signe que de fet no és estrictament necessari —la multitud té gana però no defalleix a causa de la necessitat! Jesús actua des de la seva decisió lliure, però topa amb la resistència dels deixebles que aposten per una «solució realista» —la gent hauria de resoldre el problema per ells mateixos i anar a demanar o comprar menjar a les masies i pobles de la zona. D'altra banda, cal subratllar que Jesús no convoca aquella gentada per atiar la lluita contra els romans, sinó per seure plegats en una gran festa. Jesús realitza un signe que no implica

77. Vegeu John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. II, pp. 958-959 («the primitive form of the story»). Notem que la multiplicació és l'únic episodi de la tradició de Jesús que és narrat sis vegades (Mateu 14,13-21 par. Marc 6, 32-44 par. Lluc 9,10-17; Mateu 15,32-39 par. Marc 8,1-10; Joan 6,1-13).

violència sinó fraternitat i comunió pacífica com succeeix en la taula del banquet escatològic, on els patriarques mengen amb tots els convidats provinents d'arreu i sense fer distincions. La imatge de la multiplicació dels pans en el llac de Galilea capgira les expectatives dels «profetes dels signes», contemporanis a Jesús, que interpretaven els textos de l'Èxode en termes de alliberament polític i militar i que enardien els seus seguidors amb la promesa d'uns prodigis que Déu mateix obraria.⁷⁸

Jesús proposa la imatge d'un Regne que consisteix en un banquet igualitari, compartit per tothom (homes, dones i infants), que arriba com un gest de compassió interior i misericòrdia envers la gran multitud. No hi ha res que s'assembla a una revolta militar contra els romans. La veritable naturalesa del Regne proclamat per Jesús correspon al nodriment de milers de persones. No és estrany, doncs, que les primeres comunitats cristianes tiressin una línia hermenèutica entre els dos àpats: el del llac de Galilea i l'Últim Sopar a Jerusalem, oferts per Jesús a la multitud i als deixebles, respectivament. De fet, el relat de l'àpat de Galilea manlleva molts elements «eucarístics» dels relats de l'esdeveniment que va tenir lloc en el darrer sopar de Jesús amb els Dotze (compareu, per exemple, Marc 8,6-7 i 14,22-23).⁷⁹

Cal destacar la singularitat d'ambdós episodis des del punt de vista de les fonts: hi ha sis relats de la multiplicació dels pans (dos a Marc i Mateu, un a Lluç i Joan) i hi ha cinc narracions de l'Últim Sopar (1 Corintis 11 i els quatre evangelis canònics, però sense cap esment

78. Vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 395. Els profetes dels signes proposaven un alliberament que implicava la destrucció de l'exèrcit romà amb l'ajut de la força divina. Per exemple, un resistent anomenat «l'Egipci» va prometre als seus seguidors que les muralles de Jerusalem s'enfonsarien miraculosament (Fets dels Apòstols 21, 38; *Bello Iudaico* 2,261). L'Egipci va conduir els seus seguidors al desert de Judea, igual que Jesús, el qual va convocar milers de persones a un «lloc despoblat» (Marc 6,31), «al desert» (Marc 8,4).

79. Meier sosté encertadament que ni la història d'Elies (2 Reis 4,42-44) ni la tradició de l'Últim Sopar expliquen l'origen del relat de la multiplicació dels pans. Tanmateix, tant un com l'altre han influenciat la tradició d'aquest relat, molt permeable als «ressons eucarístics» presents en l'episodi de la multiplicació dels pans (MEIER, *ibid.*, II,964).

de les paraules de Jesús, ni dels gestos amb el pa i el vi, en l'evangeli de Joan, on hi ha, però, en el c. 6 un discurs sobre el cos i la sang de Jesús). Per tant, tots dos esdeveniments manifesten un arrelament profund en la tradició de Jesús. La relació entre l'un i l'altre es confirma per dues característiques més: la referència al Regne i el lligam amb la Pasqua (segons Joan 6,4, la multiplicació dels pans té lloc als voltants de la festa jueva de Pasqua). Jesús ha volgut oferir menjar —pa i peix— a les multituds reunides a Galilea (probablement abans o després de Pasqua de l'any 29) (Marc 6,39 i Joan 6,10) i un àpat festiu —on el pa i el vi juguen un paper especial— als seus deixebles a Jerusalem un any després (molt probablement dos dies abans de la festa de Pasqua de l'any 30) (Marc 14,14). Més encara, en tots dos episodis hi ha un context de conflicte amb les autoritats, amb Antipes, el sobirà de Galilea, que amenaça el ministeri de Jesús rondant com la «guineu» (Lluc 13,32; vegeu Marc 8,15: «aneu amb compte amb el llevat d'Herodes»), i amb els grans sacerdots, els quals, com ja hem explicat (2.2), decideixen condemnar Jesús a mort (Marc 14,1 i Joan 11,53). La diferència és que, després de la multiplicació dels pans, Jesús se'n va cap a «la muntanya», en un lloc solitari (Joan 6,15), mentre que després de l'Últim Sopar Jesús no fuig de Jerusalem sinó que espera a Getsemaní els qui vindran a buscar-lo i arrestar-lo, i el portaran a la mort.

2.4.3. L'Últim Sopar, un àpat singular en el context de Pasqua

En la tradició de Jesús no es relata cap àpat celebrat tan sols pel Mestre i els Dotze. Durant el seu ministeri, Jesús accepta la invitació a dinar o a sopar amb altres persones d'orígens diversos, i sovint assisteix a aquests àpats amb els seus deixebles. Els qui l'inviten poden ser justos, com alguns amics fariseus, o pecadors, com alguns publicans.⁸⁰ Jesús, com els propis adversaris reconeixen, no «fa distinció de perso-

80. L'expressió *en tê-i oikia-i autou* de Marc 2,15 sembla indicar que Jesús seu a taula a casa de Leví, el cobrador d'impostos, el qual havia deixat el seu treball per seguir-lo, i ara ofereix un banquet a «Jesús i els seus deixebles» i als seus amics, «publicans i pecadors».

nes» (Mateu 22,16). Sembla obvi que algú que no posseeix un «cau o un niu» (Mateu 8,20 par. Lluc 9,58) no pot celebrar grans banquets a casa seva. Tanmateix, per primera vegada, abans de l'Últim Sopar, Jesús demana a un amic anònim de ser hostatjat a casa seva, perquè vol compartir un àpat tan sols amb els seus deixebles. Tot el que succeirà en aquest àpat es deu a la voluntat lliure del Mestre. Lluc ho expressa així: «Com desitjava menjar amb vosaltres aquest sopar pasqual abans de la meva passió» (22,15).

Aquesta referència concreta a la passió pot ser un afegitó propi de la tradició lucana, però les consideracions anteriors mostren que Jesús va a l'Últim Sopar plenament convençut que aquesta serà la darrera vegada que estarà reunit amb els dotze apòstols abans de la seva mort. El final és a prop i Jesús dona indicis d'aquesta proximitat. El darrer indicatiu és el banquet ofert per Simó de Betània a casa seva poc temps abans de Pasqua. Com ja hem vist, Jesús elogia Maria perquè aquesta s'ha anticipat al dia de la seva sepultura (vegeu Marc 14,8 i Joan 12,7). Així, doncs, no es pot negar que els esdeveniments i els signes que es produiran a l'Últim Sopar tindran una relació estreta amb la mort de Jesús. Hi ha un lligam invisible entre aquest àpat extraordinari i la mort, igualment fora del comú, que Jesús patirà a mans d'aquells que el conduiran a la creu. Podem dir que Jesús la preveu i pronostica, tot i que hi ha la sospita fonamentada que els deixebles no van captar el moment, no van entendre l'hora, i van deixar Jesús tot sol davant la seva pròpia sort.

Els deixebles no entenen massa bé el que Jesús està fent i dient, encara que mantenen la seva proximitat i lleialtat al Mestre durant tot el sopar. El canvi vindrà després, quan a Getsemaní vinguin a detenir Jesús i els deixebles fugin. Notem però, que el seu comportament ha estat anunciat per Jesús durant el sopar. Així, doncs, en l'Últim Sopar apareix la feblesa dels qui, fins a aquell moment, havien seguit Jesús sense hesitació. La proximitat de la mort de Jesús comporta l'arribada del moment de màxima unió amb el Mestre (l'Últim Sopar) però és alhora el pitjor escenari per als deixebles: l'abandonen, el neguen, el traïxen. Els textos de l'Últim Sopar parlen unànimement d'una terrible traïció i d'un fracàs generalitzat, especialment vergonyós en el cas de Pere, que encapçala el grup de deixebles. En aquest sentit, l'Últim Sopar és un relat fortament

connectat amb els esdeveniments que sacsejaren tots els deixebles. El quart evangeli coincideix en la narració de l'anunci de Jesús de la traïció de Judes —però el nom del deixeble s'omet—, la qual té lloc durant el sopar (Marc 14, 17-21 par. Mateu 26,20-25 par. Lluc 22,14.21-23; Joan 13,21-30).⁸¹ L'anunci de la dispersió dels deixebles i de la negació de Pere se situa fora de la casa on s'havia fet el sopar (Marc 14, 27-31 par. Mateu 26,31-35) o bé se situa durant el sopar (Lluc 22, 31-34; Joan 13,36-38). En tots dos casos, està clar que l'Últim Sopar està relacionat amb els fets principals que succeiran immediatament en referència als deixebles i que contribuiran a la mort de Jesús: la traïció de Judes i l'abandonament dels qui l'havien seguit fins ara.⁸²

En segon lloc, la mort de Jesús es vincularà amb la Pasqua i Jerusalem. Aquesta connexió s'ha de veure en tota la seva complexitat. Malgrat la tradició sinòptica que presenta l'Últim Sopar com un àpat de Pasqua, celebrat la mateixa nit que els jueus mengen l'anyell pasqual d'aquell any (30 dC), sembla plenament acceptat que és millor la versió de Joan: l'Últim Sopar va ser un banquet de comiat en el context de Pasqua, que Jesús volia celebrar només amb els seus deixebles. De qualsevol manera, Joan emfasitza l'argument narratiu subratllant la relació del que li passa a Jesús amb la Pasqua. Aquesta festivitat és referida contínuament en el decurs del relat mitjançant anotacions cronològiques: «era a prop la Pasqua dels jueus» (Joan 11,55-56), «sis dies abans de la Pasqua» (12,1), «abans de la festa de Pasqua» (13,1), «en ocasió de la Pasqua» (18,39), «el dia de la preparació de la Pasqua» (19,14.31).

D'altra banda, la festa de Pasqua queda evocada en alguns detalls importants. Així, se la interpreta com «l'hora de passar» (*hê hôra hina*

81. Joan informa que Judes va abandonar el sopar quan encara no havia acabat (13,30).

82. Jesús exclou una resposta violenta, començada lleugerament per alguns deixebles, contra aquells que havien vingut a arrestar-lo. L'ordre donada a un deixeble que utilitza una espasa («torna l'espasa al seu lloc/ a la beina») es troba en Mateu 26,52 i Joan 18,11 (vegeu també Lluc 22,38.51). Els deixebles fugen. Només la tradició joànica presenta a Jesús controlant la situació i demanant als guàrdies que no perseguixin els seus deixebles (Joan 18,8).

metabê-i), quan Jesús deixarà aquest món i tornarà al Pare (13,1-3).⁸³ Després de la seva mort, Jesús és presentat com l'anyell pasqual, del qual es diu que «no li han de trencar cap os» (19,36). Joan cita aquí Èxode 12,46, que és una de les regles pròpies del ritual de Pasqua. Des de bon començament de l'evangeli segons Joan, Jesús és «l'anyell de Déu» (1,29.36). Pau es mou en la mateixa direcció. En 1 Corintis 5,7 Jesús és anomenat «el nostre anyell pasqual» (*to pakha hymôn*) que «ha estat immolat» (*etyhê*), com els anyells pasquals que eren sacrificats en el temple el Dia de la Preparació, i que s'havien de menjar al vespre del dia catorze del mes de nissan. Així, doncs, Jesús ha donat un to pasqual a la seva mort, i aquesta perspectiva ha estat assumida per Joan i Pau, i especialment subratllada pels evangelis sinòptics, que han convertit un sopar de to pasqual en un sopar pasqual.

2.4.4. L'esquema de l'Últim Sopar de Jesús

El darrer sopar de Jesús va començar un dijous «al vespre» (Marc 14, 17), amb la posta de sol, i es va perllongar durant les primeres hores de la nit cap a divendres.⁸⁴ Aquesta va ser «la nit en que (Jesús) va ser entregat» (1 Corintis 11,23). La traïció de Judes va deixar una petja molt profunda en la tradició cristiana, com s'aprecia igualment en Joan 13, 30, on Judes és associat a la nit: «Ell sortí de seguida (de la casa on se celebrava l'Últim Sopar). Era de nit». A Jesús li havien brindat l'àmplia sala alta d'una casa, amb una capacitat per, almenys, tretze persones (ell i els Dotze). Algú (un home o una dona) deuria servir a taula en aquest

83. No hi cap vincle lingüístic entre *pakha* i *metalambanô*. Però l'acció és la mateixa: passar d'un lloc a un altre. La passió de Jesús està concebuda en termes de «passatge». Ell se'n va «cap el Pare» (Joan 13,1-3).

84. Si com sembla Jesús va morir el divendres 7 d'abril de l'any 30 dC (vegeu-ne la justificació en el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 207-210), el dia anterior, dijous, era 6 d'abril. Opinen de la mateix manera, però amb més cautela, Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London: SCM 1998, p. 160.

banquet de festa (vegeu Lluc 22,27 i Joan 12,2).⁸⁵ Si bé no és possible treure conclusions definitives de les nostres fonts actuals, Pau es refereix a una copa beguda «després de sopar» (1 Corintis 11,25) —que ell mateix anomena «copa de la benedicció» (1 Corintis 10,16). D'altra banda, quan el sopar ja havia començat —«mentre sopaven» (Marc 14, 22 par. Mateu 26,26)—, Jesús va prendre el pa amb les seves mans i va pronunciar una «benedicció» (Marc i Mateu) / una «acció de gràcies» (Lluc i Pau).⁸⁶ Entre la benedicció sobre el pa i la benedicció sobre el vi va tenir lloc el banquet, abundant en carn i vi.

Aquest és l'esquema històric probable, a nivell de mínims, de l'Últim Sopar, que va ser un banquet festiu jueu del segle I, no un sopar pasqual.⁸⁷ Només el relat de Lluc semblaria que conté un esquema que, segons Jeremias i altres autors, es trobaria molt a prop del ritual jueu de Pasqua, amb l'esment de dues possibles copes rituals (vegeu Lluc 22,17 i 20). Val a dir, però, que no són esmentats la resta d'elements propis

85. A l'Edat Mitjana no és infreqüent referir-se a la presència de dones en l'Últim Sopar, entre elles la mare de Jesús i Maria Magdalena. És el cas de les revelacions de Santa Brígida de Suècia (1303-1373) o de la taula de l'Últim Sopar del retaule de Santa Maria de Guimerà, obra de Ramon de Mur (1402-1412), conservat en el Museu Episcopal de Vic (MEV). Els textos del Nou Testament no diuen res d'aquesta eventualitat. En qualsevol cas, les dones jueves jugaven un rol propi en els àpats familiars festius (vegeu, per exemple, Joan 2,1-12), sobretot en el sopar pasqual, on tenien part activa en el ritual de l'agadà.

86. Les paraules «benedicció» i «acció de gràcies» (*eulogia*, *eukharistia*, en grec, *berakha*, *toda*, en hebreu) tenen un significat semblant. En qualsevol cas, avui gairebé ningú no sosté que hi hagi un vincle exclusiu entre l'àpat de la *toda* i la primera eucaristia cristiana (vegeu H. LÖHR, «The Eucharist and Jewish Ritual Meals – The Case of the Todah», in *The Eucharist in Early Christianity*, Barcelona Symposium, 18-20th. April 2013, *pro manuscripto*). Un dels arguments argüïts per Löhr es que «our knowledge of the todah practice in Second Temple Judaism is minimal».

87. Com ja hem assenyalat, els tres evangelis sinòptics presenten l'Últim Sopar de Jesús com un sopar pasqual: esmenten la data, el dia catorze del mes de nissan («el primer dia del Àzims, quan se sacrificava l'anyell pasqual», Marc 14,12 i par.); subratllen que Jesús vol «menjar el sopar pasqual» amb els seus deixebles (Marc 14,14 i par.); mencionen el cant dels salms després de sopar (només Marc 14,26 i Mateu 26, 30, però no Lluc).

de la Pasqua jueva.⁸⁸ D'altra banda, com veurem després, aquesta no és l'única possibilitat d'explicar la presència de dues copes en la versió lucana de l'Últim Sopar.

El sopar que Jesús va decidir de fer amb els Dotze es va celebrar el dia abans de la festivitat jueva de Pasqua i per això se situa en un horitzó pasqual —tot i no ser un estricte sopar pasqual—, si bé inclou elements nous i inesperats introduïts pel propi Jesús. La introducció d'aquests elements s'hauria produït en tres moments particulars del sopar, que es corresponen a tres unitats diferenciades, transmeses per la tradició i relacionades entre elles, en les quals el que Jesús diu i fa va més enllà del que és un típic banquet festiu jueu: a) les paraules, pronunciades conjuntament amb un gest («repartiu-vos-ho»), referides a una primera copa⁸⁹ compartida per Jesús i els Dotze,⁹⁰ que al·ludeix a un pròxim

88. No hi ha cap esment a l'anyell (!) que els comensals haurien menjat, ni a les herbes amargues ni al pa àzim que els comensals haurien consumit, ni al ritual de preguntes i respostes (en el cas que aquest ritual ja existís en el segle I).

89. Lluc 22,17 esmenta «una copa» (*potêrion*), sense article, la qual cosa sembla indicar que aquesta copa encara no ha estat utilitzada. En canvi, «després de sopar» Jesús pren «la copa» (*to potêrion*), amb article (22,20), és a dir, la seva pròpia copa, la que ha fet servir durant tot el sopar —i que, probablement, és el mateix recipient que ha passat als deixebles la primera vegada.

90. Lluc és l'única versió evangèlica que relaciona les paraules sobre el Regne escatològic amb una altra copa que Jesús distribueix entre els deixebles («preneu això i repartiu-vos-ho», 22,17), després d'haver pronunciat una pregària d'acció de gràcies sobre el vi. La qüestió rau a saber si aquesta copa és la mateixa que la de Lluc 22,20 (la copa de la nova aliança) o bé es tracta de dues copes diferents. Marshall opina que «if two separate cups are meant, the first cup (of Passover meal) must be intended here» (*Luke*, 798). Però aquest seria el cas només si s'interpreta l'Últim Sopar com un àpat pasqual. En el cas alternatiu —el d'un banquet festiu—, aquesta seria la copa que obriria l'àpat: Jesús hauria compartit la primera copa, com era preceptiu per a l'amfitrió (segons Schürmann) i com demostren inconfusiblement les paraules de Jesús («des d'ara ja no beuré més el fruit de la vinya», Lluc 22,18). Així, doncs, Lluc hauria mantingut la tradició més antiga, segons la qual Jesús va prendre una primera copa juntament amb els seus deixebles al principi de l'àpat festiu i ho va interpretar com un gest amb el qual expressava que era realment la darrera vegada que ell compartia un sopar abans de l'arribada del Regne. La tradició, immeditadament estilitzada i determinada per la praxi litúrgica de la primera comunitat cristiana, hauria suprimit la menció de dues copes —cosa que podia adduir a confusió— o, senzillament, no

àpat que tindrà lloc en el Regne («ja no beuré més del fruit de la vinya»), i que indica que aquell sopar és el darrer que Jesús celebrarà amb els seus deixebles;⁹¹ *b*) el pa partit i ofert als deixebles per Jesús com al seu «cos»; *c*) la copa pròpia de Jesús que és oferta als deixebles com la seva «sang». En aquests tres moments, Jesús esguarda la seva mort imminent, que tanca tota la seva vida d'una manera significativa, però al mateix temps assenyala el futur en termes d'un banquet que compartirà en el Regne.

Aquests tres elements provinents de la tradició semblen correspondre's a tres moments del sopar: *a*) l'inici del banquet festiu —tal com testimonia Lluç (22,17-18)—, quan Jesús, com a amfitrió, distribueix una primera copa de vi («el fruit de la vinya»), acompanyada d'una pregària d'acció de gràcies, mentre recorda als deixebles que aquest serà l'últim àpat conjunt abans de l'àpat que compartiran en el Regne de Déu (vegeu Marc 14,25 par. Mateu 26,29 par. Lluç 22,18); *b*) els gestos i les paraules sobre el pa, que tenen lloc «mentre sopaven» (Marc 14,22 par. Mateu 26,26); *c*) els gestos i les paraules sobre la copa, que només arribaran «després de sopar» (Lluç 22,20; 1 Corintis 11,25).

El darrer sopar de Jesús ha estat concebut com un episodi que tanca i resumeix la seva vida com a vida donada als altres (vegeu 2.3). Aquest sentit de donació i d'autodonació, que explica i integra tota la vida de Jesús, és la raó de ser de l'acció de Jesús («*zeichenhafte Handlung*»⁹²). Els seus gestos i les seves paraules sobre el pa i la (segona) copa en l'Úl-

hauria entès el rerefons ritual de l'Últim Sopar i hauria col·locat les paraules de Jesús sobre el Regne escatològic *després* de les paraules de la institució (vegeu Marc 14,25 i Mateu 26,29, i també 1 Corintis 11,26, text que conté una referència a l'arribada escatològica del Senyor). En el meu *Jesús. Un perfil biogràfic* (p. 493) vaig proposar que les paraules sobre el Regne (Marc 14,25 i par.) pertanyien a la «sobretaula» posterior al sopar. Aquesta primera solució s'ha de modificar.

91. Segons Lluç, Jesús repeteix dues vegades que el proper àpat serà en el Regne de Déu. Les seves paraules en relació a «menjar» (22,16) subratllen que hi haurà una nova Pasqua. Potser es tracta d'una referència a l'Eucaristia celebrada en l'Església, que és una anticipació del Regne futur. Aquestes paraules (22,16) són paral·leles a les de «beure» vi en el Regne (22,17b-18), i d'això es pot deduir que la tradició lucana o una altra font especial haurien dut a terme una mena de doblat de les paraules de la institució: menjar i beure determinen Lluç 22,16-18 i també 22,19-20.

92. SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 160.

tim Sopar estan íntimament articulats i s'interpreten els uns amb els altres: els gestos sense paraules tindrien un sentit molt menys precís, i les paraules sense gestos no explicarien la profunditat que contenen les paraules. En segon lloc, els primers destinataris de les paraules de Jesús són els deixebles, de manera que aquells que reben el pa i el vi de mans de Jesús resten vinculats amb ell per una relació especial subjacent al fet de participar en una mateixa taula. Òbviament, Jesús no comparteix amb ells el pa i la copa plena de vi que els han estat donats com a cos i sang seus.⁹³ Els gestos de Jesús són clars. Pren un tros de pa (no un pa sencer!), disposat a taula per a als comensals, un dels trossos que hi ha davant d'ell, i el parteix en bocins o mossos com assistents (vegeu Joan 13,26) i els el dóna. Pel que fa a la copa, l'acció de Jesús es semblant però encara més personal: pren *la seva* copa de comensal, plena de vi, la copa que havia fet servir durant el sopar, i la passa als deixebles perquè en beguin.

2.4.5. Pa i cos, copa i sang

Els gestos o accions de l'Últim Sopar recorden la profunda comunió del Mestre amb els seus deixebles en l'hora crucial de la seva partença: Jesús es posa a partir i a repartir el tros de pa que ha pres, i fa beure vi de la seva pròpia copa als deixebles reunits en un àpat comú. Aquest gest constitueix una bona base per a la imatge utilitzada per Pau en 1 Corintis 10,17 («el pa és un de sol, i per això nosaltres, ni que siguem molts, formem un sol cos, ja que tots participem d'aquest únic pa»). Tot i això, en el verset precedent (v. 16) Pau ens ofereix una reflexió teològica més refinada: la «participació / comunió» (*koinônia*) en la «sang de Crist» (*haima tou Khristou*) mitjançant la «copa» (*potêrion*), sobre la qual es pronuncia una «benedicció» (*eulogia*), i, d'altra banda, la «participació / comunió» (*koinônia*) en el «cos de Crist» (*sôma tou Khristou*) mitjançant el «pa» (*arton*) que és partit (*klômen*).

93. Cal fer notar que Jesús no beneeix el pa o el vi sinó que fa una pregària de benedicció i acció de gràcies a Déu que ha creat «el fruit de la terra» i, igualment, «el fruit de la vinya».

El fonament d'aquest remarcable fragment teològic s'ha de trobar en la tradició o tradicions relatives a l'Últim Sopar.⁹⁴ Les analogies de vocabulari entre els quatre relats que posseïm de l'Últim Sopar són realment sorprenents. En 1 Corintis 10,16 Pau no reproduïx, com en la 1 Corintis 11,23-26, la seqüència de les paraules que li han estat transmeses per la tradició (la qual «ve del Senyor», v. 23), sinó, cosa molt més interessant, reprèn les paraules que constitueixen el nucli dels gestos històrics de Jesús i la seva interpretació, inclosa en les pròpies paraules de Jesús. Fins i tot, Pau, des del punt de vista litúrgic, accentua la relació de «participació / comunió» entre Jesús i els qui s'acosten a rebre la seva copa i el seu pa.

En l'aportació de Pau, la correspondència fonamental se situa entre la copa i la sang de Jesús i entre el pa i el seu cos. Hi ha, doncs, dos elements corresponents als gestos de l'Últim Sopar: la copa que és (distribuïda i) beguda i el pa que és partit (i menjat).⁹⁵ I hi ha dos elements que s'expliquen gràcies a les paraules de Jesús: la seva sang que arriba a tot aquell que beu de la copa, i el seu cos que arriba a tot aquell que menja el pa partit. La connexió entre copa – sang de Jesús i entre pa – cos de Jesús introdueix una dimensió de participació personal des de tots dos costats: des d'aquell que ofereix el seu pa com el seu cos i la seva copa com la seva sang, i des d'aquells que són introduïts, pel fet de menjar el pa i beure la copa, en una unió plena i personal amb el qui es dona a si mateix. En aquest sentit, és plenament significativa la repetició insistent de la paraula «meu» (*mou, emô-i*) en els quatre relats de la institució⁹⁶ —o el genitiu «de Crist» (*Kristou*) en 1 Corintis 10,

94 . J. Schröter considera, amb no pocs autors actuals, que 1 Corintis 10,16-17 representa «eine urchristliche Mahlüberlieferung... die neben den Einsetzungsworten steht» (*Das Abendmahl*, 31). Per a ell, no s'han d'interpretar conjuntament 1 Corintis 10,16-17 i 11,23-26.

95. Pau parla de «la copa de la benedicció» (v. 16), que és una fórmula litúrgica que expressar tot allò que es refereix bàsicament a la copa, és a dir, a «beure la copa del Senyor» (v. 21).

96. Les frases són: *to sôma mou* (Marc 14,22; Mateu 26,26; Lluc 22,19; 1 Corintis 11,24), *to haima mou* (Marc 14,24; Mateu 26,28), *en tô-i haimati mou* (Lluc 22, 20), *en tô-i emô-i haimati* (1 Corintis 11,25). El possessiu de primera persona apareix vuit vegades, en les quatre versions del relat!

16—, sempre referit al cos i la sang de Jesús. La dimensió personal és constitutiva de l'acció simbòlica realitzada per Jesús en l'Últim Sopar. La donació esdevé una autodonació.

Tanmateix, en 1 Corintis 10,16 i en els relats que narren la institució, el gest realitzat amb el pa implica que Jesús parteix el tros de pa que pren i que reparteix, de manera que la frase «això (aquest pa) és el meu cos» correspon realment a «aquest pa *partit* és el meu cos». De manera semblant, l'expressió «això (aquesta copa amb vi) és la meva sang» no queda tancada en ella mateixa, sinó que correspon a «aquesta copa amb vi *begut* (per tots) és la meva sang». Així, doncs, allò que destaca és que Jesús ofereix pa que ha estat partit i vi que ha de ser begut. L'horitzó d'aquesta transformació no és màgic (una substància que es converteix en una altra de diferent, perdent allò que era abans) sinó concret i sacramental, ja que pertany al món dels signes efectius i consistents, performatius i recreadors, que realitzen allò que diuen.

La concreció rau en el fet que la participació en la vida i la persona de Jesús es produeix mitjançant un pa partit, que recorda un cos «partit», és a dir, un cos que aviat es trobarà amb la mort, i mitjançant una copa de vi vessat, que recorda la sang «vessada», és a dir, una sang que deixarà el cos enmig de grans sofriments. El caràcter sacramental s'obté, doncs, a través del lligam existent entre els signes (pa i vi) i la realitat (la mort imminent, concebuda com a autodonació). Els signes d'autodonació que Jesús realitza en l'Últim Sopar s'orienten a una vida que es clourà mantenint el mateix horitzó en el qual ha viscut: l'horitzó de la *Pro-Existenz* (Schürmann), d'una existència oferta. El sentit darrer de la mort de Jesús s'escateix gràcies a les accions simbòliques desplegades per ell mateix el dia abans de la seva execució. En conseqüència, com ha vist clarament la comunitat cristiana dels orígens, la memòria o record de l'Últim Sopar fet dins el marc litúrgic del Sopar del Senyor o Eucaristia s'ha d'entendre com «l'anunci de la mort del Senyor» (1 Corintis 11,26).

2.4.6. El pa i la copa donats als deixebles

Els gestos fets per Jesús en l'Últim Sopar s'adrecen als seus deixebles, així com les paraules que hi va pronunciar. No obstant això, no hi ha esment de la reacció dels deixebles a l'acció simbòlica de Jesús efectuada en l'horitzó de la seva mort propera, ni tampoc a la seva afirmació sobre l'àpat futur en el Regne de Déu. Els deixebles s'entristeixen davant l'anunci de la seva traïció, fet per Jesús, i apelen a la seva innocència (vegeu Marc 14,19 par. Mateu 26,22; Lluc 22, 23). En l'evangeli segons Joan la seva reacció és d'ignorància i falta de comprensió (13,22.28). Davant els gestos i les paraules de Jesús sobre el pa i la copa, es limiten a fer allò que Jesús els demana: menjar el tros de pa que ell els ha partit i beure vi de la copa de Jesús que els ofereix. Els gestos i les paraules de Jesús estan adreçats als deixebles: Jesús ha partit el pa per a ells i els ha passat la seva copa perquè en beguessin.

En conseqüència, el significat contingut en el pa partit arriba a tots i la copa repartida perquè beguin va adreçada a tots els deixebles: el cos de Jesús és donat en bé de tots i la sang de Jesús és vessada per a tots ells. Acabem de dir que la frase «aquest és el meu cos» equival a dir: «aquest pa partit és el meu cos». Igualment, la frase paral·lela «aquesta és la meva sang» correspon a: «aquesta copa amb vi que tots beveu és la meva sang». Ara bé, des de la perspectiva dels deixebles, que és també la de Jesús, totes dues afirmacions estan fetes perquè aquells participin del pa i la copa, i a través d'aquesta participació, comparteixin el cos i la sang de Jesús, és a dir, estiguin units vitalment a ell —en la mesura que està a punt de donar la vida per mitjà d'una mort imminent. Per això, en la praxi eucarística menjar el pa i beure la copa, indistintament, suposen una participació en la vida de Jesús i en la donació que fa de si mateix.

L'acció simbòlica de Jesús està dirigida als deixebles presents i als futurs. Així es pot veure en l'ús repetitiu de l'expressió «per a vosaltres» (1 Corintis i Lluc) / «per a molts» (Marc i Mateu). Aquesta expressió depèn del fet que el cos de Jesús és «entregat» (Lluc 22,19; 1 Corintis 11,24) i del fet que la sang és «vessada» (Marc 14,24; Mateu 26,28;

Lluc 22,20).⁹⁷ Per tant, el sentit que Jesús atorga als seus gestos i paraules referents al pa, pot ser parafrasejat com segueix: «aquest pa partit és el meu cos per a vosaltres (entregat per vosaltres)». I, pel que fa a la sang, la parafrasi seria la següent: «aquesta copa amb vi que tots beuen és la meua sang per a vosaltres (vesada per vosaltres)».

2.4.7. Una mort redemptora

En dos textos adreçats als Dotze, el de l'Últim Sopar (Marc 14,24 par. Mateu 26,28) i el dels governants de les nacions (Marc 10,45 par. Mateu 20,28), Jesús parla de «la seva sang» / «vida» (*tên psykhên autou*) que és vessada / oferta «per molts» (*hyper / peri / anti pollôn*).⁹⁸ En el segon text, el fet que Jesús entregui la seva vida es defineix com a «rescat» (*lytron*) que en beneficiarà molts. Aquests textos plantegen la qüestió del valor soteriològic que Jesús hauria donat a la seva mort. En altres paraules, ens preguntem si Jesús va entendre la seva mort a favor dels altres (tota la humanitat?) —com la fórmula «per molts» sembla donar a entendre. És que Jesús considerava que la seva sang vessada per molts era redemptora —com la frase «en remissió dels pecats» (*eis afesin hamartiôn*) de Mateu 26,28 indica? O bé al contrari, hauríem de deixar de banda aquesta qüestió en virtut de la sospita que els textos tot just esmentats hagin estat una creació de la primitiva comunitat cristiana?⁹⁹ O bé seria millor raonar amb l'anomenat «Wirkungsplausibilität» (Luz) i concloure, a partir de l'àmplia recepció del valor redemptor o expiatori de la mort de Jesús en el primer cristianisme, que Jesús efec-

97. En 1 Corintis 11,24.25 no hi ha un verb que reforci la preposició «per» (*hyper / peri*, que tenen el mateix significat en grec koiné), mentre que en Lluc 22,19 la frase «per vosaltres» es complementa amb el participi «entregat» (*didomenon*) i en el cas de la sang trobem el participi «vessada» (*ekkhynomenon*) «per molts» (Marc 14,24; Mateu 26,28 / «per vosaltres» (Lluc 22,20).

98. La preposició *anti* s'ha de traduir per «a favor de» (= «per») o «en comptes de». En el segon cas, es ressalta el caràcter substitutori de la mort de Jesús.

99. Aquesta és l'opinió, entre altres, de Jens Schröter, que prefereix parlar de «desenvolupaments postpasquals» («nachösterlichen Entfaltung»), expressió arrelada en significats fornits pel mateix Jesús (*Das Abendmahl*, 160 n. 223).

tivament va donar a la seva mort un significat relacionat amb el perdó dels pecats?¹⁰⁰

Cal subratllar que el fet de morir per algú («per vosaltres») no està gaire lluny del fet de donar la vida per tothom («per molts»). El pas de la fórmula que es troba en Lluç – Pau («per vosaltres»), limitada als deixebles (homes i dones?) presents en l'Últim Sopar, a la fórmula inclusiva de Marc – Mateu («per molts»), no presenta gaires dificultats. Notem que, segons la promesa de Jesús, els Dotze són els qui hauran de jutjar una globalitat, les dotze tribus d'Israel (vegeu Mateu 19,28 par. Lluç 22,30, on s'afegeix la imatge dels Dotze asseguts a taula amb Jesús en el Regne escatològic). Per tant, els jutges escatològics d'Israel, que comparteixen la funció judicial del Fill de l'home, representen tot Israel, sense distincions ni excepcions.¹⁰¹ D'altra banda, l'expressió «per vosaltres» no pot ser restrictiva ni exclusiva pel fet que el ministeri de Jesús no s'ha cenyit a un sol grup dintre d'Israel —Jesús trenca la frontera religiosa entre els justos i els pecadors (vegeu Marc 2,17). La perspectiva de Jesús és la de Déu, aquell que «fa sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos» (Mateu 5,45). Seria, doncs, una contradicció amb el comportament i la predicació de Jesús considerar antitètiques les fórmules «per vosaltres» i «per molts». En l'Últim Sopar Jesús ofereix el seu pa i la seva copa a cada un dels deixebles per tal que en beguin «tots» (Marc 14,23).

Així, doncs, el sentit inclusiu (a cada deixeble), present en la fórmula «per vosaltres», s'ha conservat en la fórmula ampliada «per molts». Les raons són dues: la funció simbòlica dels Dotze com a totalitat i el sentit d'inclusió que domina el ministeri de Jesús, adreçat a tota la descendència d'Abraham i en alguns casos també als pagans, als no jueus. La mort de Jesús no pot ser diferent de la seva vida. Si en l'Últim Sopar la copa amb vi de Jesús («la copa» significa de fet «la meva copa») es relaciona amb la sang de Jesús («la meva sang»), això vol dir que la copa donada a tots correspon a la sang donada («vessada») per tots.

100. Luz conclou: «Dass hier ein Erbe Jesu vorliegt, ist die einfachste Erklärung» («Warum zog Jesus nach Jerusalem?», 426).

101. Vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 497.

A partir dels gestos i les paraules que Jesús realitza en el seu darrer sopar (vegeu Marc 14,24 par. Mateu 26,28), es pot entendre l'origen de la sentència que es troba en la perícopa dels governants de les nacions, en la qual es parla d'entregar la vida «per molts», és a dir, per tots (Marc 10, 45 par. Mateu 20,28).¹⁰² Les paraules mateuanes referents a la copa («en remissió dels pecats», Mateu 26,28) són un afegit a la tradició, però expliquen correctament la fórmula prèvia «per molts», igualment present en Marc 14,24. En la comprensió pròpia de l'Evangelí de Mateu, el significat de la metàfora del «rescat», igualment pertanyent a la tradició (Marc 10,45 par. Mateu 20,28), ha de ser posat en relació amb el perdó dels pecats. Si és així, el millor rerefons veterotestamentari del tema del «rescat» és indubtablement Isaïes 53,10-12 («haurà ofert la vida en sacrifici per expiar les culpes», «ha portat damunt seu els pecats de tots»). Ara bé, si es preferís un sentit no tan sacrificial, el rerefons d'Isaïes 43,3-4 seria l'opció més encertada.¹⁰³

2.4.8. Sang i aliança

La menció de la sang, per ella mateixa, no és suficient per entrar dins la categoria del llenguatge de sacrifici. En l'Últim Sopar Jesús es refereix a la seva propera mort, la qual, òbviament, no és presentada com un fet cultural o ritual. Tanmateix, el terme «aliança» apareix invariablement en els quatre relats de l'Últim Sopar. En Marc 14,24 par. Mateu 26,28 es troba la frase «la meua sang de l'aliança» (*to haima mou tês diathêkês*), mentre que en Lluç 22,20 i 1 Corintis 11,25 trobem «la nova aliança en la meua sang» (*hê kainê diathêkê en tô-i haimati mou / en tô emô-i*

102. Vegeu també Primera carta a Timoteu 2,6, que sembla dependre de Marc 10, 45 par. Mateu 20,28: «(Jesús) s'entregà com a rescat per tothom» (*hyper pantôn*). D'altra banda, és probable que Marc 10,45 depengui de Marc 14,24, text que es relaciona amb l'expressió «per vosaltres», atribuïble a Jesús. Anton Vögtle, per exemple, considera que Marc 10,45 s'ha d'entendre com a text dubtós pel que fa a la seva autenticitat (vegeu SCHÜRMAN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, 64). De fet, Lluç no sembla haver trobat la sentència «donar la seva vida en rescat per tothom» en la tradició que li és pròpia (compareu Marc 10,43-45 amb Lluç 22,26-27).

103. Vegeu FOCANT, *Marc*, 402.

haimati). L'accent es posa en la paraula «sang» (Marc i Mateu) o bé en l'expressió «nova aliança» (Pau i Lluc, que reprèn alguns elements de Marc). La versió marcana reflecteix amb més realitat i precisió l'equació entre copa de vi i sang de Jesús, mentre que l'altra versió —que equipara la copa amb la nova aliança— sona més forçada i presenta una coloració fortament simbòlica.¹⁰⁴ Pau, en canvi, no esmenta la sang vessada.¹⁰⁵

És obvi que el rerefons de les dues versions s'ha de buscar en l'Antic Testament. La versió marcana prové d'Èxode 24, la festa acompanyada de sacrificis que Moisès i els israelites celebraren als peus de la muntanya del Sinaí. La versió de Lluc-Pau s'ha de relacionar amb Jeremies 31,31-34, l'únic oracle veterotestamentari que anuncia una «nova aliança». Però en Jeremies 31 no es fa cap al·lusió a la sang, i es diu que la «nova aliança» serà molt diferent de la del Sinaí: es tractarà d'una aliança interior, «eterna» (32,40), perfectament acomplerta i indestructible (32,39), observada per tots (31,34), en la qual la Llei serà posada en els cors (v. 33). Aquest concepte teològic d'una aliança basada en la novetat, encaixa perfectament amb la comprensió global de tot allò que Jesús ha assolit durant la seva vida, missió i lliurament fins a la mort, que ara serà compartit pels qui beuran el calze de la nova aliança. El mateix Pau utilitzarà aquest concepte teològic en 2 Corintis 3,6-7 a l'hora d'exposar la diferència entre l'antiga aliança «gravada amb lletres sobre pedra» i la «nova aliança», la de l'Esperit.¹⁰⁶ Tanmateix, es fa una mica difícil atribuir a Jesús una noció teològica com la paulina, la qual no té res a veure amb la sang vessada, simbolitzada en la copa plena de vi.

104. Òbviament, com subratlla Marshall (*Luke*, 806), el símbol de la nova aliança es realitza gràcies a la sang de Jesús, però l'accent principal es posa sobre allò que és significat: la nova aliança.

105. Vegeu DUNN, *Jesus remembered*, 815. L'interès de Pau és al mateix temps teològic i litúrgic, com es demostra per la bona simetria de les fórmules emprades, la del pa (1 Corintis 11,24) i la de la copa (11,25).

106. El contrast entre «vell» i «nou» caracteritza la noció escatològica de la salvació en Pau. Així, en els seves cartes apareix la imatge del «llevat vell» – «el (nou) pa àzim» (1 Corintis 5,8), referida a la festa de Pasqua, i la noció de «vella» – «nova creació» (2 Corintis 5,17; igualment Gàlates 6,15).

En l'Últim Sopar Jesús podria haver dut a terme la seva acció simbòlica sobre el pa i el vi, particularment aquest últim, prenent com a precedent la narrativa d'Èxode 24. Sembla que l'al·lusió a l'«aliança» ha de ser explicada d'aquesta manera. Això no vol dir que el significat de l'Últim Sopar depengui d'Èxode 24, però si la referència a l'«aliança» pertany a l'estrat més antic de la tradició, això indicaria que Jesús se situa a si mateix i situa la seva acció simbòlica en relació a la comunió de Déu amb el seu poble i relaciona la seva mort amb un sacrifici d'aliança. De fet, el paral·lelisme entre Marc 14,24 par. Mateu 26,28 («aquesta és la meua sang de l'aliança») i Èxode 24,8b («aquesta és la sang de l'aliança que el Senyor fa amb vosaltres») sembla fora de dubte. I les paraules següents en Marc 14,24 par. Mateu 26,28 («que serà vessada per molts») recorden Èxode 24,8a («Moisés va aspergir el poble amb la sang»). En tots dos textos, Èxode 24 i Marc 14-Mateu 26, l'aliança s'expressa en termes de la sang que és vessada / aspergida a favor de molts.

Anteriorment hem destacat les analogies existents entre les històries d'Israel que, per Pasqua, surt d'Egipte i és salvat dels seus perseguidors (Èxode 15,22-18,27), i la gent que escolta Jesús aplegada vora el llac de Galilea, lliure de l'amenaça d'Antipes, per Pasqua de l'any 29 dC (vegeu Marc 6,34-44 i par.). L'episodi de la multiplicació dels pans i els peixos troba un ressò en la narrativa sobre l'èxode d'Israel pel desert, nodrit per les obres miraculoses de Déu. El manà i les guatlles, és a dir, el pa i la carn (Èxode 16,13-15) són enviats a Israel, el qual es divideix en grups de mil, cent, cinquanta i deu persones (18,25), els quals no poden menjar més manà que l'estipulat per Déu i que satisfà les necessitats de cada un (16,16) —en canvi, l'alimentació de milers de persones ran de la multiplicació dels pans acaba amb menjar sobrer que omple dotze cistelles!

Les semblances entre l'Últim Sopar, l'àpat narrat en Marc 14,17-26 i par., i els esdeveniments referits en Èxode 24, són força sorprenents.¹⁰⁷

107. N. Thomas Wright subratlla igualment la relació entre la mort de Jesús i la renovació de l'aliança, si bé per a ell «Jesus' actions at the Last Supper are to be seen in close conjunction with his earlier actions in the Temple... his quasi-royal entry» (*Jesus and the Victory of God* [Christian Origins and the Question of God 2], Minneapolis:

Primer de tot, s'ha de subratllar que Èxode 24 és l'acceptació solemne, per part del poble, dels manaments de l'aliança donada per Déu a Moisès. La manera de mostrar aquesta acceptació són les paraules de compromís que pronuncia tot el poble (vv. 3.7). Però els dos elements més importants i singulars de la narrativa són el sacrifici (que segella l'aliança de Déu davant de *tot* el poble) i el banquet (reservat a un *petit* grup de persones: Moisès, els seus tres acompanyants i els setanta ancians). El moment culminant del relat de l'Èxode és aquest àpat, que té lloc a la muntanya i que és compartit pels «més destacats («escollits», LXX) del poble d'Israel». D'aquests líders del poble es diu que «van veure Déu i menjaren i begueren» (v. 11). El banquet va anar precedit per una gran cerimònia amb sacrificis, per a la qual s'havia construït un altar amb dotze pedres plantades «per les dotze tribus d'Israel» (v. 4). La meitat de la sang dels animals sacrificats es va fer servir per aspergir-la «sobre el poble», de manera que aquesta sang esdevingué un signe de l'aliança de Déu amb Israel (v. 8). Després d'aquest banquet tan exclusiu, fet a la presència de Déu, Moisès va continuar pujant muntanya amunt, fins que va desaparèixer darrere un núvol i va romandre allà quaranta dies i quaranta nits —com si hagués mort.

De la mateixa manera que succeeix en l'Últim Sopar, on els gestos de Jesús i les seves paraules parlen de la seva autodonació als deixebles —i a través d'ells a tothom—, Èxode 24 té un sentit de recapitulació de «totes les paraules del Senyor» (v. 3), que formen el document de l'aliança. En tots dos casos hi ha una aliança —una relació basada en el compromís mutu i la comunió— que és segellada amb la sang vesada. En Èxode 24 aquesta sang prové dels sacrificis dels vedells (v. 5). En l'Últim Sopar el sacrifici que segella l'aliança és la mort de Jesús: la seva sang s'ofereix pel rescat de tots. Així, doncs, si Jesús va usar el terme «aliança» i el va relacionar amb la seva imminent mort violenta —l'execució a mans dels enemics—, estava col·locant la seva mort dintre el disseny salvador i misericordiós de Déu, és a dir, dintre la seva aliança. Per tant, l'expressió «la meua sang de l'aliança» (Marc 14,24 i

Fortress 1996, p. 561). Segons la meua opinió, la multiplicació dels pans i Èxode 24 són les referències clau per a comprendre les intencions de Jesús.

par.) voldria dir que la sang de Jesús —i la seva mort— és el signe de l'aliança que Déu ha fet amb una multitud —no ta sols amb el poble d'Israel. Aquesta aliança és diversa perquè l'instrument —ara, la sang de Jesús— ha canviat, però és la mateixa aliança divina, atès que Déu no ha trencat ni capgirat el seu compromís salvador. Així, doncs, Jesús sembla haver entès la seva mort com un «sacrifici d'aliança», relacionat amb Èxode 24.¹⁰⁸

La paraula «aliança» de l'Últim Sopar mostra que Jesús ha concebut la seva mort en termes de participació en l'esdeveniment salvífic de Déu, de la mateixa manera que es seus deixebles han participat del seu lliurament mitjançant el signe de la copa oferta, plena de vi, perquè en beguessin tots. En Èxode 24 es posa de manifest un sentit de profunda comunió sorgida entre Déu i els representants d'Israel, els quals són considerats dignes de «veure'l» (v. 10), «menjar» i «beure» en la seva presència (v. 11). En l'Últim Sopar la comunió s'assoleix amb Jesús, que ocupa el lloc de Déu, en la mesura que els Dotze són cridats a «menjar» el pa que fa entrar en comunió amb el cos de Jesús i a «beure» una copa que fa entrar en comunió amb la seva sang. El sacrifici i el banquet, que en Èxode 24 es presentaven separats en l'espai i en el temps, ara es concentren en la perspectiva de l'Últim Sopar, en el qual hi ha sang vessada que porta al compliment de l'aliança.

Cal subratllar encara que el terme «aliança» només s'utilitza una vegada en tota la tradició sinòptica, precisament en l'Últim Sopar,¹⁰⁹ i en relació amb la sang de Jesús. Com acabem de veure, les raons semblen ser el lligam que s'estableix entre Èxode 24 i les paraules corresponents de Jesús que es troben en els relats de Marc i Mateu. Jesús dona a la seva mort un significat d'aliança: la relació de Déu amb el seu poble i amb tota la humanitat tindrà un nou instrument (la mort sacrificial de Jesús) i un nou signe (la participació en la seva persona i en la seva mort gràcies al fet de compartir el pa partit i la copa donada a tots). Aquest

108. DUNN, *Jesus remembered*, 816.

109. Lluc 1,72 no entra en consideració. La frase «la seva santa aliança» apareix en llavis de Zacaries, el pare de Joan. Jesús mai no parla d'«aliança» durant el seu ministeri.

és el testament de Jesús, que no anul·la la noció de «sacrifici» que caracteritza la vida d'Israel sinó que l'aprofundeix, introduint un nou camí del disseny salvífic de Déu. «La meua sang de l'aliança» significa que la sang de Jesús és una expressió privilegiada de l'aliança de Déu, així com la seva vida i el seu ministeri són el lloc on el Regne de Déu es fa present en aquest món. Així, doncs, en l'Últim Sopar «aliança» i «Regne» apareixen com a dues realitats connectades, la primera mirant cap a la història de la salvació de Déu i la segona orientant-se cap a la salvació escatològica. Significativament, els relats de l'Últim Sopar inclouen totes dues paraules, i aquesta inclusió indica el sentit comprensiu de la noció del temps en Jesús: un temps que no es pot fixar en base a una determinació cronològica concreta però que llisca i flueix d'acord amb la categoria de la presència salvadora de Déu, activa en totes les fases del desenvolupament humà.

2.4.9. El Regne i la salvació de Déu

La missió de Jesús es focalitza en la predicació del Regne. El seu ministeri està determinat per l'anunci de la vinguda de Déu en aquest món. Jesús està convençut que el període final de la història humana ja ha començat (vegeu Mateu 12,28 par. Lluc 11,20), però al mateix temps parla del Regne com una realitat que serà esplendorosa en el futur: «Vingui el teu Regne» (Mateu 6,10 par. Lluc 11,2). Els textos referents al judici final esmenten un futur obscur (Mateu 11,22 par. Lluc 10,14), però el futur també pot ser plantejat en termes d'una recompensa justa (Mateu 10,32-33 par. Lluc 12,8-9) o de «vida eterna» (Marc 10,29-30 i par.), que inclourà la resurrecció (Marc 12,24-27 i par.). En la tradició veterotestamentària el futur escatològic es representa sovint amb la imatge del banquet. També en el Nou Testament es parla d'un banquet obert a tots els pobles, provinents d'arreu de la terra, que s'asseuran a taula amb els patriarques d'Israel (Mateu 8,12 par. Lluc 13,28). Jesús no faltará en aquest banquet. En efecte, en l'Últim Sopar, per primera vegada, Jesús afirma que, més enllà de la seva mort, *ell* s'asseurà a taula en el banquet escatològic del Regne (Marc 14,25 par. Mateu 26,29), quan aquest Regne arribi (Lluc 22,18). Una interpreta-

ció que presentés el final de Jesús en to de desesperança per causa d'un Regne que encara no ha arribat —malgrat els anuncis i els «esforços» del seu missatger!— hauria d'explicar perquè Jesús està tan segur que *ell* estarà en la epifania divina final. En l'Últim Sopar, Jesús afirma ple de certesa que el seu futur i el futur del Regne coincideixen.¹¹⁰ El Regne de Déu està en mans de Déu. Jesús morirà amb l'esperança que l'ha mogut durant tota la vida.

Tanmateix, sembla que en Marc 14,25 par. Mateu 26,29 el moment de la vinguda del Regne resta una qüestió oberta. Aquest text no especifica res de precís en relació a aquest adveniment.¹¹¹ Tots els intents fets per a mostrar la «imminència» de la vinguda del Regne basades en Marc 14,25, haurien de tenir present la llacuna que acabem d'esmentar. Aquest *lòguion* només afirma que Jesús morirà aviat —Jesús insisteix que menja el seu darrer àpat amb els deixebles—, però d'aquesta afirmació no es pot inferir que el Regne de Déu s'hagi de manifestar immediatament a tothom i que la benaurança final del banquet de Déu s'hagi d'establir per sempre. Aquesta conclusió ha de mantenir-se, tot i que hi ha alguns *lòguia* de la tradició sinòptica que afirmen que la vindicació dels escollits no s'endarrerirà gaire (es produirà *en takhei*, ràpidament, Lluc 18,8), o que la vinguda del Regne serà testimoniada per alguns que poden donar fe del ministeri de Jesús i que, per tant, són encara vius (Marc 9,1 par. Mateu 16,28 par. Lluc 9,27), o que una

110. D'altra banda, en Marc 14,25 no es diu que Jesús jugarà un paper determinat en el banquet escatològic (vegeu THEISSEN – MERZ, *Historical Jesus*, 254), tot i que aquest paper no s'ha d'excloure, sobretot perquè ara presideix l'Últim Sopar i exerceix una posició preeminent en el Regne de Déu (vegeu Marc 10,40 par. Mateu 20, 23), és a dir, en el «seu» Regne, on ell designarà els Dotze com a jutges (Mateu 19,28 par. Lluc 22,30).

111. Jacques Schlosser ho destaca amb raó: «absence de précision temporelle» (*Jésus de Nazareth*, Paris: Noesis 1999, p. 294). En canvi, Joachim Gnilka, entre molts altres, insisteix en la imminència de l'arribada del Regne (*Marcos*, II, 289). Un bon grapat de comentaristes accepten el caràcter històric de Marc 14,25, però aquest parer no és unànim. Vegeu, per exemple, en un sentit negatiu, Roger D. Aus, «Jesus as Nazirite in Mark 14:25 par., and Joseph's Reunion Meal in Judaic Tradition», in Craig A. EVANS – Jeremy JOHNSTON (eds.), *Scriptures in Early Judaism and Christianity*, Edinburgh: T&T Clark 2013 (en premsa).

catàstrofe final sobrevindrà a alguns d'«aquesta generació», contemporanis de Jesús, que encara no han mort (Marc 13,30 par. Mateu 24,34. Lluc 21,32).¹¹²

Certament es pot establir un vincle entre aquestes tres afirmacions sobre el final imminent i Marc 14,25, i interpretar aquest *lòguion* en relació amb la imminència del Regne.¹¹³ Però en Marc 14,25 Jesús no diu que ell beurà i menjarà en el Regne «amb vosaltres», és a dir, amb els deixebles que es trobaven amb ell a taula en l'Últim Sopar, com succeeix en Mateu 26,29. És a dir, no hi cap precisió temporal sobre l'arribada del Regne. Jesús només afirma que no beurà vi «fins al dia» en que estarà en el Regne de Déu. Dit d'una altra manera, el vi que beurà Jesús no serà d'*aquesta* collita; si fos així, el vi que ha de venir, el vi del banquet del Regne no podria ser qualificat de «nou». El banquet del Regne tindrà lloc en un temps nou i diferent, i «el fruit de la vinya» que s'hi beurà serà d'una nova collita. Això significa que les paraules de Jesús en Marc 14, 25 estableixen una distància temporal entre l'Últim Sopar i el dia en què el Regne s'instauri —almenys, la distància que cal comptar entre aquesta verema i la següent. La imatge del vi nou, del «nou fruit de la vinya» i el silenci sobre quins seran els comensals que acompanyaran Jesús en la taula escatològica demostren que no existeix cap imminència entre la mort de Jesús i la seva participació en el banquet escatològic. En base a Marc 14,25 no es pot parlar d'una escatologia imminent.

En canvi, més enllà de la qüestió sobre el temps de realització del banquet del Regne, hi ha una clara afirmació, per part de Jesús, de la relació estreta entre el Regne i la salvació. Jesús posa en relació la seva mort amb el Regne, i mostra en això la continuïtat del seu darrer sopar amb tota la seva vida, la qual s'orienta a la irrupció de la salvació divina

112. Es podria afegir Mateu 10,23, però l'origen d'aquest text ha estat sovint col·locat en la missió de les esglésies més primerenques (vegeu DUNN, *Jesus remembered*, 434).

113. Aquesta vinculació depèn de l'autenticitat que es doni als *lòguia* esmentats. Theissen – Merz (*Historical Jesus*, 255) consideren que l'autenticitat és «rightly disputed». Dunn (*Jesus remembered*, 432 n. 254) es refereix a l'escola alemanya, la qual «usually discounts these texts as sayings of Jesus» —i cita Schürmann, Merklein, Merkel i Gnilka. Es podria afegir a la llista Anton Vögtele.

en el món mitjançant la seva persona i el seu missatge sobre el Regne. Durant el seu ministeri, Jesús ha parlat de la seva missió a la terra amb diverses imatges, algunes relacionades amb el foc (Lluc 12,49; Evangeli de Tomàs 82) o amb l'espasa (Mateu 10,34 par. Lluc 12,51), i d'altres relacionades amb l'entrada al Regne (Mateu 19,14 par. Marc 10,15 par. Lluc 18,16), fins i tot mitjançant una violència positiva (Mateu 11,12 par. Lluc 16,16). Però només en el context de l'Últim Sopar Jesús es veu a si mateix assegut a taula en un Regne futur en un marc de presència pacífica i de participació en el banquet final.¹¹⁴ Per a Jesús, la seva mort no equivalia a posar fi a les seves esperances, les que havia escampat durant la seva missió com a enviat de Déu. La mort era un pas previ a la salvació que havia de venir: la seva convicció era que, més enllà de la seva mort, la salvació divina vindria i el rescataria de la mort, a ell que tantes vides havia rescatat del mal i de la malaltia en el marc d'un Regne incoat i que ara, morint, portava la seva donació fins al final. Jesús veu la seva mort com la culminació de la seva condició de representant autoritzat del Regne de Déu.¹¹⁵ L'horitzó futur de Jesús és el Regne, és a dir, la sobirania de Déu i la seva voluntat de salvació.¹¹⁶ Com observa Xavier Léon-Dufour, Jesús gira el seu rostre cap a la victòria de Déu.¹¹⁷

Jesús mai no havia enfocat la seva activitat deixant de banda el centre de la seva vida: la voluntat de Déu. El Regne que ell anunciava era concebut com una irrupció de la salvació de Déu dintre i mitjançant el moment present, marcat pels seus fets i per les seves paraules. L'Últim Sopar inclou un esment significatiu del Regne, és a dir, una referència a la salvació final de Déu, que integra primerament Jesús, que s'enfronta a la mort. El sentit que Jesús va donar a la seva mort, així com el sentit que va donar a la seva vida, està vinculat a la seva experiència de Déu.¹¹⁸

114. Jesús mai no esmenta, durant el seu ministeri, la seva entrada en el regne de Déu. L'Últim Sopar és, doncs, un esdeveniment únic i especial.

115. SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 160: «Jesus hätte seinen Tod als Konsequenz und Vollendung seines Weges als Repräsentant der Gottesherrschaft».

116. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, 53.

117. Vegeu Xavier LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1983, pp. 255-256 (francès, 1982).

118. Vegeu el meu *Jesús. Un perfil biogràfic*, 486.

L'Últim Sopar és el pont que uneix la vida i la mort en Jesús. Abans del sopar, Jesús puja a Jerusalem segons el disseny de Déu, expressat en el fet del seu martiri (vegeu Lluç 13,33). Després del sopar, és arrestat i conduït a un judici ràpid a càrrec dels romans i és condemnat a mort. L'Últim Sopar resumeix comprensivament aquesta seqüència, tota la vida de Jesús. «Regne» i «aliança» resten dos conceptes clau, relacionats amb el disseny de Déu, que indiquen com Jesús va veure i va viure la seva mort imminent. Així, el vi nou del Regne, begut després del vi present que és a taula, duu a compliment el camí de Jesús i la seva participació en el Regne futur de Déu. L'aliança establerta a través de la sang vessada, la comunió amb la qual arriba gràcies a la copa, és el fruit de l'autodonació de Jesús, que queda fixada en la història dels qui van assistir a l'Últim Sopar. Els deixebles seran els testimonis de la vindicació de Jesús per part de Déu, que esclata amb la seva acció poderosa de ressuscitar-lo d'entre els morts: Déu mateix fa possible el futur escatològic de Jesús i el futur dels mateixos deixebles, impulsats ara a recuperar la memòria de l'Últim Sopar. El sagrament de l'Eucaristia és el primer fruit de la Pasqua.

3. EL SAGRAMENT DE L'EUCARISTIA EN EL CRISTIANISME ANTIC

3.1. *El context socioreligiós: les associacions grecoromanes*

El culte cristià no es desenvolupa, per raons òbvies, en cap estructura cultural grecoromana. Els cristians defugen tot contacte amb «els sacrificis oferts als dimonis», és a dir, el culte a les divinitats grecoromanes, assimilades a pura i simple «idolatria» (1 Corintis 10,14.20). Els rituals i els temples grecoromans promouen un culte que no s'adreça a Déu sinó a divinitats que són parangonades a esperits demoníacs. Pau conclou taxativament: «No podeu participar de la taula del Senyor (l'Eucaristia) i de la taula dels dimonis (els sacrificis als déus grecoromans)» (v. 21). Ara bé, aquesta posició s'endolceix notablement a continuació, quan Pau apel·la a la superioritat del Déu en el qual ell creu en relació a les divinitats paganes i a la llibertat de cada cristià combinada amb la prudència necessària per no escandalitzar ningú. Parlant als cristians de

Corint, una minoria en una metròpoli vivaç i cosmopolita, Pau accepta que puguin menjar « de tot el que es ven al mercat» i «de tot el que us ofereixi» (vv. 15.27) el veí pagà que ha ofert un sacrifici als déus i que ara vol fer un àpat amb els amics i coneguts —entre els quals, alguns cristians. L'única prevenció, per mor del possible escàndol, afecta els qui fan «un cas de consciència» d'aquesta situació i s'estranyen que un cristià mengi carn que ha estat oferta als ídols en un temple pagà (v. 28). Aleshores, diu Pau, és millor abstenir-se de menjar-la, per respecte a la consciència de l'altra persona, no a la pròpia! (v. 29).

Aquest és un debat interessant, ja que ens situa al bell mig de les societats grecoromanes del segle I dC, en les quals arrela el cristianisme naixent. Aquestes societats, com hem vist en 1.3, es caracteritzen per una vida associativa intensa i extensa.¹¹⁹ Les paraules d'Aristòtil en l'*Ètica a Nicòmac* (8.9.5) podrien aplicar-se igualment al segle I dC: «Les associacions cúlriques (*thiasôtôn*) i les associacions per a fer banquets amicals (*eranistôn*)... organitzen sacrificis i reunions (*synodous*) en relació amb aquests sacrificis. Això els permet alhora de venerar els déus i de trobar per a ells moments agradables de distensió». L'aparició d'una maquinària de poder com és la de l'Imperi romà i l'impuls donat a la religió cívica oficial, estimula l'aparició d'associacions de tot tipus (cúlriques, familiars, professionals, ètniques, de grups socials), que tenen com a denominador comú la mida relativament petita (entre 10 i 200 associats),¹²⁰ la dimensió religiosa de les seves activitats i la total llibertat de funcionament intern —amb l'únic *caveat* que provenia de la tolerància de l'autoritat romana del moment, la qual es mostrava estricta

119. Sobre les associacions en el món grecoromà, s'ha iniciat un projecte exhaustiu de publicació dels testimonis antics: John S. KLOPPENBORG – Richard S. ASCOUGH (eds.), *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*. Vol. I: *Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 181), Berlin – New York: Walter de Gruyter 2011. Darrerament, Richard S. ASCOUGH – Philippe A. HARLAND – John S. KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2013.

120. Aquesta és la xifra que dona Hans-Joseph Klauck (*The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, London – New York: T & T Clark 2000, p. 43).

en la fidelitat a l'emperador i, per tant, en el manteniment d'un estatus associatiu del tot apolític.¹²¹

Queda clar que el cristianisme es presenta, davant la societat greco-romana, com una associació cùltica d'origen oriental. Aquesta és la forma social que més encaixa amb allò que el cristianisme promou. De fet, quan presenten a Plini el Jove algunes persones acusades de pertànyer a l'associació dels adoradors de Crist o *christianoï*, el governador interroga dues esclaves que tenien responsabilitats dins el grup cristià (eren *ministrae*). L'interrogatori mostra que han estat denunciades a Plini algunes persones com a adoradors de Crist, és a dir com a *christiani* o *christianoï* —de la mateixa manera que els membres de l'associació d'adoradors de Baccus o Dionís d'Atenes eren anomenats *Iobakchoi* o els *posseidònes* eren els adoradors de Poseidó (vegeu n. 24). Plini, governador del Pont-Bitínia, explica a l'emperador Trajà que la «superstició» (*superstitio*) cristiana, és a dir, els membres de l'associació o heteria dels cristians té per costum reunir-se cada set dies, en diumenge, abans de la sortida del sol —i, per tant, abans de començar el treball de la jornada— i «cantar càntics a Crist, a cors, adreçats a Crist com a déu» (*carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*). Després d'acabar la jornada, al capvespre, quan el sol es pon, es tornen a reunir, homes i dones, «per prendre conjuntament un aliment innocu» (*ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxum*). És evident la referència a l'Eucaristia, presentada com un àpat comunitari que Plini considera inofensiu —no comporta cap alteració de l'ordre públic. Aquesta apreciació del governador romà queda confirmada pel fet que els participants en aquestes dues reunions dominicals s'obliguen a guardar un compromís ètic seriós mitjançant un jurament (*se sacramento obstringere*) (Cartes 10,96).¹²²

121. N'hi ha prou d'evocar la Carta 10,96 de la correspondència entre Trajà i Plini el Jove, governador del Pont-Bitínia, en la qual l'emperador mostra la seva desconfiança en relació a les associacions o heteries com a possibles focus de revolta social i política. Per això prohibirà les que considera perilloses en aquestes dues províncies («haeterias esse vetueram»), sense que aquesta decisió tingui un caràcter universal (Cartes 10,97).

122. Vegeu el meu estudi «Els cristians com a forasters en la Primer carta de Pere» en A. PUIG I TÀRRECH (ed.), *La Bíblia i els immigrants* (Scripta Biblica 6),

És probable que en el mateix Nou Testament hi hagi una al·lusió al fet que el cristianisme dels primers temps va adoptar la forma social d'una associació i que era vist com a tal pels no cristians. En la Primera Carta de Pere, un escrit adreçat als cristians de les províncies del Pont i Bitínia (1,1),¹²³ la comunitat cristiana és anomenada «fraternitat» (*adelfotès*) (2,17; 5,9) i els seus membres reben el nom de «cristians» (*christianoí*) (4,16). Aquests dos termes evoquen el llenguatge de les associacions grecoromanes. Aristòtil, en el text esmentat més amunt, es refereix a les associacions com a «grups de companys» (*koinòniai*), terme que serà adoptat en el cristianisme per expressar la unió entre Crist i els creients (Filipencs 3,10) o l'Esperit Sant i els creients (2 Corintis 13,13) o entre els creients entre si (Fets 2,42). Pel que fa a «cristians», aquesta és la denominació que empren els que no pertanyen al grup cristià, com ara Plini (Cartes 10,96).

D'altra banda, en 1 Pere 4,15 hi trobem el terme *allotriepiskopos* que probablement ha de ser interpretat en el context dels problemes que envoltaven les associacions i que constitueixen el rerefons de les denúncies fetes a Plini contra els cristians del Pont-Bitínia. La traducció millor d'aquest terme singular és la de «posar-se en els afers d'altri». Així, la problemàtica reflectida en temps de Plini (111-113 dC) ve d'uns quants anys abans —1 Pere ha de ser datada entre els anys 70 i 90 dC— quan les associacions estaven tolerades i eren reconegudes per l'autoritat imperial. En efecte, les associacions tendien a practicar la difamació i la calúmnia, de manera que eren freqüents les acusacions davant els tribunals. Per això, l'autor de la 1Pe exhorta els seus cristians a no fer res que els portés a ser acusats davant el jutge d'homicides (*foneus*), lladres (*kleptès*) i malfactors (*kakopoios*) (4,15). Aquest és precisament el compromís ètic a què els cristians es comprometen amb jurament segons reporta

Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2005, pp. 197-242, aquí pp. 229-230. Anteriorment, «Le milieu de la Première Épître de Pierre», *Revista Catalana de Teologia* 5/1 (1980) 95-129; i 5/2 (1980) 331-402.

123. La carta s'adreça, a més a més, als cristians que viuen a les altres tres províncies de l'Àsia menor situades al nord del Taurus: Àsia, Galàcia i Capadòcia.

Plini: evitar els robatoris (*furta*) i els adulteris (*adulteria*)¹²⁴ i renunciar a una vida de malfactor (*latrocinia*); cal afegir-hi, segons Plini, no trencar la paraula donada (*fidem fallerent*) (vegeu 1Pe 5,9: la fermesa en la confessió de fe) i guardar els diners confiats (*depositum appellati abnegarent*) (vegeu 1 Pere 5,2: evitar tot afany de lucre) (Cartes 10,96).

Sembla, doncs, que podem delinear amb força seguretat les pràctiques culturals i ètiques de les associacions de cristians al Pont-Bitínia entre els segles I i II, i alguns elements de la seva organització i de la seva ubicació social en relació a altres associacions. El conjunt dels materials aportats mostra que la forma associativa era l'escollida pels cristians per a funcionar amb un reconeixement de l'autoritat romana, però que l'associació d'adoradors d'una divinitat anomenada Crist formaven una associació singular. Per exemple, és possible que la reunió del capvespre del diumenge inclogués un cert àpat conjunt (un *àgape*) abans de la participació en la comunió eucarística, però tot devia ser força discret, en comparació amb els banquets de les altres associacions.¹²⁵ En segon lloc, les associacions grecoromanes donaven una importància central a l'àpat i al conjunt d'estipulacions que l'envoltaven, sobretot les distribucions de la carn i el pagament de la quota dels associats. Associar-se era una necessitat social. Com remarca M. Klinghardt, els valors presents en els àpats de les associacions eren la comunió (*koinònia*), la igualtat, l'amistat, la gratuïtat, la generositat i la bellesa.¹²⁶ En el cristianisme els termes claus són fraternitat, unitat i, sobretot, participació en Crist (1 Corintis 10, 17: «formem un sol cos, ja que participem d'un únic pa»). Els problemes existeixen a Corint, on «cadascú menja el Sopar que ha portat» (11,21), i així els pobres queden avergonyits els pobres i es vulnera allò que és

124. Els adulteris no són directament esmentats en 1 Pere 4,15 però sí que s'hi al·ludeix en 4,3, que conté una llista de comportaments freqüents en els qui no professen el jurament cristià.

125. Una raó evident és que els àpats festius de les associacions grecoromanes tenien habitualment una freqüència mensual, mentre que l'heteria o *collegium* cristià es reunia cada set dies. El menjar conjunt havia de ser més frugal. Plini el titlla d'inocuu!

126. *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen – Basel: A. Francke 1996.

central: celebrar un únic «sopar del Senyor» (v. 20). Però l'estratificació en les associacions (patrons, dirigents, associats) no sempre equival al model de «família» (germans i germanes) que és bàsic en l'associació dels cristians. Per tant, encara que els àpats cristians siguin cúltics com ho són els àpats de les associacions, la reunió dels cristians té unes característiques que la diferencien notablement d'aquelles —no és pas la menys significativa el fet que un únic àpat sigui compartit per persones procedents d'extraccions socials, professionals i culturals molt diverses.

3.2. *El context socioreligiós: les religions de misteris*

Al costat de les associacions, el món grecoromà coneix una altra forma d'aplec directament concebut com a sagrat: les religions de misteris (*mysteria*, en els textos clàssics). Sigui quin sigui el sentit primer d'aquesta paraula —«iniciar», «mantenir secret o tancat»—, és obvi que hi ha una sèrie de religions, paral·leles als cultes oficials de les ciutats-estat o de l'Imperi i als cultes domèstics, que es caracteritzen per una activitat que vol restar amagada i reservada a un grup escollit d'adeptes.¹²⁷ En contrast evident amb els cultes públics i domèstics, el secret forma part essencial de les religions de misteris. Això no significa que els iniciats a algun dels misteris, no participessin alhora en les activitats cúltiques tradicionals, tant de la ciutat com de la família. Tanmateix, la força de les religions de misteris rau precisament en el fet que promouen una experiència religiosa personal, igualitària i profunda, a la qual s'accedeix tan sols després d'un procés d'iniciació, obert a un nombre limitat i selecte de membres. El procés d'iniciació pot ser breu (una sola cerimònia) o esglaonat, però sempre comporta una barreja de mites i ritus al servei d'una experiència religiosa potent. Cert que hi ha ensenyaments previs a l'acte o actes d'iniciació, que serveixen per a preparar l'admissió del

127. En el diàleg *Simposi* 28 (209e–210a) Plató sembla fer una aplicació de les religions de misteris a la filosofia quan presenta el coneixement filosòfic com una progressiva iniciació a un ensenyament secret, altament selecte. Vegeu KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, 84.

qui s'ha d'iniciar, però de fet tot es concentra en l'esdeveniment iniciàtic que transforma la persona.¹²⁸

Un dels elements habituals en les religions de misteris és l'àpat ritual. Sovint, aquest àpat té un caire festiu, com en el culte misterià d'Isis. Aquí la cerimònia d'iniciació, tal com és descrita per Apuleius, un ciutadà romà de l'Àfrica Proconsular, en el llibre onzè de les seves «Metamorfosis», inclou un dejuni previ de deu dies i un bany purificador. Arribat el gran dia o, millor dit, la gran nit, el qui ha de ser iniciat rep regals dels altres adeptes al culte que són de fet regals mortuoris, en relació a la «mort» per la qual passarà aquell abans d'entrar a l'estatus de déu solar, fill de la gran Isis. Passa la nit i amb l'astre solar ja present, l'iniciat entra al temple en processó enmig d'una gran gentada portant un sumptuós vestit de dotze plecs, puja dalt d'un cadafal per a trobar-se cara a cara amb la imatge de la deessa. L'iniciat, amb una torxa a la mà i una corona de palmera al cap, es mostra a la multitud de devots d'Isis que corren a veure'l i a aclamar-lo. Després, ve «un àpat deliciós i una esplèndida festa de begudes» per tal de celebrar «la festa del meu aniversari» (24,5). Es tracta d'un àpat festiu, sense tons sacres ni sacrificials, que culmina una nit i un dia intensos dels devots d'Isis, els quals donen la benvinguda a un nou membre que s'acaba d'iniciar.

Ben divers sembla ser el cas del culte de Serapis, que es va estendre des d'Egipte per tot l'Imperi juntament amb el culte d'Isis. En els misteris de Serapis l'àpat ocupa un lloc força més destacat i, sobretot, manifesta una identitat sagrada. Així s'ha conservat un petit papirus (PKöln 57) amb una invitació adreçada pel mateix Serapis als seus devots: «El déu t'invita / a l'àpat que tindrà lloc / en el temple de Thoeris / demà a l'hora nona». D'aquesta invitació es desprèn que el déu es feia present

128. Val la pena citar la definició que Aristòtil dona de la finalitat de les religions de misteris: «allò que cal és no aprendre sinó experimentar» (*ou mathein ti dein alla pathein*). Citat en KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, 87. Per això un iniciat ha de servir l'anomenada *disciplina arcani* i no pot revelar els detalls de la iniciació. Tanmateix, diversos autors del món antic refereixen rituals d'iniciació misterià i alguns en fan fins i tot burla. És clar, però, que els iniciats no vulneren fàcilment la pròpia experiència d'allò sagrat, que ha comportat una transformació de la seva vida.

a taula, o bé representat per una petita estàtua o bé per un personatge humà que actuava com si fos ell. Val a dir que Eli Arístides, autor del segle II, escriu un himne dedicat a Serapis, el qual és anomenat «senyor de la festa i amfitrió» i en honor del qual hom celebra «d'una manera particular la fraternitat sacrificial en el sentit real de la paraula».¹²⁹ Queda clar que, com subratlla Jorgen P. Sorensen, es tracta d'un àpat sagrat que, a diferència de l'àpat del culte d'Isis, funciona com a instrument d'iniciació.¹³⁰ L'àpat és, aquí, un sacrifici que és ofert i rebut per Serapis (es diu d'aquest que és «ahora donador i receptor de les ofrenes»), i s'accentua la seva presència efectiva en l'àpat ritual.

El culte de Mitra representa un cas debatut en el tema que ens ocupa. D'una banda, segons Justí de Roma, aquest culte místic incloïa un ritual en el qual es presentava un «pa i una copa amb aigua», sobre els quals es deien unes «paraules» particulars (*Apologia I*, 66,4). Justí interpreta que aquest ritual és un àpat sagrat i constata que és força proper a l'Eucaristia dels cristians.¹³¹ Cal, però, plantejar-se si l'existència d'un àpat sacramental en el culte de Mitra queda prou justificada per altres textos.¹³²

D'altra banda, hi ha evidències abundants d'àpats celebrats en els mitreus i que semblen tenir un caràcter eminentment festiu, si bé no es poden excloure intencions sacrificials, atès el bon nombre d'objectes trobats. És prou conegut, per exemple, el mitreu de Schwertheim

129. Vegeu KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, 139.

130. «The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity», 9.

131. Justí interpreta l'àpat dels devots de Mitra com una mena d'eucaristia paral·lela i atribueix aquest fet a la intervenció dels «dimonis malignes», els quals «haurien inspirat els devots (de Mitra) a actuar d'aquesta manera». És força obvi que Justí no encaixa gens bé les semblances que ell detecta entre l'Eucaristia cristiana i l'àpat ritual del culte de Mitra.

132. Aquesta posició, favorable als àpats sacramentals mitraics, va ser defensada per experts de renom com ara Franz Cumont o Maarten Vermaseren. Com subratlla J. P. Sorensen («The Sacrificial Logic of Cultic Meals in Antiquity», 9), la posició contrària ha estat defensada de manera argumentada per J. P. Kane.

(CIMRM 1137),¹³³ vora el *limes* de la Germània Superior, amb una escultura de Mitra Tauròctonos (Mitra occint el toro) en un costat de la cova subterrània i, a l'altre costat de la cova, la representació d'un banquet de Mitra i el Sol. Es fa difícil no relacionar aquesta doble representació de Mitra amb el ritual que, efectivament, es duia a terme en aquell mitreu de la Germània romana. Cert que, amb Kane, es pot argumentar que les dues escenes són mítiques i no descriuen un àpat real. Però no és fora de lloc deduir de l'escenari esmentat que el ritual mitraic consistia en un sacrifici ritual seguit d'un àpat. Evidentment, el toro no era sacrificat ritualment immediatament abans de l'àpat;¹³⁴ més aviat el sacrifici era fet present mitjançant l'escultura esmentada. Així sembla indicar-ho el fet que en la representació del banquet de Mitra i el Sol el triclini està cobert per una pell de toro, signe inconfusible del sacrifici ja acomplert. Per tant, l'àpat devia tenir un caire sagrat.¹³⁵ En aquest context, és del tot comprensible la notícia de Justí sobre un ritual amb el pa i l'aigua: els devots de Mitra eren molt sovint soldats estacionats en les guarnicions romanes de les fronteres, que restaven atrets pel coratge auster que embolcallava el mite de Mitra i que, probablement, es reflectia en algun dels set graus de les cerimònies d'iniciació.

No sembla que l'Eucaristia cristiana tingui massa cosa a veure amb les religions de misteris, com havia proposat en el tombant dels segles XIX i XX l'anomenada *Religionsgeschichtliche Schule*, formada per un grup influent de biblistes alemanys (H. Gunkel, W. Bousset, J. Weiss, R. Reitzenstein). Per a aquesta escola els sacraments cristians depenien i s'havien originat en els rituals quasi-sacramentals de les religions de

133. Aquestes inicials responen al *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraicae*, editat per M. Vermaseren.

134. També en el culte místic d'Attis, molt popular a Roma des de Claudi, hi havia el sacrifici ritual d'un toro, que tenia lloc després de la cerimònia del taurobòlium (l'animal era capturat mitjançant un llaç fet de cordes).

135. Com indica Hans-Joseph Klauck, en els mitreus s'han trobat ganivets i destrals sacrificials, vasos i paraments ceràmics de taula, juntament amb restes de bestiar, anyells i peix. En el mitreu de Dura Europos, vora l'Eufrates, hi ha escrits a la paret dues llistes de materials necessaris per als àpats dels devots de Mitra: vi, peix, oli, fusta, aigua, salsa de peix... Vegeu KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity*, 145.

misteris. És aquí on calia buscar la noció de sagrament i no en el misatge de Jesús i en l'humus judeopalestinenc. Per això hi hauria hagut un procés d'hellenització del cristianisme que hauria subvertit la puresa dels orígens cristians, ja en el segle I (W. Heitmüller) o bé en el segle II (A. V. Harnack). Més encara, segons aquesta escola, el mite bàsic de les religions de misteris —la divinitat que mor i ressuscita una vegada i una altra— hauria influït decisivament en la imatge de Crist del cristianisme primigeni donant-li uns continguts mítics (així, M. Brückner).

La recerca actual tendeix a distanciar-se de les hipòtesis de l'escola de la història de les religions. Així, per exemple, a l'hora d'interpretar la resurrecció de Jesús, la consideració del substrat jueu, l'anàlisi acurada dels textos neotestamentaris i el refinament metodològic dels criteris històrics, tot plegat propicia una actitud prudent davant un comparativisme excessiu. Tanmateix, és cert que, en relació a l'Eucaristia, les semblances amb els àpats sagrats de les religions de misteris (sobretot, en els casos de Serapis i Mitra) porten a considerar les analogies existents amb ells. Tant en l'àpat eucarístic cristià com en els àpats de les religions místiques hi ha un «acte diví» al bell mig, que determina les reproduccions que se'n fan i que porta a la salvació els qui hi participen.¹³⁶ Ara bé, a diferència de les religions de misteri, en el cas de l'Eucaristia cristiana, els esdeveniments que configuren l'Últim Sopar de Jesús amb els seus deixebles posseeixen, com hem mostrat, una càrrega escatològica innegable, que es troba en relació directa amb tota la vida de Jesús i que es perllonga després de Pasqua, el temps en què la comunitat cristiana repren, en continuïtat amb la vida de Jesús, les dues accions fonamentals que l'emmarquen: la immersió en l'aigua (a l'inici de l'activitat de Jesús) i la manducació de pa i vi (al final de la seva vida). D'aquí surten els dos sagraments que estructuraven la vida del qui s'ha adherit a Jesús: el baptisme i l'eucaristia.

136. Vegeu H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA NF 15), Münster: Aschendorf² 1986.

3.3. *L'Eucaristia com a «sopar del Senyor» en el Nou Testament*

3.3.1. «El sopar del Senyor» en Pau

El corrent majoritari d'interpretació en els últims anys ha insistit en el lligam entre els banquets grecoromans i els banquets cristians, els quals inclouen l'eucaristia. La resposta habitual, a partir de M. Klinghardt, ha estat de relacionar estretament els àpats festius de les associacions i els àpats comunitaris cristians, que serien una versió d'aquells —i que tindrien en aquells el seu origen. En aquest sentit, també els àpats festius jueus s'inscriurien en el marc ampli de les associacions i no es diferenciarien gaire de la resta de banquets hel·lenístics. Pel seu costat, H.-J. Klauck ha subratllat les connexions de les eucaristies cristianes amb els àpats sagrats que es troben en algunes religions de misteris (la de Mitra, per exemple).

És obvi que la categoria «àpats de les associacions grecoromanes» és prou àmplia perquè s'hi puguin encabir diversos tipus de banquets, realitzats amb finalitats diferents, però amb intencions socials i estructures de desenvolupament coincidents. La recerca de la cohesió del grup, la voluntat d'identificació en relació a altres grups socials, el programa de reconeixement de valors compartits, sobretot la comunió o unió fraterna, tot plegat forma part dels objectius de les associacions, siguin del tipus que siguin, i de l'àpat comú, element compartit per totes elles com a espai i ocasió de trobar-se i d'enfortir les relacions entre tots. D'altra banda, l'estructura comuna dels banquets, no aliena a la dimensió ritual, es desenvolupa, segons D. E. Smith, en tres moments diferenciats i successius: l'àpat (*deipnon*), la libació (ofrena a la divinitat) i el simposi (*symposion* o espai d'intercanvi entre els comensals).¹³⁷ És en aquest tercer moment que es llegien textos filosòfics o poètics i es cantaven himnes i cançons i, en el cas dels àpats cristians, es llegien textos o es narraven històries d'alt interès comunitari, relatives a Jesús, el Senyor,

137. Vegeu D. E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*, Minneapolis: Fortress 2003.

o cartes de Pau a les comunitats. Aquest seria també el moment de fer el memorial eucarístic.

La primera empremta que el cristianisme naixent deixa sobre l'àpat festiu típic de tantes associacions, és la denominació: «sopar del Senyor» (*kyriakon deipnon*) (1 Corintis 11,20). L'expressió és sorprenent, perquè de fet és l'àpat de la comunitat allò que es duu a terme. La raó del nom ve donada una mica més avall, en 1 Corintis 11,23-25: la comunitat o comunitats corínties es reuneixen en acabar el dia, molt probablement en un espai o espais domèstics, perquè, d'acord amb els ensenyaments de Pau, rememoren i fan present —no simplement repeteixen— allò que «Jesús, el Senyor» va fer «la nit que havia de ser entregat» (v. 23). Per això, el banquet que els reuneix no és un simple «sopar» (*deipnon*), com els sopars de les associacions de tot tipus disseminades per la cosmopolita ciutat de Corint. És el «sopar del Senyor», de manera que la memòria de l'Últim Sopar de Jesús permeabilitza tota la reunió de la comunitat, la qual s'anomena segons allò que es fa, molt probablement, al final d'aquella: menjar un sol pa, partit, «que és comunió amb el cos de Crist», i, després d'haver pronunciat la benedicció sobre la copa, beure'n tots: és «la copa de la benedicció», que és «comunió amb la sang de Crist» (10,16) (vegeu 10,4).

En els darrers temps s'ha debatut intensament quina és la funció que fan les anomenades «paraules de la institució» («això és el meu cos... aquesta copa...», 11,24-25) en el context de 1 Corintis on es troben. No pocs autors han volgut donar-los un simple caràcter argumentatiu. Pau citaria aquestes paraules per tal de denunciar el mal ús que fan els corintis del sopar comunitari quan en descuren el significat profund i atempren, amb el seu comportament desconsiderat envers els més pobres de la comunitat, contra la comunió fraterna (vegeu 11,21-22). Citant les paraules de la institució, l'apòstol no voldria donar cap indicació litúrgica, relativa al ritual emprat en les reunions corínties.¹³⁸

138. Un representant d'aquesta posició és Jens Schröter: «Diese Worte sind vielmehr ein *Argument*... Mit ihrer Hilfe verdeutlicht Paulus die *Bedeutung* dieses Mahles, nicht seinen *Verlauf*» (cursives de l'autor) (*Das Abendmahl*, 37).

Tanmateix, tot i admetre amb J. Schröter que, efectivament, les «paraules de la institució» són esmentades a l'interior d'una argumentació relacionada amb una mala praxi existent a Corint —l'argumentació sobre el sopar del Senyor s'inicia en 11,17 i es conclou 11,34—, val a dir que la fórmula que les encapçala posseeix un caràcter singular. En 11,23 llegim aquest encapçalament: «La tradició que jo he rebut i que us he transmès a vosaltres ve del Senyor: Jesús, el Senyor...». A continuació segueix el relat de l'Últim Sopar que inclou les paraules de la institució. La fórmula d'encapçalament en 11,23 és estrictament paral·lela a la de 15,3 («primer de tot us vaig transmetre la tradició que jo havia rebut: Crist...»), i aquesta darrera fórmula es refereix al querigma fonamental i fundacional de la predicació de Pau i de l'ensenyament que ell mateix havia rebut als inicis de la seva adhesió a la comunitat cristiana: Jesucrist mort i ressuscitat, sepultat i aparegut (15,3-5). Doncs bé, la proximitat entre 11,23 i 15,3 assenyala la importància de dos continguts de la tradició relacionats amb la mort de Jesús: el querigma pasqual («l'evangeli que us vaig anunciar», 15,1) i les paraules de la institució pronunciades «pel Senyor» la vigília de la seva mort (aquest és el sentit que té l'expressió «ve del Senyor», *apo tou kyriou*) (11,23).

Pau presenta, doncs, les paraules de la institució com un fragment de tradició que prové del mateix Jesús i reporta les seves paraules tal com li han estat reportades a ell (vegeu igualment 1 Corintis 7,10; 9,14). A més, entre allò que Pau transmet hi ha dues referències a la prossecució de les paraules i els gestos del Senyor a l'Últim Sopar. Per dues vegades la tradició que Pau ha rebut posa en boca de Jesús aquest manament: «Feu això, que és el meu memorial» (11,24.25) (vegeu igualment Lluc 22,19). Per tant, la tradició que Pau ja ha transmès als corintis —els ho recorda, ara que els escriu l'any 55— inclou el manament de realitzar una vegada i una altra allò que Jesús, el Senyor, va dur a terme. Seria força incongruent no tenir en compte aquesta indicació, que explica clarament la raó per la qual els corintis es reuneixen per celebrar «el sopar del Senyor». No és Pau qui els ho mana, sinó que són les paraules màximament autoritzades, atribuïdes al mateix Jesús, les que fonamenten el sentit de l'àpat «associatiu» del grup cristià.

Una cosa ben diversa és, com bé subratlla Schröter, la possibilitat de deduir de 1 Corintis 10-11, o fins i tot 10-14, un ritual litúrgic complet. Sobre aquest punt només queda clar que la reunió dels cristians de Corint s'inicia amb un àpat comú (el *deipnon* pròpiament dit), que revesteix un caràcter especial, ja que cadascú es porta el menjar de casa (11,21). Es tracta, per tant, d'un *eranos*.¹³⁹ Després de l'àpat comú, ve, segons els costums grecoromans de les associacions, la segona part de la reunió, el simposi (*symposion*), en el qual s'insereix la celebració sacramental amb les paraules sobre el pa partit i la copa, seguida de la recepció comuna del pa i del vi que és «comunió amb el cos i la sang de Crist» (10,16). La reunió comunitària s'acaba amb converses, càntics i, potser, begudes.¹⁴⁰

La qüestió debatuda és la naturalesa de les paraules sobre el pa i la copa. Per a alguns es tracta tan sols de la benedicció esmentada en 10,16 (l'ordre és aquí: copa – pa), la qual, implícitament, és relacionada amb l'Últim Sopar de Jesús. D'altres no exclouen que en l'àpat corinti fossin

139. Aquest és el nom que rep un àpat d'aquestes característiques. El motiu sembla clar: la reunió té lloc en una casa particular i es fa difícil preparar menjar per a tothom. D'altra banda, el fet de triar un tipus d'àpat en el qual cadascú procura per ell, és ja un indicatiu dels problemes que Pau denuncia: cadascú menja el que porta sense compartir res amb els altres, i així els pobres de la comunitat, «els qui no tenen res» (11,22), es veuen avergonyits.

140. Alguns autors volen situar en aquest part de la reunió, corresponent al *symposion* grecoromà, els cc. 12-14 de 1 Corintis, on hi ha exhortacions, glossolàlia, profecia, en el marc de la reunió comunitària, que Pau considera que cal fer «amb dignitat i amb ordre» (14,40). Vegeu Hans Jenk DE JONGE, «The Community Supper according to Paul and the *Didache*. Their affinity and historical development», en Jan KRANS – Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE – Peter-Ben SMIT – Arie ZWIEP (eds.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer* (NovTSup 149), Leiden-Boston: Brill 2013, pp. 30-47. De Jonge proposa dues parts: «the meal (1 Corintis 10:1-11:1; 11:27-34) and the after-dinner party (1 Corintis 12:1-14:40)» (33). Com es pot apreciar, de Jonge exclou 11,18-26, el fragment on es troben les paraules de la institució (vv. 23-26), i en canvi manté 11,27-34, fragment estretament unit, des del punt de vista argumental, amb 11,17-22. En efecte, 11,33-34 és la conclusió de 11,20-22.

pronunciades les paraules de la institució, reportades en 11,23b-25 i referides igualment al pa i a la copa.¹⁴¹

Cal fer notar, abans que res, que *tots dos* textos —no tan sols 11,23b-25!— funcionen a l'interior d'un discurs argumentatiu més ampli, el primer en relació al tema de la carn sacrificada als ídols (8,1-11,1) i el segon en relació al tema de les assemblees comunitàries (11,2-14,40) i, concretament, en relació a la mala praxi de convertir la reunió comunitària o «sopar del Senyor» en un àpat discriminatori dels pobres de la comunitat. La gravetat d'aquest comportament porta Pau a parlar de «profanar el cos i la sang del Senyor» (11,27).

D'altra banda, també en *tots dos* casos s'esmenten sengles incompatibilitats. Pau es mostra taxatiu en relació a la participació en els sacrificis oferts a les divinitats grecoromanes: tot i que els ídols no són res i es pot menjar la carn que els és oferta (10,25), la taula dels sacrificis als ídols és «la taula dels dimonis», i l'única taula amb la qual es pot entrar en comunió és «la taula del Senyor» (10,21). No es pot estar, doncs, en comunió amb els ídols! L'apòstol mostra igualment el seu refús envers el comportament dels qui «menyspreen l'Església de Déu» i prenen «indignament» el pa i «la copa del Senyor» quan afloren les divisions i els pobres de la comunitat són posats en evidència per la manca de fraternitat dels qui no ho són (11,22.27). En una paraula, tal com es diu en 1 Corintis 10,1-6 mitjançant una interpretació tipològica de l'Antic Testament que s'aplica al moment present, el menjar dels israelites, com el dels cristians, és el Crist, i per això el pa i el vi eucarístics són «menjar» i «beguda espiritual» (vv. 3-4).

En tercer lloc, en *tots dos* casos s'enuncia el nucli de l'àpat sacramental (10,16; 11,23b-25) i després se'n fa una aplicació relacionant «un sol pa» amb la unitat de la comunitat (10,17) i subratllant la gravetat que suposa menjar i beure «el cos i la sang del Senyor» i la relació que això té

141. Tant Matthias Klinghardt com Peter Lampe veuen compatible les paraules de la institució amb el ritual que segueixen les assemblees comunitàries corínties. Vegeu SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 34 n. 47. Sobre 1 Corintis 11,23b-25, vegeu Otfried HOFIUS, «Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11, 23b-25», *ZThK* 85 (1988) 371-408.

amb la sol·licitud dels uns pels altres (11,26-34). Segons 10,16, el nucli de l'àpat és la identificació entre pa partit i menjat i cos de Crist amb el qual s'entra en comunió, i entre copa beguda i sang de Crist amb la qual s'entra igualment en comunió. Segons 11,23b-25, el nucli passa per la identificació entre pa partit i ofert i cos de Jesús, i entre copa beguda i sang de Jesús que són vinculades a la nova aliança.

En conseqüència, al meu entendre, la intervenció de Pau a l'hora d'emmarcar en un context argumentatiu els dos textos (10,16; 11,23b-25), probablement rebuts de la tradició,¹⁴² ha estat decisiva. Ara bé, es tracta de dues peces de la tradició pre-paulina, que es caracteritzen per presentar un ordre divers: copa i pa en 10,16 (igualment en Didakhè 9,1-3), pa i copa en 1 Corintis 11,23b-25. Segurament es tracta de dues formes diverses de tradició litúrgica, difícilment datables si es volen posar l'una en relació amb l'altra, però arrelades totes dues en els esdeveniments de l'Últim Sopar de Jesús. Concretament, si prenem el relat de la institució en l'evangeli segons Lluc (22,14-22), trobem que hi ha, per aquest ordre, una copa (al començament del sopar, anunciant la participació de Jesús en el banquet del Regne), les paraules sobre el pa partit, cos de Jesús (Marc 14,22 especifica que són pronunciades «durant el sopar») i les paraules sobre una altra copa amb vi, sang de Jesús (pronunciades, segons Lluc 22,20 i 1 Corintis 11,25, «havent sopat»). Aquesta podria ser la tradició més antiga, la que correspondria a la successió d'esdeveniments.

Ara bé, aquesta forma inicial hauria sofert un procés de simplificació, si bé de dues maneres diverses. La simplificació, provocada per l'ús litúrgic de les paraules de Jesús en la celebració comunitària, hauria consistit a suprimir una copa de les dues, per tal de no crear confusions, i d'afegir les paraules vinculades amb la copa suprimida a les paraules de l'altra copa. En la tradició subjacent a Marc (14,25) i Mateu (26,29), les paraules de Jesús, dites sobre un primer calze, en relació a la seva participació en el banquet del Regne (vegeu Lluc 22,17-18), s'haurien afegit

142. Aquesta és la posició de Jens Schröter en relació a 10,16: «Paulus in 1 Kor 10, 16f. eine urchristliche Mahlüberlieferung aufnimmt, die neben den Einsetzungsworten steht» (*Das Abendmahl*, 31).

després de les paraules pronunciades sobre el calze que conté «la meva sang de l'aliança» (respectivament Marc 14,24 i Mateu 26,28).¹⁴³

La segona variant seria la tradició subjacent a 1 Corintis 10,16 (i, potser, a Didakhè 9,1-3). Aquí s'hauria produït la modificació inversa: hauria estat suprimida la segona copa (vegeu Lluc 22,20), i l'ordre ritual hauria passat a ser: *la* copa (vegeu Lluc 22,17-18), seguida del pa partit (vegeu Lluc 22,19).¹⁴⁴ D'altra banda, en aquella tradició les paraules de la institució haurien quedat sobreenteses —no necessàriament eliminades! En efecte, la tradició subjacent a 1 Corintis 10,16, amb la intenció de donar el *sentit* de l'acció de Jesús, hauria desenvolupat l'expressió original «digué la benedicció (*eulogêsas*) / digué l'acció de gràcies (*eukharistêsas*)», tant en relació a la copa (anomenada precisament «copa de la benedicció») (notem que en Lluc 22,17 apareix el terme *eukharistêsas*!), com en relació al pa partit (el terme *eukharistêsas* torna a aparèixer en Lluc 22,19!). El resultat hauria estat el que veiem en 1 Corintis 10,16: «la copa de la benedicció és comunió amb la sang de Crist», «el pa que partim és comunió amb el cos de Crist». Aquestes dues afirmacions, òbviament, *no* són les paraules de Jesús a l'Últim Sopar però sí que donen el sentit d'aquestes paraules: «aquesta copa és (conté)... la meva sang», «això és el meu cos». Un segon element explicatiu d'aquestes paraules, potser també pertanyent a la tradició esmentada, és 1 Corintis 10,17, el qual es proposa mostrar, com el v. 16, el sentit de les paraules i accions de Jesús: del fet que Jesús parteix un sol pa es dedueix que els qui el

143. La prova que l'estructura del text ha estat reelaborada s'aprecia en el fet que, en Marc 14,24-25 i Mateu 26,28-29, Jesús convida a beure la copa amb el vi que és la seva sang i després afirma que ja no beurà més del fruit de la vinya. Ara bé, quan es diu que l'ha begut? És molt més plausible Lluc 22,18 on Jesús s'expressa així quan tots beuen, segurament ell també, i es reparteixen el vi de la copa.

144. Notem que l'absència de la segona copa (22,19b-20) conforma allò que es coneix com «text curt» de Lluc, testimoniats pel text occidental (Còdex de Beza i una part de la *Vetus Latina*). Aquest text té, però, per aquest ordre, el pa i la copa, ja que ha modificat l'actual Lluc 22,17-19a (copa i pa). Podria ser que aquest ordre, sense modificar, estigués a l'origen de la versió de les paraules de l'Últim Sopar reflectida en la Didakhè (9-10), i en la unitat tradicional reflectida en 1 Corintis 10,16-17. Vegeu més avall (3.3.3).

mengen formen un sol cos. La comunió (*koinônia*) amb el Senyor és inseparable de la com-unió amb els qui comparteixen el mateix pa.¹⁴⁵

En conseqüència, 1 Corintis 10,16 no sembla correspondre a cap ordenació ritual de la comunitat coríntia, si bé recull una tradició molt antiga, present en Lluc 22,14-22 que explica la seqüència copa – pa, a més de formular un enunciat doctrinal que explicita allò que constitueix el nucli de l'àpat cristià: la unió amb el Crist mitjançant la identificació del pa com al seu cos i del vi com la seva sang, i la unió fraterna de tots els qui participen de l'àpat comunitari (10,17). L'ordenació ritual de l'àpat comunitari a Corint, cal buscar-la en 11,23b-25, la tradició paulina de les paraules de la institució, i no tant en 10,16.¹⁴⁶

145. Més endavant (3.4), s'explica com la tradició de Lluc 22 pot desembocar en la Didakhè (9,1-4; 10,2-5).

146. Es diu que l'ordre copa – pa (1 Corintis 10,16; igualment en Didakhè 9,1-3) podria deure's al ritual dels àpats de les associacions hel·lenístiques (que influïrien en 1 Corintis) o bé dels àpats jueus (que potser influïrien la Didakhè, text d'ambient judeocristià). Tanmateix, els altres dos textos de 1 Corintis que es refereixen a l'àpat cristià tenen l'ordre pa (menjar) – copa (beure): 10,3-4 i 11,23b-25 i, sobretot, 11,26-29 (fins a quatre vegades seguides en quatre versets!). També es remarca (SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 30) que en 10,16 la celebració comunitària es troba a primer terme (la frase és en primera persona del plural: «beneïm», «partim» indicaria que aquest verset té un rerefons litúrgic), però s'oblida que un element semblant apareix, referit a 11,23b-25, fins a quatre vegades: «cada vegada que mengeu... i beveu... anuncieu» (v. 26) (segona persona del plural), «qui mengi el pa o begui la copa» (v. 27), «que cadascú s'examini abans de menjar el pa i beure la copa» (v. 28), «qui menja i beu» (v. 29). D'altra banda, és interessant que Pau manté indistintament dos usos lingüístics: el binomi complet (menjar – beure, pa – copa, copa – pa), o bé un dels dos elements per a indicar la totalitat (*pars pro toto*). Així, en 10,21 «la copa dels dimonis», que indica «els sacrificis oferts als ídols», és a dir, a les divinitats greco-romanes, és contraposada a «la copa del Senyor», expressió que indica l'àpat sagrat cristià en el seu conjunt —en canvi, en 10,16 «la copa (que beneïm)» és distingida de «el pa (que partim)». El mateix es pot dir de les expressions de 10,21 «la taula dels dimonis» i la «taula del Senyor», que indiquen la totalitat dels àpats respectius. Una cosa semblant s'esdevé en 11,27, on el binomi és explicitat («qui mengi el pa o begui la copa del Senyor»), i en 11,29, on l'expressió «el cos (del Senyor)» serveix per a expressar allò que es «menja i beu».

3.3.2. L'Últim Sopar en els evangelis sinòptics, evangeli de Joan i Fets dels Apòstols

La comparació entre els evangelis sinòptics i l'evangeli segons Joan mostra que aquells, com ja hem assenyalat, presenten l'Últim Sopar de Jesús com un sopar pasqual. Aquesta és l'evidència quan es llegeixen els textos que precedeixen aquest sopar, concretament el relat dels preparatius que corren a càrrec de dos deixebles (Pere i Joan en Lluç 22,8) (vegeu Marc 14,12-16 par. Mateu 26,17-19 par. Lluç 22,7-13). En canvi, quan es narra el desenvolupament del sopar no és recognoscible cap dels elements que configuren la celebració de l'àpat pasqual jueu: l'anyell, les herbes amargues... Tan sols s'esmenta el cant dels «salmes» (Marc 14,26 par. Mateu 26,30), que sembla ser una referència al cant del hal·lel (Salmes 115-118). Lluç és el qui més insisteix en el caràcter pasqual del sopar, si bé ho fa subordinant el motiu de la Pasqua al del testament escatològic de Jesús: aquell sopar, que es fa «abans de la meua passió», és *l'últim* abans de l'àpat que tindrà lloc «en el Regne de Déu» (Lluç 22,15-16).

D'altra banda, la festa jueva de Pasqua interpreta no solament l'Últim Sopar de Jesús (Sinòptics) sinó també la seva mort (Joan). Així, en el Quart Evangeli l'escena del cop de llança donat pel soldat a Jesús ja mort a la creu, és posada en relació amb la festa de Pasqua, «la diada solemníssima», a la vigília de la qual Jesús serà crucificat (Joan 19,31). L'evangeli explica que Jesús ha estat traspasat i que no se li han trencat les cames. El detall és llegit com el compliment de l'Escriptura referida a l'anyell pasqual, el qual, segons la normativa continguda en Èxode 12,46, ha de ser menjat sense que se li hagi trencat «cap os» (Joan 19,36). La conclusió és que Jesús és el nou anyell pasqual,¹⁴⁷ que mor «lliurant l'esperit», és a dir, donant la vida als homes (19,30), tal com es llegeix en Joan 3,14-15: Jesús és enlairat a la creu perquè «els qui creuen tinguin en ell vida eterna» (igualmente 3,36; 10,28). De fet, des que

147. En Pau (1 Corintis 5,7-8), el sopar pasqual jueu serveix igualment per a explicar la vida dels qui han estat salvats per la fe en Jesucrist. Aquests són «una pasta nova», un pa sense llevat, mentre que Crist és «el nostre anyell pasqual» (*to paskha hymôn*) que ha estat immolat.

apareix en escena en el Quart Evangeli, Jesús és «l'anyell de Déu, el qui lleva el pecat del món» (1,29), de manera que els efectes de la Pasqua es formulen en termes de perdó. En una paraula, la Pasqua és el context teològic (i cronològic en el cas dels Sinòptics) de l'Últim Sopar en els quatre evangelis més antics. La història de la passió, que té com a pròleg l'Últim Sopar, és impregnada de la festa de Pasqua, i aquesta vinculació queda del tot segellada amb l'esdeveniment de la resurrecció.

Per tant, el marc i el context de l'Últim Sopar és pasqual des de tots els angles, i ocupa un lloc rellevant en tots ells. El centre del relat en Marc (14,17-26) i Mateu (26,20-30) són les paraules de la institució, precedides de l'anunci de la traïció de Judes. El to de l'àpat és molt estilitzat, i s'hi adverteix la praxi litúrgica de la celebració de l'Eucaristia. En Lluc (22,14-23) aquests dos motius (institució i anunci de la traïció) han quedat més estretament units. En canvi, en Joan l'Últim Sopar no conté les paraules de la institució sinó tan sols el rentament de peus, presentat com una acció simbòlica, amb un valor quasi sacramental. Lluc (22,24-38) i, amb un gran desplegament, Joan (cc. 13,31-17,26) col·loquen sengles «discursos de comiat» en boca de Jesús, en els quals, de tant en tant, s'hi introdueixen preguntes dels deixebles presents. Ens trobem en l'esquema hel·lenístic semblant al simposi que segueix al sopar, si bé els continguts dels discursos de comiat estan orientats a la fi de Jesús i literàriament funcionen, per tant, com a «discursos de comiat», en relació al conjunt de la vida de Jesús (tenen caire de testament) i, sobretot, en relació al futur dels deixebles una vegada ell ja no sigui físicament present.

Hi ha un moment del ministeri de Jesús en el qual els gestos de la institució, que tenen per context un àpat reservat als deixebles, s'han estès vers un esdeveniment que és també un àpat però obert a una gran gentada: la multiplicació dels pans. Es tracta d'un esdeveniment únic i singular en la vida de Jesús, com singular és l'Últim Sopar.¹⁴⁸ N'hi ha

148. Els àpats de Jesús amb pecadors i publicans i, eventualment, amb els deixebles (Marc 1,31) —una altra cosa és que Jesús i els deixebles mengen junts cada dia, en la mesura que comparteixen la vida (vegeu Marc 3,20), però aquí ens referim a àpats festius, expressament convocats com a tals— són nombrosos en la vida de Jesús,

prou de resseguir els gestos de Jesús vinculats amb el moment en què comença la multiplicació per adonar-se de la connexió amb l'Últim Sopar i, per tant, de la interpretació «eucarística» d'aquests episodis que, des de molt antic, la comunitat ha fet i ha transmès. En els sis relats existents (vegeu 2.4.2) l'acció de gràcies (Mateu 16,36; Marc 8,6; Joan 6, 11) o la benedicció pronunciada sobre els pans (Mateu 14,19; Marc 6, 41; Lluc 9,16), és seguida del fet de partir-los per part del mateix Jesús (Mateu 14,19; 16,36; Marc 6,41; 8,6; Lluc 9,16) i donar-los al deixebles (Mateu 14,19; 16,36; Marc 6,41; 8,6; Lluc 9,16), per tal que aquests els distribueixin a la gent (Mateu 14,19; 16,36; Marc 6,41; 8,6; Lluc 9,16; Joan 6,11). Les accions narrades en tots sis relats són l'acció de gràcies o benedicció i la manducació dels pans després d'haver estat repartits per Jesús (Joan 6,11) o pels deixebles (la resta). La fracció del pa manca en Joan 6,11.

Després d'un d'aquests relats (Joan 6) ve un llarg discurs de Jesús que es coneix habitualment com «el discurs del pa de vida».¹⁴⁹ En relació al binomi tradicional cos – sang dels relats de la institució, aquí s'introdueix el binomi carn – sang, el qual, d'entrada, indica la persona en la seva totalitat. A més, en comptes del binomi pa – copa (vi), es pren tan sols el terme «pa» per tal de caracteritzar directament Jesús, de manera que aquest afirma solemnement: «Jo sóc el pa de vida» (6,35), «el pa que ha baixat del cel» (6,58). Però alhora en el fragment final del capítol, es parla de «menjar la carn» i «beure la sang» com a condició indispensable per a poder tenir «vida eterna» (6,54). Per tant, se situa la identitat última de Jesús en Déu i se subratlla que el camí d'accés a Déu passa per la unió amb aquell del qual cal nodrir-se. Ens trobem en un camí intermedi entre el tema de l'adhesió a Jesús per la fe en ell i la unió concomitant amb el fet de creure, i el tema de la participació sacramental amb el cos/carn i sang presents en els elements o matèria eucarístics. La identitat divina de Jesús, pa del cel, i la seva profunda encarnació

i podem considerar la comensalitat una característica del seu ministeri (vegeu 2.4.1). Tanmateix, aquests àpats no es poden posar al mateix nivell de l'Últim Sopar, ni de l'àpat multitudinari de la multiplicació dels pans (2.4.2).

149. Vegeu Bruce CHILTON, *A Feast of Meanings. Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles* (NovT S. 72), Leiden: Brill 1994.

en la humanitat que ha assumit, es conjuminen i s'articulen per tal de mostrar la seva essència completa i total. Curiosament, l'autor que, de manera més sorprenent, no refereix les paraules de la institució, manifesta un profund sentit de la presència de Jesús en el món —presència que passa pel fet de menjar i de beure la carn i la sang de Jesús. Certament, Joan focalitza la seva teologia en la unió i l'adhesió a Jesús, però s'expressa en el marc de la multiplicació dels pans i de l'«escàndol» que provoquen les seves paraules en aquells que les consideren «un llenguatge molt dur» i quasi inacceptable (6,60). És l'escàndol de l'encarnació del Fill de Déu (el Logos que ha volgut habitar entre els homes, 1,14), que provoca l'escàndol de la fe, és a dir, la dificultat del qui es resisteix a donar crèdit a paraules que són «de vida eterna», que fan dir a Pere: «nosaltres creiem i sabem que tu ets el Sant de Déu» (6,68).

La doble obra lucana (evangeli i Fets dels Apòstols) privilegia una terminologia per tal de designar l'àpat comunitari cristià: «fracció del pa» (*klasis tou artou*). El seu autor, Lluc, busca de fonamentar-ho en una escena que presenta Jesús ressuscitat anant a l'encontre de dos deixebles que fan camí cap a Emmaús (Lc 24,13-35). Lluc coneix i transmet l'Últim Sopar de Jesús i les paraules de la institució que hi són pronunciades, tant sobre el pa com sobre el calze amb el vi, però en l'episodi d'Emmaús el seu objectiu no és descriure una acció litúrgica de la primera comunitat transposant-la a un episodi protagonitzat per Jesús,¹⁵⁰ sinó establir els fonaments de la relació vinculant entre Eucaristia, passió i Pasqua.¹⁵¹ Així es desprèn de l'ensenyament de Jesús als dos d'Emmaús mentre fan camí conjuntament (v. 26), reprès posteriorment davant els deixebles durant l'aparició a tots ells (v. 46). El Jesús

150. Per això és fora de lloc plantejar-se, adduint 1 Corintis 11,25 («cada vegada que en beureu») com a anotació restrictiva («tan sols quan en beureu») o bé Lluc 24 (on no es fa esment del calze), si en la primera comunitat se celebrava sovint l'àpat eucarístic sense vi. Vegeu SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, nn. 51 i 67. L'expressió «cada vegada que en beureu» (v. 25) ha de ser interpretada com el mateix Pau la interpreta en el v. 26: «cada vegada que mengueu aquest pa i beveu aquesta copa», és a dir, sempre que celebren el memorial del que Jesús va fer, «anuncieu la mort del Senyor fins que ell vingui».

151. La referència pasqual és absent en 1 Corintis 11,26, on l'Eucaristia queda vinculada amb la mort del Senyor i la seva vinguda parusíaca.

que parteix el pa, és a dir, que es fa present en l'àpat de la comunitat és el crucificat i ressuscitat. Aquest és el missatge constant de Lluc 24: «cal que el Fill de l'home... sigui crucificat i ressusciti el tercer dia» (v. 7). La fracció del pa, situada de manera equidistant al bell mig del capítol (24,1-53), representa la traducció eucarística del postulat cristològic: els vv. 30 i 35, on s'esmenta la fracció del pa, són el punt àlgid del motiu dominant del reconeixement del ressuscitat, que és clau en el sagrament eucarístic i en la fe pasqual dels deixebles (24,36-49).¹⁵² Queda clar que, com afirma J. Schröter, l'àpat eucarístic és un esdeveniment fonamental en el naixement de les comunitats cristianes.¹⁵³

Per tant, Lluc 24 pretén fonamentar l'Eucaristia com a sagrament de la fracció del pa, i en aquest sentit és molt més que un àpat de Jesús ressuscitat amb els seus deixebles, a l'estil de Lluc 24,36-47 (que s'orienta a mostrar la veracitat de la resurrecció de Jesús) o bé Joan 21,9-13 (on l'evocació eucarística és tènue: «prengué el pa i els el donava».¹⁵⁴ En qualsevol cas, aquest darrer text evoca, amb la seva formulació, la multiplicació dels pans i els peixos, text que, com hem assenyalat, mostra clares ressonàncies eucarístiques. És el cas de Joan 6,11, on es diu que Jesús «digué l'acció de gràcies» abans de repartir, ell mateix, el pa i el peix a la gent. En canvi, en Joan 21,13 no hi ha esment de l'acció de gràcies i, per tant, sembla clar que el text no vol presentar aquest àpat de Jesús amb els set deixebles vora el lloc de Tiberíades com un àpat eucarístic.¹⁵⁵ En canvi, en Lluc 24,30 tenim quatre elements de l'Eucaristia: prendre el pa, dir la benedicció (o acció de gràcies), partir el pa i donar-lo (repartir-lo). Manca, certament, la referència a la copa i al vi, però això no invalida que l'episodi d'Emmaús hagi de ser conside-

152. Notem la repetició del motiu obrir / reconèixer en el decurs de Lluc 24,13-49, al començament («els seus ulls eren incapaços de reconèixer-lo», v. 16), al mig («se'ls obriren els ulls», v. 31; «ens obria el sentit de les Escripures», v. 32), i al final («obrir la ment», v. 45).

153. «Grundlegendes Geschehen» (SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 45).

154. Fets 1,4 sembla referir-se a un àpat de Jesús ressuscitat amb els seus deixebles, però el text grec podria indicar simplement que «estava reunit» amb ells.

155. Vegeu LÖHR, «Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühesten Christentum», 81.

rat un ressò de l'Últim Sopar de Jesús i, per tant, l'inici d'allò que Jesús mateix ha manat de fer als deixebles («feu això que és el meu memorial», Lluc 22,19). Lluc pretén fonamentar la praxi eucarística de l'Església després de Pasqua en relació amb el manament donat per Jesús a l'Últim Sopar (22,14-22), afegint-hi la identitat, com a mort i ressuscitat, d'aquell al qual remeten el pa i el vi eucarístics (c. 24).¹⁵⁶

Els dos textos dels Fets dels Apòstols que esmenten «la fracció del pa» (2,42.46; 20,7) han de ser entesos a la llum del que s'ha dit fins ara. Com bé subratlla H. Löhr, cal aplicar aquí el principi del *pars pro toto*. La fracció del pa és *terminus technicus* per a designar l'Eucaristia. En Fets 2,46 l'àpat fratern cristià se situa «a casa», gairebé en paral·lel al culte que es fa «en el temple». Fets 20,7 precisa que es tracta d'una reunió comunitària que es celebra «el primer dia de la setmana», és a dir, el diumenge. Si bé aquesta notícia no vol dir per ella mateixa que l'Eucaristia se celebri *només* en diumenge, l'expressió «el primer dia de la setmana» es troba en Lluc 24,1 (per indicar el dia de la resurrecció de Jesús), i implícitament es repeteix en Lluc 24,13 («aquell mateix dia»), en el qual Jesús parteix el pa. Si es té en compte el caràcter fonamentador de Lluc 24,13-35 de cara a l'Eucaristia o fracció del pa, la indicació temporal assenyala molt probablement una datació fixa i tancada en el cas de Fets 20,7.11. Pau es reuneix amb la comunitat de Tròada al vespre i celebra amb ells la fracció del pa. L'expressió indica que se celebra un servei litúrgic complet, amb una «predicació» o exhortació llarga (v. 9), que precedeix la fracció del pa (v. 11).¹⁵⁷

156. N'hi ha prou de comparar Lluc 22,19a i 24,30. El text és exactament el mateix. L'Església fa allò que Jesús ha fet abans de la seva mort i ara, després de la seva resurrecció, ha repetit: partir el pa, és a dir, celebrar l'Eucaristia.

157. Tot i tenir una terminologia netament eucarística (prendre el pa, dir l'acció de gràcies, partir el pa, menjar-lo), no sembla que en Fets 27,35 es digui que Pau celebra l'eucaristia dalt la nau al final del seu naufragi. Més aviat es tracta de la manera habitual de procedir per part d'un jueu abans de menjar: dir la benedicció sobre el pa que ha de prendre. Vegeu E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press 1971, p. 707 (edició alemanya ¹⁴1965).

3.3.3. L'Últim Sopar en el Nou Testament: dues tradicions i una base comuna

L'àpat comunitari dels primers cristians, celebrat com a acció de gràcies amb els signes del pa i la copa amb el vi, remet a l'Últim Sopar de Jesús amb els seus deixebles.¹⁵⁸ El sopar que Jesús va voler compartir amb els qui l'havien acompanyat durant tota la seva activitat pública la vigília de la seva mort, és la raó última d'allò que l'Església naixent ben aviat considerarà un dels signes distintius —potser el més important— de la seva identitat comunitària. La reunió comunitària no és exclusiva dels cristians i les darreres recerques s'han encarregat de mostrar la seva proximitat als àpats de les associacions grecoromanes i fins i tot als àpats sagrats dels cultes místics. Tanmateix, el cristianisme omple de «contingut eucarístic» l'àpat comunitari, de manera que les arrels del *symposion* cristià s'han d'anar a buscar en l'Últim Sopar de Jesús, que va ser un àpat festiu jueu en un context pasqual. Un cristianisme sense el precedent de l'Últim Sopar de Jesús, molt probablement hauria anat celebrant àpats festius com a expressió i impuls de la comunió fraterna i igualtat existents dins el grup cristià, però l'àpat eucarístic, sovint celebrat a l'interior de l'àpat festiu de l'associació cristiana, singularitza aquest àpat i el defineix de diverses maneres: com a «sopar del Senyor» (*kyriakon deipnon*) (1 Corintis 11,20),¹⁵⁹ com a «dir l'acció de gràcies» (*eukharisteō*) (Mateu 26,27 par. Marc 14,23 par. Lluc 22,17.19 par. 1 Corintis 11,24; vegeu Joan 6,23),¹⁶⁰ com a «fracció del pa» (*klasis tou artou*) (Lluc 24,35; Fets 2,42; en la forma verbal «partir el pa» en Lluc 24,

158. Si les fonts neotestamentàries són tractades sense escepticisme ni previsions, aquesta és la conclusió més probable. H. Löhrl'anomena justament «die wahrscheinlichste Annahme» («Entstehung und Bedeutung des Abendmahls im frühesten Christentum», 82).

159. En 1 Corintis 10,21 hi apareix l'expressió «taula del Senyor» (*trapezē kyriou*), referida a l'eucaristia i oposada a la «taula dels dimonis».

160. Notem que el terme *eukharistia* no és present en el Nou Testament. El trobem en la Didakhè (9,1.5) i en Ignasi d'Antioquia (Efesis 13,1; Filadelfis 4,1; Esmirnençs 7,1; 8,1).

30; Fets 2,46; 20,7.11). Cal afegir, probablement, a aquesta llista el terme «àpat fratern» (*agapè*, literalment, «[àpat] d'amor», Judes 12).¹⁶¹

El material existent en el Nou Testament relatiu al sagrament de l'Eucaristia s'agrupa en dues grans tradicions, la que aquí anomenem «tradicció del relat» (representada pels evangelis sinòptics i per 1 Corintis 11) i la que anomenem «tradicció de la significació» (representada per l'evangelí segons Joan i per 1 Corintis 10).¹⁶²

La característica distintiva de la «tradicció del relat» és que recull i transmet, amb variants, les paraules de la institució (*Einsetzungsworte*), és a dir, les paraules pronunciades per Jesús a l'Últim Sopar sobre el pa i sobre la copa amb el vi, en les quals equipara el pa amb el seu cos i el vi amb la seva sang.¹⁶³ L'element distintiu de la segona és l'absència d'aquelles paraules, tot i el manteniment de l'equiparació pa – cos (carn), vi – sang. Per tant, es manté, en un cas i en l'altre, el ple caràcter dels signes sacramentals referit a la presència de Crist, si bé en la «tradicció de la significació» aquest caràcter no passa per l'evocació de les paraules concretes que Jesús va pronunciar a l'Últim Sopar. Es manté la significació però no es manté la materialitat de les paraules que configuren el relat de l'Últim Sopar. En canvi, en tots dos casos es mantenen els gestos relatius al pa i al vi, sobretot el gest de partir el pa, que esdevé essencial dins els fets realitzats per Jesús en l'Últim Sopar i continuats per la comunitat primitiva.

La segona característica distintiva d'ambdues tradicions, la del «relat» i la de la «significació», és l'ordre amb què en 1 Corintis 10 (i en la Didakhè) són esmentats els dos elements fonamentals de l'àpat: el pa i

161. Vegeu igualment 2 Pere 2,13 (*varia lectio*: Vaticanus) i Ignasi d'Antioquia (Esmirnençs 8,2).

162. Vegeu Hans Joachim STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT/II 255), Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

163. Vegeu Michael THEOBALD, «Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten «Einsetzungsberichts»», en Martin EBNER (ed.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br.: Herder 2007, pp. 121-165.

la copa amb el vi («tradicció del relat») i la copa amb el vi *i* el pa («tradicció de la significació»). L'explicació d'aquesta divergència podria trobar-se en la versió de l'Últim Sopar present en l'evangeli segons Lluc (22, 17-20), on hi ha la seqüència següent: primera copa (la copa que anticipa el vi que Jesús beurà «en el Regne de Déu»), pa partit («el meu cos entregat per vosaltres») i segona copa («la copa de la nova aliança segellada amb la meua sang»). Aquesta seqüència és la que s'adapta millor als esdeveniments de l'Últim Sopar (vegeu n. 89).

Òbviament, la ràpida utilització litúrgica del relat d'aquest sopar per part de les comunitats cristianes, va comportar l'estilització de la tradició, i llavors es va produir un fet del tot lògic: l'assimilació de les dues copes en una de sola. En Marc (14,22-25) i Mateu (26,26-29) es detecta la solució més evident: la primera copa va quedar subsumida en la segona, de manera que la referència al vi que Jesús beurà en el Regne de Déu es va afegir *després* de les paraules de la institució referents a la copa (Marc 14,25 i Mateu 26,29). Una cosa semblant es comprova en 1 Corintis 11 quan *després* de totes les paraules de la institució va afegir una referència escatològica referida no al Regne sinó al retorn parusíac de Jesús, que afecta els qui ara anuncien la seva mort cada vegada que mengen i beuen l'àpat eucarístic (11,26). En canvi, en la versió de l'Últim sopar que sembla haver-hi darrere 1 Corintis 10,16-17 —la qual de manera encara més clara emergeix darrere Didakhè 9,1-4— la primera copa o copa del Regne va imposar-se com a única copa. Llavors la segona copa va quedar subsumida en la primera, si bé de dues maneres ben diverses. En 1 Corintis 10,16-17 la significació de la segona copa (la copa com a sang de Crist) (Lluc 22,20!) va ser atribuïda a la primera copa o copa del Regne. Així va sorgir probablement la seqüència copa *i* pa, i la copa va perdre la referència escatològica. En Didakhè 9,1-4 va passar exactament al revés: la significació dominant atribuïda a la copa va ser la relacionada amb el Regne (Lluc 22,17b-18!), i, en canvi, es va fondre la significació de la copa com a sang de Crist (Lluc 22,20).¹⁶⁴

164. Aquesta «fusió» de les dues copes s'explica més fàcilment si es té en compte que una part de la tradició manuscrita de Lluc (representada pel Còdex de Beza i una part de la *Vetus Latina*) (vegeu n. 144) ha eliminat la segona copa (Lluc 22,19b-20) i ha interpretat la primera copa (dir l'acció de gràcies, seguida de la referència al Reg-

En resum, hi ha dues tradicions de l'Últim Sopar, que diversifiquen els continguts i les intencions. D'una banda, hi ha la tradició més antiga, la «tradició del relat» de l'Últim Sopar, la que narra els esdeveniments o fets: els gestos i les paraules de Jesús sobre el pa i sobre la copa amb el vi, per aquest ordre. Aquesta tradició transmet les anomenades «paraules de la institució», les quals es presenten sota dues versions —ambdues fortament estilitzades per l'ús litúrgic que se n'ha fet i se'n fa. Marc (14,22-25), i Mateu (26,26-29) que en depèn estretament i hi accentua el motiu del perdó dels pecats, en representen una versió, mentre que 1 Corintis (11,23b-25) i Lluc (22,14-20), en representen una altra —si bé Lluc, com hem dit, conté elements marcats (la sang «vessada» es troba en Marc 14,24 i Lluc 22,20). A més, la «tradició del relat» transmet les que es podrien anomenar «paraules del Regne», que Lluc ha mantingut en relació a la seva ubicació primigènica (la seva primera copa) (Lluc 22,17-18), mentre que Marc (14,25) i Mateu (26,29) les han subsumides després de les paraules de la institució sobre la copa. Allò que es manté inalterable en les dues versions són les paraules inicials sobre el pa («això és el meu cos») (Marc 14,22; Mateu 26,26), que en Lluc 22,19 i 1 Corintis 11,24 són complementades per una referència a la donació del cos, és a dir, de la vida per part de Jesús.

La tradició subsegüent, igualment molt antiga ja que es troba testimoniada en el cap. 10 de la 1 Corintis (escrita pels volts de l'any 55 dC), porta el nom de «tradició de la significació» ja que pren el nucli dels gestos i les paraules de Jesús i els posa en relació amb la presència de Crist, realitzada a través del pa i del vi, dels quals Jesús ha dit que són respectivament, el seu cos i la seva sang. Per això, aquesta tradició presuposa el relat de l'Últim Sopar i, concretament, les paraules de la institució pronunciades per Jesús: «això és meu cos», «això / aquesta copa és la meva sang / la nova aliança en la meva sang». El fet que en aquesta

ne) (Lluc 22,17-18) com si fos la copa de la institució eucarística: les paraules sobre aquesta copa no són les de la institució. Notem però, que en el Còdex de Beza s'ha produït un canvi d'ordre: primer, hi ha el pa (v. 19a) i després la copa (vv. 17-18). Per tant, la semblança entre l'anomenada «versió curta» de Lluc (22,17-19a, sobretot el v.18) i la Didakhè (9,1-4) és remarcable, però no total, ja que en la Didakhè l'ordre és: copa (v. 2) i pa (v. 3).

tradicció es parli de copa de benedicció i pa partit, per aquest ordre, es deu probablement a un relat de l'Últim sopar en el qual la seqüència inicial (copa + pa + copa) ha quedat simplificada en copa + pa, per tal de subratllar amb més força la relació entre pa i cos, i copa i sang del Senyor. Aquesta manera de procedir s'aprecia sobretot en 1 Corintis 10, 16-17, text al qual es vincula 1 Corintis 10,3-4, on es diu que Crist és la roca espiritual de la qual surt la beguda espiritual. La identificació de Crist amb la beguda espiritual en 1 Corintis 10 no és gaire distant, conceptualment, de la seva identificació amb «el pa viu que ha baixat del cel» (Joan 6,51), com no ho és la referència al «menjar» (*brôma*) i a la «beguda» (*poma*) en aquest text de Pau i la referència joànica a «menjar la carn» de Jesús i «beure la seva sang» (v. 53): «la meua carn és veritable menjar (*brôsis*) i la meua sang és veritable beguda (*posis*) (v. 55). L'Evangeli de Joan, com 1 Corintis 10, representa la «tradicció de la significació» que no conté les paraules de la institució però sí que dóna tot el seu significat a l'eucaristia com a presència tangible i corpòria (no corporal) del mateix Jesús, que s'entrega «fins a l'extrem» (13,1).

L'existència de dues tradicions majors en relació a l'Últim Sopar de Jesús, no ha de posar en entredit la base comuna que les sosté. Com hem vist, l'àpat comunitari cristià té en el Nou Testament dues denominacions fonamentals: acció de gràcies (eucaristia) i fracció del pa. La primera denominació es mou en el terreny de les paraules, i en darrer terme les paraules de la institució són com la continuació de l'acció de gràcies pronunciada per Jesús sobre el pa i sobre la copa amb el vi. La segona ateny només allò que Jesús va fer amb el pa: partir-lo i donar-lo als deixebles perquè en mengessin. El fet, però, precedeix i fonamenta la paraula, fins al punt que el gest del pa partit es troba invariablement en totes dues tradicions del sopar del Senyor, la del relat i la de la significació. Així, en el cas de la «tradicció del relat», la fracció del pa es troba entre l'acció de gràcies i les paraules que expliquen que aquest pas és «el cos» de Jesús. Així en els evangelis sinòptics i en 1 Corintis 11, la seqüència és de cinc accions: prendre el pa, dir l'acció de gràcies a Déu sobre aquest pa, partir el pa, donar-lo (acció no explicitada en 1 Corintis 11,23-24 però evocada en el v. 26: «mengeu aquest pa... beveu aquesta copa») i dir les paraules d'identificació entre el pa i el cos,

entre la copa i la sang. En el cas de la «tradicció de la significació», l'esment del pa partit es troba en el seu text fonamental: 1 Corintis 10,16 («el pa que partim»). A la copa, se li reserva —no sense un punt d'acomodació, ja que l'acció de gràcies no és exclusiva de la copa— la benedicció o acció de gràcies (vegeu 1 Corintis 11,24). En canvi, la copa no es troba en Joan 6, on només apareix l'acció de gràcies sobre el pa en un context no directament eucarístic (vv. 11.23), tot i que indirectament s'al·ludeix a la copa amb el vi amb l'expressió extrema «beure la sang» de Jesús (vv. 53.54.56).¹⁶⁵ Aquesta particularitat de Joan no és única, ja que Lluc, que coneix les paraules de la institució sobre el pa i sobre el vi (Lluc 22,19-20), integra tot el sopar del Senyor en l'expressió «fracció del pa» (Lluc 24,35; Fets 2,42), a la qual no s'afegeix cap al·lusió a les paraules de la institució ni a la copa amb el vi. Podem, doncs, afirmar que la tradició lucana de la fracció del pa és una variant de la «tradicció de la significació».

En una paraula, la primera base comuna a les tradicions eucarístiques del relat i de la significació són els gestos fonamentals de partir el pa i de pronunciar l'acció de gràcies / benedicció. El gest de Jesús de partir el pa, realitzat per ell mateix en l'Últim Sopar tal com testifiquen els sinòptics i 1 Corintis 11, es troba en gairebé tots els textos que recullen aquelles tradicions eucarístiques. L'excepció és Joan 6, on allò que es menja és «la carn» de Jesús (no el pa, que remet al seu cos) i on «el pa» és reservat com a símbol personal del Jesús celestial («jo sóc el pa de vida»). Per tant, no hi ha espai per a l'ús del verb «partir». El segon gest fonamental de Jesús és dir una pregària d'acció de gràcies abans de partir el pa. Aquesta pregària, anomenada «acció de gràcies» (1 Corintis 11,24; Lluc 22,19) o «benedicció» (Marc 14,22; Mateu 26,26) apareix en quasi tots els textos que recullen la tradició eucarística, sigui en forma de relat, sigui en forma de significació —aplicada també a la copa (1 Corintis 10,16: «benedicció»; Marc 14,23 i Mateu 26,27: «dir l'acció de gràcies»). L'excepció serien els textos lucans que parlen de la fracció

165. Joan posa en connexió el nivell material («beure la copa», Marc 14,23; Mateu 26,27; 1 Corintis 11,25.26) i el nivell espiritual d'unió amb Crist creant una forma de gran atreviment semàntic: «beure la sang».

del pa. Però és obvi, com hem vist, que en aquests textos l'expressió «fracció del pa» indica (Fets 2,42) o evoca (Lluc 24,35) el conjunt de la celebració eucarística.

La segona base comuna a les tradicions eucarístiques del relat i de la significació és la continuació d'allò que Jesús ha fet en l'Últim Sopar com a esdeveniment històric ple de càrrega escatològica. L'esment directe d'aquesta continuació es troba tan sols en Lc 22,19 (pa) i en 1 Corintis 11,24.25 (pa i vi) amb la idèntica fórmula «feu això, que és el meu memorial» —«cada vegada» que es menja i es beu el pa i la copa (v. 26). Tanmateix, l'esment de la «(nova) aliança» en Marc 14,24 i Mateu 26,28; 1 Corintis 11,25 i Lluc 22,20 és, al meu entendre, definitiu a l'hora de concloure que en l'Últim Sopar cal inserir el sentit d'allò que des d'ara va lligat amb els gestos i les paraules de Jesús i que es projecta necessàriament vers el futur, el banquet de Jesús en el Regne de Déu / del Pare (Marc 14,25; Mateu 26,29; Lluc 22,16.17), o el seu retorn gloriós (1 Corintis 11,26). Pel que fa als textos pertanyents a la tradició de significació, el matís escatològic és més que evident en 1 Corintis 10 («ja ens trobem a la fi dels temps», v. 11). En aquest temps pròxim a la fi, en què ara ens trobem, el «pa partit» i la «copa de benedicció» són cos i sang de Crist per a nosaltres que els «partim» i «beneïm», respectivament (v. 16). D'altra banda, en Joan 6,51-58 el text planteja una tensió entre la vida de Jesús, moment en què ell dóna la seva carn com a menjar i la seva sang com a beguda i amb això s'assoleix, ara i aquí, la «vida eterna», i «el darrer dia», quan els qui hauran menjat i begut seran ressuscitats per ell (v. 55) i «viuran per sempre» (v. 58). La tensió escatològica accentua la consciència de continuació en relació a l'Últim Sopar de Jesús.

La tercera base comuna a les tradicions eucarístiques del relat i de la significació és la presència invariable d'un sol pa i d'una sola copa. La tradició del relat assenyala, pel que fa a la copa, que «tots en van beure» (Marc 14,23; igualment, però en segona persona, Mateu 26,27). 1 Corintis (11,25) i Lluc (22,20) reporten que Jesús va fer «amb la copa» (*to potêrion*, article) el mateix que havia fet amb el pa. De fet, la fórmula indicativa és «aquesta copa» (1 Corintis 11,25; Lluc 22,20). En Marc 14,23; Mateu 26,27 es diu que Jesús pren «una copa». Per tant, Jesús

utilitza una copa i se l'atribueix a l'hora de convidar tothom a beure'n. Pel que fa al pa, la tradició del relat parla de «pa», és a dir, d'un bocí de pa, que Jesús partirà en funció del nombre de presents, els quals el rebran de Jesús. És sobre aquest (bocí de) pa que Jesús dirà: «això és el meu cos» (Marc 14,22; Mateu 26,26; Lluc 22,19; 1 Corintis 11,24). El pronom «meu» indica que Jesús equipara 'aquell' pa al 'seu' cos. Ha de tractar-se, doncs, d'un sol bocí de pa, ja que, altrament, no funcionaria la correspondència entre el cos de Jesús, que és un, i el pa que ell parteix, que ha de ser un. Aquest fet (un sol cos, un sol pa) rep una interpretació eclesial per part de la tradició de la significació, en la qual se subratlla la unió entre els «molts» que prenen «un sol pa»: aquests «formen un sol cos» (1 Corintis 10,17).¹⁶⁶ Aquesta mateixa tradició assenyala (1 Corintis 10,3-4), fent recurs a una interpretació tipològica de la marxa dels israelites, «els nostres pares», pel desert —els quals foren nodrits pel mannà (Èxode 16,35) i restablerts per l'aigua que brollà de la roca (Èxode 17,6)—, que «tots van menjar el mateix menjar espiritual i tots van beure la mateixa beguda espiritual». Hi ha, doncs, «un mateix» (*to auto*) refrigeri, que és únic i que arriba a tothom.

La quarta base comuna és la identificació de la persona de Jesús amb els elements que conformen les accions de Jesús a l'Últim Sopar i que reben, per aquest fet, una força sacramental. El punt nodal de l'àpat comunitari cristià és la recepció del pa i del vi, el menjar i el beure. Com es llegeix en 1 Corintis 10,16-17, text pertanyent a la tradició de significació, «participem (*metekhomen*)» d'un únic pa i d'una única copa, i per aquest fet entrem en «comunió amb el cos de Crist» (*koinônia tou somatos tou Khristou*) i en «comunió amb la sang de Crist» (*koinônia tou haimatos tou Khristou*). S'estableix, doncs, una equiparació entre el pa i el cos del Crist, i entre el vi i la seva sang. I en 1 Corintis 10,4 es fa recurs a una interpretació tipològica de la tradició midràxica segons la qual la roca de la qual havia brollat aigua perquè begués el poble assedegat (vegeu Èxode 17,6) acompanyava (!) el poble en la seva marxa pel desert, i s'afirma que «aquesta roca era el Crist». És a dir, Crist és «beguda espiri-

166. En Didakhè 9,4 es reprèn la imatge del pa partit però se la transposa a la imatge del pa escampat i reunit, model per a l'Església reunida dels quatre vents.

tual» (*pneumatikon poma*) i, per tant, «menjar espiritual» (*pneumatikon brôma*): entra en comunió amb ell el qui rep el menjar i la beguda espirituals. No s'expressa diversament Joan 6,51-58, on l'afirmació central («menjar la meva carn» i «beure la meva sang») depèn, com hem vist, del binomi de base (menjar i beure), però en comptes de fer servir els dos elements materials (pa i copa amb el vi) es passa directament a allò a què el pa i el vi remetent: la carn (el cos) i la sang de Jesús. De fet, l'expressió del Quart Evangeli sobre la qualitat i especificitat del menjar i la beguda eucarístics («la meva carn és veritable menjar i la meva sang és veritable beguda», v. 55) no difereix gaire del subratllat que es troba en 1 Corintis 10,3-4 sobre «el menjar espiritual i la beguda espiritual» que són Crist mateix. És probable que la gosadia del Quart Evangeli manifestant que «es menja la carn» i «es beu la sang» de Jesús estigui en funció de la unió profunda entre el Crist i els qui participen del sagrament eucarístic —no som lluny de la noció de «comunió», explicitada doblement en 1 Corintis 10,16. En Joan 6,56, les coses no són gaire diferents: «Qui menja la meva carn i beu la meva sang, està en mi, i jo, en ell». La comunió amb el Senyor inclou dues direccions: per part dels qui reben el seu cos / carn i la seva sang, però també per part d'ell mateix (!), ja que també Jesús entra en comunió amb nosaltres. En definitiva, hi ha una vinculació teològica, no literària, entre 1 Corintis 10 (vv. 3-4.16-17) i Joan 6 (vv. 51-58).

Fins aquí la «tradició de la significació». En la «tradició del relat» els quatre textos (evangelis sinòptics i 1 Corintis) proposen una identificació de tipus sacramental entre, respectivament, el pa i el cos de Jesús, i el vi de la copa i la seva sang. Aquesta identificació s'expressa amb la forma verbal «és» (*estin*), que apareix set vegades, quatre en relació al pa (Marc 14, 22; Mateu 26,26; Lluc 22,19; 1 Corintis 11,24), i tres en relació a la copa (Marc 14,23; Mateu 26,28; 1 Corintis 11,25). Només falta en Lluc 22,20, i aquest detall assenyala el caràcter primigeni de molts dels trets propis de Lluc: a diferència del grec, en les llengües semítiques no hi ha forma verbal copulativa. D'altra banda, en els quatre relats la força de la identificació de Jesús amb el pa i amb el vi apunta a la comunió que s'estableix amb els qui mengen i beuen. La forma prepositiva «a favor de», «per» (*peri, hyper*), dependent d'una forma verbal, així

ho indica. Per tres vegades s'esmenta «la meva sang vessada per molts» (Marc 14,24; Mateu 26,28) / «per vosaltres» (Lluc 22,20). A això cal afegir l'expressió «el meu cos entregat per vosaltres» (Lluc 22,19), que en 1 Corintis apareix sense verb («el meu cos per vosaltres» (11,24). El llenguatge de la comunió i de la unió personal, usat en la tradició de la significació (1 Corintis 10 i Joan 6), es retroba i descansa sobre el llenguatge de la donació, propi de la tradició del relat (1 Corintis 11 i sinòptics), que manifesta el sentit redemptor de la mort de Jesús (vegeu 2.4.7). El fet que Jesús es doni a la creu, després d'haver donat el pa i el vi com al seu cos i la seva sang, confereix a la donació sacramental tota la força de la donació existencial.

Les conseqüències de la donació personal que Jesús fa de la seva vida i l'expressió d'aquesta donació en l'acció sacramental del pa i del vi, dona peu a diverses lectures teològiques. En Mateu (26,28) s'introdueix l'expressió «per al perdó dels pecats», per tal de palesar la dimensió redemptora de la mort de Jesús. Pau subratlla, pel seu costat, l'anunci de la mort del Senyor i la projecció d'aquest anunci vers la seva vinguda (1 Corintis 11,26). En Joan (6,53.58) es desenvolupa el tema de la «vida (present) en vosaltres» i de la «vida eterna» com a dues magnituds que es troben en rigorosa continuïtat: Jesús és aquell que dona la seva vida («la seva carn») perquè tots tinguin vida («per a la vida del món»), ara i després (6,51). En efecte, menjar el «pa baixat del cel» dona la immortalitat (6,50), «la vida per sempre» (6,51).

3.4. *L'Eucaristia en la Didakhè*

El primer document no pertanyent al Nou Testament que parla de manera substantiva sobre la celebració de l'eucaristia¹⁶⁷ és l'«Ensenyament

167. Els estudis sobre l'eucaristia en l'església antiga són nombrosos. Destaquem sobretot Reinhard MESSNER, «Grundlinien der Entwicklung des eucharistischen Gebets in der frühen Kirche», en Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN – Martin KLÖCKENER (eds.), *Præx Eucharistica*, III: *Studia*, Pars Prima: Ecclesia antiqua et occidentalis (SpicFri 42), Fribourg: Academic 2005, pp. 3-41. També es pot fer servir Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Met-*

dels apòstols» o, senzillament, ‘ensenyament’, en grec *didakhè*.¹⁶⁸ Les indicacions de tipus litúrgic relatives a l'eucaristia es troben en els cc. 9-10 i 14, després de les referides al baptisme (c. 7), dejuni (8,1) i pregària (8,2). La *Didakhè*, escrita a principis del segle II, pot contenir, òbviament, materials anteriors a aquesta data, si bé resulta difícil identificar-los i, més encara, datar-los.¹⁶⁹ També resulta difícil afirmar que la *Didakhè* 9-10 i 1 Corintis 10,16-17 s'assemblen estretament fins al punt de constituir el mateix «ritual setmanal».¹⁷⁰ L'única semblança entre ambdós textos (1 Corintis 10,16; *Didakhè* 9,2-3) és l'ordre idèntic en la presentació dels elements eucarístics: vi i pa, en comptes de pa i vi. En canvi, tant en la *Didakhè* (9,5) com en 1 Corintis (10,3-4) (11,26-29) queda clar que els qui participen de la «taula del Senyor» (10,21) primer mengen el pa i després beuen la copa amb el vi —exactament l'ordre de la «tradició del relat»!¹⁷¹ A més, i sobretot, com veurem, ni la manera d'expressar-se ni la teologia subjacent a 1 Corintis 10,16-17 són

hods for the Study of Early Liturgy, London: SPCK 22002. Dec aquests referències al Prof. Harald Buchinger de la Universitat de Ratisbona (Alemanya).

168. Els títols «Ensenyament dels dotze apòstols» o «Ensenyament del Senyor per mitjà dels dotze apòstols als pagans» són posteriors.

169. «The meal as conceived in the *Didache* is the oldest stage of the Christian Eucharist... and probably dates from the thirties of the first century» (DE JONGE, «The Community Supper according to Paul and the *Didache*», 40). Allò que, certament, prové dels anys trenta és la «tradició del relat» de l'Últim Sopar, que apareix per primera vegada esmentada l'any 55 dC en 1 Corintis 11,23b-25. També d'aquesta data és el primer esment de la «tradició de la significació» d'aquell sopar, que es troba en 1 Corintis 10,16-17.

170. Pau i la *Didakhè* s'assemblarien «very closely» i serien, pel que fa a l'àpat, «one and the same... the same weekly ritual» (DE JONGE, Íbid, 38).

171. No hi ha cap text neotestamentari ni es coneix cap *ordo* litúrgic en els quals es digui que els qui participen a l'àpat eucarístic han de beure primer la copa i després han de menjar el pa. És clar que 1 Corintis 10,21 no invalida aquesta conclusió: «participar en la taula del Senyor» indica l'àpat ritual *in toto*, no tan sols menjar el pa eucarístic. La pregunta, que ha de quedar oberta, és si la seqüència de 1 Corintis 10, 16 (vi i pa) respon a una ordenació litúrgica vinculada amb la «tradició de la significació» o bé si es tracta d'una successió de tipus retòric que està en funció de l'objectiu primordial de Pau en 10,14-22: denunciar el culte als ídols (noteu els termes dels vv. 20,21: «comunió», «copa», «taula» dels «dimonis») a base de contraposar-lo al culte eucarístic retut a Déu en Jesucrist (ús dels mateixos termes, amb sentit cristià, en els

iguals a les que apareixen en Didakhè 9,2-4; 10,2-5. Les afinitats entre 1 Corintis 10,16-17 (ordre vi – pa i la interpretació del pa en termes d'unitat de l'Església en el v. 17) no n'han d'obscurir les diferències.

De fet, mentre que Didakhè 9-10 és una ordenació litúrgica referent a l'eucaristia (9,1: «donareu gràcies [*eukharistêsate*] d'aquesta manera»), 1 Corintis 10,16-17 es troba en una unitat literària de tipus didàctic o retòric que pertany a allò que el mateix Pau anomena «els ensenyaments» (*paradoseis*) «que us vaig transmetre» (*kathôs paredôka hymîn*) (11,2). Per tant, cal distingir entre ordre litúrgic i ensenyament i preguntar-se si 1 Corintis 10,16-17 reflecteix tots dos nivells (litúrgico-ritual i litúrgicoteològic), o només hi ha el segon. En aquest cas, la seqüència vi i pa no seria significativa en relació a l'ordenació litúrgica de «l'eucaristia», tal com apareix en la Didakhè (9,1: «en relació a l'eucaristia [*peri eukharistias*]»), i no seria raonable plantejar-se la proximitat, fins i tot l'absoluta coincidència, d'ambdós textos en relació a l'ordenació litúrgica. En conseqüència, quedaria sense efecte la qualificació de «normal» atribuïda al ritual litúrgic descrit en la Didakhè en relació a la celebració de l'Eucaristia: primer, les paraules sobre el calze i després les paraules sobre el pa.¹⁷²

En canvi, és obvi que la terminologia de 1 Corintis 10,16 és litúrgica, tal com mostra la primera persona del plural («beneïm» en relació al calze, «partim» en relació al pa). El problema és que *també* el pa mereix una benedicció (*eulogia*) en tots els relats i rituals litúrgics existents dels segles I i II, com ara la Didakhè (9,3: «et donem gràcies», *eukharistoumen soi*) —fins i tot en Lc 24,30 (*eulogêsen*), on l'objectiu del relat subratllar el reconeixement de Jesús gràcies a la «fracció» del pa (v. 35!). Per tant, si Pau reflectís un *ordo* litúrgic, hauria d'haver atribuït al pa no tan sols la

vv. 16.21: «comunió amb la sang de Crist... el cos de Crist», «copa del Senyor», «taula del Senyor»).

172. Vegeu de Jonge («The Community Supper according to Paul and the *Didache*», 38), representant una *opinio communis*: «In the first and second centuries the Eucharist as described in the *Didache* was not exceptional or marginal but normal».

fracció sinó també la benedicció.¹⁷³ Però en 1 Corintis 10 Pau no pretén reprendre el relat de l'Últim Sopar (ho farà en 1 Corintis 11,23b-25) ni referir el ritual de l'àpat del Senyor que se celebra en les reunions de la comunitat, sinó tan sols usar la significació essencial de l'àpat eucarístic, allò que en termes actuals s'anomena la teologia de la litúrgia.

El segon gran tema del debat exeegètic recent a propòsit de la relació entre Pau (1 Corintis 10) i la Didakhè (9-10) és l'absència de les paraules de la institució en aquests dos textos. Ja hem vist que, en el cas de 1 Corintis 10, aquesta absència s'havia d'explicar pel fet que Pau feia servir aquí la «tradició de la significació» de l'àpat eucarístic, a propòsit del culte a les divinitats grecoromanes, titllades d'«ídols» i «dimonis» (vv. 18-21). En canvi, en 1 Corintis 11 (23b-25) Pau reprenia la «tradició del relat», a propòsit de les divisions intracomunitàries que afloraven a Corint en el moment de l'àpat conjunt durant les reunions eucarístiques, les quals arribaven a «profanar el cos i la sang del Senyor» (v. 27). La solució actual més en voga és que Didakhè 9-10 s'ha d'afilerar amb 1 Corintis 10 i ser considerada un testimoni de la forma més primitiva de celebració eucarística.

Sobre això, val a dir que la recerca recent¹⁷⁴ ha subratllat encertadament que l'àpat esmentat amb el nom d'«eucaristia» en Didakhè 9,1 no pot ser un «àgape», és a dir, un àpat festiu comunitari sense cap contingut sacramental. Aquesta posició, que ha estat la majoritària durant un llarg temps,¹⁷⁵ no resisteix a una anàlisi del text de Didakhè

173. Una cosa diversa és la denominació del *conjunt* de la celebració eucarística com a «fracció del pa» (Fets 2,42 o 20,7). Però en 1 Corintis Pau especifica els dos elements (copa i pa) i dues accions que els tipifiquen (beneir i partir, respectivament).

174. Sobre el que segueix, vegeu SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 68-69.

175. Els comentaristes de Didakhè han tendit a considerar els cc. 9-10.14 una «àgape» no sacramental: R. Knopf (1920), K. Niederwimmer (1993), W. Rordorf – A. Tuilier (SC) (1998). Altres han manifestat els seus dubtes: H. Conzelmann – A. Lindemann (142004), J. Betz (1996). Probablement, cal veure en M. Klinghardt (1996) l'autor que darrerament ha provocat el decantament de la recerca envers la consideració de Didakhè 9-10 com una autèntica eucaristia, equiparable a la de 1 Corintis 10-14. Vegeu DE JONGE, «The Community Supper according to Paul and the *Didache*», 35 n. 17. Però, de fet, ja anteriorment, K. Wengst (1984), seguint les

9-10, farcit de referències eucarístiques, començant pel nom («eucaristia», paral·lel a «baptisme» en 7,1) i continuant pels elements que la conformen («copa», «pa partit», «menjar i beure», «saciar-se», «menjar i beguda espiritual», «atansar-se»). Els arguments adduïts pels qui han negat a Didakhè 9-10 el caràcter d'eucaristia són dos: l'absència de les paraules de la institució pronunciades per Jesús en l'Últim Sopar i, per tant, la manca d'equiparació entre el vi i el pa amb la sang i el cos de Jesús, i, en segon lloc, la manca de referències a la mort i resurrecció d'aquest. Pel que fa al primer argument, ja hem mostrat que la «tradició de la significació», representada per 1 Corintis 10 i Joan 6, reprèn la identificació present en la «tradició del relat», representada pels sinòptics i 1 Corintis 11, entre copa i sang i pa i cos (carn) de Crist. Per tant, d'entrada l'absència de les paraules de la institució no és un argument fonamental per a privar una tradició de ser plenament eucarística, sempre i tant que mantingui el caràcter identificador entre els elements oferts (pa i vi) i la persona de Crist —cosa que es compleix a bastament en 1 Corintis 10 i Joan 6.

Tanmateix, en el cas de la Didakhè, cal reconèixer que, de manera directa i explícita, el pa i el vi no són identificats amb el cos i la sang de Jesús, i no hi ha cap esment de la seva mort i resurrecció, tal com succeeix en els textos neotestamentaris referents a l'eucaristia que entren dins la «tradició del relat» i la «tradició de la significació». Tot i això, en Didakhè 9-10.14 hi ha una autèntic ritual eucarístic ja que s'hi retroben les dues característiques essencials de l'àpat comunitari cristià: l'acció de gràcies i la fracció del pa.¹⁷⁶

Per tant, cal analitzar la Didakhè com una tercera forma de tradició relacionada amb l'eucaristia, que enfondeix les seves arrels en el relat de l'Últim Sopar —però que ho fa de manera diversa a 1 Corintis 10— i

petjades de H. Lietzmann (1926), considera que la Didakhè és una autèntica eucaristia, però que es diferencia substancialment de las tradicions testimoniades en Pau i Marc. Aquest és el punt fonamental: la consideració, o no, d'un lligam entre el model representat per la Didakhè i el model representat per Pau.

176. Didakhè 14,1 ho explicita: «Quan us reuniu cada dia del Senyor, partiu el pa i doneu gràcies (*klasate arton kai eukharistêsate*)».

que ahora desenvolupa una teologia del ritual eucarístic que no passa per la noció de comunió amb el cos i la sang de Crist (1 Corintis 10,16) ni per la unió personal amb Jesús, obtinguda pel fet de menjar la seva carn i beure la seva sang (Joan 6,56) —tot i coincidir en el tema de la reunió d'allò que estava escampat (1 Corintis 10,17) i que ha de ser retrobat o atret (Joan 6,39.44). Per tant, en Didakhè 9-10 es produeix una conjunció realment insòlita entre un substrat judeocristià i certs trets de significació teològica que aproximem el document a Pau i a Joan. Tot això fa pensar en un text que pressuposa una certa forma de relat de l'Últim Sopar i algunes idees teològiques que es retroben en 1 Corintis 10 i Joan 6.

La recerca recent tendeix a explicar la seqüència copa més pa, retrobable en Didakhè 9,2-3, a partir de 1 Corintis 10,16, i fer d'aquests dos textos els exponents senyers d'una mateixa tradició eucarística —que seria la més antiga. Però hi ha una altra possibilitat, que es pot deduir de l'existència del «text curt» en Lluc 22. Com hem assenyalat en la n. 143, la versió de les paraules de la institució de Lluc 22,17-20 en el Còdex de Beza (text occidental o D) no conté dues copes, la primera copa (amb les paraules sobre el Regne) (vv. 17-18) i la segona copa (amb les paraules de la institució) (v. 20). Conté tan sols una copa, la copa referida al Regne, que ocupa el lloc de la copa inicial d'un àpat festiu jueu.¹⁷⁷ Ara bé, la seqüència en D no és copa – pa, com resultaria d'haver expurgat la segona copa, sinó que s'ha preferit l'ordre majoritari, present en els relats de Mateu i Marc (pa – copa). Aquesta particularitat del «text curt» o occidental en el relat de la institució en Lluc 22 pot ajudar a explicar l'ordre copa – pa en Didakhè 9,2-3. Darrere la Didakhè hi hauria un relat de l'Últim Sopar de Jesús, que seria molt semblant a l'actual Lluc 22,17-19a: la copa amb el vi (amb les paraules del Regne)

177. La seqüència del text occidental és canviada en relació al text llarg de Lluc 22: pa (v. 19a: «després prengué el pa, digué l'acció de gràcies, el partí i els el donà tot dient: "Això és el meu cos"») i copa (vv. 17-18: «llavors prengué una copa, digué l'acció de gràcies i digué: "Preneu això i repartiu-vos-ho, perquè us asseguro que des d'ara ja no beuré més del fruit de la vinya fins que haurà arribat el Regne de Déu"»).

(vv. 17-18) i el pa partit (amb les paraules de la institució) (v. 19).¹⁷⁸ Aquest seria el relat de l'Últim Sopar sobre el qual s'hauria construït la part més rellevant de l'acció de gràcies de Didakhè 9,2-4, la qual no cita les paraules de Jesús a l'Últim Sopar i, per això, és més propera a la «tradicció de la significació» que a la «tradicció del relat».

D'altra banda, aquesta explicació no tan sols donaria raó de l'ordre copa – pa, sinó que ajudaria a explicar els continguts de les paraules sobre la copa de Didakhè 9,2, concretament la difícil expressió «santa vinya de David, el teu servent» (*tês agias ampelou David tou paidos sou*). Per a alguns autors, indica la salvació promesa a Israel, que ara s'ha realitzat en Jesús.¹⁷⁹ Però la fórmula «el fruit de la vinya» (*tou genêmatos tês ampelou*), que Jesús no beurà «fins que haurà arribat el Regne de Déu» (Lluc 22,18) sembla dir relació a la «vinya» de Didakhè 9,2. Jesús espera el vi que beurà quan el Regne es manifesti. Igualment, els qui participen de la copa eucarística donen gràcies al Pare pel Regne que Jesús els ha fet conèixer, i vers el qual tendeixen amb tota la força i al qual esperen d'arribar, mentre l'anticipen mitjançant la copa que comparteixen, la copa de l'acció de gràcies, el vi de l'Eucaristia. La tensió escatològica, dominant en Lluc 22,17-18, és igualment axial en Didakhè 9,2.

La metàfora de la vinya de David pel Regne promès i proper, anuncia un seguit d'expressions referides al Regne i vinculades amb l'Eucaristia, que es troben escampades per Didakhè 9-10 i 14. Així, el «teu Regne», és a dir, el Regne del Pare és la meta de l'Església formant una sola cosa i reunida des dels límits de la terra (9,4), és a dir, des dels quatre vents, que se santifica de cara al Regne que el Senyor li té preparat (10,5).¹⁸⁰ D'altra banda, en Didakhè 10,2, en l'acció de gràcies que

178. El tall en Lluc 22,19a, sense la frase «entregat per vosaltres. Feu això, que és el meu memorial» (v. 19bc) es deu al fet que D no té aquesta frase. Però la frase en la versió primigènia podria ser completa. Òbviament, és impossible prendre una decisió, a favor de la inclusió o exclusió de 22,19bc.

179. Així, SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, 69.

180. Les al·lusions a l'evangeli segons Mateu són constants en la Didakhè: «reunir des dels quatre vents» (24,31), «el Regne preparat des de la creació del món» (25,34), que es troben en ple discurs escatològic. En la vessant de l'acció de cara a Déu: «sigueu perfectes» (5,49), és a dir, sants.

segueix al menjar eucarístic, hi ha un paral·lel interessant a «la santa vinya de David el teu servent»: l'expressió «el teu sant nom». El Regne i el nom apareixen al començament de l'oració del Senyor (Didakhè 8,2) i al final de les normes que regulen «el dia del Senyor» (14,3). Aquí se citen de manera interconnectada Malaquies 1,11 i 14, de manera que queda clar qui és Déu, aquell al qual s'ofereix l'eucaristia: «el gran rei» que té «un nom admirable». Encara, el to escatològic, propi de la referència al Regne que ha d'arribar, es retroba en Didakhè 10,6: «vingui la gràcia i passi aquest món». El Déu, que és gràcia i és do, ha de venir (*elthetô*) —cosa que succeirà quan vingui el seu Regne, quan arribi el món futur—, i, en canvi, el món present (*ho kosmos houtos*, expressió grega que evoca l'hebreu *'ha-olam ha-ba'*) ha de passar (*parelthetô*). En paral·lel a «la vinya de David» es diu que el Déu que es manifestarà serà «el Déu de David», al qual s'aclama com aquell que ve per salvar (*hôsanna tô-i Theô-i Daudid*) (Didakhè 10,6). L'aclamació és doble. També es diu aquí mateix: *Maranatha*, expressió aramea que remet a la vinguda del Senyor: «Senyor, vine!». Dit breument, la tensió escatològica relacionada amb la vinguda del Regne és omnipresent en Didakhè 9-10, i això explica la interpretació de l'expressió «vinya santa de David, el teu servent (de Déu)» (9,2) com a Regne del «Déu de David» (10,6), que és anticipat gràcies a la recepció del pa i el vi de l'eucaristia (9,5). Així, doncs, «Regne» és una expressió omnicomprensiva, paral·lela a «Nom», que encapçala tot allò que ve de Déu, els seus béns salvadors, que han arribat als creients a través de Jesús —i que són donats per aquell a través del sagrament eucarístic.

En efecte, les paraules sobre el pa (9,3) són l'ocasió perquè, com en el cas de la copa (9,2), s'adreci a Déu una acció de gràcies per un bé salvador rebut. Allà era la santa vinya de David, és a dir, el Regne. Aquí són «la vida i el coneixement» (*tês zôês kai gnôseôs*). El pa és anomenat *klasma*, 'bocí (de pa)', i no *artos* ('pa'), de manera genèrica, perquè es té en compte la seqüència de l'Últim Sopar: dir l'acció de gràcies – partir (el pa). Es tracta, doncs, del «pa partit», si bé, des del punt de vista del ritual, no queda clar quan es fa l'acció de partir el pa. El paral·lel estricte de construcció entre les paraules sobre la copa i sobre el pa demanaria un esment, directe o metafòric, del pa, tal com succeeix amb el vi de la

copa, el qual ressona darrere la metàfora «santa vinya de David». Aquesta metàfora apunta vers allò que significa (el Regne) sense perdre la connexió amb l'element de manducació (el vi que hi ha a la copa). En el cas del pa, el terme «vida» fa la doble funció de donar el significat (la «vida eterna», vegeu 10,3) i alhora d'assenyalar l'element de manducació (el pa com a «menjar» fonamental, vegeu 10,3). Notem que la metàfora joànica «pa de vida» (Joan 6,40.48.51) desenvolupa una funció semblant: apunta vers allò que significa (és «pa... per a la vida del món», v. 51) i conté l'element de manducació («qui menja aquest pa», v. 51). En Didakhè 9,3, doncs, la connexió entre «bocí de pa» i «vida» no és casual. Cert que no es diu directament que Jesús *sigui* el pa que dona la vida, però sí que s'afirma que la vida arriba *per mitjà* de Jesús, el teu servent (de Déu) *a propòsit* del pa sobre el qual es pronuncia l'acció de gràcies. Sembla, doncs, que ens trobem davant una identificació indirecta entre Jesús i el pa, l'un i l'altre instruments de vida.

L'èmfasi sobre Jesús com a mitjancer de la vida divina que arriba a nosaltres i ens transforma, es troba en la primera frase de l'oració d'acció de gràcies «després de saciar-se», és a dir, després de «menjar i beure l'eucaristia» (*apo tês eukharistias*) (9,5). Aquí es diu que Déu ha fet que el seu Nom «habités en els nostres cors» i que, «per mitjà de Jesús», nosaltres accedíssim a «la immortalitat» (10,2), és a dir, a la «vida eterna» (10,3). Per tant, tant abans de prendre el pa i el vi de l'eucaristia, es diu que el pa dona vida i després s'afirma que el pa i el vi donen la immortalitat, la vida eterna. Per tant, la vida rebuda en el present i promesa per al futur depèn de l'acció instrumental de Jesús (*dia Iêsou*) (9,3; 10,2). Notem que aquest és el motiu que apareix igualment en Joan 6,58: «els qui mengen aquest pa, viuran per sempre». Certament no es diu què ha fet Jesús a l'Últim Sopar, però es diu què significa i què aporta allò que ha fet: la vida eterna i immortal. No hi ha referència explícita a l'àpat de Jesús amb els seus, però sí que es parla de la copa i del pa partit, i, a més, s'expliquen els efectes de l'àpat eucarístic: la immortalitat, la vida present i futura.¹⁸¹ El text de la Didakhè s'acosta, doncs, a la «tradicció

181. J. Schröter té raó de manera parcial. Segons ell en la Didakhè «kein letztes Mahl erwähnt wird und keine Deutung seines Todes erfolgt» (*Das Abendmahl*, 66).

de la significació», paulina (1 Corintis 10) i joànica (Joan 6), però amb unes particularitats especials.

La singularitat de la Didakhè és el paper central de Déu en l'acció de gràcies i la funció instrumental de Jesús, servent d'ell. Totes les pregàries que configuren l'acció de gràcies o eucaristia en Didakhè 9-10 són adreçades al «Pare» (9,2.3; 10,2), que és anomenat «Senyor» (10,3.5) i «Déu de David» (10,6). Pel seu costat, Jesús és l'instrument de Déu, tal com assenyalava la construcció *dia* ('a través de', 'mitjançant') que constantment li és aplicada (9,2.3.4; 10,2.3). Jesús és anomenat «el teu servent», és a dir, servent de Déu (9,2.3; 10,2.3), igual que David —és aquest un signe de la seva condició messiànica, afí a la de David?—, però també és anomenat «Senyor» en 9,5, com aquell en el nom del qual es rep el baptisme,¹⁸² com aquell que ha parlat en el seu Evangeli i com aquell que dóna el nom a la reunió setmanal dels cristians («dia del Senyor») (14,1).¹⁸³ Es fa difícil de decidir si, en els textos relacionats amb la fi del món, el fet de la vinguda del «Senyor» (16.1.7.8) i la invocació *Maranatha* (10,6) s'ha d'aplicar al Pare o a Jesús. L'al·lusió a l'anticrist com a «fill de Déu» (16,4) i l'expressió «aquell que va ser maleït» (16,5), que al·ludeix al suplici de la creu com el suplici que sofreix el qui ha estat maleït per Déu (vegeu Deuteronomi 21,23, citat en Gàlates 3,13), farien pensar que es tracta de Jesús, el Fill. Les referències al «teu Regne» (de Déu) (Didakhè 9,4; 10,5) i les modificacions de «Fill de l'home» per «Senyor» en Didakhè 16,1 (compareu-ho amb Mateu 24,44) i Didakhè 16,8 (compareu-ho amb Mateu 24,30), semblarien indicar que es tracta del Pare. Ara bé, l'ús de Zacaries 14,5 («vindrà el Senyor, el meu Déu, i tots els sants amb ell») en Didakhè 16,7 («vindrà el Senyor i tots els sants amb ell», amb la supressió de «el meu Déu!») fan decantar cap el tema cap a l'ús de «Senyor» referit a Jesús en els textos escatològics. Jesús

182. Però el baptisme, segons Didakhè 7,1.3 es rep «en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant». La fórmula de 9,5 («en el nom del Senyor») és una mica ambigua, i només es clarifica pel que segueix, on «Senyor» («sobre això va dir el Senyor») és aplicat clarament a Jesús.

183. Així, doncs, en la Didakhè, com en el Nou Testament i en l'ús de l'Església antiga, el terme «Senyor» tant es pot referir al Pare (per exemple 10,3.5) com a Jesús (el qui ha parlat en l'Evangeli donant-hi manaments: 8,2; 9,5; 15,4).

ve per establir per sempre el Regne del Pare.¹⁸⁴ A ell s'adreça, probablement, la invocació *Maranatha* (10,6).¹⁸⁵

Les accions salvadores tenen Déu per subjecte i Jesús per instrument, d'acord amb tota la teologia neotestamentària, tant paulina (per exemple, Romans 5,10: Déu reconcilia per la mort del seu Fill), com joànica (per exemple, Joan 3,17: Déu salva per mitjà de Jesucrist). La teologia de la Didakhè no pot ser considerada marginal en aquest punt. L'acció salvadora de Déu, present en l'àpat eucarístic, es diu en termes de vida i d'immortalitat, però també de «coneixement» (9,3; 10,2) i de «fe» (10,2), però sobretot es defineix amb el Regne (la vinya santa de David, 9,2) i amb el Nom (que habita en els cors, 10,2), que Déu ha fet conèixer. Tot això és expressió de la «potència» divina: «et donem gràcies perquè ets poderós» (10,4). No es posa, doncs, a primer terme, a propòsit de l'eucaristia, la bondat de Déu, sinó la seva potència, la seva qualitat de «senyor omnipotent» (*pantokratôr*). Déu és capaç de crear totes les coses, entre les quals menjar i beguda perquè els homes se n'alegrin i li'n donin gràcies, i sobretot és capaç de concedir-los (*ekharisô*) «un menjar espiritual, una beguda (espiritual) i vida eterna pel teu Servent (Jesús)» (10,3). Aquesta és l'afirmació clau per a comprendre què és, per a la Didakhè, l'eucaristia. Tot ve de Déu per Jesús i, per tant, també en ve l'eucaristia. La cristologia, central en les significacions que Pau (1 Corintis 10) i Joan (c. 6) donen de l'eucaristia, queda en la Didakhè integrada en el subratllat de la primacia de Déu i de la seva obra salvadora a través de Jesús, l'instrument del seu disseny.

Aquest caràcter instrumental, però, no desvirtua, al meu entendre, l'aportació de la Didakhè a la història de les teologies i rituals eucarístics que subratllen la significació per damunt del relat, el sentit de l'Últim Sopar per damunt de les paraules pronunciades per Jesús. Sobre això

184. Aquesta funció «instrumental» de Jesús es correspon perfectament amb la mateixa funció que se li atorga en el ritual eucarístic (9,2.3.4; 10,2.3), com aquell «per mitjà» del qual tot arriba a la seva realització.

185. En Apocalipsi 22,20, que tradueix amb «vine, Senyor Jesús» l'expressió aramea *maranatha* (= 'vine, Senyor nostre'). Tanmateix en Didakhè 10,6 després de l'expressió «hosanna al Déu de David» el *maranatha* que segueix hauria de referir-se a Déu, el Senyor. Però

val a dir que, com hem assenyalat, en la Didakhè, no hi ha identificació directa i explícita sobre Jesús amb el pa i el vi, com en 1 Corintis 10,16 («el cos de Crist» / «la sang de Crist») i Joan 6,51-58 («la meva carn» / «la meva sang»). La qüestió és comprendre el valor que la Didakhè dóna a l'expressió «menjar espiritual i beguda (espiritual) i vida per mitjà del teu servent» (10,3). Sabem que en 1 Corintis 10,4 «la beguda espiritual», que no és identificada des del punt de vista material (certament, segons Èxode 17,6, Nombres 20,11 i Salm 78,15, és l'aigua que brollava de la roca del desert), és equiparada com a quelcom que ve de Déu i que prové del Crist: «bevien d'una roca espiritual que els acompanyava, i aquesta roca era el Crist». La interpretació tipològica subratlla que l'instrument gràcies al qual van beure va ser la roca, és a dir, el Crist, i deixa en segon terme que van beure perquè Déu, l'autor darrer de la seva salvació, va fer que l'aigua brollés d'una roca. De manera semblant, en Didakhè 10,3b, es diu que Déu ha donat el menjar i la beguda i allò que porten el «menjar» i la «beguda», és a dir, la «vida» «per mitjà del teu servent», és a dir, Jesús, el qual esdevé l'instrument gràcies al qual han tingut accés a un menjar i a una beguda que són *diverses* de les naturals o creades (v. 10,3a). Mentre el menjar i la beguda creats per Déu nodreixen el cos i són en benefici de l'ésser humà,¹⁸⁶ el menjar i la beguda «espirituals» són donades per Déu per mitjà de Jesús i, per tant, vénen de Déu però no sense Jesús: aquest darrer és l'instrument necessari perquè l'aliment eucarístic sigui poderós (donador de vida, de coneixement, de fe i d'immortalitat) i transformador (el Regne arriba per ell, i el Nom diví fa estada en els cors), d'acord amb allò que Déu ha volgut que fos. La presència divina és present en els cors dels qui reben l'eucaristia (10,2), i serà futura i eterna en virtut d'un Regne que aplegarà l'Església, la comunitat dels qui han rebut l'aliment eucarístic (9,4; 10,5).

Així, doncs, la Didakhè representa una variant de la «tradició de la significació» de l'eucaristia, de neta matriu judeocristiana, que no esmenta el relat de l'Últim Sopar però que el pressuposa. Allò que reben

186. El terme *apolausis* indica «enjoyment, fruition», segons el Diccionari de Liddell-Scott, i el verb corresponent es pot traduir per «ser en benefici de».

els qui participen de l'eucaristia, ve de Déu però prové de Jesús en la mesura que els seus gestos (la copa de vi que es beu i el pa partit que es menja) són necessaris perquè Déu faci «conèixer» els seus dons salvadors: el seu Regne i el seu Nom o presència (*shekhina*), vinculats primordialment amb la copa del vi (9,2; 10,2a) (evocant la copa del Regne; vegeu Lluc 22,17-18!), i la vida, el coneixement, la fe i la immortalitat (9,3; 10,2b), vinculats primordialment amb el pa partit (vegeu Lluc 22, 19a!). L'expressió, que té Déu per subjecte, «fer conèixer» (*egnôrisas*) «per mitjà de (*dia*) Jesús» es troba tres vegades en Didakhè 9-10, i diu referència a «la santa vinya de David» (el Regne, la copa amb vi) (9,2), a «la vida i el coneixement» (el pa partit) (9,3), «el coneixement, la fe, la immortalitat» (10,2) (el pa i el vi que s'han menjat i s'han begut). Aquesta expressió revesteix una importància especial, ja que subratlla la força de l'eucaristia com a menjar i beguda que actualitzen la salvació de Déu que ens arriba per mitjà de Jesús, el seu servent (*paidion*, «servent» de la descendència de David i, per tant, Messies).¹⁸⁷ Podríem dir que la Didakhè reubica la noció de comunió, la qual no diu relació tan sols al Crist (com és el cas de 1 Corintis 10,16), sinó que primordialment la situa en relació a Déu, «Pare nostre» i «Pare sant» (Didakhè 9,2.3; 10,2).¹⁸⁸ D'aquesta manera, com s'esdevé des de l'Últim Sopar de Jesús fins a qualsevol anàfora de la tradició cristiana, l'acció de gràcies s'adreça

187. Vegeu Fets 4,27: «el teu sant servent Jesús, que tu has ungit». En el v. 25 David és anomenat igualment «el teu servent». Tot plegat obeeix a un rerefons judeocristià, semblant al de la Didakhè.

188. Aquest és un tret essencial de la teologia joànica. Aquí, el Pare i el Fill són inseparables en la seva relació, en els seus dons i en la unió dels creients amb l'un i l'altre. A propòsit d'això, val la pena de subratllar que, a més de 6,51-58, hi ha unes connexions sorprenents entre Didakhè 9-10 i la resta de l'Evangeli segons Joan, concretament Joan 17: «vida eterna» (v. 2), «vida» (v. 3), «coneixement» (vv. 3.26), «fer conèixer el teu nom (de Déu)» (v. 6, però aquí és Jesús qui el fa conèixer), «Pare sant» (v. 11), «preservar del Maligne» (v. 15), «ser u» (vv. 21-23; vegeu Didakhè 9,4). A més, en Joan 11,52 tenim la imatge de la reunió (vegeu Didakhè 10,5) i en Joan 1,14 la noció d'habitar entre nosaltres (vegeu Didakhè 10,2). Pel que fa a Joan 6: «acció de gràcies» (v. 23; vegeu Didakhè 9,1;10,1), «vida eterna» (v. 27), «el pa de vida» (v. 35; vegeu Didakhè 9,3: «la vida»), «el qui en mengi no mori» (vv. 50.51.58; vegeu Didakhè 10,2: «immortalitat»), «creiem i sabem» (v. 69; vegeu Didakhè 10,2: «coneixement i fe»), «el sant» (v. 69; vegeu Didakhè «allò que és sant»).

al Pare, el Senyor,¹⁸⁹ fent memòria de tot allò que Jesús ens ha obtingut, tots els dons connexos amb el fet de «menjar» el «pa partit» i «beure» «la copa» (9,2.3.5), que són «menjar espiritual» i «beguda (espiritual)», és a dir, aliment de «vida eterna» (10,3).

D'altra banda, Didakhè 9,4 i 10,5, de manera semblant però no idèntica a 1 Corintis 10,17 (vegeu n. 165), explica el motiu de l'únic pa, símbol de la unió dels qui participen en l'àpat eucarístic. L'acció de gràcies sobre el pa partit, el *klasma*, es perllonga en una segona pregària en la qual es demana que «la teva Església» (de Déu) sigui aplegada des dels límits de la terra en el «teu Regne». El to escatològic és prou evident. La comparació es fa amb el bocí de pa o *klasma* que s'ha partit en l'eucaristia i que s'ha format gràcies als molts grans de blat que estaven dispersos pels sembrats plantats per les muntanyes. Aquests grans, reunits, han format un sol pa. Igualment, la comunitat eclesial, escampada arreu de la terra, ha de ser reunida tota ella i arribar al Regne promès. La força de la comparació no descansa, doncs, sobre el fet de la unitat del pa com en 1 Corintis 10,17. Aquí la imatge d'«un sol pa», que és menjat per «molts», que participen d'aquest pa, remet al fet que la comunitat, formada per «molts», ha d'estar unida, ha de formar «un sol cos». L'analogia amb l'eucaristia (un sol pa és un sol cos de Crist) permet treure'n una conseqüència eclesiològica: els qui mengen un sol i únic pa han de formar «un sol cos». El gran tema paulí de la unitat de la comunitat (Romans 12,5; 1 Corintis 12,27) ressona darrere 1 Corintis 10,16-17. En canvi, en Didakhè 9 i 10 la imatge del pa escampat i reunit s'orienta cap a la reunió escatològica de l'Església en el Regne que el Pare li ha preparat, en línia amb l'acusada tonalitat escatològica que ja tenen la copa i les paraules pronunciades sobre ella, que remet en al Regne futur (9,2; 10,5).

189. Déu és «el Senyor» en 10,3.5 i, probablement, en 10,6 (*Maranatha*). El Regne que ha de venir és el Regne de Déu («el teu Regne», 9,4 i 10,5), que Jesús ha fet conèixer (9,2). El contrast amb l'escatologia eucarística de Pau és prou evident. En 1 Corintis 11,26 el terme de l'eucaristia és la vinguda del Senyor, és a dir, d'aquell Jesús que havia mort. En la Didakhè, ho és l'arribada del Regne del Pare.

En Didakhè 10,5 la segona pregària per l'Església (la primera és en 9,4) subratlla sobretot la perspectiva present. En aquesta perspectiva, el contingut de la pregària es desenvolupa en tres peticions referides a allò que l'Església és i ha de ser en el moment present: lliure de qualsevol mal, perfecta en l'amor del Senyor, i plena del do de la santedat. Es demana que Déu, «el Senyor», es recordi de la seva Església i li concedeixi aquests tres dons. La petició que l'Església es vegi lliure del mal evoca la darrera petició del Parenostre («allibera'ns del mal», Didakhè 8, 2; vegeu Mateu 9,13), si bé aquí l'absolutesa del mal s'ha convertit en una referència genèrica a tota mena de mals que puguin afligir la comunitat. La petició de fer l'Església «perfecta en el teu amor» evoca el doble manament de l'amor, que la Didakhè anomena «el camí de la vida» (1,2; vegeu Mateu 7,13; 22,37-39). Els cc. 1-6 de la Didakhè expressen la perfecció, és a dir, tot allò que el Senyor demana al qui vol ser «perfecte» (Didakhè 6,3; vegeu Mateu 5,48), i per això la fórmula «en el teu amor» evoca l'amor com a *súmmum* de la perfecció divina, que cal mantenir fins al final (16,2). L'amor de Déu, és a dir, viscut tal com Déu el viu, passa, en el cas de la comunitat, estimar els germans «més que la pròpia vida» (2,7) (vegeu Evangeli segons Tomàs 25). La tercera petició referida al present diu referència a la santedat. El qui és sant, és a dir, el qui és «perfecte en l'amor», pot atansar-se a l'eucaristia, i el qui ha fallat, ha de convertir-se (10,6). Per això l'eucaristia és una verificació essencial de cara a la santedat de vida, que és l'objectiu de l'existència cristiana. La santedat, però, no és un esforç titànic i condemnat sovint al fracàs, sinó l'acció divina en cada persona, l'única capaç de santificar-la.

El ritual eucarístic que es troba en Didakhè 9-10 no és complet, però és suficientment explícit perquè es pugui delinear una certa ordenació celebrativa. La celebració no queda, però, al marge del compromís ètic, derivat de l'Evangeli, sobretot l'amor fratern entre els membres de la comunitat. La norma és prou estricta: «el qui sigui sant, que s'atansi; el qui no ho sigui, que es converteixi (*metanoieitô*)» (10,6). És a dir, només pot rebre l'eucaristia el qui «ha confessat» els seus pecats, concretament, el qui s'ha convertit reconciliant-se amb el «company» amb el qual mantenia un «litigi» (*amfibolian*) (14,1-2). L'eucaristia resta prohibida al qui no és capaç, amb llenguatge veterotestamentari (14,3) de presentar un

«sacrifici pur». Sense reconciliació no hi ha conversió, i sense conversió no hi ha eucaristia. El tema i el vocabulari evoquen netament Mateu 5,23-24, la paraula de Jesús referida al qui ha de presentar una ofrena al temple i no està en pau amb el seu germà (vegeu també 18,15).¹⁹⁰

Per tant, la reunió comunitària se celebra «cada dia del Senyor» o diumenge (14,1) i el nucli de la qual és l'àpat sacramental o eucaristia.¹⁹¹ Només poden accedir-hi «els batejats en el nom del Senyor» (9,5). La raó diu referència a la santedat: el baptisme santifica i només els qui l'han rebut poden ser considerats sants. L'Església, poble de batejats, és el poble dels «sants», un poble sant. Però la santedat perfecta en l'amor demana de començar l'eucaristia amb la «confessió dels pecats» (14,1), per tal que aquesta eucaristia sigui pura com purs eren els sacrificis oferts al temple. Altrament, si no es manifestaven els pecats a la comunitat reunida, a l'«església» (4,14; vegeu Mateu 18,17), no es pot accedir a la pregària comunitària, ja que es participaria en aquesta «amb consciència dolenta» (Didakhè 4,14). L'única restricció d'accés per als batejats és que no estiguin reconciliats amb els germans. Per tant, no estan admesos a la reunió de l'eucaristia els qui no hagin fet les paus amb els seus germans de comunitat, aquells amb els quals mantenien una baralla o una disputa.

La reunió comunitària cristiana pressuposada per la Didakhè pot haver començat amb un àpat o «Sopar» comú (un *deipnon*) —del qual, però, no hi ha referència en aquell document—, seguint els models grecoromans de les associacions cíviques i pot haver continuat, seguint els mateixos models, amb el «banquet» (el *symposion*). L'eucaristia o celebració ritual d'acció de gràcies amb el ritu de partir el pa quedaria integrada en aquesta segona part de la trobada comuna. De fet, el *symposion*, en les celebracions cristianes, seria l'equivalent a l'eucaristia. Si

190. Val a dir, però, que la Didakhè no cita aquí explícitament l'evangeli de Mateu. En canvi, justifica la necessitat d'oferir un «sacrifici pur» citant Malaquies 1, 11.14.

191. És cert que Didakhè 14,1 no exclou que l'eucaristia es pugui celebrar un altre dia fora del diumenge, però la comparació amb Ignasi d'Antioquia (Magnèsis 9, 1), que contraposa la festa setmanal jueva (el dissabte) i la cristiana (el diumenge), resulta prou eloqüent sobre la freqüència setmanal de l'àpat sacramental cristià.

bé en la Didachè no s'esmenta cap lectura ni cap predicació vinculada amb la fracció del pa i l'eucaristia (14,1), no és foraviat pensar que se seguien els models culturals grecoromans dels simposis i que hi havia lectures i una homilia, acompanyats de càntics d'himnes. Pel que fa a les lectures, ja en 1 Tessalonicencs (pels volts de l'any 50) Pau dóna per fet que la carta que els envia «serà llegida a tots els germans» (5,27).¹⁹² Pel que fa a l'Esriptura o Antic Testament, sobretot els Profetes, sembla clar que, seguint el costum sinagoga, eren llegits en les assemblees cristianes des de molt antic.¹⁹³ Pel que fa als cants i himnes, a l'interior de la pregària, ja eren usats en l'assemblea de Corint, vers l'any 55 (1 Corintis 14,14.26). L'homilia o predicació és la continuació natural de la lectura, i aquesta és una praxi d'arrels sinagoga, on l'Esriptura era llegida i comentada —en aquest punt el model jueu és molt més convincent que el grecoromà on no hi ha res equivalent al caràcter sacre que té la lectura de la Bíblia a l'interior de la celebració sinagoga. La seqüència lectura – comentari homilètic s'insinua darrere Lluc 24,13-35, mentre que en Fets 20,7-11 s'esmenta el comentari homilètic seguit de la fracció del pa.

Òbviament, no podem escatir l'ordenació litúrgica exacta de la Didakhè¹⁹⁴ però sembla clar que les dues pregàries d'acció de gràcies sobre la copa i el pa partit (9,1-3), seguides de la pregària per l'Església (9,4) precedeixen l'acte de menjar i beure (9,5; 10,1), al qual segueixen dues pregàries més d'acció de gràcies (10,2-4), seguides d'una

192. En Colossencs 4,16 es demana que hi hagi un intercanvi de cartes entre les comunitats: la carta enviada a Colosses i una altra, desconeguda, enviada als Laodicencs. En 2 Pe 3,15-16, les cartes de Pau fan plenament autoritat, ja que queden assimilades a «la resta de les Esriptures».

193. Lluc n'evoca la lectura en 4,16-22 i en 24,27 (Llei i Profetes). En 24,44 es parla de Llei, Profetes i Salms. Al meu entendre, això indica un ús, probablement reduït, de la lectura de la Llei en les assemblees cristianes (no ho veu així DE JONGE, «The Community Supper according to Paul and the *Didache*», 32). En 1 Pere 1,10-11 s'esmenten els profetes, seguits de l'evangeli (v. 12). La referència a l'Antic Testament sembla clara en 1 Timoteu 4,13.

194. Schröter té raó quan subratlla que la intenció de la Didakhè no és la donar l'ordenació litúrgica de l'àpat comunitari (*Das Abendmahl*, 66). Però el document forneix alguns elements importants d'aquest àpat.

altra pregària per l'Església (10,5). L'esquema simètric, molt del gust de l'Evangeli segons Mateu, es reforça pel paral·lelisme entre les normes de participació de 9,5 i de 10,6.¹⁹⁵ El conjunt es tanca amb un expressiu «amén», que podria pertànyer a l'ordenació litúrgica de l'assemblea eucarística (10,6).¹⁹⁶ La proposta de la Didakhè s'adreça als qui no son «profetes», ja que aquests poden donar gràcies amb unes altres paraules (10,7), en línia amb el que es diu en 1 Corintis 14,32 sobre l'autoritat superior dels profetes a l'interior de la comunitat.

En resum, si preniem els quatre punts, esbossats en 3.3.3, que configuren l'eucaristia en el Nou Testament, hem de concloure que la Didakhè testimonia l'existència d'un cert tipus d'eucaristia que s'aflera més amb el que hem anomenat «tradició de la significació» més que no pas amb la «tradició del relat». Això no vol dir que, com tampoc no passa en Pau (1 Corintis 10) i Joan, quedin obviats els elements essencials que conformen l'eucaristia. Ben al contrari, la Didakhè sembla pressuposar un relat de l'Últim Sopar com el de la «versió curta» del relat lucà (Lc 22,17-19a), amb una copa —la del Regne— i el pa partit, per aquest ordre (Didakhè 9, 2-3). Hi ha, doncs, un primer tret del relat eucarístic, el referent als gestos i als elements de l'Últim Sopar, que apareixen abundantment en la Didakhè: pronunciar l'acció de gràcies sobre la copa i sobre el pa partit. Cert que en Didakhè, com en altres textos relacionats amb l'eucaristia, manquen les paraules de la institució, però hi són allò que podríem anomenar «els gestos de la institució», que s'arrelen en el que Jesús va fer a l'Últim Sopar i que són estrictament necessaris per a comprendre les paraules: l'acció de gràcies sobre el pa que es parteix i sobre la copa.

En segon lloc, i per aquest motiu, en la Didakhè l'eucaristia no queda desconnectada de les accions que Jesús duugué a terme a l'Últim Sopar, ni queda buida de la càrrega escatològica que l'envolta. Aquesta

195. Sobre això, vegeu Dietrich-Alex KOCH, «Eucharistic meal and eucharistic prayers in *Didache* 9 and 10», *Studia Theologica* 64 (2010) 77-96.

196. Aquesta és la funció de l'«amén» en la pregària eucarística romana, testimoniada per Justí: «Quan (el qui presideix la reunió comunitària) ha acabat les pregàries i les accions de gràcies, tot el poble present expressa el seu assentiment dient «Amén»» (*Apologia I*, 65).

càrrega ha estat reflectida en tots els estrats de la tradició eucarística. En la Didakhè hi ha una rica empremta escatològica, en virtut de la qual l'eucaristia mira cap al Regne des de diversos punts de vista: com a reunió final dels qui formen l'Església (vida eterna i immortal), com a espera de la vinguda del Senyor i de la manifestació del Regne promès (*maranatha*), com a tensió escatològica que caracteritza la història present de l'Església (alliberament del mal i santificació en l'amor). Per això l'absència del relat de la institució no fon la dimensió històrica de l'àpat sacramental eucarístic, ja que aquesta queda subsumida en la dimensió escatològica omnipresent.

En tercer lloc, la Didakhè recull el vessant eclesiològic de l'àpat eucarístic i el situa tant en el marc de les relacions intracomunitàries presents com en l'horitzó de la reunió final en el Regne de Déu. Allò que determina l'analogia entre l'eucaristia i l'Església és el fet que en l'Últim Sopar Jesús hagués partit «un sol» pa (Didakhè 9,4: *to klasma... hen*) (vegeu 1 Corintis 10,17: *heis artos*). En la Didakhè, aquesta imatge, a diferència de 1 Corintis 10, es combina amb una altra imatge: la dels grans de blat dispersos pels sembrats que ara s'han reunit en un de sol. Però en tots dos casos, el punt final de la comparació és la reunió de l'Església formant un sol cos, ara (1 Corintis) o després (Didakhè).

En quart lloc, la Didakhè estableix una relació indirecta dels elements eucarístics (pa i vi) amb la persona de Jesús (cos i sang). Aquesta relació no es manifesta, com en 1 Corintis 10,16, amb el terme «comunió amb el cos i la sang de Crist» o com en Joan 6,56 amb l'expressió «està en mi, i jo, en ell», sinó que se subratlla la dimensió instrumental de Jesús de cara a la presència del Pare en els qui reben l'eucaristia. Aquests, es diu, experimenten la presència del «sant Nom» de Déu, que aquest ha fet habitar «en els nostres cors» (Didakhè 10,2). Se subratlla, doncs, la comunió amb el Pare, si bé, indirectament, l'esment del Nom no exclou la comunió amb el Fill i amb l'Esperit, ja que el Nom els inclou tots tres —tal com mostra la fórmula baptismal (7,1; 9,5). D'altra banda, Jesús no queda exclòs de la comunió amb el Pare a la qual accedeixen els qui reben el pa i el vi, ja que aquell és l'instrument («per mitjà de») de l'acció salvadora de Déu. De fet, si l'eucaristia és alguna cosa més que un nodriment, és perquè «per mitjà» de Jesús rebem un

«menjar espiritual», una «beguda (espiritual)» i «vida eterna» (10,3). Joan representarà un pas ulterior: «la meva carn és veritable menjar i la meva sang és veritable beguda» (6,55). Però 1 Corintis 10,3-4 afirma que la «beguda espiritual» eucarística prové d'una roca, que és el Crist, apuntant així al caràcter d'instrument que aquest revesteix. La teologia eucarística de la Didakhè subratlla, doncs, la dimensió teològica del sagrament i el caràcter instrumental que Jesús hi desenvolupa. Es tracta d'una significació de l'eucaristia diversa de les de Pau (1 Corintis 10) i Joan (6,51-58), en tant que és deutora d'una matriu judeocristiana. No es pot equiparar 1 Corintis 10,16-17 i Didakhè 9-10. Són dues «tradicions de la significació» amb alguns contactes però diverses.

Hi ha, però, una coincidència vistosa, que és l'absència de les paraules de la institució, el relat de l'Últim Sopar. A la llum de les conclusions anteriors, no sembla que s'hagi de considerar 1 Corintis 10 i Didakhè 9-10 exponents d'allò que alguns han anomenat «l'Eucaristia pre-paulina», la forma més antiga de l'àpat sacramental en la qual no hi hauria les paraules de la institució. L'ordre copa més pa, en el qual coincideixen 1 Corintis 10,16 i Didakhè 9,2-3, no es deu al mateix origen. En 1 Corintis es tracta probablement d'un tret retòric que s'explica en el marc de la unitat 10,14-22, l'objectiu de la qual és contraposar «la copa del Senyor i la copa dels dimonis» (v. 21). Pau no reprèn cap ritual litúrgic: la seva pretensió és purament teològica i retòrica. En canvi, la Didakhè es presenta com un text de normatives ètiques i litúrgiques, i l'eucaristia hi és tractada també com a ritual. Així, en Didakhè 9, l'ordre esmentat és el resultat de la influència d'una versió del relat de l'Últim Sopar en el qual, com succeeix en «la forma curta» de Lluc 22,17-20, hi ha una sola copa (la copa del Regne) i s'ha eliminat la segona copa (la copa de la institució). La tradició subjacent a la Didakhè representa aquesta versió del relat, de matriu judeocristiana i originària d'Antioquia.

3.5. L'eucaristia en les actes apòcrifos i en les anàfores antigues

La Didakhè, text venerable de l'àrea síria, sembla haver influït de manera decisiva un corrent de textos litúrgics vinculats amb aquesta

àrea, els quals, com aquella, tampoc no contenen les paraules de la institució. Entre aquests textos, però, es fa difícil incloure-hi la Tradició Apostòlica (TA), constitució apostòlica d'origen romà (Hipòlit?), d'inicis del segle III, en la qual sí que hi ha les paraules de la institució, primer sobre el pa i després sobre el calze, en una versió feta predominantment sobre Lluc 22,19-20, amb alguns manlleus provinents de Mateu. Una cosa semblant es pot dir del testimoni de Justí, de mitjans del segle II.¹⁹⁷ Tanmateix, la Tradició Apostòlica, que és, després de la Didakhè, l'anàfora eucarística més antiga,¹⁹⁸ conté diverses expressions

197. Heus ací el text de Tradició Apostòlica 4,9-10: «prenent el pa i donant-te gràcies a tu (a Déu), digué: “Preneu, mengeu, això és el meu cos que és partit per vosaltres”. Igualment (va fer) amb la copa dient: “Aquesta és la meva sang que és vessada per vosaltres. Sempre que feu això, feu-ho en memòria meva”». La singularitat és la forma «partit per vosaltres» en comptes de «donat per vosaltres» (Lluc 22,19) —forma que apareix, però, en TA 4,8. L'autor ha volgut jugar amb la duplicitat semàntica del verb «partir» —semblant a la del verb «donar»— que tant s'aplica al pa com al cos de Crist, en aquest segon cas en sentit figurat: el cos de Jesús ha quedat com destruït pels sofriments quan ha estès els braços a la creu (TA 4,8). El text de les paraules de la institució no és massa diferent en Justí, on s'adverteix una estilització encara més gran que en la Tradició Apostòlica: «Els apòstols, en les memòries compostes per ells, que s'anomenen Evangelis, ens han transmès a nosaltres allò que fou transmès a ells, que Jesús va prendre pa, i quan hagué donat gràcies, digué: “Feu això en memòria meva, això és el meu cos”, i que, de la mateixa manera, havent pres la copa i donat gràcies, digué: “Aquesta és la meva sang”» (*Apologia I*, 66). També aquí, com és habitual en les anàfores, no se segueix un sol evangeli sinó que es barregen Lluc i Mateu, amb l'afegitó probable de Joan 19,34 («la copa de vi es barreja amb aigua», *Apologia I*, 65). Justí explicat igualment que l'ensenyament rebut, derivat del relat de l'Últim Sopar, és que «el menjar sobre el qual es dona gràcies (*eukharisteisa*) amb la pregària que ve de la seva paraula (de Jesús), i del qual són alimentats la nostra sang i carn per transmutació (*kata metabolèn*), és la carn i la sang d'aquell Jesús que es va fer carn» (*Apologia I*, 66). Així, doncs, tan en Justí com en la Tradició Apostòlica, l'eucaristia sembla inseparable de la «paraula» de Jesús, és a dir, de les paraules pronunciades per ell en l'Últim Sopar, que són explícitament citades en totes dues fonts.

198. El nucli més antic de la TA ha de ser situat, molt probablement, en el segle II. Pel seu costat, Jens Schröter («The Words of Institution in the First and Second Century», en *The Eucharist in Early Christianity. Barcelona Symposium 18-20th. April 2013*, pro manuscripto, p. 3) té raó de subratllar que les paraules de la institució són una part de l'anàfora o pregària eucarística, però no es pot obviar que el text dona un significat especial als elements del pa i del vi, equiparant-los al cos i la sang de Crist. Es produeix una identificació explícita entre el significat i el significat.

que mostren algunes afinitats amb aquest primer ritual eucarístic: Jesús és el qui «allibera» dels sofriments (TA 4,7; Didakhè 10,5; Déu «allibera» de tot mal) els qui «creuen» en ell (TA 4,7.12; Didakhè 10,2; Déu fa conèixer la «fe»), els qui assisteixen a l'eucaristia són «reunits» conjuntament com «la teva Església» (TA 4,12; Didakhè 9,4; 10,5: «la teva Església reunida»).

Per tant, i malgrat les opinions en sentit contrari,¹⁹⁹ hi ha una tradició occidental antiga, que presenta una ordenació litúrgica que inclou les paraules de la institució, és a dir, el relat present en les fonts neotestamentàries. En canvi, hi ha un altre segment de tradició, centrada fonamentalment a Síria però amb ramificacions a Egipte, que té en la Didakhè el cap de fila i que es mostra propera al que hem anomenat «tradició de la significació», la qual no conté les paraules del relat de l'Últim Sopar. Esmentem les Actes de Joan, del segle II, on apareix una «eucaristia del Senyor» (86), que és una acció de gràcies i lloança adreçada per Joan, l'apòstol, a Déu, abans de repartir als «germans» el pa que duia «per partir-lo» —no hi ha esment de la copa ni de les paraules de la institució.²⁰⁰ La pregària d'acció de gràcies està articulada en vuit breus entrades, amb la posició central de Jesucrist. Les semblances de les Actes de Joan amb la Didakhè es focalitzen en l'esment del «Nom» misericordiós del «Senyor», que és glorificat i lloat (Didakhè 10,2.3), en la referència a allò que el Senyor ha mostrat i fet conèixer (Didakhè 9,2; 10,2), en l'amor que ha mostrat (Didakhè 10,4: «en el teu amor») i en el

199. Vegeu Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origin of the Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford: University Press²2002 (trad. italiana 2007).

200. Sobre les Actes de Joan i l'eucaristia, cal tenir en compte l'estudi de Hans Roldanus («Die Eucharistie in den Johannesakten»), en Jan N. van BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of John* (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1), Kampen: Kok 1995, 72-96. En aquest mateix volum (pp. 197-230) Geoffrey Jenkins presenta un paper grec provinent de Kellis que presenta afinitats amb els textos eucarístics de les Actes de Joan. Una visió general de l'eucaristia en els actes dels apòstols apòcrifs es troba en Jean-Marc PRIEUR, «L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres», en Christian GRAPPE (ed.), *Le repas de Dieu / Das Mahl Gottes*, 4. Symposium Strasbourg-Tübingen-Upsal-Strasbourg, 11-15 septembre 2002 (WUNT 169), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, pp. 253-269.

compromís de santedat envers el «Sant» (Didakhè 10,5: «santificada»). Les diferències rauen en el relleu donat al «Senyor Jesucrist», del qual s'evocuen la gràcia immutable, l'encarnació que ens salva i el do de la fe que ell ens ha fet. El registre netament judeocristià de la Didakhè ha estat modificat en una direcció netament cristològica.

Una cosa semblant es pot dir de les Actes de Tomàs, escrit d'inicis del segle III, també d'àmbit siri, on hi ha diversos paràgrafs que contenen materials litúrgics vinculats amb l'eucaristia. Tampoc aquí, com en les Actes de Joan, no hi ha esment de les paraules de la institució. Els elements eucarístics són pa i aigua: no es parla de la copa. Tanmateix, referint-lo a Jesús, es menciona el fet d'«atansar-se al teu sant cos i compartir la teva sang vivificant». Concretament, en Actes de Tomàs 27 hi ha una llarga pregària epiclètica, adreçada simultàniament a Crist i a l'Esperit, on s'esmenta el «pa de la benedicció». El nom de Jesús és invocat per tal que ell vingui i entri en comunió amb els qui l'invocuen (*elthe kai koinônèson hêmin*).²⁰¹ Aquesta tendència a connectar l'Esperit i l'Eucaristia apareix amb més claredat en Actes de Tomàs 133 (versió grega), on s'aprecia la invocació directament adreçada a l'Esperit, el qual és anomenat «la mare» (segons la relació habitual entre el terme *ruho*, femení, i la maternitat):²⁰² «Que el poder de benedicció vingui, i habiti en aquest pa, de manera que tots aquells que en participaran siguin purificats dels seus pecats». Per tant, en els Actes de Tomàs assistim a una creixent presència de l'Esperit, que va més enllà de la Didakhè i les Actes de Joan, escrits del segle II en l'àmbit de Síria. Es pot, doncs, afirmar que, tal com mostren les Actes de Tomàs i també la Didascàlia, és a Síria on, ja en el segle III, es constata per primera vegada una epicle-

201. Harald Buchinger pensa que la invocació de la vinguda de Crist correspon a un estadi anterior a la invocació de l'Esperit. Per tant, la noció de visibilitat (Crist es fa visible enmig de la comunitat) seria anterior a la noció de transformació (vinculada amb l'acció de l'Esperit sobre el pa i el vi). D'ambdues es deriva, però, la mateixa afirmació: la presència del cos i la sang de Crist en l'Eucaristia.

202. Aquesta relació, comú en les àrees lingüístiques semítiques (hebreu, arameu, siríac), ja apareix en l'Evangeli dels Hebreus (4,1) (ca. 100 dC): «M'acaba d'agafar la meua mare, l'Esperit Sant...» (citada en Orígenes, *In Johannem* 2,6).

si explícita adreçada a l'Esperit Sant.²⁰³ Aquesta epiclesi explícita pren, òbviamment, la forma d'una invocació trinitària.

Del segle III són dues altres anàfores, una de fragmentària, l'anàfora de Marc, d'origen egipci, segons la recensió del papir d'Estrasburg (gr. 254), i l'altra, l'anàfora síria d'Addai i Mari, que ha sofert remodelacions però que conserva una estructura antiga. Ni l'una ni l'altra contenen les paraules del relat de la institució. En l'anàfora de Marc la comparació amb Didakhè 10 palesa que es tracta d'una pregària d'acció de gràcies i d'una pregària d'intercessió, que ha estat amplificada, probablement en el segle IV, amb oracions d'intercessió per l'emperador, per les autoritats, pels germans que viatgen, per les collites, pels pobres, pels difunts, pels bisbes. Les semblances amb Didakhè 10 i 14 —no hi ha punts de contacte amb el c. 9— es concreten en el Déu creador, del qual han sortit totes les coses per Jesucrist (Didakhè 10, 3: «has creat totes les coses», sense que s'esmenti l'acció del Crist en la creació). L'eucaristia és anomenada «sacrifici espiritual» (Didakhè 10,3: «menjar espiritual i beguda»; 14,1.3: «sacrifici pur»), que ofereixen tots els pobles (sobreenent: l'Església que és en aquests pobles) de llevant a ponent, del nord al sud (Didakhè 10,5: «la teva Església... reuneix-la dels quatre vents»). Més endavant, al començament de les intercessions es reprèn la mateixa idea de «la teva Església (provinent) de tots els pobles», sobre la qual ha de davallar la pau que ve del cel «als nostres cors» (Didakhè 10,2: «el Nom [del Pare sant] que has fet habitar en els nostres cors»).

Finalment, l'anàfora síria d'Addai i Mari és la darrera mostra de la influència de la Didakhè sobre el cristianisme siri, també l'oriental, cen-

203. Síria semblaria ser, doncs, l'àmbit d'aparició de l'epiclesi eucarística d'invocació a l'Esperit. Vegeu Reinhard MESSNER, «Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese», en Hans-Jürgen FEULNER - Elena VELKOVSKA - Robert F. TAFT (eds.), *Crossroads of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics* (OCA 260), FS Gabriele Winkler, Roma: Pontificio Istituto Orientale 2000, pp. 493-513. Igualment, Heinz KRUSE, «Zwei Geist-Epiklesen des syrischen Thomasakten», *Oriens Christianus* 69 (1985) 33-53.

trat a Edessa i Nisibis.²⁰⁴ Aquí també els contactes amb la Didakhè se ceneixen fonamentalment als cc. 10 i 14, però resulten menys visibles per mor del desenvolupament que l'anàfora ha experimentat. L'anàfora no conté el relat de les paraules de la institució,²⁰⁵ ni fa esment explícit del pa i del vi. Per tant, segons la tipologia de les dues tradicions, emprada en aquest estudi, Addai i Mari és un exemple rellevant de la «tradició de la significació», aplicada a un esquema concret de ritual litúrgic, com és el cas de la Didakhè i dels tres textos tot just tractats (Actes de Joan, Actes de Tomàs i anàfora de Marc segons la recensió del papir d'Estrasburg). L'anàfora síria d'Addai Mari, plenament en ús en l'Església oriental assíria o nestoriana, comença glorificant i donant gràcies al Nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant, que ha creat el món (Didakhè 10,2: «Et donem gràcies, Pare sant, pel teu sant Nom»; 10,3: «Tu, Senyor omnipotent, has creat totes les coses amb el teu Nom»).

204. L'anàfora d'Addai i Mari ha estat objecte d'una atenció intensa en els darrers anys. Se'n pot trobar l'edició i traducció en William F. MACOMBER, «The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari», *OCP* 32 (1966) 335-371. Igualment, A. GELSTON, *The Eucharist Prayer of Addai and Mari*, Oxford: Clarendon 1992. Encara, Sarhad JAMMO, «The Anaphora of the Apostles Addai and Mari. A Study of Structure and Historical Background», *OCP* 69 (2002) 5-35. El número 47 de la revista *Divinitas* (2004), a cura de B. Gherardini, ha estat dedicat a aquesta anàfora. Pel seu costat, José-Manuel Sánchez-Caro (*OCP* 43 [1977] 41-69) i Jean Magne (*OCP* 53 [1987] 107-158) han provat de comparar l'anàfora d'Addai i Mari i l'anàfora maronita dita de Pere III, i reconstruir una font primitiva comuna. Vegeu sobre això «La liturgie comparée au secours de l'orthodoxie de l'anaphore d'Addai et Mari», *BBGG* 3.S 4 (2007) 21-62.

205. Malgrat això, l'anàfora d'Addai i Mari ha estat reconeguda com a consecratori i, per tant, acceptada plenament per l'Església catòlica com a pregària eucarística vàlida i legítima. Vegeu Robert F. TAFT, «Mass Without Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated on 26 October 2001», *Worship* 77 (2003) 482-509. Vegeu també Nicholas V. RUSSO, «The Validity of the Anaphora of *Addai and Mari*: Critique of the Critiques», en Maxwell E. JOHNSON, *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2010, pp. 21-62. Vegeu encara Enrico MAZZA, «La tradizione siriana orientale: un caso di attualità», en *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70º compleanno* (Studi e ricerche di liturgia), Bologna: Dehoniane 2010, pp. 93-101; Jaume FONTBONA i MISSÉ, *Els sagraments de la iniciació cristiana* (CPL Libri 13), Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2013, pp. 162-167.

I continua dient que els mortals han rebut «una immensa gràcia», expressió que semblaria una referència a la immortalitat (Didakhè 10,2: «per la immortalitat que ens has fet conèixer per Jesús, el teu servent»).

L'anàfora d'Addai i Mari fa gala d'una notable empremta escatològica, visible en poques però significatives ocasions. Així, en la fórmula de l'aclamació del tres vegades Sant trobem, referit a Jesús, «el fill de David»: «Beneït el qui ve i vindrà en el Nom del Senyor». L'esment de David evoca indirectament Didakhè 9,2 («la vinya santa de David»), i l'accent en el «vindrà» es retroba en Didakhè 16,1.7.8. Cap al final de l'anàfora, en el moment de l'epiclesi, es parla de la resurrecció i de «la vida nova en el Regne del cel», frase propera a «la vida eterna» (Didakhè 10,3) i «en el teu Regne» (10,5). Encara, «la teva Església» i «el teu Nom» reapareixen en la doxologia final de l'anàfora (Didakhè 9,4; 10,2.5). L'Església és l'aplec dels qui han estat batejats i «reunits en el teu Nom».

Pel que fa a la significació teològica de l'eucaristia, l'anàfora afirma que l'ofrena sobre l'altar pur i sant s'escau «en la memòria del cos i de la sang de Crist» (primera intercessió). Emergeixen aquí els tres elements de la teologia eucarística (vegeu 1 Corintis 10,16) i de les paraules de la institució (vegeu 1 Corintis 11,23b-26): el pa, present damunt l'altar però no esmentat, com a cos de Crist, el vi, present damunt l'altar però no esmentat, com a sang de Crist, i la memòria de l'Últim Sopar (v. 25) i de la mort del Senyor (v. 26). Aquesta memòria de la mort del Senyor s'explicita en la fórmula «misteri gran i terrible de la passió, de la mort i de la resurrecció de Nostre Senyor Jesucrist» (abans de l'epiclesi). Aquí es troba igualment una altra evocació de l'esdeveniment de l'Últim Sopar celebrat per Jesús: «(nosaltres) hem rebut per tradició el model que ve de tu». En l'anàfora d'Addai i Mari, com en l'anàfora de Marc, la figura de Jesús es desplega poderosament en totes les seves perspectives cristològiques, com aquell que ha salvat la feble naturalesa humana omplint de vida, redreçant, ressuscitant, perdonant, justificant, il·luminant, i com aquell que, essent «el teu Fill estimat, Déu i Senyor nostre, que ens ha instruït per mitjà del seu Evangeli vivificant» (Didakhè 8,2; 15,4: «tot ho fareu d'acord amb allò que teniu manat en l'Evangeli de Nostre Senyor»).

4. CONCLUSIONS

1. Els elements essencials del sopar pasqual jueu més primitiu eren els següents: la santificació de la festa, les quatre copes rituals de vi, la recitació del *hal·lel* (Salms 115-118) i la ingestió d'herbes amargues sucades en l'anomenat *haróixet*, que era una barreja de pomes, fruits secs i vi. Bona part d'aquests elements també es troben en els àpats festius jueus i en els *symposia* grecoromans. En canvi, els textos evangèlics relatius a l'Últim Sopar de Jesús no el relacionen amb tres elements fonamentals del sopar pasqual jueu: l'anyell, el pa àzim i les herbes amargues. D'altra banda, no hi ha cap referència a la Pasqua en les paraules d'institució de l'Eucaristia —les referències directes es troben en el marc pasqual que donen a l'Últim Sopar els Evangelis sinòptics, no així l'Evangeli segons Joan.

2. El món jueu i el món grecoromà coneixen l'existència d'àpats festius i de *symposia*, celebrats a continuació de l'àpat, caracteritzats per la conversa, la convivialitat i l'intercanvi entre els comensals. Val a dir que en el món antic la immolació de la víctima va perdent pes i creix la importància de l'àpat, el qual accentua el seu caràcter sacre, en la mesura que alguns elements (la libació del vi, en primer lloc), però també les pregàries i l'encens, passen a ser l'ofrena digna i agradable a la divinitat. En aquest sentit, la manca de sacrificis d'animals en el cristianisme i en el judaisme a partir de l'any 70 dC, contribueix sens dubte a una transposició religiosa de gran abast i de profundes conseqüències en la història humana. L'Últim Sopar de Jesús amb els seus deixebles se situa en l'àmbit dels àpats festius, i també s'hi situa l'Eucaristia celebrada per les primers comunitats cristianes.

3. L'Últim Sopar és la clau que ens permet entendre la persona i la missió de Jesús. La refereixen les tres grans tradicions neotestamentàries, tot i que la tradició joànica no esmenta els gestos i les paraules de Jesús sobre el pa i la copa. Hi un ampli consens en el fet d'establir dues línies de tradició per a aquests gestos i paraules: la tradició de Marc (Marc 14, 17-25; Mateu 26,20-29) i la tradició de Lluc-Pau (1 Corintis 11, 23-26; Lluc 22,14-38) (vegeu també 1 Corintis 10, 1-6; 10,14-22).

Aquestes dues línies de tradició han estat molt reestructurades per mor dels interessos teològics i litúrgics de les primeres comunitats. Pel que fa als evangelis, Mateu segueix molt de prop Marc però hi introdueix afegitons propis, mentre que Lluc es mou entre la tradició paulina i la marcana i posa un accent especial en la Pasqua. Joan narra, com a acció central de l'Últim Sopar, el rentament de peus (13,1-17) i es refereix al cos i la sang de Jesús (6,48-58).

4. L'origen de l'Últim Sopar s'ha de trobar en la decisió lliure que pren Jesús, la qual inclou una acurada preparació de l'àpat per part de dos deixebles enviats pel Mestre (vegeu Marc 14,12-16 i par.). Jesús, que en els últims dies de la seva vida passa les nits a Betània, entra a Jerusalem per celebrar un sopar, que serà el darrer, amb els Dotze. El darrer àpat de Jesús té lloc probablement dijous dia sis d'abril de l'any 30 dC «al capvespre» (Marc 14,17; 1 Corintis 11,23), en una «sala alta» (Marc 14,14-15 par. Lluc 22,11-12) d'una casa situada dins Jerusalem, propietat d'un dels seus simpatitzants. Aquesta casa deuria estar ubicada en l'actual mont Sió (el turó sud-oest de l'anomenada «Ciutat alta» de l'època romana). Aquell any, el 30 dC, el sopar pasqual jueu es va celebrar divendres al vespre, el dia set d'abril. Per tant, el sopar de Jesús no podia ser un sopar pasqual, sinó un àpat festiu. Jesús va voler sopar *només* amb els seus deixebles (i potser algunes dones del seu grup). En un ambient de comiat, aquests van ser informats sobre els esdeveniments dramàtics propers que facilitarien la mort del Mestre: la seva fugida de Getsemaní deixant sol Jesús, la negació de Pere, la traïció d'un d'ells.

5. L'Últim Sopar està fortament relacionat amb la mort violenta de Jesús, que és evocada (Marc 8,34-35 i par.) o fins i tot anunciada (Marc 10, 38-39 i par.), i a la qual s'al·ludeix en la paràbola dels vinyaters, els detalls de la qual remeten a la figura d'un fill (Marc 12,1-12 par. Mateu 21, 33-46 par. Lluc 20,9-19; Evangeli de Tomàs 65). Jesús, de manera indirecta, va anunciant la seva mort. De manera particular ho fa en un banquet celebrat a Betània on una dona —Maria, la germana de Llàtzer, segons Joan 12,1-8— ungeix el seu cos (probablement el seu cap) «de cara» a la sepultura (Marc 14,8; Joan 12,7), alguns dies abans de

la seva mort, o potser fins i tot, segons Marc 14,1-5, el dia abans de l'Últim Sopar.

6. La mort de Jesús va ser decidida pel Sanedrí, presidit per Cai-fàs, el gran sacerdot, algunes setmanes abans la festa de Pasqua (vegeu Joan 11,47-53; Lluc 22,1). Des d'aleshores, Jesús va viure sota una forta pressió, de la qual no va voler fugir (Marc 14,1-2 i par.). Les autoritats jueves l'acusaren de ser un fals profeta que havia anunciat la destrucció del temple, el lloc més sant d'Israel (Marc 14,58; Joan 2,19) i de ser un blasfem que defensava que l'autoritat li venia de Déu i que podia actuar de manera semblant a ell (vegeu Marc 2,5 i par; 11,27-33 i par.). Pel seu costat, a Jerusalem, durant el seu procés davant el governador romà, una multitud que seguia els líders d'Israel va demanar la seva condemna a mort. Per a Jesús, Jerusalem no era el bastió dels seus adversaris, incloent-hi Antipes (Lluc 13,31-32). La ciutat era el lloc on vivien els seus habitants, que Jesús estimava, però que el rebutjaren com havien rebutjat els altres profetes (Mateu 23,37 par. Lluc 13,34). El seu convenciment, cada cop més gran, era que Jerusalem seria l'escenari de la seva mort: un profeta no pot morir «fora de Jerusalem» (Lluc 13,33).

7. La mort de Jesús és el resultat d'una agressió, duríssima i injusta, que no es pot evitar i *alhora* d'un destí que descansa en el compliment de la voluntat de Déu. Aquest és el drama expressat a la pregària de Getsemaní: «aparta de mi aquesta copa», i *alhora* «però que no es faci el que jo vull, sinó el que tu vols» (Marc 14,36 i par.; vegeu també Joan 12,27-28). D'altra banda, hi ha un lligam estret entre la mort i la vida de Jesús, és a dir, entre la seva identitat i la seva missió. Jesús va a la mort després d'un procés creixent de refús: la seva persona i el seu missatge no responen als objectius dels diversos grups religiosos jueus ni a les expectatives de la població jueva, ja que Jesús no dona primacia, en el seu ensenyament, ni a la terra, ni al temple ni a la Llei. El missatge fonamental de Jesús és l'arribada del Regne, és a dir, la novetat que suposa la presència de Déu en el cor de la història. Això introdueix un element alternatiu als valors espirituals de la fe tradicional d'Israel. Jesús no modifica aquests valors, però en varia l'ordre d'importància. I posa en primer l'amor al proïsme, que es converteix en el «segon» manament,

a peu d'igualtat amb el primer: la guarició dels malalts esdevé una de les seves activitats principals.

8. Tant en Lluc (22,27) com en Marc-Mateu (Marc 10,45 par. Mateu 20,28) el verb «servir» (*diakoneô*) assenyala la missió personal de Jesús, una autodefinició que inclou tota la seva vida. En aquesta mateixa línia se situen tres frases, adreçades als deixebles, que tenen el mateix denominador comú (Marc 9,35; 10,43.44 par. Mateu 20,26-27): tot aquell qui «vulgui ser» important ha de fer-se «servent» / «esclau» de «tots». Aquest és també el motiu de la paràbola de l'amo que actua com un criat, servint a taula els qui havien esperat, en plena nit, que arribés i estaven preparats per servir-lo (Lluc 12,26-38). En aquest text sembla haver-hi una connotació biogràfica: Jesús descriu un tipus insòlit de comportament que el situa com «el servidor de tots». D'altra banda, posant un infant en el lloc d'honor Jesús subratlla que els més petits són els més importants i que *en conseqüència* els més importants han de fer-se els més petits (Marc 9,33-37 i par.). Jesús és un mestre que ha entès la seva vida en termes de servei. En Marc 10,45 aquesta opció és portada a la seva expressió més extrema: Jesús no tan sols és aquell que, essent mestre, viurà com un servent —«ha vingut a servir»—, sinó que també serà aquell que, essent mestre, serà tractat com un servent —«no ha vingut a ser servit». En altres paraules, la vida de Jesús és *alhora* una vida oferta a algú i arrabassada per algú. La seva vida és una *Pro-Existenz* (Schürmann), una vida oferta pels altres.

9. En l'Últim Sopar, Jesús serveix a taula (com fa l'amo que torna de nit en la paràbola tot just esmentada, Lluc 12,35-38). Però, rentant els peus dels deixebles, decideix actuar com un servent en relació als qui són realment inferiors a ell, els seus seguidors. Aquesta «transgressió» dels rols socials és l'argument fonamental per a concloure l'autenticitat d'aquest episodi (Joan 13,1-7). El comportament de Jesús no troba cap explicació en el ritual o en la pràctica jueva. Durant (!) el sopar, el president de l'àpat abandona momentàniament el seu lloc i actua sense ajustar-se al seu estatus. El rentament de peus és un gest únic, que deu haver estat realitzat de forma discreta davant els ulls dels astorats deixebles, potser amb una lleugera oposició de la part de Pere —no transmesa per

la tradició dels evangelis sinòptics potser a causa d'una aparent manca de significat, que l'Evangelí segons Joan retreballarà esplèndidament. El rentament de peus combina el llenguatge parabòlic i el profètic, tal com fan les sentències relatives al servei, dóna el sentit de la vida de Jesús i expressa la seva identitat com «el qui serveix» (Lluc 22,27).

10. Un dels elements habituals de la vida de Jesús és el seu costum de participar en àpats festius amb la gent que l'envolta. Per a Jesús, els àpats, i no els dejunis, són signes del Regne. Aquests àpats posen en evidència l'amistat que Jesús brinda als qui s'acosten al Regne, ja sigui des de l'interior de la Llei (els pietosos), ja sigui des dels marges de la Llei (els pecadors). Jesús entén els àpats com a moments en els quals es pot visibilitzar la presència misericordiosa de Déu en la humanitat. El Regne troba una de les seves millors representacions en la imatge d'un àpat compartit amb joia i amistat. L'exemple paradigmàtic és la multiplicació dels pans i els peixos, episodi relatat sis vegades en la tradició evangèlica (vegeu Marc 6,32-44 i par.; 8,1-10 i par.; Joan 6,1-13). Jesús, d'una manera completament diferent als anomenats «profetes dels signes», que prometien un triomf militar jueu contra l'exèrcit romà, duu a terme un gran signe de comunió davant i per a una gran multitud que s'ha aplegat per escoltar-lo, no gaire lluny de la riba del llac de Galilea. La multiplicació dels pans sembla estar inspirada en alguns esdeveniments de la narrativa bíblica sobre la sortida d'Egipte del poble de Déu (vegeu concretament Èxode 16-18). L'obediència del manament de Déu havia portat Israel a la duresa del «desert» (Èxode 16,3); ara, l'escolta de les paraules de Jesús ha portat milers de persones a quedar-se sense menjar en «un lloc despoblat» (Marc 6,35). En comptes de manà i guatilles, enviats per Déu (Èxode 16,1-15), Jesús ofereix a la gent pa i peix. Vora el llac de Galilea, la gent s'asseu a l'herba en grups de cent i de cinquanta, tal com Israel s'havia dividit en el desert (Èxode 18,25). La quantitat de trossos de pa i de peix sobrats —dotze cistelles— recorda, des de la sobreabundància, la quantitat de manà que el poble podia menjar (Èxode 16,16-30).

11. L'Últim Sopar és una acció simbòlica sobre el pa i la copa plena de vi, que podria haver estat inspirada en el llibre de l'Èxode, concre-

tament en el capítol 24, que explica l'aliança amb Israel i l'estada de Moisès a la presència de Déu. Hi ha analogies sorprenents entre l'Últim Sopar de Jesús i l'establiment de l'aliança que inclou un sacrifici i un àpat. L'acceptació dels manaments de l'aliança per part d'Israel (vv. 3 i 7) se segella amb un sacrifici de vedells davant de *tot* el poble, mentre que la culminació d'aquella aliança és un banquet reservat a un *petit* grup de persones (v. 11). En el llibre de l'Èxode, per a la cerimònia del sacrifici es preparen dotze pedres plantades «per les dotze tribus d'Israel» (v. 4); a més, la meitat de la sang dels animals sacrificats es fa servir per aspergir «la gent» i aquesta «sang de l'aliança» es converteix en el signe de l'aliança personal de Déu amb Israel (v. 8). En l'Últim Sopar la mateixa fórmula utilitzada per Jesús amb un pronom possessiu («la meua sang de l'aliança») (Marc 14,24 par. Mateu 26,28), mostra que l'instrument de l'aliança ha canviat: el turment de la crucifixió acabarà amb la vida de Jesús, el qual morirà a mans dels seus enemics però a l'interior del disseny misericordiós i salvífic de Déu. D'altra banda, aquesta mort sacrificial serà precedida —no seguida, com succeeix en Èxode 24— per un banquet, que té Déu mateix com a amfitrió i que és relatiu a l'aliança que s'acaba d'establir.

12. La tradició de l'Últim Sopar —un àpat festiu en el context de la Pasqua, no un sopar pasqual jueu— consta de tres moments particulars que tenen lloc durant l'àpat, als quals cal afegir una conversa que Jesús manté amb els seus deixebles havent sopat. Aquesta conversa queda reflectida en Lluc 22,24-38 i també és evocada en Joan 13-17. Al principi de l'àpat festiu, tal com testimonia Lluc (22,17), Jesús actua com faria un amfitrió: pren la copa i, després de pronunciar la pregària d'acció de gràcies, comparteix el vi amb els seus deixebles, tot recordant-los que aquell seria el seu darrer àpat abans del banquet del Regne (Lluc 22,18). Per raons de praxi litúrgica, l'esment d'aquesta primera copa ha estat suprimit per una bona part de la tradició, la qual ha afegit les paraules sobre aquesta copa a la copa de la institució de l'Eucaristia (vegeu Marc 14,25 par. Mateu 26,29). En un segon moment, «mentre sopaven» (Marc 14,22 par. Mateu 26,26), Jesús pren un tros de pa (no un pa sencer!), preparat a taula per tal de ser consumit —un tros de pa que està davant seu—, i pronuncia una benedicció / pregària d'acció de

gràcies. Després, parteix el tros que ha pres en bocins més petits, tants com assistents hi ha, i els dóna als Dotze. Mentre reparteix el pa, Jesús l'explica dient que és el seu cos. En un tercer moment, «després de sopar» (Lluc 22,20; 1 Corintis 11,25), Jesús pren la seva *pròpia* copa plena de vi —la copa que havia estat fent servir durant tot el sopar— i fa que tots els deixebles en beguin. Mentrestant, explica que «aquesta copa (de vi)» és la seva sang.

13. En 1 Corintis 10,16-17 Pau, de manera diferent a 1 Corintis 11,23-26, que narra els esdeveniments fonamentals del darrer sopar de Jesús, es reproduïxen les paraules que constitueixen el cor de l'Últim Sopar, i s'accentua així la relació de «participació» / «comunió» entre Jesús i els qui s'atansen a rebre la seva copa i el seu pa. En 1 Corintis 10 i en les quatre narracions relatives a la institució de l'Eucaristia (Marc 14, 22-26; Mateu 26,26-30; Lluc 22,15-20; 1 Corintis 11,23-25), la frase «això és el meu cos» correspon de fet a «aquest pa *partit* és el meu cos». Igualment, la frase «aquesta és la meua sang» correspon de fet a «aquesta copa de vi que *tots beuen* és la meua sang». Notem que el pa *partit* recorda el cos «partit», és a dir, un cos que passarà per la mort, i la copa de vi evoca la sang «vessada», és a dir, una sang que deixarà el cos enmig de grans sofriments. Els signes d'autodonació que Jesús realitza en l'Últim Sopar subratllen una vida que acabarà en el mateix horitzó en què ha estat viscuda: l'horitzó de la *Pro-Existenz*. Efectivament, el cos de Jesús és entregat a favor dels deixebles, i la seva sang es vessa per tots ells. Les afirmacions de Jesús sobre la copa es complementen amb l'expressió «per vosaltres» (Lluc 22,20) o «per molts» / «per una multitud», que inclou els deixebles (Marc 14,24 par. Mateu 26,28). Pel que fa al pa, l'expressió «per vosaltres» es troba només en Lluc 22, 19; 1 Corintis 11,24. Compartir el pa i la copa significa participar en el cos i la sang de Jesús, és a dir, restar units amb ell.

14. Aquest sentit inclusiu («per tots i cada un»), present en la fórmula, aparentment restrictiva, «per vosaltres», es conserva en la fórmula ampliada «per molts», gràcies a la funció simbòlica dels Dotze en l'Últim Sopar i gràcies al sentit de totalitat que penetra el ministeri de Jesús. Jesús inclou com a destinataris del Regne tots els membres del poble

d'Abraham i en alguns casos també els gentils. Ara bé, la mort de Jesús no pot ser diversa de la seva vida. Si la seva vida ha estat concebuda en termes d'una existència lliurada als altres, la seva mort rep tot el seu sentit si posseeix un caràcter redemptor i salvífic. Aquest caràcter es confirma amb la referència a l'«aliança», que sembla pertànyer a l'estrat més antic de la tradició. En l'Últim Sopar Jesús col·loca la seva acció simbòlica en relació al compromís i a la comunió de Déu amb el seu poble: Jesús es refereix a la seva mort com un sacrifici de l'aliança, d'acord amb el model que es troba en el banquet d'Èxode 24. La fórmula «la meua sang de l'aliança» significa, doncs, que la sang de Jesús, vessada durant la seva crucifixió, és una expressió privilegiada de l'aliança de Déu, així com la seva vida i el seu ministeri són el lloc en virtut del qual el Regne de Déu es fa present en aquest món.

D'altra banda, en l'Últim Sopar, Jesús es veu a si mateix en el Regne futur assegut pacíficament a taula. En aquest sentit, l'Últim Sopar és un pas previ a la salvació que arriba. Després de la seva mort, vindrà la salvació divina i Jesús serà rescatat de la mort com ell ha rescatat tantes vides, signes d'un Regne que ja ha començat a la terra. Jesús mor com el representant autoritzat del Regne de Déu, i el seu horitzó de futur és també el Regne, és a dir, la sobirania de Déu i la seva voluntat de salvació. No es pot deduir de Marc 14,25 que el Regne de Déu s'hagi de manifestar immediatament. La imatge del «nou fruit de la vinya» (del vi nou, és a dir, el vi de la collita que vindrà!) i el silenci sobre qui seurrà amb Jesús en la taula escatològica (només Mateu 26,29 ho precisa!), són dos fets que mostren que hi ha una distància entre la mort de Jesús i la seva participació en el banquet escatològic. Hi ha un lapsus de temps indeterminat entre l'Últim Sopar i el dia del Regne futur. Jesús no mor pensant que el Regne arribarà immediatament, com pensen els zelotes durant el setge de Jerusalem.

15. Els cristians escullen la forma associativa per tal de funcionar amb el reconeixement de l'autoritat romana. Ara bé, tal com mostren les cartes enviades a Trajà per Plini el Jove, governador de Pont-Bitínia (inicis del segle II), l'associació o heteria d'adoradors d'una divinitat anomenada Crist formen és realment singular. La reunió del capvespre

del diumenge inclou un cert àpat conjunt (un *àgape*), que precedeix la participació en la comunió eucarística. Els valors presents en els àpats de les associacions cíviques romanes són la comunió (*koinônia*), la igualtat, l'amistat, la gratuïtat, la generositat i la bellesa. El cristianisme hi afegeix la fraternitat, la unitat dels cors i, sobretot, la participació en la persona de Crist, mort i ressuscitat.

16. Al costat de les associacions cíviques, el món grecoromà coneix una altra forma d'aplec directament concebut com a sagrat: les religions de misteris (*mysteria*, en els textos clàssics). Per a l'anomenada *Religionsgeschichtliche Schule*, els sagraments cristians s'havien originat en els rituals quasi-sacramentals d'aquestes religions, que haurien estat les responsables de la introducció de la noció de sagrament en el cristianisme. Val a dir que tant en l'àpat eucarístic cristià com en els àpats de les religions místiques hi ha al bell mig un «acte diví», orientat a la salvació els qui hi participen. Ara bé, en el cas de l'Eucaristia cristiana, els esdeveniments que configuren l'Últim Sopar de Jesús amb els seus deixebles posseeixen una càrrega escatològica innegable, que es troba en relació directa amb tota la vida de Jesús i que es perllonga després de Pasqua. És aquí on apareixen les dues accions fonamentals que l'emmarquen: la immersió en l'aigua (a l'inici de l'activitat de Jesús) i la manducació de pa i vi (al final de la seva vida). Els dos sagraments que estructuraven la vida del qui s'ha adherit a Jesús són el baptisme i l'eucaristia.

17. En els darrers temps força estudiosos de les cartes de Pau han volgut donar un simple caràcter argumentatiu a les anomenades «paraules de la institució» («això és el meu cos... aquesta copa és la nova aliança segellada amb la meva sang...», 1 Corintis 11,24-25), les quals no tindrien, segons ells, cap rellevància litúrgica. Tanmateix, l'encapçalament de 11,23 («la tradició que jo he rebut i que us he transmès a vosaltres ve del Senyor: Jesús, el Senyor...»), estrictament paral·lela a la de 15,3, assenyalava la importància de dos continguts de la tradició relacionats amb la mort de Jesús: el querigma pasqual (15,1) i les paraules de la institució, pronunciades per Jesús, el Senyor, la vigília de la seva mort. Per això l'eucaristia cristiana rep l'apel·latiu de «sopar del Senyor» (11,20). D'altra banda, 1 Corintis 10,16-17 no sembla correspondre a

cap ordenació ritual de la comunitat coríntia, si bé podria recollir una tradició molt antiga, present en Lluc 22,14-22, que explicaria la seqüència copa (vi) – pa (en comptes de pa – vi). A més, 1 Corintis 10,16-17, formula un enunciat doctrinal que explicita allò que constitueix el nucli de l'àpat cristià: la unió amb el Crist mitjançant la identificació del pa com al seu cos i del vi com la seva sang, i la unió fraterna de tots els qui participen de l'àpat comunitari. En conseqüència, l'ordenació ritual de l'àpat comunitari que se celebra a Corint, cal buscar-la en 11,23b-25, la tradició paulina de les paraules de la institució, i no tant en 10,16-17, que explica, certament, el significat d'aquestes paraules.

18. En els evangelis sinòptics, el marc i el context de l'Últim Sopar és pasqual, i aquesta dada ocupa un lloc rellevant en tots ells. El to del relat de la institució de l'Eucaristia és molt estilitzat, i aquest fet és important ja que posa en evidència la praxi de la celebració litúrgica. D'altra banda, els evangelis de Lluc (22,24-38) i, amb un gran desplegament, Joan (13,31-17,26), posen sengles «discursos de comiat» en boca de Jesús, en relació al conjunt de la seva vida (tenen un caire de testament) i, sobretot, en relació al futur dels deixebles, una vegada ell ja no sigui físicament present. Ens trobem en l'esquema hel·lenístic del simposi. Joan, que, com hem dit, no refereix les paraules de la institució, manifesta en l'anomenat «discurs del pa de vida» (c. 6), un profund sentit de la presència de Jesús en el món —presència que passa pel fet de menjar i de beure la carn i la sang de Jesús, signe i realitat de la unió i adhesió a ell. Pel seu costat, en la doble obra lucana (evangeli i Fets dels Apòstols) apareix la terminologia de la «fracció del pa» per tal de designar l'àpat comunitari cristià. El seu autor, Lluc, busca de fonamentar-ho en l'escena d'Emmaús (Lluc 24,13-35), que col·loca els fonaments de la relació vinculant entre Eucaristia, passió i Pasqua.

19. L'anàlisi dels textos neotestamentaris porta a distingir dues tradicions relatives a l'Últim Sopar, que diversifiquen els continguts i les intencions. La tradició més antiga, la «tradició del relat», narra els gestos i les paraules de Jesús sobre el pa i sobre la copa amb el vi, per aquest ordre. Aquesta tradició transmet les anomenades «paraules de la institució», les quals es presenten sota dues versions: Marc (14,22-25), i Mateu (26,

26-29), que depèn estretament de Marc, i 1 Corintis (11,23b-25) i Lluç (22,14-20). A més, la «tradicció del relat» transmet les «paraules del Regne» o «paraules escatològiques», que Lluç (22,17-18) reporta en relació amb la primera copa, i que Marc (14,25) i Mateu (26,29) situen en relació amb una altra copa, la copa de la institució de l'Eucaristia.

La tradició subsegüent, igualment molt antiga, l'anomenem «tradicció de la significació» ja que pren el nucli dels gestos i les paraules de Jesús i els posa en relació amb la presència de Crist, realitzada a través del pa i del vi, dels quals Jesús ha dit que són respectivament, el seu cos i la seva sang. Aquesta tradició, que es reflecteix en 1 Corintis 10,16-17, text al qual cal vincular 1 Corintis 10,3-4, no conté les paraules de la institució, però pressuposa i dóna el sentit ple del relat de l'Últim Sopar. El fet que en aquesta tradició es parli de copa de benedicció *i* pa partit, per aquest ordre, es deu probablement al fet que depèn d'un relat de l'Últim sopar (vegeu Lluç 22,14-22) en el qual la seqüència inicial (copa + pa + copa) ha quedat simplificada en copa + pa, per tal de subratllar amb més força la relació entre pa i cos, i copa i sang del Senyor. L'Evangeli segons Joan, que també reflecteix la «tradicció de la significació», entén l'Eucaristia com a presència tangible i corpòria (no corporal) del mateix Jesús, que s'entrega «fins a l'extrem» (13,1).

L'existència de dues tradicions no significa que no es produeixi un acord entre totes dues. Si considerem conjuntament les tradicions eucarístiques del relat i de la significació, hi retrobem fins a quatre bases comunes: *a)* els gestos fonamentals de partir el pa i de pronunciar l'acció de gràcies / benedicció; *b)* la comprensió de l'Últim Sopar com a esdeveniment històric ple de càrrega escatològica; *c)* la presència invariable d'un sol pa i d'una sola copa; *d)* la identificació de la persona de Jesús amb els elements que conformen les accions de Jesús a l'Últim Sopar i que reben, per aquest fet, una força sacramental. Per tant, seria improcedent del tot contraposar la tradició del relat i la tradició de la significació. Es tracta de dues tradicions relacionades (la segona pressuposa la primera) que comprenen l'Eucaristia en termes semblants.

20. El primer document no pertanyent al Nou Testament que parla de manera substantiva sobre la celebració de l'eucaristia és l'«Ensenyament

dels apòstols» o Didakhè , obra escrita a principis del segle II. La tradició subjacent a la Didakhè (vegeu cc. 9-10 i 14) representa una versió de l'Eucaristia, de matriu judeocristiana i originària d'Antioquia. En el debat exegetí actual hi ha qui voldria fer de la Didakhè i de 1 Corintis 10, 16-17 els dos representants de la forma més antiga de tradició eucarística. Tanmateix, la teologia subjacent a 1 Corintis 10,16-17 no és igual a la que apareix en Didakhè 9,2-4; 10,2-5. Les afinitats entre Didakhè 9-10 i 1 Corintis 10,16-17 (ordre vi – pa i interpretació del pa en termes d'unitat de l'Església) no n'han d'obscurir les diferències. De fet, 1 Corintis 10,16-17 no és una ordenació litúrgica com la Didakhè sinó un teologúmenon, una afirmació d'ordre teològic en un context argumentatiu. Per això la seqüència vi – pa de 1 Corintis no és significativa en relació a l'ordenació litúrgica de «l'eucaristia», com sí que ho és, en canvi, en la Didakhè (9,1). El segon tema del debat és l'absència de les paraules de la institució en 1 Corintis 10 i Didakhè 9-10. L'explicació s'ha de trobar en la influència del «text curt» o occidental del relat de la institució en Lluc 22, que conté tan sols els vv. 17-19 (copa + pa), i no els vv. 17-20 (copa + pa + copa). El «text occidental» de Lluc 22 (22,17-19a) i Didakhè 9,2-3 coincideixen en la seqüència copa (primera) i pa, essent absent la segona copa. Ambdós refereixen la copa amb el vi (amb les paraules del Regne) (vv. 17-18) i el pa partit (amb les paraules de la institució) (v. 19a).

Notem que la Didakhè manté la càrrega escatològica que envolta l'Últim Sopar, en virtut de la qual l'Eucaristia mira cap al Regne, en tant que reunió final dels qui formen l'Església, que esperen la vinguda del Senyor amb aquella tensió escatològica que caracteritza la història present de l'Església. D'altra banda, la Didakhè recull el vessant eclesiològic de l'àpat eucarístic i el situa en el marc de les relacions intracomunitàries: allò que determina l'analogia entre l'eucaristia i l'Església és el fet que en l'Últim Sopar Jesús hagi partit «un sol» pa (Didakhè 9,4 i 1 Corintis 10,17). El punt final de la comparació és, doncs, la reunió de l'Església formant un sol cos, ara (1 Corintis) o després (Didakhè). Encara, la Didakhè estableix una relació indirecta dels elements eucarístics (pa i vi) amb la persona de Jesús (cos i sang), en la qual queda palesada la dimensió instrumental de Jesús de cara a la presència del Pare en els

qui reben l'eucaristia. Els qui accedeixen al pa i el vi no queden exclosos de la comunió amb el Pare, ja que Jesús resta l'instrument («per mitjà de») de l'acció salvadora de Déu. La teologia de la unió personal amb Jesús (vegeu 1 Corintis 10 i Joan 6) va, certament, més enllà de la Didakhè.

21. La Didakhè, text venerable de l'àrea síria, ha influït altres textos litúrgics vinculats amb aquesta àrea, els quals, com aquella, tampoc no contenen les paraules de la institució. Esmentem les Actes de Joan (segle II), on el registre judeocristià és modificat en una direcció netament cristològica. O bé les Actes de Tomàs (inicis del segle III), on hi ha una llarga pregària epiclètica, adreçada simultàniament a Crist i a l'Esperit (27). Aquesta tendència a connectar l'Esperit i l'Eucaristia apareix amb més claredat en Actes de Tomàs 133 (versió grega), on s'aprecia la invocació directament adreçada a l'Esperit, el qual és anomenat «la mare» (segons la relació habitual entre el terme *ruho*, femení, i la maternitat).

Del segle III són dues altres anàfores, una de fragmentària, l'anàfora de Marc, d'origen egipci, segons la recensió del papir d'Estrasburg (gr. 254), i l'altra, l'anàfora d'Addai i Mari, que no contenen les paraules de la institució. La darrera anàfora, que mostra una notable empremta escatològica, afirma que l'ofrena sobre l'altar pur i sant s'escau «en la memòria del cos i de la sang de Crist» (primera intercessió). Emergeixen aquí els tres elements de la teologia eucarística (vegeu 1 Corintis 10,16) i de les paraules de la institució (vegeu 1 Corintis 11,23b-26): el pa i el vi, presents damunt l'altar per mitjà del ritu però no esmentats, en tant que cos i sang de Crist, i la memòria de l'Últim Sopar. Aquesta memòria de la mort del Senyor s'explicita en la fórmula «misteri gran i terrible de la passió, de la mort i de la resurrecció de Nostre Senyor Jesucrist» (abans de l'epiclesi). En l'anàfora d'Addai i Mari, com en l'anàfora de Marc, la figura de Jesús es desplega poderosament en totes les seves perspectives cristològiques.

Al costat de la tradició síria, tan fecunda litúrgicament parlant, on domina la «tradició de la significació» (vegeu 1 Corintis 10,16-17), hi ha una tradició occidental antiga, que presenta una ordenació litúrgica que inclou les paraules de la institució, és a dir, el relat present en les

fonts neotestamentàries. Aquesta «tradició del relat» (reflectida en els quatre relats neotestamentaris sobre la institució de l'Últim Sopar) té el seu primer exponent en la Tradició Apostòlica, constitució apostòlica d'origen romà (Hipòlit?), d'inicis del segle III, però amb arrels en el segle II. Aquí trobem les paraules de la institució, primer sobre el pa i després sobre el calze, en una versió feta predominantment sobre Lluç 22,19-20, amb alguns manlleus provinents de Mateu. Amb les tradicions litúrgiques síria (Didakhè) i romana (Tradició Apostòlica) es pot afirmar que el pas de l'Últim Sopar a la litúrgia cristiana s'ha consumat plenament.

DISCURS DE CONTESTACIÓ
DE L'ACADÈMIC DE NÚMERO

EXCM. SR. DR. JAUME VALLCORBA





Exm. Sr. President,
Exm. i Rv. Sr. Cardenal
Exms. Srs. Acadèmics,
Benvolguts amics,
Senyores i senyors,

Ja han pogut veure qui és Armand Puig. Un biblista curós, exigent i afinat que no deixa caps sense lligar. En la seva comunicació d'avui, que inaugura la seva col·laboració, que es promet fructífera, amb aquesta Reial Acadèmia, hem pogut observar com analitza els textos amb una minuciositat obsessiva, tot buscant il·luminació en els diàlegs que la tradició canònica estableix entre els textos. No ens pot sorprendre aquesta competència en algú que ha estat el coordinador de la magna edició catalana ecumènica de la Bíblia, una feina que és avui reconeguda per tothom, una edició que és ja una referència inexcusable, tant pels creients com per als no creients. De fet, ja de molt jove, amb tot just 25 anys, el 1978, va començar els seus estudis a Roma, al Pontifici Institut Bíblic, Institut aquest en el qual hi va restar fins al 1981—any de la seva ordenació sacerdotal—, amb un interludi de mig any (de juny a desembre de 1978 i gener de 1979) que va passar a la Universitat Hebrea de Jerusalem, on hi va estudiar hebreu bíblic i modern, literatura hebrea i geografia. Un bagatge fonamental i substantiu que li va permetre, després de fer els cursos de doctorat a la Comissió Bíblica de la Universitat Pontifícia, doctorar-se el maig de 1982 amb una tesi en francès sobre Mateu 25 1:13, *La parabole des dix vièrges*, dirigida per Jacques Dupont, monjo benedictí belga. El tribunal va ser presidit pel cardenal Joseph Ratzinger. Tota una garantia.

Són aquests coneixements que li han permès, ja des del 1990, ser membre del *Studiorum Novi Testamenti*, integrat per 1.000 membres, ortodoxos, luterans i catòlics. L'any 2011, a la trobada a Nova York, en va ser President. Fruit d'aquests estudis és també la redacció, el 1997, de *Les Bíblies catalanes medievals*, que es va publicar el 2003.

La feina feta pel Dr. Puig no ha estat tanmateix, solament investigadora. La seva feina docent professada a la Facultat de Teologia, Facultat aquesta de la qual és avui degà, així ho manifesta, i és coneguda també, i reconeguda, la seva activitat en diversos grups de discussió que sovint excedeixen el marc de l'estricta món de la Facultat o de l'Església. La seva voluntat divulgadora li ha permès de publicar, en diversos llocs, textos divulgatius però no menys exigents. Em plau de recordar ara mateix, un text bellíssim que va publicar en un diari barceloní sobre el Sant Sopar, un tema que avui ha reprès en la seva comunicació amb un detallisme i una erudició tanmateix superiors.

El seu discurs d'avui, en efecte, balancejat entre la tradició del relat i la tradició de la significació, ens acara a una qüestió d'ordre central en la pràctica cristiana com és la comunió, i alhora ens apropa a un corrent que fa seva una manera d'«estar plegats», la tradició del *convivium*. Com ens han ensenyat Spitzer i Fumaroli, l'adopció de la paraula pels autors cristians no va debilitar el contagi de *conversatio* pel vocabulari filosòfic de l'harmonia: al contrari. S'hi va afegir la contigüitat amb la paraula *communio*. És St. Agustí qui va adoptar de manera evident l'adopció cristiana d'aquesta paraula: acoblament, correspondència, concòrdia, o qualsevol altra paraula que signifiqui relació. També amb Déu.

Tot això, el Dr. Puig ho ha tingut molt en compte, i és així com li hem vist subratllar la relació amb el Llibre de l'Èxode, i els paral·lelismes en els àpats dels primers cristians amb els cultes que li van ser contemporanis. I tot això sense oblidar el passatge de la multiplicació dels pans i dels peixos, miracle amb el qual el Dr. Puig posa en contacte reiteradament i amb justícia la institució de la Comunió.

Però, com no podia ser d'altra manera, subratlla el Sant Sopar i la Comunió que allà s'hi institueix com a una «acció solemne», però ens innova d'un punt que em sembla importantíssim, per quant la veu

deslligada del sopar de Pasqua jueu tradicional, i aquesta afirmació no ha pogut deixar de sorprendre alguns dels quals, com jo mateix, havíem tingut el Sant Sopar com un sopar de la Pessah. I aquí brilla probablement el nus més saborós del seu discurs. Tal i com ho veig, acaba essent un sopar sacrificial en el qual, el repàs de la personalitat de Jesús com a «servidor», d'una acció, més que a favor de la Llei mosaica, a favor de l'ètica, institueix alguna cosa de veritablement nou i, si se'm permet i no s'ha de prendre en el sentit erroni, revolucionari.

Per tal d'articular el seu discurs, li haurà tocat, tanmateix, de repasar totes les tradicions en les quals un sopar i el vi que l'acompanya hi hagin tingut un paper important. L'hauré vist furgar en els textos de Flavi Josep, i també fullejar la *Didakhè*, per tal d'arribar al nucli de l'autèntic *symposion* cristià, un àpat jueu en un context pasqual en el qual el Dr. Puig es dedica a dissecionar cada un dels passos, separant amb precisió la primera copa de vi del sopar, projectat cap a un sopar en els temps d'acompliment i el de la copa de la comunió, oferta després del sopar, analitzant en detall la confusió que l'existència d'aquestes dues copes hagi pogut crear.

El discurs que avui ens ha ofert el Dr. Puig, ple de saviesa i coneixement, inaugura el que ja des d'avui, ens prometem a l'Acadèmia, la presència d'algú que, en el comerç del coneixement i les idees, ha de ser també un autèntic *symposion* amb tots els companys d'aquesta institució, en la seguretat gens imponderada que haurà de ser fructífer i amical.

Benvingut a aquesta Reial Acadèmia de Doctors, i gràcies per aquest agut, subtil i afinat discurs sobre la *communio*, que em plau ara de veure també com a promesa de *conversatio amicorum* amb els membres de la nostra Institució, una conversa que ens promet enriquiment, aprenentatge, afinament i amistat.

He dit.

PUBLICACIONS DE LA REIAL ACADÈMIA DE DOCTORS

Directori 1991

Los tejidos tradicionales en las poblaciones pirenaicas (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Eduardo de Aysa Satué, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep A. Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història) 1992.

La tradición jurídica catalana (Conferència magistral de l'acadèmic de número Excm. Sr. Josep Joan Pintó i Ruiz, Doctor en Dret, en la Solemne Sessió d'Apertura de Curs 1992-1993, que fou presidida per SS.MM. el Rei Joan Carles I i la Reina Sofia) 1992.

La identidad étnica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Pou d'Avilés, Doctor en Dret) 1993.

Els laboratoris d'assaig i el mercat interior; Importància i nova concepció (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Simón i Tor, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1993.

Contribución al estudio de las Bacteriemias (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent II·lm. Sr. Miquel Marí i Tur, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Sr. Manuel Subirana i Cantarell, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1993.

Realitat i futur del tractament de la hipertròfia benigna de pròstata (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia i contestació per l'Excm. Sr. Albert Casellas i Condom, Doctor en Medicina i Cirurgia i President del Col·legi de Metges de Girona) 1994.

La seguridad jurídica en nuestro tiempo. ¿Mito o realidad? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1994.

La transició demogràfica a Catalunya i a Balears (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ferrer i Bernard, Doctor en Psicologia) 1994.

L'art d'ensenyar i d'aprendre (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Agustín Luna Serrano, Doctor en Dret) 1995.

Sessió necrològica en record de l'Excm. Sr. Lluís Dolcet i Boxeres, Doctor en Medicina i Cirurgia i Degà-emèrit de la Reial Acadèmia de Doctors, que morí el 21 de gener de 1994. Enaltiren la seva personalitat els acadèmics de número Excms. Srs. Drs. Ricard Garcia i Vallès, Josep Ma. Simón i Tor i Albert Casellas i Condom. 1995.

La Unió Europea com a creació del geni polític d'Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Jordi Garcia-Petit i Pàmies, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Llorc i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques) 1995.

La explosión innovadora de los mercados financieros (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Emilio Soldevilla García, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret) 1995.

La cultura com a part integrant de l'Olimpisme (Discurs d'ingrés com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Joan Antoni Samaranch i Torelló, Marquès de Samaranch, i contestació per l'Excm. Sr. Jaume Gil Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques) 1995.

Medicina i Tecnologia en el context històric (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán) 1995.

Els sòlids platònics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm. Sra. Pilar Bayer i Isant, Doctora en Matemàtiques, i contestació per l'Excm. Sr. Ricard Garcia i Vallès, Doctor en Dret) 1996.

La normalització en Bioquímica Clínica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Xavier Fuentes i Arderiu, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Geografia) 1996.

L'entropia en dos finals de segle (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'Excm. Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques) 1996.

Vida i música (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Carles Ballús i Pascual, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Espadaler i Medina, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1996.

La diferencia entre los pueblos (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Sebastià Trias Mercant, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

L'aventura del pensament teològic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia, i contestació per l'Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 1996.

El derecho del siglo XXI (Discurs d'ingrés com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Dr. Rafael Caldera, President de Venezuela, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

L'ordre dels sistemes desordenats (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm. Sr. Joan Bassegoda i Novell, Doctor en Arquitectura) 1997.

Un clam per a l'ocupació (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Isidre Fainé i Casas, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Joan Bassegoda i Nonell, Doctor en Arquitectura) 1997.

Rosalía de Castro y Jacinto Verdaguer, visión comparada (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Jaime M. de Castro Fernández, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1998.

La nueva estrategia internacional para el desarrollo (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Santiago Ripol i Carulla, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1998.

El aura de los números (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i contestació per l'Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 1998.

Nova recerca en Ciències de la Salut a Catalunya (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 1999.

Dilemes dinàmics en l'àmbit social (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Albert Biayna i Mulet, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 1999.

Mercats i competència: efectes de liberalització i la desregulació sobre l'eficàcia econòmica i el benestar (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Amadeu Petitbó i Juan, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Jaime M. de Castro Fernández, Doctor en Dret) 1999.

Epidemias de asma en Barcelona por inhalación de polvo de soja (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Ma. José Rodrigo Anoro, Doctora en Medicina, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Llorit i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques) 1999.

Hacia una evaluación de la actividad cotidiana y su contexto: ¿Presente o futuro para la metodología? (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres (Psicologia) i contestació per l'Excm. Sr. Josep A. Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història) 1999.

Directori 2000

Génesis de una teoría de la incertidumbre. Acte d'imposició de la Gran Creu de l'Orde d'Alfons X el Savi a l'Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Financeres) 2000.

Antonio de Capmany: el primer historiador moderno del Derecho Mercantil (discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trías de Bes, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Santiago Dexeus i Trías de Bes, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2000.

La medicina de la calidad de vida (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Luís Rojas Marcos, Doctor en Psicologia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en psicología) 2000.

Pour une science touristique: la tourismologie (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Dr. Jean-Michel Hoerner, Doctor en Lletres i President de la Universitat de Perpinyà, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques) 2000.

Virus, virus entèrics, virus de l'hepatitis A (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Albert Bosch i Navarro, Doctor en Ciències Biològiques, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2000.

Mobilitat urbana, medi ambient i automòbil. Un desafiament tecnològic permanent (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Pere de Esteban Altirriba, Doctor en Enginyeria Industrial, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2001.

El rei, el burgès i el cronista: una història barcelonina del segle XIII (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. José Enrique Ruiz-Domènec, Doctor en Història, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2001.

La informació, un concepte clau per a la ciència contemporània (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Salvador Alsius i Clavera, Doctor en Ciències de la Informació, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2001.

La drogaaddicció com a procés psicobiològic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Miquel Sánchez-Turet, Doctor en Ciències Biològiques, i contestació per l'Excm. Sr. Pedro de Esteban Altirriba, Doctor en Enginyeria Industrial) 2001.

Un univers turbulent (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jordi Isern i Vilaboy, Doctor en Física, i contestació per l'Excm. Sra. Dra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Psicologia) 2002.

L'envelliment del cervell humà (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Dr. Jordi Cervós i Navarro, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Pou d'Avilés, Doctor en Dret) 2002.

Les telecomunicacions en la societat de la informació (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ángel Cardama Aznar, Doctor en Enginyeria de Telecomunicacions, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2002.

La veritat matemàtica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, doctor en Matemàtiques, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 2003.

L'humanisme essencial de l'arquitectura moderna (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Helio Piñón i Pallarés, Doctor en Arquitectura, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trias de Bes, Doctor en Dret) 2003.

De l'economia política a l'economia constitucional (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Joan Francesc Corona i Ramon, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Xavier Iglesias i Guiu, Doctor en Medicina) 2003.

Temperància i empatia, factors de pau (Conferència dictada en el curs del cicle de la Cultura de la Pau per el Molt Honorable Senyor Jordi Pujol, President de la Generalitat de Catalunya, 2001) 2003.

Reflexions sobre resistència bacteriana als antibiòtics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Dra. Ma. de los Angeles Calvo i Torras, Doctora en Farmàcia i Veterinària, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2003.

La transformación del negocio jurídico como consecuencia de las nuevas tecnologías de la información (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Rafael Mateu de Ros, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Jaime Manuel de Castro Fernández, Doctor en Dret) 2004.

La gestión estratégica del inmovilizado (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numeraria Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep J. Pintó i Ruiz, Doctor en Dret) 2004.

Los costes biológicos, sociales y económicos del envejecimiento cerebral (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Félix F. Cruz-Sánchez, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Matemàtiques) 2004.

El conocimiento glaciar de Sierra Nevada. De la descripción ilustrada del siglo XVIII a la explicación científica actual. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Antonio Gómez Ortiz, Doctor en Geografia, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres (Psicologia) 2004.

Los beneficios de la consolidación fiscal: una comparativa internacional (Discurs de recepció com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Dr. Rodrigo de Rato y Figaredo, Director Gerent del Fons Monetari Internacional. El seu padri d'investidura és l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaime Manuel de Castro Fernández, Doctor en Dret) 2004.

Evolución histórica del trabajo de la mujer hasta nuestros días (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Eduardo Alemany Zaragoza, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Rafel Orozco i Delclós, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2004.

Geotecnia: una ciencia para el comportamiento del terreno (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Antonio Gens Solé, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i

Ports, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2005.

Sessió acadèmica a Perpinyà, on actuen com a ponents; Excm. Sra. Dra. Anna Maria Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresariales i Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales: “*Nouvelles perspectives de la recherche scientifique en économie et gestion*”; Excm. Sr. Dr. Rafel Orozco i Delcós, Doctor en Medicina i Cirurgia: “*L'impacte mèdic i social de les cèl·lules mare*”; Excm. Sra. Dra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia: “*Nouvelles strategies oncologiques*”; Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària: “*Les résistences bactériennes a les antibiotiques*”. 2005.

Los procesos de concentración empresarial en un mercado globalizado y la consideración del individuo (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales, i contestació de l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 2005.

“*Son nou de flors els rams li renc*” (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jaume Vallcorba Plana, Doctor en Filosofia i Lletres (Secció Filologia Hispànica), i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Enrique Ruíz-Domènec, Doctor en Filosofia i Lletres) 2005.

Historia de la anestesia quirúrgica y aportación española más relevante (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Vicente A. Gancedo Rodríguez, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llori i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2006.

El amor y el desamor en las parejas de hoy (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Joan Trayter i Garcia, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2006.

El fenomen mundial de la deslocalització com a instrument de reestructuració empresarial (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort i Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Isidre Fainé i Casas, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2006.

Biomaterials per a dispositius implantables en l'organisme. Punt de trobada en la Historia de la Medicina i Cirurgia i de la Tecnologia dels Materials (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Anton Planell i Estany, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2006.

La ciència a l'Enginyeria: El llegat de l'école polytechnique. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Xavier Oliver i Olivella, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Matemàtiques) 2006.

El voluntariat: Un model de mecenatge pel segle XXI. (Discurs d'ingrés de l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Rosamarie Cammany Dorr, Doctora en Sociologia de la Salut, i contestació per l'Excma. Sra. Dra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia) 2007.

El factor religioso en el proceso de adhesión de Turquía a la Unión Europea. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Maria Ferré i Martí, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2007.

Coneixement i ètica: reflexions sobre filosofia i progrés de la propedèutica mèdica. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Màrius Petit i Guinovart, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia) 2007.

Problemática de la familia ante el mundo actual. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic honorari Excm. Sr. Dr. Gustavo José Noboa Bejarano, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2007.

Alzheimer: Una aproximació als diferents aspectes de la malaltia. (Discurs d'ingrés de l'acadèmica honoraria Excma. Sra. Dra. Nuria Durany Pich, Doctora en Biologia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate, Doctor-Enginyer de Camins, Canals i Ports) 2008.

Guillem de Guimerà, Frare de l'hospital, President de la Generalitat i gran Prior de Catalunya. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic honorari Excm. Sr. Dr. Josep Maria Sans Travé, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. D. José E. Ruiz Domènec, Doctor en Filosofia Medieval) 2008.

La empresa y el empresario en la historia del pensamiento económico. Hacia un nuevo paradigma en los mercados globalizados del siglo XXI. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Guillermo Sánchez Vilariño, Doctor Ciències Econòmiques i Financeres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Gil Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Financeres) 2008.

Incertesa i bioenginyeria (Sessió Acadèmica dels acadèmics corresponents Excm. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia amb els ponents Excm. Sr. Dr. Joan Anton Planell Estany, Doctor en Ciències Físiques, Excma. Sra. Dra. Anna M. Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Financeres i Il·lm. Sr. Dr. Humberto Villavicencio Mavrich, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2008.

Els Ponts: Història i repte a l'enginyeria estructural (Sessió Acadèmica dels acadèmics numeraris Excm. Sr. Dr. Xavier Oliver Olivella, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, amb els Ponents Il·lm. Sr. Dr. Angel C. Aparicio Bengoechea, Professor i Catedràtic de Ponts de l'escola Tècnica Superior d'Enginyers de Camins, Canals i Ports de Barcelona, Il·lm. Sr. Dr. Ekkehard Ramm, Professor, institute Baustatik) 2008.

Marketing político y sus resultados (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Francisco Javier Maqueda Lafuente, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales i contestació per l'acadèmica de número Excm. Sra. Dra. Anna M. Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Financeres) 2008.

Modelo de predicción de "Enfermedades" de las Empresas a través de relaciones Fuzzy (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Antoni Terceño Gómez, Doctor en Ciències Econòmiques i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina) 2009.

Células Madre y Medicina Regenerativa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Juan Carlos Izpisúa Belmonte, Doctor en Farmàcia i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina) 2009.

Financiación del déficit externo y ajustes macroeconómicos durante la crisis financiera El caso de Rumania (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Mugur Isarescu, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2009.

El legado de Jean Monnet (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excm. Sra. Dra. Teresa Freixas Sanjuán, Doctora en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciències Econòmiques) 2010.

La economía china: Un reto para Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jose Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciències Humanes, Socials i Jurídiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2010.

Las radiaciones ionizantes i la vida (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Albert Biete i Solà, Doctor en Medicina, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 2010.

Gestión del control intern de riesgos en l'empresa postmoderna: àmbits econòmic i jurídic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ramon Poch i Torres, Doctor en Dret i Ciències Econòmiques i Empresariales, i contestació per l'acadèmica de número Excm. Sra. Dra. Anna Maria Gil i Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2010.

Tópicos típicos y expectativas mundanas de la enfermedad del Alzheimer (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Rafael Blesa, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llorc i Brull, Doctor en Ciències econòmiques i Dret) 2010.

Los Estados Unidos y la hegemonía mundial: ¿Declive o reinvencción? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Mario Barquero i Cabrero, Doctor en Economia i Empresa, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort i Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresariales) 2010.

El derecho del Trabajo encrucijada entre los derechos de los trabajadores y el derecho a la libre empresa y la responsabilidad social corporativa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Manuel Subirana Canterell) 2011.

Una esperanza para la recuperación económica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jaume Gil i Lafuente, Doctor en Econòmiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia) 2011.

Certes i incertes en el diagnòstic del càncer cutani: de la biologia molecular al diagnòstic no invasiu (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep Malvey, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llor, Doctor en Econòmiques i Dret) 2011.

Una mejor universidad para una economía más responsable (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Senén Barro Ameneiro, Doctor en Ciències de la Computació i Intel·ligència, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Gil i Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2012.

La transformació del món després de la crisi. Una anàlisi polièdrica i transversal (Sessió inaugural del Curs Acadèmic 2012-2013 on participen com a ponents: l'Excm. Sr. Dr. José Juan Pintó Ruiz, Doctor en Dret: “*El Derecho como amortiguador de la inequidad en los cambios y en la Economía como impulso rehumanizador*”, Excma. Sra. Dra. Rosmarie Cammany Dorr, Doctora en Sociologia de la Salut: “*Salut: mitjà o finalitat?*”, Excm. Sr. Dr. Àngel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres: “*Globalización Económico-Cultural y Repliegue Identitario*”, Excm. Sr. Dr. Jaime Gil Aluja, Doctor en Econòmiques: “*La ciencia ante el desafío de un futuro progreso social sostenible*” i Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibañez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports: “*El reto de la transferencia de los resultados de la investigación a la industria*”), publicació en format digital www.reialacademiadoctors.cat, 2012.

La quantificació del risc: avantatges i limitacions de les assegurances (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numeraria Excma. Sra. Dra. Montserrat Guillén i Estany, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. M. Teresa Anguera i Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres-Psicologia) 2013.

El procés de la visió: de la llum a la consciència (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Rafael Ignasi Barraquer i Compte, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciències Humanes, Socials i Jurídiques) 2013.

Formación e investigación: creación de empleo estable (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Mario Barquero Cabrero, Doctor en Economia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret) 2013.

La Reial Acadèmia, bo i respectant
com a criteri d'autor les opinions
exposades en les seves publicacions,
no se'n fa responsable ni solidària.

Biblioteca de la Reial Acadèmia de Doctors

Puig i Tàrrach, Armand
El sagrament de l'Eucaristia:
de l'Últim Sopar a la litúrgia cristiana antiga
Armand Puig i Tàrrach

® Reial Acadèmia de Doctors, 2013
Impressió: Ediciones Gráficas Rey, SL

Tiratge: 350 exemplars
Dipòsit Legal: B. 27031-2013