

ca

37

**Equipo
«Facultad Teológica
de Toulouse»**

La eucaristía en la biblia

EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

ESTELLA (Navarra)

1982

El Congreso eucarístico internacional de 1981, celebrado en Lourdes, ha dado origen a numerosas publicaciones sobre la eucaristía en Francia, provocando casi una saturación. El exceso corre el peligro de incrementarse a finales de este «año eucarístico», debido al interés un tanto artificial en torno a la cuestión.

¿Por qué entonces un Cuaderno Bíblico sobre la eucaristía?

Primero, porque, más allá de la moda, la eucaristía es el sacramento esencial del cristianismo y porque la fe no acabará jamás con la inteligencia de este misterio.

y *después*, porque no es cierto que sea superflua una exposición propiamente bíblica de la eucaristía. Es verdad que este año ha estado marcado por un número impresionante de libros eucarísticos. En esta masa de publicaciones, los estudios teológicos, eclesiológicos y espirituales se han llevado la parte del león, como es lógico. Al contrario, los estudios bíblicos relativamente accesibles han sido raros. La vocación natural de estos cuadernos es la de intentar llenar ese vacío.

No es empresa fácil. El lector podrá verificar por sí mismo que muchas de las cuestiones siguen abiertas, que quedan puntos oscuros, que no faltan disensiones entre los especialistas. Después de todo, no carece de interés experimentar por sí mismo que los comienzos son siempre frágiles, huidizos. Es una ley que se verifica en todos los terrenos y especialmente a propósito de la eucaristía.

El «dossier» que presentamos no pretende ser exclusivo. Propone simplemente algunas ideas para la mejor comprensión de los textos eucarísticos en su funcionamiento textual y en su entorno cultural. Cada individuo y cada grupo podrá prolongar este trabajo sumergiéndose en los textos que nos recuerdan cómo quiso Jesús que su causa sobreviviese y cómo los primeros cristianos recogieron esa voluntad testamentaria de su fundador.

Alain MARCHADOUR

EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA EUCARISTIA

1. El Antiguo Testamento a la mesa

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO A LA MESA

La humanidad que nos presenta el Antiguo Testamento lleva una vida muy modesta. Su economía, en su mayor parte agrícola, vincula las cosechas a la subsistencia de todos. El clima impone su ley; el hambre es el espectro que amenaza continuamente, sobre todo al final de un verano demasiado cálido. Leemos a veces el eco que tiene en la vida cotidiana la sequía y su hija el hambre; las descripciones son a veces patéticas (véase Gn 41-44; 1 Re 17, 12; Am 4, 6; Ap 6, 6). Comer es un gesto capital; por eso las comidas de cada día, pero sobre todo los banquetes de las fiestas, ocupan en la imaginación del hombre bíblico un lugar considerable. Sin detenerse especialmente en ello, los autores mencionan los banquetes fastuosos en los que cualquiera puede soñar, aunque no siempre le sea dado participar en ellos. Hasta el quejumbroso Jeremías se muestra sensible a las reservas de trigo, de vino nuevo, de aceite y a la abundancia de grasa (31, 12.14). Y ni siquiera la apocalíptica visionaria de Isaías (25, 6) se muestra indiferente ante la perspectiva de «un festín de manjares succulentos, un festín de vinos de solera; manjares enjundiosos, vinos generosos...».

Aunque relaciona la idea de «felicidad» con la «abundancia» de trigo y de vino nuevo (Sal 4, 7s), el israelita se interesa más por el aspecto relacional de la comida.

La familia se reúne para comer; los hijos, «alrededor de la mesa», parecen «renuevos de olivo» (Sal 128, 3). En la mesa es donde la célula familiar toma conciencia de sí misma: cuando Elcaná «repartía las raciones» (1 Sm 1,4-8), es cuando Ana percibía más claramente su esterilidad y sentía envidia de Feniná, su rival, «ya madre feliz de hijos» (Sal 113, 9). Yes también alrededor de la mesa donde se solucionan las dificultades nacidas en el seno del clan familiar: durante unos entremeses, de duración muy interesante, es cuando el levita de Efraín vuelve a establecer las relaciones familiares deterioradas por la fuga de su mujer (Jue 19, 4-8). La familia no es el único grupo que se encuentra un día tras otro a la mesa; otras comunidades humanas realizan también esta experiencia. Basta con que se tome en común una comida para que unos hombres, extraños hasta entonces, se hagan amigos; se intercambian los regalos más maravillosos, se comparten las preocupaciones ocultas, se expresan y se colman los deseos más profundos. Por haber acogido espléndidamente a sus visitantes y haberlos sentado a su mesa,

Abrahán recibe de ellos el anuncio del nacimiento tan deseado y luego la comunicación de los proyectos de sus visitantes; insiste familiarmente ante ellos y logra influir eficazmente en sus disposiciones (Gn 18). Balaán llega finalmente junto al rey de Moab que lo ha citado; Balac quiere asociar al adivino a sus inquietudes, hacer que proteja sus intereses y los de su clan: para ello le ofrece un festín (Nm 22, 40).

Es también la mesa la que señala la autoridad despótica que Adonisedec ejerce sobre «setenta reyes» sometidos a esclavitud (Jue 1, 7). Todavía no le ha conferido Samuel la unción, pero ya ha destacado Saúl y ha quedado de manifiesto por el sitio privilegiado que ocupa en la mesa y por la parte escogida que se le sirve (1 Sm 9, 22-24). David y Abner se reconcilian en torno a la mesa (2 Sm 3, 20). Y si Jesús ben Sirac no se olvida con su acostumbrada prolijidad de aconsejar a los comensales las buenas maneras, es porque el tema vale la pena: durante la comida cada uno manifiesta a los demás lo que es y el grupo se define. «El que ha comido su pan» tiene que ser amigo del justo que sufre y si el alumno del Sirácida quiere introducirse en el grupo de los «justos», no tiene más que invitarse a su mesa (Eclo 9, 16).

Jesús se interesa por el comportamiento de los convidados (Lc 14, 7-11); participando de las comidas y adoptando en ellas actitudes poco convencionales es como se define ante Israel y ante los discípulos; es el «profeta» que acepta a los pecadores a su mesa (Lc 7, 36-50) o que acude a su invitación (Lc 5, 29-32; 19, 1-10). Da con generosidad el pan de la palabra a todos los que quieren recibirlo (Mc 7, 35-44; 8, 1-10). Es el sirviente cuyo servicio han de aceptar los que desean imitarle (Jn 13, 2-15). Es el resucitado definitivamente presente en medio de sus discípulos (Lc 24, 41; Hch 1, 4 s; Jn 21, 9-14). Yes durante las comidas cuando se define Jesús, cuando anuncia finalmente la venida de un día en que los elegidos, establecidos en el reino, expresarán su comunión «comiendo el pan» (Lc 14, 15). Así, todo acto comunitario queda significado y sellado por el acto de compartir la comida, hasta el punto de que «el aliado» es el que «ha comido el pan». El profeta Abdías va enumerando a los amigos que han fallado:

«tus aliados..., tus amigos..., tus comensales» (v. 7). La sal es todavía más significativa de la realidad comunitaria, especialmente de ese compromiso comunitario que supone un contrato; es que se trata de un condimento necesario para dar sabor a las comidas: «Los que comemos la sal de palacio, no podemos soportar esta afrenta hecha al rey» (Is 4, 14). La participación de la sal, es decir del banquete, ha hecho a los hombres solidarios de aquel que les ha sentado a su mesa.

Se habla incluso de una «alianza de sal» para designar un contrato. Es que, al menos al principio, todo acuerdo bilateral quedaba sancionado por una comida hecha en común (Lv 2, 13; Nm 18, 19; 2 Cr 13, 5). Para concluir su alianza, Isaac y Abimelec «comieron y bebieron» (Gn 26, 30).

El libro del Génesis describe la celebración de uno de estos ritos contractuales; se trata de un texto compuesto (Gn 31, 44-54), en el que se recogen dos acuerdos, implicados el uno en el otro. Por el uno, Jacob se compromete a respetar a las hijas de Labán; por el otro, los dos contratantes prometen no violar su frontera común. La permanencia de los dos contratos quedará expresada en unos objetos estables, pero su significado se afirma por una comida «hecha junto a un majano» (v. 46), y por la comida sacrificial que Jacob ofrece «en la montaña», invitando a la gente a «comer y a pasar la noche en el monte» (v. 54).

Este papel social de la comida se explica por una representación muy realista de la comunidad humana. Tanto si esa comunidad enmarca toda la vida de sus miembros, por ejemplo el clan, como si se refiere solamente a un aspecto de esa vida, la asociación que nace de un contrato se comprende como una extensión de la familia. Las personas que han concluido un contrato se llamarán en adelante «hermanos», como Jacob y Labán.

Pues bien, la familia está constituida por los que descienden de un antepasado común (1 Mac 12, 21), cuya sangre contenía la de todos los demás. En Gn 4, 10, se habla de las «sangres (en plural) de tu hermano», es decir Abel; este extraño plural tiene que designar la multitud de los descendientes, cuya sangre estaba contenida en la de su antepasado potencial. De los miembros de una misma familia se

dice que tienen «la misma sangre», o también que tienen «la misma carne y los mismos huesos» (Gn 29, 14; cf. Jue 9, 2). Así es como se comprende el vínculo familiar, el que une a los hermanos (2 Sm 19, 13). Pero la «fraternidad» que se ha establecido de ese modo (Zac 11, 14) es capaz de extenderse mucho más allá de la auténtica comunidad carnal. ¿No habla David de todo su clan diciendo «mis hermanos» (1 Sm 20, 29)? En todo caso, son «todas las tribus de Israel» las que le dicen a David el de Judá, es decir a un extraño: «Somos de tus huesos y de tu carne» (2 Sm 5, 1-3). Se comprende entonces que el hecho de compartir el mismo alimento, de partir juntos el mismo pan que comunica la vida, haga nacer el convencimiento de que ya no se forma más que una misma «carne», de que ya no se es más que una misma y única familia.

Pero hay que ir más allá. Como el acto de comer está estrechamente unido a la subsistencia del individuo y a la del grupo, este gesto está impregnado de una significación que supera su sentido biológico y hasta social. La comida viene a adquirir finalmente una dimensión metafísica y un valor religioso.

El hombre tiene que comer por el hecho de ser lo que es; por la comida se afirma la realidad humana. El pan es necesario para la vida; por consiguiente, el hombre depende de su alimento, pero también de aquel que lo da; y esto, incluso aunque el hombre «no tenga solamente necesidad» de ese alimento, como también hay que recordarle (Dt 8, 3; Am 8, 11; cf. Mt 4, 3s). Además, comer es algo tan natural que el hombre parece como si sólo poseyera plenamente aquello que «ha comido». Adán y Eva participarán del conocimiento superior que deseaban no cogiendo, sino «comiendo» el fruto del «árbol del conocimiento del bien y del mal» (Gn 3, 1-7). Y «comiendo» el libro de la palabra de Dios, es como Ezequiel «asimila», en el sentido más fuerte del término, la palabra que tiene que predicar (Ez 3, 1-3; cf. Ap 10, 8-11). Este vínculo entre el pan y la palabra es tan estrecho en el Antiguo Testamento, sencillamente porque, obligado por su naturaleza a acoger el pan que Dios le da, el hombre realiza la experiencia de su dependencia y se encuentra dispuesto a aceptar la palabra.

Entre los que rodean a Moisés, el alimento, el maná y las codornices, llegan antes de que se les comunique la palabra: la ley (Ex 16 y 19-24). Las tradiciones relativas a Eliseo asocian el pan y el profeta predicador (2 Re 4, 42-44, etc.), mientras que Amós vincula el pan a la palabra (Am 8, 11). Según Dt 8, 2, Israel demuestra su obediencia a la palabra en la docilidad que manifiesta al recibir el pan, es decir, recogiendo el maná de la manera prescrita por Dios (Ex 16, 9-20). Finalmente, según la Sabiduría (16, 20s. 26), los israelitas «aprenden» los esplendores del don de la palabra reflexionando sobre las maravillas del don del pan.

Rica en una dimensión tan amplia, la comida tiene su lugar en la vida religiosa; es incluso uno de sus ritos más expresivos. Desde el famoso banquete que Abraham ofreció a sus visitantes divinos («¡Yavé!»: v. 17), hasta la «cena» que «el amén, el testigo fiel y veraz» se propone tomar con sus fieles que oigan su voz y le abran la puerta (Ap 2; 3, 14.20), son numerosas las alusiones a los «banquetes sagrados» tomados por los héroes bíblicos. Por ejemplo, la comida que Moisés, Aarón, «Nadab, Abihú y setenta ancianos de Israel» toman en la presencia de Dios, a quien desean «contemplar mientras comen y beben» (Ex 29, 4-11); las comidas que sellan la ratificación de todos los contratos y de las que nunca está ausente la nota religiosa (véase anteriormente Jacob y Labán); los innumerables banquetes que se celebran en los santuarios... En su menú figuran esas carnes con su salsa (6, 19-21), de la que los hijos de Eli se llevan subrepticamente en su olla partes demasiado abundantes (1 Sm 2, 12-17). Ezequiel, por su parte, visita el lugar en donde hay un personal escogido velando por su condimentación (Ez 46, 24; cf. Lv 8, 31 Y Ex 29, 31, Nm 6, 19).

Más atentos al misterio, los salmos señalan el sentido de esos banquetes en los que «los desvalidos comerán hasta saciarse», mientras «alaban al Señor» por sus innumerables beneficios (Sal 22, 27). Pero esas comidas están ligadas a un rito con un significado muy complejo: son «banquetes sacrificiales». Por esas comidas de un estilo particular es por las que nos vamos a interesar ahora, después de

haber considerado en su conjunto la práctica sacrificial del Antiguo Testamento.

2. LA MESA SACRIFICIAL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los israelitas ven precisamente el altar como una mesa en la que se realizan los sacrificios (Ez 44,16; Mal 1, 7.12; etc.). Pero esta definición es rara y ha sido discutida a veces.

Así, pues, sobre esta mesa-altar se llevan a cabo diversos ritos que no siempre han tenido la misma importancia. Es importante definir cada uno de estos ritos y señalar el lugar que ocupan en la piedad israelita.¹ Más tarde, en las p. 22-23 hablaremos del sacrificio pascual.

El holocausto

La etimología de la palabra hebrea con que se designa el holocausto se relaciona ordinariamente con la raíz *alah* («subir»): es el sacrificio en que la víctima «sube» al altar, o quizás mejor, en donde el humo del fuego que la consume «sube» hasta Dios. En efecto, su característica es que toda la víctima es llevada al altar sin que nada de ella se deje para el oferente o para el sacerdote, ya que es completamente quemada.

El ritual más completo que poseemos es el del *código* sacrificial del Levítico 1-8, donde se describen las costumbres del segundo templo, pero cuyos ritos principales son ciertamente más antiguos.

Conviene señalar algunos elementos de estos ritos. En primer lugar, la víctima es presentada por el propio oferente, que pone su mano en la cabeza de la víctima. Este gesto ha sido interpretado de diver-

sas maneras. No cabe explicarlo como un rito mágico cuyo objeto fuera hacer pasar al animal el alma del sacrificador. Tampoco es, como se ha dicho a veces, el símbolo de la sustitución del oferente por la víctima, que asumiría sus pecados en expiación; esto es algo que se refiere más bien al rito del chivo expiatorio (Lv 16, 21), totalmente distinto del rito del holocausto. Imponiendo las manos sobre la cabeza del animal, el oferente atestigua que la víctima es ciertamente suya, que el sacrificio que va a presentar el sacerdote es ofrecido en su nombre y que los frutos recaerán sobre él.

En segundo lugar, la víctima es degollada por el propio oferente, fuera del altar (Lv 1, 5). La función del sacerdote comienza cuando la víctima entra en contacto con el altar (Lv 1, 5.8s). El sacerdote, que no aparece o aparece muy poco en los sacrificios antiguos, se va haciendo poco a poco indispensable, incluso para el sacrificio pascual a partir del Deuteronomio. Hay entonces una relación necesaria que une al sacrificio, al sacerdote y al altar; no puede haber sacrificio legítimo sin un sacerdote y un altar; el sacerdote se ha convertido de manera exclusiva en el ministro del altar.

Finalmente, excepto la piel que corresponde al sacerdote (Lv 7, 8), todo se lleva al altar, en donde arde un fuego perpetuo (Lv 6, 5s), y es quemado en él. El holocausto es principalmente un acto de homenaje que se expresa por un don. Por eso se ha convertido en el tipo del sacrificio perfecto, de homenaje hecho a Dios mediante un don total, el *corbân*, es decir, «la ofrenda» por excelencia (Lv 1); finalmente, se le atribuyó un valor expiatorio al rito de la sangre en el holocausto (Lv 1, 4), como en todos los sacrificios (Lv 17, 11). El código sacrificial de Lv 1-10 comienza precisamente por este ritual del holocausto.

El sacrificio de comunión

Su característica es que se inmola la víctima y se reparte luego entre Dios, el sacerdote y el oferente (véase Lv 3; 7, 11-38; 10, 14s; 22, 21-25). Una parte de la víctima se quema en el altar para Yavé; en el

¹ Utilizaremos constantemente a continuación la obra de R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*: Cahiers de la Revue Biblique, n.º 1, Paris 1964.

ritual reciente, se les da a los sacerdotes el lomo y la pierna derecha como «pago y contribución,»; el oferente se queda con la carne restante, para que pueda comerla con su familia y sus invitados. La carne se cuece en una olla. Los rituales del Levítico distinguen tres clases de sacrificios de comunión (Lv 7,12-17; 22,21-23, 29s). Uno de ellos es el *todah* o sacrificio de alabanza. La ofrenda de la víctima se completa con una ofrenda de tortas sin levadura y de pan ordinario; una de esas tortas se aparta para Yavé y se la regalan al sacerdote. Notemos sin embargo que la codificación de este rito es bastante fluida y fue evolucionando. Suele subrayarse a menudo el carácter alegre del sacrificio de comunión. Podría decirse que este sacrificio es un tributo que se presenta a Dios para establecer o restablecer las buenas relaciones entre él y los fieles; esto explica el papel que desempeña el banquete en Gn 26, 30; 31, 54; Jos 9, 14, así como la sangre en Ex 24, 8. Pero este rito de la sangre no es característico del sacrificio de comunión; la característica especial de este sacrificio es la siguiente: puesto que Yavé ha aceptado la víctima y ha recibido su parte en el altar, los oferentes se comen lo demás en un banquete religioso, que los sitúa «en comunión con el altar» (1 Cor 10 18.20), es decir, con Dios.

¿Es este sacrificio de comunión una comida «tomada con el mismo Dios»? Los numerosos textos que cita y comenta R. de Vaux (*loc. cit.*, 37-41) demuestran todo el realismo que impregna las relaciones entre el hombre y Dios tal como las concibe Israel, pero al mismo tiempo se matiza también este realismo. La ofrenda de la grasa y de la sangre es un acto de deferencia para con aquel a quien pertenece la grasa y la sangre, es decir, la vida. Establecidos en estrecha relación con Dios por el sacrificio de comunión, los israelitas no pasan por ello a ser los «comensales de Dios», no se trata de un banquete que Dios comparta con sus fieles.

Los sacrificios expiatorios

Todo sacrificio que tiende a restablecer las relaciones con Dios tiene un valor expiatorio. Pero la

conciencia tan viva de las faltas cometidas ha impulsado a varias generaciones a instituir y a desarrollar ritos especiales, que son los sacrificios expiatorios.

El más importante es «el sacrificio por el pecado» (Lv 4,1-5; 4, 13; 6, 17-23), que se distingue de los demás sacrificios en dos detalles. En primer lugar, es el sacrificio en el que la sangre tiene un papel más importante; es que la sangre contiene la vida, es la vida misma (cf. Gn 9, 4; Lv 7, 26s; Dt 12, 23). «La sangre expía por la vida», dice el Levítico (17, 11), es decir, por la vida que hay en ella; no se piensa por tanto en la «sustitución del oferente por la víctima», ni se habla de «la vida del oferente», sino de la vida de la víctima que es su sangre.

En segundo lugar, el oferente que se reconoce culpable no tiene ninguna parte en la dístnbuClón de la carne; parte de ella le corresponde al sumo sacerdote, mientras que la grasa y a veces toda la víctima se queman en el altar. Observemos que, según Lv 6, 22, la víctima no es objeto de ninguna depreciación o maldición; es santísima y agradable a Dios, que en consideración a aquella ofrenda quita el pecado.

Las ofrendas vegetales 2

Hay que señalar también las ofrendas de flor de harina empapada de aceite, sazonadas con sal y acompañadas a veces de vino (cf. Lv 2, etc.). De ordinario son el complemento de un sacrificio sangriento; son también un «memorial» que recuerda al oferente los dones de Dios o bien una «prenda», es decir, una parte de la cosecha que ya ha comenzado y que hay que agradecer al Señor.

Algunos datos históricos

La historia de los ritos sacrificiales practicados por el Antiguo Testamento, ritos demasiado com-

² Gl. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964.

piejos y a menudo cambiantes, se basa en estudios muy amplios que no vamos a presentar aquí. Vamos a recoger, sin embargo, algunos momentos, debido a las consecuencias que pudieron tener sobre la teología de la eucaristía³.

En los últimos siglos se subrayaba con energía, a veces de forma exclusiva, el sentido sacrificial de la eucaristía. Pues bien, el término sacrificio evocaba ante todo el sacrificio de expiación. Los textos de san Pablo (Rom 3, 25; 4, 25; Tit 2, 14), de Lucas (1, 68; 2, 38; 24, 21; Hch 7, 35) Y otros textos del Nuevo Testamento (Mt 20, 28; Mc 10, 45; Heb 9, 12) interpretaban la muerte de Cristo como un rescate. El sacrificio de Cristo se consideraba más bien como un holocausto y de allí se deducía una teología del sacrificio y de la redención muy jurídica y muy sangrienta (Heb 9, 22).

Esta prioridad que se le daba a la expiación y por tanto al holocausto carecía de fundamentos bíblicos. El holocausto no es el único sacrificio, tal como demuestra la enumeración que hacíamos anteriormente; ni siquiera es el sacrificio-tipo. Es verdad que tanto el Levítico como el Deuteronomio dan el primer lugar a los holocaustos, pero no era así en los orígenes. Por eso Gn 4,3 habla de «hacer venir» ante Dios las ofrendas que no tienen valor expiatorio; la de Caín es anterior a su pecado. En Gn 8, 21, es el humo lo que agrada a Dios, no la sangre de las víctimas. En Gn 12, 8, la celebración sobre el altar de Betel supone diversos sacrificios, pero el autor se fija sobre todo en la invocación del nombre de Yavé.

Así, ¿por qué cierta parte de la literatura bíblica ha subrayado el holocausto en detrimento de los demás *ritos sacrificiales* y concretamente del sacrificio de comunión? Ha sido el abuso de los banquetes sagrados de tipo cananeo que denunciaban los profetas (Am 5, 12; Os 8, 13; Ex 34, 15s; etc.), lo que hizo que se diera prioridad a los holocaustos. En el libro de las Crónicas (siglo IV-III a. C.) constatamos una revalorización de los «banquetes sagrados» (cf.

primeramente Os 14, 3; Jr 17, 26; 33, 11; luego 2 Cr 29, 31; 30, 22; 33, 16).

Por eso, la antigüedad bíblica resaltaba espontáneamente los sacrificios de comunión, que quedaron luego marginados cuando la polémica anticaneana obligó a matizar las preferencias. Tenía por consiguiente un sentido del gesto sacrificial distinto del que inspira el holocausto. Por tanto, el problema está en saber si el acto esencial del sacrificio es la inmolación o si es el banquete mismo, signo de la vida del grupo, vivificado por la fuerza de donde procede su vida. En algunos casos, ¿no será la consagración lo que de una forma o de otra hace pasar el alimento al orden sagrado, y al hombre que lo consume a una relación particular con un Dios, santificándolo o consagrándolo?

Así, pues, más que los otros ritos, el sacrificio de comunión ofrecía a los fieles la posibilidad de verse introducidos en una relación más profunda con Dios, gracias sobre todo al alimento «santo» que consumían. Ya hemos visto anteriormente que ese sacrificio de comunión tomaba diversas formas: el Levítico habla del *todah*; la raíz *ydh* (de donde viene la palabra *todah*) quiere decir confesar, proclamar, celebrar; se trata de una confesión de la acción de Dios en favor de sus fieles; en la conjugación reflexiva, se trata de la confesión que el hombre hace de sus faltas. En los textos como Sal 50, 14; 56, 13; 69, 31; 100, 1.4; Am 4, 5; Jr 30, 19; Is 51, 3; Neh 12, 27.31, se traduce habitualmente por «acción de gracias», siendo así que no se trata de «agradecer», sino de confesar o proclamar. En algunos casos, el *todah* va unido a la súplica (Sal 26; 56, etc.); es que tiene como finalidad hacer presente la fuerza de la gracia de Yavé que se ha proclamado. Ya hemos visto que el *todah* se señalaba con una ofrenda no animal y sangrienta, sino vegetal. Así es como el Antiguo Testamento ha resaltado especialmente un rito que era a la vez:

- *sacrificio*, por ser sacrificio de comunión marcado por una ofrenda animal;
- *ofrenda* de harina, acompañada a veces de vino;
- *proclamación* de los gestos salvadores de Yavé, así como de su «fuerza poderosa» en favor de sus fieles.

³ Citamos aquí algunos pasajes de un estudio en donde H. Cazelles examina los datos de la práctica sacrificial veterotestamentaria que han podido influir en la teología cristiana: *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'A. T.*: La Maison-Dieu 123 (1975) 7-28.

Esta significación que concedía Israel a este rito, en los tres o cuatro últimos siglos antes de nuestra era, es el que expresan también los traductores griegos del Antiguo Testamento. Con ellos, los «sacrificios de comunión» pasan a ser «sacrificios de salvación», mientras que el rito de *todah* que va unido a éstos es considerado como una alabanza, una confesión, una fiesta llena de alegría.

Por consiguiente, con este rito que presenta en una estrecha vinculación «el sacrificio de salvación» con la alegre fiesta celebrada en un banquete, acompañado de cánticos de gratitud y de alabanza, es como la fe del Antiguo Testamento se acerca a las realidades que van a inaugurarse en el Nuevo. Y se acerca tanto más cuanto que, siempre en la traducción griega, está ya presente el término *eucharistia*; sin embargo, este término va apareciendo tímidamente, con cierta oscilación, como si se creyera que la palabra no valía para dar todo el significado exacto de la liturgia judía que había que dar. Es que el término griego subraya más el agradecimiento que el beneficio. Pero precisamente porque no es del todo adecuado, los autores se sirven de él y le hacen expresar diversos matices. Unas veces se emplea en un contexto que puede ser cultural; en 2 Mac, designa un himno cantado por los *que* tienen necesidad de la acción salvadora de Dios. Otras veces, la *eucharistia* consistirá en los cantos jubilosos del banquete. Filón designa con *eucharistia* el holocausto, pero sobre todo las oraciones y los himnos que lo acompañan, en la medida en que hay himnos y ofrendas vegetales acompañando al banquete que es su momento privilegiado; y conviene señalar en este caso las «ofrendas vegetales», que presentan a Dios los productos del suelo como signo expresivo del «don de la tierra prometida por Dios». Así, pues, el término *eucharistia* fluctúa en su significado, pero es curioso cómo siempre contiene la idea de sacrificio: «sacrificio eucarístico», dice 2 Mac 12, 45.

De este modo, en los comienzos de la era cristiana *eucharistia* es a la vez un término tradicional y una palabra suficientemente libre para incluir en su significado a las nuevas realidades. Tradicional, indica un gesto sacrificial, un banquete, las ofrendas vegetales y los cánticos que celebran las gestas de Dios. «Proclamación de la acción salvífica de Dios,

realizada durante un banquete que forma parte integrante del sacrificio de comunión, y que celebra la alianza del Dios de Israel con sus fieles»: tal es la definición de la *eucharistia* que el judaísmo griego propone durante las décadas que rodean el amanecer de la era cristiana.

3. EL MEMORIAL

Las civilizaciones de la escritura, que son las nuestras, edifican archivos y bibliotecas cada vez más monumentales para conservar los documentos que atestiguan y describen el pasado; pero fue en la memoria de los hombres donde las civilizaciones orales fueron almacenando los vestigios de los años transcurridos. Nuestros notarios desempolvaban un acta para resolver un problema actual por su referencia a un pasado debidamente documentado; los hombres de los tiempos bíblicos resolvían esos mismos problemas hojeando en sus recuerdos, visitando su memoria, pero también -como veremos- mirando un objeto y contemplando un gesto cuyo significado conserva la memoria para expresarlo a su debido tiempo.

Renovar los recuerdos del pasado no ha tenido nunca más objetivo que adornar el presente o dar una explicación del mismo. Por tanto, se trata de un acto capital para la vida; es un algo que vincula a cada uno con sus raíces. Algunos verbos puestos en paralelo por los textos bíblicos con «acordarse», es decir, considerados casi como sinónimos, señalan la importancia de esta palabra y la realidad viva que designa. Según el Sal 63, 7-9, el recuerdo ocupa y llena largas veladas; suscita esa marcha ardiente que es la oración y provoca una adhesión profunda. En el Sal 143, 5, acordarse significa «repetirse, decirse a sí mismo de nuevo» el relato de las gestas de Dios recibido en la catequesis familiar (Sal 78, 3-8). En 2 Sm 19-20, acordarse es «tomar en el corazón»; en Is 46,8; 47, 7, es «rumiar en el corazón»; en Is 57, 11; 65, 17, es «colocar en el corazón».

Esta palabra está llena de sentido; les parece tan rica a los personajes bíblicos que se sirven de ella

para expresar la relación inexpresable de Dios con el hombre. Dios dicen- «se acuerda» de su pueblo, de sus fieles, cuando interviene y los salva (Gn 8, 1; 9, 15; 19, 29; 30, 22; Ex 6, 5, etc.; Sal 78, 39; 105, 8.42). Si la situación empeora, es que «Dios olvida» (Sal 10, 11; 13, 2, etc.). Entonces, toda oración puede resumirse en este grito: «¡Acuérdate!» (Sal 25, 6-7; 74, 2.18.22, etc.).

Viceversa, el pueblo, cada uno de sus miembros, «se acuerdan» o por lo menos tienen que acordarse (Sal 78, 35.42; 105, 5, etc.); y el drama que perturba la historia de las relaciones entre Dios y su pueblo está precisamente en que Israel «se olvida» de su Dios. Oseas resume los amores desgraciados de Yavé y de su esposa con estas palabras: «¡Iba con sus amantes olvidándose de mí!» (Os 2, 15). Pero, ¿cuál es el contenido exacto de este recuerdo tan precioso y tan necesario? La cuestión no es tan banal como podría parecer a primera vista. Los lectores modernos de la biblia pensarán sin duda que este recuerdo se refiere al contenido de un acontecimiento pasado. No es exacto, ya que la memoria bíblica no es de ese orden. Los contemplativos que se expresan en los textos, antiguos o nuevos, se acuerdan aferrándose no tanto al acontecimiento efímero como a su significado permanente. Los desterrados que «lloran a orillas de los ríos de Babilonia» saben establecer esta distinción. Tienen miedo de perder el recuerdo de Sión, de «olvidar a Jerusalén», en el mismo momento en que piensan en la ciudad, cuando lloran por ella, cuando los babilonios les proponen con sarcasmo que recuerden sus canciones. El objeto de su temor no es tanto el olvido puro y simple de su país: jamás lo ha olvidado ningún desterrado; se trata del olvido de las promesas vinculadas a esa ciudad, del olvido del lugar y del sentido que, según la palabra de Dios, tiene esa ciudad desventurada. Y se olvidarían de esas realidades si siguieran llorando sobre Sión lo mismo que lloran los parientes de un difunto, si cantasen escépticos y desengañosos canciones que hablan de las promesas de Dios desmentidas por los hechos. El recuerdo que conserva el significado más bien que los hechos no se encierra en el pasado; interesándose por una significación que va más allá del tiempo, dice algo que tiene sentido para los hombres de otra época, que tiene un valor para el

hoy de cada generación. Recordar la salida de Egipto es evocar un hecho pasado, pero es también decir un sentido accesible a cada generación de israelitas, ya que esa liberación fue la que hizo nacer a Israel, ya que esa salvación sugirió a Israel la presencia del Dios salvador. Israel era perfectamente consciente de esta significación del pasado, de esta significación que permitió a cada época beneficiarse del pasado con la misma eficacia que quienes lo vivieron realmente. Era consciente de ello hasta el punto de que hacía hablar a cada generación como si hubiera sido efectivamente contemporánea de los hechos.

El lenguaje del Deuteronomio es desde este punto de vista sumamente significativo. Este libro no es más que un largo comentario del Exodo, dirigido a los israelitas desterrados en Babilonia. La fórmula «vuestros padres» aparece muchas veces -ordinariamente, al parecer, para definir a Yavé como «Dios de vuestros padres» (1, 8.11.35; etc.). Habitualmente, el predicador que se expresa en esta larga homilía se enfrenta directamente con sus oyentes: «VOSOTROS... Tú...», y para evitar todo error sobre el tiempo, señala: «Vosotros... Tú..., hoy» (vg. en el c. 8). Es que los desterrados de Babilonia, alejados varios siglos de la salida de Egipto, encuentran en el pasado éxodo una *realidad* que les es contemporánea. Su recuerdo hace presente ese pasado lejano, de manera que su presente se ve transformado por él.

En sus celebraciones litúrgicas es donde Israel tomaba más vivamente conciencia de la presencia del pasado en su actualidad. Pero para comprenderlo es preciso remontarse a los orígenes del pensamiento bíblico y observar un hecho. Confiando en la fidelidad de su memoria prodigiosa, los hombres de los tiempos antiguos no eran tan ingenuos que ignorasen sus debilidades: la deformación inconsciente de los recuerdos, la explotación tendenciosa de un pasado corregido, etc. Por eso, al mismo tiempo que cultivaban la memorización de los hechos esenciales (Sal 78, 2.3.4.5b.6a; Dt 6, 6-9), establecían cuidadosamente algunos testimonios inmutables de los mismos. Los contratos firmados por Jacob y por Labán quedarán definitivamente testimoniados por un majano, por una estela (Gn 31, 45-54). El libro de Josué habla de varios monumen-

tos que «todavía hoy están allí», en Palestina, y que son «un recuerdo perpetuo para los israelitas», (vg. Jos 4, 6.7.9) de los antiguos sucesos (cf. 7, 26; 8, 29, etc.). Esta «señal» que actualiza un pasado acabado y permanente al mismo tiempo, es el *zikkarón* (de la raíz *zaka*, acordarse; un término que dice mucho más que la palabra española de «memorial», que es su mejor traducción). El *zikkarón* es la señal visible, tangible, de una realidad invisible, inaccesible; es el hecho experimental presente portador de un significado oculto (véase Job 4, 7; 40, 32).

Toda actividad litúrgica pasa en Israel por ser un *zikkarón* (Neh 2, 20), el *zikkarón* de las maravillas de Dios (Sal 111, 4). Pero algunos ritos concretos, más significativos, llevan especialmente este nombre, sobre todo el rito pascual (Ex 12, 14; 13, 9, etc.).

La mayor parte de los textos dicen, o parecen decir, ya que no siempre se distingue claramente ese matiz, que el destinatario del *zikkarón* es Dios: Dios invita a «recordar», bien sea al pueblo que realiza el rito, bien el gesto salvador que realizó antiguamente y cuya renovación permanente se impone en cada momento. Así ocurre en Ex 28, 12.29; 30,16; 39, 7; Lv 2, 2.9.16; 5, 12.26; 6, 8; 24,7; Nm 5, 15.18; 17,5; 31, 54; Zac 6, 14; Mal 3, 16.

Otros textos dicen también que el *zikkarón* recae sobre el pueblo; es él el que tiene que acordarse del gesto realizado por Dios y de su significación permanente. Véase Ex 12,14; 13,9; 17, 14; Lv 23,2; Nm 10,10; Jos 4,6; Ecl 1, 11; 2, 16.

Que no se trata únicamente de referir un momento del pasado, sino más bien de meditar en su significado presente, es algo que se deduce concretamente de los comentarios dados a los gestos que constituyen el *zikkarón*. La pregunta convencional que hace el niño al padre de familia indica la

necesidad de llegar hasta un sentido, hasta un sentido actual (Ex 12, 26; cf. 10. 2-13, 8; Dt 4, 9; 6, 6; 6, 7.20-25; cf. 32, 7). Algunas frases del comentario paterno señalan que el pasado: «las casas..., la salida de Egipto» está presente, ya que se trata de «nuestras casas..., para mí..., mi salida de Egipto», etc.

Entre otros muchos, hay dos textos de los salmos sumamente significativos. Suponen una estrecha implicación del pasado que se evoca en el acto cultural que actualiza su recuerdo.

En el Sal 132, los v. 6-7 atribuyen a los fieles que recuerdan, mucho tiempo después de David, su gesto real, una participación que los convierte en los verdaderos actores de la gesta de antaño: «Nosotros -dicen- fuimos quienes encontramos el arca». «La fiesta —**escribe** J. Kraus comentando este versículo— es un *verbum visibile* (una palabra visible) vivo, actual, en el que se inserta directamente el participante»⁴.

En cuanto al Sal 48, muestra cómo una «liturgia de Sión», que conduce a los fieles alrededor de la ciudad haciéndoles meditar en el sentido de los recuerdos que evocan sus monumentos y murallas, les hace «**ver**» a los peregrinos esa historia pasada: «Lo que habíamos oído, lo hemos visto» (v. 9); reviven ahora aquella historia, se hacen partícipes de los sucesos antiguos.

Si no temiéramos el anacronismo, hablaríamos a propósito del *zikkarón* de una «presencia real» del pasado histórico en el presente cultural.

L MONLOUBOU

⁴ J. Kraus, *Oie Psalmen*. B.K.A.T., Neukirchen 1960.

2. La pascua: su evolución hasta el tiempo de Jesús

Para comprender a Jesús, especialmente en el momento de su última cena con sus discípulos, hay que captar todo ese mundo en que está arraigado. Cada vez más, la investigación va teniendo en cuenta hasta qué punto Jesús se inscribe en una historia y en una cultura, sin la cual es ininteligible. "Cuando se *considera* el *misterio* de Jesús en sí mismo, se ve tan elevado que sus nudos parecen imposibles de deshacer; pero se ilumina cuando nos fijamos en los caminos que desde la Antigua Alianza convergen hacia él» (H. Urs von Balthasar). Es lo que ocurre con la eucaristía instituida por Cristo y practicada por los primeros cristianos. Es la conclusión de un largo itinerario cuyos momentos decisivos nos gustaría subrayar aquí.

1. LA PREHISTORIA DE LA PASCUA

El relato de la pascua se nos ofrece en dos lugares de la biblia: primero, en Ex 12, 1-20 Y luego, en Dt 16, 1-8. El primero es el que se utiliza tradicionalmente como la memoria histórica de la pascua fundadora, en el momento de la salida liberadora de Egipto; esto es verdad solamente en parte. Pero este texto está lejos de reducirse a un informe objetivo de lo que ocurrió aquella noche famosa en que Dios hizo salir a su pueblo. Escrito mucho después de los acontecimientos, sin duda alguna durante el destierro, este relato comprende varias capas sucesivas.

En primer lugar, habla probablemente de una época más antigua que los tiempos del éxodo. Hoy la mayor parte de los exégetas están convencidos de que la fiesta de la pascua no tuvo su comienzo absoluto en el momento del éxodo, sino que adquirió en aquellos momentos históricos un nuevo significado. Existía *probablemente* en tiempos de los patriarcas una fiesta que se llamaba ya *pesah* (de donde nuestra palabra «pascua»): cuando en primavera los nómadas se disponían a dejar su campamento para ir a otros lugares, ofrecían un sacrificio a las divinidades para pedir la fecundidad de los rebaños y más en general la protección contra las fuerzas destructoras, simbolizadas en la "plaga exterminadora» (Ex 12, 13). Los seres más amenazados eran los recién nacidos que por primera vez en su vida emprendían un viaje que tendría lógicamente sus riesgos. *Por* eso, para conjurar la violencia que les amenazaba, separaban a uno de aquellos animales recién nacidos para conferirle el poder sagrado y luego lo inmolaba el jefe de familia. La sangre del animal servía de señal de reconocimiento para la plaga exterminadora, que respetaba las tiendas *marcadas* con esa *sangre*; quizás sea éste el origen de la palabra "pascua»; en efecto, en hebreo existe el verbo *pasah* que significa "ir a la pata coja», es decir "saltar por encima» (de las tiendas) y "respetarlas».

Este sacrificio se realizaba al caer de la tarde en una cena de comunión con la divinidad protectora. Los alimentos de esa cena, así como la forma de cocinarlos, corresponden exactamente a las condi-

ciones de vida de los nómadas en el desierto: la carne es *asada al fuego*, lo cual no necesita ningún instrumento particular; las *hierbas amargas* son la clase de plantas que se encuentran en el desierto; el *pan ácimo* es el alimento tradicional en los países cálidos, ya que se conserva mejor así. El *cayado* es lo que corresponde a los pastores de pequeños rebaños. La *cintura ceñida* y la postura de *pie* señalan que la partida es inminente.

Todos los años, al llegar la primavera, los hebreos repetían el rito heredado de sus antepasados. Incluso cuando dejaron de ser nómadas, especialmente durante su larga estancia en Egipto, conservaron esta práctica que les recordaba su infancia y reafirmaba su identidad. Es probablemente este rito el que hay que ver tras el *leitmotiv* que aparece en cada una de las «plagas de Egipto»: «Deja salir a mi pueblo para que me sirva en el desierto». Los descendientes de los patriarcas, oprimidos, convertidos en esclavos, toman de nuevo contacto con sus raíces, reproduciendo el rito de sus mayores.

2. LA HISTORIA

Un año, a mediados del siglo XIII a. E., esta fiesta tomó un giro totalmente nuevo que pasará a ser en la memoria de Israel un verdadero comienzo y que borraría casi por completo las huellas del primer rito.

Aquel año, la salida debía ser una salida sin retorno, el comienzo de una nueva aventura, la marcha hacia la tierra prometida. Israel recordará cómo aquel año no volvieron ya a Egipto como deberían haberlo hecho. «Ya no volvieron más»: en adelante, es esa salida de Egipto lo que celebraron, es decir un acontecimiento histórico, y no ese ciclo monótono y repetitivo de la primavera. De la primera fiesta quedaron muchos elementos: el período (la primavera), las rúbricas de detalle (el animal sacrificado, la comida, el rito de la sangre); pero lo que cambió por completo fue el *sentido*, la relación con la *entrada histórica* de Dios en la historia de un pueblo.

En adelante, la pascua es el rito fundador por el que cada año el pueblo de Israel celebra la salida de Egipto, el *paso* de la servidumbre al servicio de Dios, de la muerte a la vida. Este nuevo significado se subraya gracias al lugar que ocupa el relato de la pascua en el conjunto Ex 1-15 y más especialmente en el relato dramático de las plagas de Egipto por las que Dios hizo saber «que él es Yavé». Esta manifestación de la presencia y de la protección de Dios se despliega a través del enfrentamiento entre Yavé y el Faraón; culmina en la plaga décima donde el sacrificio del animal se convierte en el rito por el cual Dios manifiesta su presencia a su pueblo y su protección en medio de la destrucción que se abate sobre el pueblo egipcio.

Si estudiamos nuestro texto Ex 12, 1-20, vemos que ha conservado algunos rasgos de aquel arraigo en la historia:

1. El Señor dijo a *Moisés* y a *Aarón en Egipto*.

12. Esa noche *atravesaré todo el territorio egipcio dando muerte a todos sus primogénitos*, de hombres y animales, y haré justicia de todos los dioses de *Egipto*.

3. LA RELECTURA

Las observaciones precedentes parecerán vagas e imprecisas a los lectores: de la prehistoria tan sólo quedan unos vestigios testimoniales; de la historia tan sólo una referencias (Moisés, Egipto, etc.). Es una manera de constatar que el relato del Exodo sobre la pascua no tiene como primera función la de ser un relato histórico. Su función no es la de contar detalladamente lo que pasó aquella famosa noche en que Israel salió de Egipto, sino la de decir *cómo los judíos celebraban* este suceso; se trata de un relato litúrgico.

Esta particularidad litúrgica se observa en la seriedad del tono de la narración: estamos lejos de una descripción tomada al vivo de una operación de salvamento. No se deja nada al azar: se señala el tiempo de la separación del animal (cuatro días

Conviene recordar aquí también que la religión de Israel es una religión histórica y que la ley de Israel está fundada en la intervención de Dios en la historia de su pueblo. Había una fiesta, probablemente preisraelita, de la pascua; existe una fiesta de los ácidos, tomada quizás de Canaán, pero convertida en una fiesta verdaderamente israelita; estas dos fiestas se celebran en primavera. Había habido, cierta primavera, una intervención flagrante de Dios, la liberación de Egipto, que había señalado el comienzo de la historia de Israel como pueblo, y como pueblo elegido de Dios, y se había consumado con la instalación en la tierra prometida. Las fiestas de la pascua y de los ácidos sirvieron para conmemorar estos acontecimientos dominantes en la historia de la salud. Este significado se unió pronto a las dos fiestas, a cada una de ellas independientemente, según las tradiciones más antiguas, y este valor que ambas tenían en común hacía casi inevitable que un día acabarían por unirse.

R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964, 619-620.

antes del sacrificio), sus cualidades, el número de participantes, lo que hay que comer, cómo... En una palabra, se trata de normas litúrgicas que reflejan una época muy lejana. La redacción definitiva de este capítulo puede datar de los tiempos del destierro (550 a. C.), pero las tradiciones utilizadas son más antiguas.

Nota: En los dos relatos de la pascua, la fiesta del *pesah* se asocia estrechamente a la fiesta de los ácidos (pan sin levadura). En su origen, las dos fiestas no guardaban ninguna relación: la primera es un rito de nómadas y la segunda una práctica ligada a una población agrícola ya sedentaria. En efecto, los ácidos son una fiesta que los israelitas encontraron en el país de Canaán durante la conquista: al llegar la cosecha, se hacía desaparecer todo lo que quedaba de grano del año anterior y se comía pan fabricado con los nuevos granos, sin levadura, o sea, sin elementos procedentes de la antigua cosecha. Esta fiesta era una forma de asegurarse la pro-

tección de las divinidades responsables de la fecundidad del suelo. Con su admirable capacidad de asimilación crítica, Israel adoptó esta fiesta dándole un nuevo significado; situada en el mismo período que la pascua, acabó fundiéndose con ella, para convertirse también en un memorial de la salida de Egipto.

4. DESDE JOSIAS HASTA JESUS

Estamos acostumbrados a oír que la pascua es la fiesta central del Antiguo Testamento; pues bien, cuando leemos la biblia, constatamos que se hace muy pocas veces mención de la celebración de la pascua. Cuando los hebreos pasan el Jordán (Jos 5, 10-12), reciben la circuncisión y celebran la pascua; viene luego un prolongado silencio; ¿habrá que atribuirlo al carácter familiar y local de la fiesta de pascua? Este tipo de celebraciones pertenece más bien a la crónica familiar. El silencio de los historiadores bíblicos significa simplemente que esta clase de hechos no ha llamado su atención.

Las cosas tomaron un giro importante en tiempos del rey Josías. Gracias al libro 2 Re 22-23, estamos bien informados de estos sucesos. Durante los trabajos de restauración del templo, unos obreros encontraron por casualidad un libro en el que se reconoce el núcleo central del Deuteronomio. Extraño y misterioso destino de este libro, elaborado por unos reformadores del reino del norte, traído por ellos a Jerusalén tras la caída de Samaría, como una especie de señal de alarma para Judá. Josías descubrió en este libro un programa ambicioso de reforma religiosa que se puede resumir en tres términos: un solo Dios, un solo pueblo, un solo santuario. Para llevar a cabo la construcción de una comunidad, fueron condenados en adelante todos los santuarios que habían santificado los patriarcas; se invita a Israel a acudir a celebrar todas sus fiestas «al lugar escogido para que habite allí su nombre», es decir, a Jerusalén.

En este contexto es donde hemos de compren-

der de la legislación pascual que ofrece Dt 16, 1-8: por tres veces el legislador habla de Jerusalén a través de una perífrasis que comprende todo el mundo: «No puedes sacrificar la víctima pascual en cualquiera de los poblados que el Señor va a darte. Sólo en el lugar que elija el Señor por morada de su nombre» (Dt 16, 5-6).

Sabemos lo que ocurrió con la reforma de Josías; el rey murió el año 609, cerca de Megiddo, al

frente de sus tropas; el 587, Jerusalén cayó en manos de Babilonia. Sin embargo, la centralización del culto será ya un hecho adquirido que durará más de 650 años (hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C.). El mismo Jesús celebrará la fiesta de pascua en el marco impuesto por Josías. Es importante que lo tengamos en cuenta, si queremos comprender el sentido de la última cena de Jesús y de su muerte.

EL TARGUM PALESTINO SOBRE LA NOCHE DE PASCUA

Tárgum viene de una palabra hebrea que quiere decir *explicar, traducir*. Esta palabra se reserva para las versiones arameas de la biblia hebrea que se leían en las sinagogas varios siglos antes de Jesucristo, desde el momento en que una mayoría de creyentes no entendían ya el hebreo. Roger Le Déaut ha demostrado la antigüedad del Tárgum palestino sobre Ex 12, 42: «Noche en que veló el Señor para sacarlos de Egipto: noche de vela para los israelitas por todas las generaciones». Esto indica su interés para comprender mejor el significado que le dieron los primeros cristianos a la institución eucarística, entendida como la nueva alianza. He aquí algunos extractos traducidos por R. Le Déaut ¹.

«Es una noche de vela predestinada para la liberación en nombre de Yavé cuando hizo salir a los hijos de Israel, liberados del país de Egipto. Pues bien, hay cuatro noches inscritas en el Libro de las Memorias. La primera noche, cuando Yavé se manifestó en el mundo para crear: el mundo era confusión y caos y las tinieblas se extendían sobre la superficie del abismo; y la palabra de Dios era la luz y brillaba; y la llamó primera noche. La segunda noche, cuando Yavé se apareció a Abrahán, anciano de cien años y a su esposa Sara, de noventa años, para realizar lo

que dice la Escritura: '¿Es que Abrahán, a los cien años de edad, va a engendrar y su esposa Sara, de noventa años, va a dar a luz un hijo?'; e Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido en el altar; los cielos se bajaron y descendieron e Isaac vio sus perfecciones y sus ojos se oscurecieron ante esas perfecciones; y la llamó segunda noche. La tercera noche, cuando Yavé se apareció a los egipcios en medio de la noche; su mano mataba a los primogénitos de los egipcios, y su diestra protegía a los primogénitos de Israel, para que se cumpliera lo que dice la Escritura: 'mi primogénito es Israel'; y la llamó tercera noche. La cuarta noche, cuando el mundo llegue a su fin para ser destruido: se romperán los yugos de hierro y quedarán aniquiladas las generaciones perversas y Moisés subirá de en medio del desierto y el Rey Mesías vendrá desde lo alto. El uno marchará a la cabeza del rebaño y su palabra' caminará entre los dos y ellos marcharán juntos. Es la noche de la pascua para el nombre de Yavé, noche reservada y establecida para la liberación de todo Israel a lo largo de sus generaciones.

¹ Texto en *Targum du Pentateuque II, Exode el Lévilique Cerf*, Paris 1979, 96-98.

PASCUA, EL TIEMPO DE SALVACION

En el fondo estamos relativamente poco informados del lugar real que ocupa la fiesta de pascua en los diferentes momentos de la historia de Israel. Su carácter familiar puede explicar esta discreción. A partir de la reforma de Josías, se convierte en una fiesta religiosa nacional que nunca se había celebrado hasta entonces de aquella manera, si creemos lo que dice 2 Re 23, 22: «No se había celebrado una pascua semejante desde el tiempo en que los jueces gobernaban a Israel ni durante todos los reyes de Israel y Judá»¹. De hecho, en el libro de Esdras 19-22 se señala también una celebración solemne de la pascua, en el momento de la restauración del templo, en el 515.

Luego, los textos bíblicos se sumergen en el silencio. Afortunadamente, otras fuentes de información nos permiten decir que la fiesta de pascua fue cobrando cada vez más importancia en la expresión religiosa de Israel. Roger Le Déaut publicó en 1963 un libro importante, titulado *La nuit pascale*, donde estudia la significación de la pascua judía según el Targum del Exodo 12, 42. Luego publicó íntegramente el *Targum palestino del Pentateuco*

(véase el recuadro). En este texto, que refleja una lectura muy antigua, probablemente anterior al Nuevo Testamento, la noche pascual se convierte en una especie de tiempo simbólico que condensa los hechos principales de la historia de Israel: la creación del mundo, el nacimiento y la muerte de los patriarcas, el nacimiento y el sacrificio de Isaac la liberación de Egipto, la venida de Mesías en el futuro. El pasado, el presente y el futuro se daban cita aquella noche. Todos los años, al celebrar el tiempo fundador, los judíos revivían la totalidad de su historia como la historia de una salvación. Este recuerdo del pasado iluminaba la certeza de que la acción del Dios de la historia proseguía también hoy; finalmente, esta celebración abría las puertas del futuro en que Dios, a través de Moisés que vendría de nuevo, traería la liberación total, definitiva, en la que el presente vería cómo se fusionaba el paraíso perdido con el reino mesiánico venidero.

Con este trasfondo es como hay que leer la pascua cristiana; la última cena de Jesús se desarrolla ciertamente en un contexto pascual que da colando a las palabras y a los gestos de Jesús en la cena. Los primeros cristianos, después de la resurrección, utilizaron ciertamente el simbolismo pascual para iluminar la muerte y resurrección de Jesús así como la celebración de la cena.

A. MARCHADOUR

¹ El segundo libro de las Crónicas refiere (sin paralelo en los libros de los Reyes) la celebración solemne de una fiesta de pascua en Jerusalén bajo el rey Ezequías (2 Cr 30).

LAS COMIDAS EN TIEMPOS DE JESUS

Las prácticas judías en las comidas

Entre las costumbres judías que forman la trama de los evangelios ocupan un lugar de especial importancia las que se relacionan con las comidas. Desde el festín «con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios» (Mt 8, 11), hasta la cena en que Jesús tomó el pan y la copa (Mt 26, 26-27 par.), las comidas van jalonando el ministerio del Nazareno. A través de ellas se dibujan al mismo tiempo un aspecto del mundo venidero y la renovación del mundo actual. El misterio de la cruz marca en ellas su memoria y la esperanza de la historia (1 Cor 11, 26).

En este cuaderno dedicado a la eucaristía, intentaremos precisar las costumbres practicadas en la mesa en el siglo I de nuestra era, a partir de los datos del Nuevo Testamento. Para ello, dividiremos este artículo en tres partes:

1. Preliminares de la comida.
2. Comensales.
3. Ritos en la comida.

Subrayaremos de paso algunos aspectos más particulares en algunas comidas de fiesta (el sábado y la pascua) y las prácticas propias de algunos grupos (fariseos> esenios, terapeutas).

1. PRELIMINARES DE LA COMIDA

Los preparativos de las comidas judías podrían resumirse en una palabra, la de «pureza» (en hebreo, *casherut*). Tanto en lo que atañe a los alimentos, como en lo que se refiere a los utensilios de la cocina, a la vajilla o a la actitud de los comensales, hay que prestar una gran atención a su "pureza,>.

Esta preocupación no se refiere en primer lugar a las leyes de la higiene. Pertenece al orden del rito en el sentido más religioso de la palabra. La pureza afecta a la santidad de Israel y de sus hijos. Gracias a ella, comer y beber se convierten en actos de culto. Cada comida descubre allí la «memoria» de la alianza que no cesa de separar a su pueblo de las naciones paganas, es decir, idólatras.

Se comprende entonces la resistencia de los cristianos salidos del judaísmo a abandonar semejante práctica que, especialmente en los tiempos de persecución, había marcado la fidelidad intransigente de Israel a su Dios (2 Mac 6, 17-7, 42), sostenida por la certeza de la resurrección final (2 Mac 7, 9-14). La actitud de Pedro ante Cornelio (Hch 10-11),

la asamblea de Jerusalén (Hch 15), los reproches de Pablo al jefe de los apóstoles (Gál 2, 11 s), todo ello atestigua la aspereza de las discusiones que señalaron el arraigo de unas costumbres ancestrales.

Si todavía tuviéramos que convencernos de la importancia de estas leyes de pureza, nos ayudaría a ello la *Mishna*¹. Este código llega a consagrar doce tratados (libro de los *Tohoroth*) a la reglamentación de este precepto.

Tres ritos de purificación

«Porque los fariseos, y los judíos en general, no comen sin lavarse antes las manos restregando bien, aferrándose a la tradición de sus mayores, y al volver de la plaza no comen sin bañarse antes, y se aferran a otras muchas tradiciones de enjuagar vasos, jarras y ollas» (Mc 7, 3-4; Mt 15, 2 comp. 23, 25; Lc 7, 4b; Jn 11, 38; Jn 2, 6).

• «Lavarse las manos»

Esta prescripción tiene una importancia especial. El Talmud tiene más de 600 disposiciones sobre este punto y un tratado (*Yadaim* = las manos) consagrado por entero a la forma de proceder.

Así, por ejemplo, no hay que vacilar en «dar una caminata de cuatro mil pasos... para tener agua limpia con que lavarse las manos» (*TJ Ber VIII, 2*)²; hay varias amenazas que intentan convencer a los negligentes o a los recalcitrantes: excomuniones, muerte prematura, tormentos diabólicos...

Parece ser que esta costumbre (que algunos hacen remontar a Salomón y otros solamente a Hillel y a Shammai Shab 14 a-b, es decir a la época de Jesús) se derivaba de la práctica de los sacerdotes que se lavaban las manos antes de comer su parte

de las ofrendas. Luego, los laicos piadosos, como los fariseos, la adoptaron antes de que pasara a ser una norma universal. Hasta sus adversarios acabaron sometiéndose a ella. Por ejemplo, rabbi Aquiba que la había criticado utilizaba la escasa ración de agua que le daban en la prisión para lavarse las manos a la hora de comer³.

¿Cómo procedían? «Para las oblaciones, se lavan las manos hasta el puño y para las comidas profanas, hasta las junturas de los dedos. Meisha, nieto del rabbi Josué ben Leví, dice: 'Cuando estaba en casa de mi abuelo y sólo se lavaba uno hasta el puño, no lo admitían a la mesa'. Rabbi Huna dice: 'Sólo se lavan las manos para comer pan'. Según rabbi Oshia, 'hay que lavarse cuando hay que tomar manjares mezclados o acompañados de una salsa'. Rabbi Zeira se lavaba incluso para comer altramuces. Rabbi dice: 'Después de lavarse para la comida de la mañana, no hay obligación de volver a empezar para la siguiente'» (*TJ Ber VIII, 2*). Las tinajas de piedra de Caná servían para estos usos (Jn 2, 6).

• «Bañarse antes»

Esta prescripción era complementaria de la anterior: «Para tomar alimentos no consagrados, del diezmo o de la oblación, basta con lavarse las manos, pero para las cosas santas (ofrecidas en el templo y que sólo podían consumirse en su recinto) hay que tomar un baño; en lo referente a las aguas de purificación del pecado, si las manos están impuras, hay que considerar impuro todo el cuerpo (y hay que tomar entonces un baño)>> (*Hag 1, 5*)⁴.

Las enseñanzas de Jesús relacionan esta costumbre con el baño al volver del mercado. Flavio Josefo la mencionará al final de la mañana laboral de los esenios: «Después de haber trabajado con

¹ La colección de leyes que presenta la *Mishna* se redactó por el año 200 d. C., pero la mayor parte de los preceptos que recoge se refieren a costumbres conocidas ya en tiempos de Jesús y frecuentemente anteriores a él.

² Cf. M. Schwab (trad.), *Le Talmud de Jérusalem*. vol. I. Maisonneuve et Larose, Paris 1969, 141. Citamos ordinariamente el Talmud por esta traducción.

³ En las leyes de pureza del Levítico (15, 11) sólo se menciona esta prescripción una vez sin relación alguna con las comidas.

⁴ En la medida de lo posible, citamos la *Mishna* por el texto hebreo traducido por los miembros del Rabinato francés, Presses du Temps présent, Paris 1968.

ardor hasta la hora quinta, se reúnen de nuevo en un mismo sitio, se ciñen la cintura con paños de lino, se lavan el cuerpo con agua fría y después de esta purificación se congregan en un local particular en el que no se admite a ningún extraño a la secta. Purificados así ellos solos, entran en el refectorio como en un recinto sagrado. Una vez que se han sentado en silencio, el panadero les sirve el pan según el orden establecido y el cocinero le va sirviendo a cada uno una escudilla con un solo manjar» (*Guerra de los judíos*, 11, 129-130) s.

El libro de los Números (19, 19), el del Levítico (15, 13) y el del Deuteronomio (23, 12) conocen estos baños, pero no los relacionan con la comida. Jesús y sus discípulos se sometieron a este rito, previsto especialmente para antes de comer el cordero pascual, antes de tomar la última cena en el momento de la pasión (Jn 13, 10).

- **"Enjuagar vasos, jarras y ollas"**

El judaísmo sigue mostrándose muy atento a las normas relativas a la purificación de los utensilios de cocina y de la vajilla. El ritual judío llamado *Chul'han Arukh* (la mesa puesta) da indicaciones detalladas en este sentido, especialmente en lo que concierne a las disposiciones que hay que observar para la celebración de la pascua.

Estas normas, que querían poner en práctica las prescripciones del libro de los Números (31, 22-24), estaban vivas en tiempos de Jesús. Daban lugar a diversas clasificaciones (materia, forma de los utensilios) y a distinciones relativas a las diversas partes del material de cocina (el interior, el exterior de los platos y de las copas, las asas...). Las diversas escuelas discutían a propósito de las purificaciones necesarias y sucesivas del interior o del exterior de los recipientes, de la calidad del agua que había que utilizar (¡la *Mishna* conoce cinco categorías de agua!).

A debates por el estilo alude Jesús en su polémica con los escribas y los fariseos (Mt 23, 25). Podría incluso descubrirse un eco de ellos en las decisiones de la escuela de Yabné sobre la obligación de purificar primero el interior de las copas y de los platos.

El ritualismo alimentario

«Nada que entra de fuera puede manchar al hombre... Con esto declaraba puros todos los alimentos» (Mc 7, 15-19).

Las reglas que presiden a la elección de los alimentos, la distinción entre los que son puros o impuros, son una prescripción de primer orden en el judaísmo. Para comprender la innovación introducida por Jesús es preciso recordar el escándalo de Pedro ante la orden que se le da de matar y de comer de todos los animales puros e impuros reunidos en el mantel que baja del cielo: «Ni pensarlo, Señor, nunca he comido nada profano o impuro» (Hch 10, 14).

En el siglo I de nuestra era, lo mismo que hoy, estas reglas minuciosas se refieren tanto a la elección de los alimentos como a su modo de cocinarlos. Los únicos alimentos que se libran son las frutas y las legumbres. Si no es posible presentar aquí la lista de los alimentos permitidos y de los prohibidos, recordaremos por lo menos la prohibición rigurosa de la sangre (Lv 7, 26-27; 17, 10-14). La sangre es la vida y la vida pertenece solamente a Dios. Cuando la asamblea de Jerusalén, Santiago mantendrá la observancia de este precepto para los cristianos procedentes del paganismo y la hará transmitir por carta a las iglesias de la gentilidad (Hch 15; 20, 29; cf. 21, 25). Para atenernos a lo esencial, añadamos a este mandamiento otro que se opone a toda receta en donde se mezcle la leche con la carne; en efecto, dice el Pentateuco: «No cocerás el cabrito en la leche de su madre» (Ex 23, 19; 34, 26; Dt 14, 21). La *Mishna* precisa entonces: «Ninguna carne puede cocerse en la leche, a no ser que sea carne de pescado o de saltamontes; ninguna carne puede

servirse a la mesa al mismo tiempo que el queso, a no ser que sea carne de pescado o de saltamontes» (*Hui VIII*, 1).

A lo largo de toda la historia de Israel, los profetas impusieron severamente el respeto de estas prescripciones (Is 66, 17; Ez 4, 14; Dn 1, 8) Y en la época de los Macabeos la fidelidad a este ritual alimentario se mantendrá aun a costa de la vida (1 Mac 1, 62-63; 2 Mac 6, 18; 7, 2), como harían algo más tarde los esenios (F. Josefa, *Guerra*, II, 152-153).

¿Cuáles fueron los motivos de este ritualismo? El autor del libro de Tobías ve en él una manera muy especial de preservar a los hijos de Israel del contacto con los paganos (1, 10-11; compárese con Dn 14, 21), es decir, de la idolatría (Ez 33, 25), robusteciendo de este modo la santidad singular del pueblo de la alianza (Ex 22, 30; Lv 11, 44-45). Este sentido religioso de las prescripciones alimentarias queda confirmado completamente a *contrario* por el libro de los Hechos. Con la negación de la distinción entre lo puro y lo impuro está directamente vinculado el final de la segregación entre los judíos y los paganos (Hch 10, 15; cf. v. 28b).

El ritualismo pascual

Por su parte, comer la pascua suponía una serie complementaria de precauciones. Entre las más importantes, la limpieza de la levadura del pasado, las cualidades requeridas en el cordero pascual, el destino de las sobras, han dejado huellas en los escritos del Nuevo Testamento.

- «Haced buena limpieza de la levadura del pasado para ser una masa nueva» (1 Cor 5, 7)

Esta invitación paulina transforma en principio moral una ley esencial del judaísmo para la preparación de la pascua. Según el libro del Exodo (12, 15.19), nadie podía conservar en su casa o seguir *siendo* propietario del más pequeño trozo de levadura o de producto fermentado durante toda la semana pascual. El pan que se cociera en esos días

que ser ácido (del griego *a-zymos*: sin levadura, en hebreo, *matza*), para recordar el «pan de aflicción» que se preparó aprisa cuando la salida de Egipto (Dt 16,3).

El deseo de ser totalmente fiel a este recuerdo obligará a todas las familias a una búsqueda meticulosa de todo resto de levadura en vísperas de la pascua. La *Mishna* los guiaba para obtener el resultado más perfecto: «En la noche del 14 de Nisán, se procede a la búsqueda del *hamets* (levadura) a la luz de una candela. En los lugares en donde no se introduce el *hamets* no es necesario proceder a esta búsqueda» (*Pes 1*, 1). Cuando se la encuentra, hay que destruir la levadura en el fuego (*Pes 1*, 4), mientras que los alimentos o las bebidas que están en medio, por ejemplo para el comercio, tendrán que venderse para que se realice la palabra: «Durante siete días no habrá levadura en vuestras casas, pues quien coma algo fermentado será excluido de la asamblea de Israel... No comeréis fermentado, sino comed panes ácidos en todos vuestros poblados» (Ex 12, 19-20).

Según ese mismo tratado, he aquí los elementos que deberán desaparecer entonces: «el condimento babilonio (hecho de pan enmohecido y leche), la cerveza meda, el vinagre idumeo, la mezcla de tintureros (a base de salvado), el *zítum* egipcio (licor de cebada), el almidón de los cocineros y la cola de los escribas. Rabbí Eliezer añade los ungüentos femeninos. La regla es la siguiente: todo lo que está hecho a base de uno de los cinco cereales tiene que desaparecer, aunque esté mezclado con otras cosas...» (*Pes III*, 1).

- «Un cordero sin defecto y sin mancha» (1 Pe 1, 19)

Aplicando a Cristo esta fórmula, Pedro recordaba las cualidades exigidas en el cordero pascual: «Será un animal sin defecto, macho, añal, cordero o cabrito. Lo guardaréis hasta el día catorce del mes» (Ex 12, 5).

El sacrificio tenía lugar en el recinto del templo de Jerusalén y se pensaba que toda la comunidad de Israel procedía a esta inmolación: «Para la inmolación del cordero pascual, tendrán que sucederse

tres grupos, ya que está dicho: 'lo inmolará toda la asamblea de la comunidad de Israel' (Dt 12, 6): la asamblea, la comunidad e Israel. Cuando haya entrado el primer grupo y esté lleno el recinto, se cerrarán las puertas del recinto. A continuación, se hacen sonar las trompetas con un sonido largo, uno corto y luego otro largo. Los sacerdotes están en fila, con vasos de plata y de oro en las manos, llevando una fila vasos de plata y otra de vasos de oro sin mezclarse. Esos vasos no tienen el fondo llano para que no puedan posarse en tierra y no se coagule la sangre. Puede inmolarse cualquier israelita, pero es el sacerdote el que tiene que coger la sangre, transmitirla a su colega y éste a otro colega que debe recoger primero el vaso lleno y luego el vaso vacío. El sacerdote más cercano al altar asperja la sangre de una sola vez hacia la base del altar» (Pes V, 5-6).

Después de proceder a la inmolación del cordero y de consumirlo, había que quemar los huesos (Ex 12, 10) procurando no romperlos (Ex 12, 46s). Es probable que estas tradiciones encontrarán eco en las tradiciones joánicas de la pasión de Jesús (Jn 19, 36).

2. LOS COMENSALES

Hay varias parábolas de Jesús que evocan con agrado la presencia de los invitados a la mesa judía; él mismo se presenta a veces como huésped, por ejemplo en la casa de Simón el fariseo (Lc 7, 36s) o en las bodas de Caná (Jn 2, 2s). De esta forma, los evangelios nos permiten entrar en la intimidad de estos comensales y conocer sus costumbres.

Las invitaciones

«Un hombre daba un gran banquete y convidó a mucha gente; a la hora del banquete, mandó al encargado a avisar a los convidados: Venid, que ya está preparado» (Lc 14, 16; Mt 22, 1).

Este envío del criado para convidar a los huéspedes no se hacía a la ligera. El señor de la casa se preocupaba previamente de la condición de sus invitados y de que congeniaran entre sí. Sabía por ejemplo que un fariseo no podía sentarse a la mesa más que acompañado de personas tan respetuosas de la ley como él, pero no con personas incultas (los *amei ha'aretz*: cf. Jn 7, 49) Y mucho menos con los pecadores (cf. Lc 7, 39) (*TB Ber 43b*).

Podemos trasponer a las costumbres de invitación los principios que había que observar en materia jurídica: «He aquí cómo se portaban las gentes de conciencia pura en Jerusalén: no ponían su firma en un acta sin saber quiénes iban a firmar con ellos, ni se sentaban para asistir a un juicio sin saber quién se iba a sentar con ellos, ni participaban en un banquete sin saber quién iba a acompañarlos» (*TB San 1/1, 23a*).

La conducta de Jesús compartiendo su mesa con los publicanos y los pecadores (Mt 9, 10-11 Y par.) necesariamente llamaría la atención y merecería la reprobación de los fariseos. Dentro de Israel, la prohibición que impedía al judío rozarse con los paganos (Hch 10, 28) se aplicaba a los pecadores notorios, sobre todo a los que por su profesión ejercían un oficio rechazado por la ley (pastores, panaderos, curtidores, usureros, recaudadores, etc.)⁶.

Estos escrúpulos a la hora de sentarse a la mesa con los demás comensales tenía su razón de ser; en cierta medida se lo recordará Pablo a los cristianos en sus relaciones con los paganos (1 Cor 10, 21). Intentaba preservar de un peligro y subrayar una cualidad. El peligro de una comunidad de mesa que habría podido transformarse en complicidad en el mal, sobre todo en el mal por excelencia que era la idolatría; la cualidad religiosa de toda comida israelita santificada por la oración y en algunos círculos más piadosos consagrada a la meditación de la Torá: «Rabbi Simeón decía: 'Si tres hombres que comen a la misma mesa no conversan sobre la ley, es como si comieran de un sacrificio ofrecido a los

⁶ J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús: Cristiandad, Madrid 1977, 315-323.*

ídolos, ya que está escrito (Is 28, 8) que todas sus mesas están llenas de manjares inmundos, pues está ausente Dios. Pero si tres hombres que comen a la misma mesa se ponen a hablar de la ley, es como si comieran a la mesa del Señor, ya que está escrito (Ez 41, 22) que es ésa la mesa que está ante el Eterno» (*Pirkei Aboth 111, 4*)⁷.

Las reglas sobre presidencia

«Notando que los convidados escogían los primeros puestos, les propuso (Jesús) estas máximas...» (Lc 14, 7; cf. Mt 23, 6; Mc 12, 38-39; Lc 20, 46).

La presidencia de la mesa le correspondía por derecho propio al dueño de la casa, a no ser que éste se la cediese a un huésped distinguido. Es él quien «recita la bendición y extiende el primero la mano para tomar el pan, a no ser que quiera conceder el honor de la prioridad a su maestro o a su superior» (*TJ Ber 108.71*). Esta costumbre daba ocasión naturalmente a muestras de cortesía: «Rabbi Zeira acudió a casa de rabbi Abaha, en Cesarea. Apenas lo vio éste, le invitó a comer y le dio a cortar un trozo de pan diciéndole que pronunciara la bendición. El dueño de la casa -respondió rabbi Zeira- conoce mejor la fuerza del pan para cortarlo convenientemente (y por tanto le corresponde cortarlo a él)» (*TJ Ber 128.52*).

Alrededor del que preside la mesa era riguroso el orden de los puestos. En la mesa de honor reservada a tres comensales, el lugar preferido era a la derecha del dueño de la casa; se le llamaba «lugar de arriba» y a partir de él se iban colocando los otros convidados según su dignidad. Según estas normas de urbanidad hay que entender la parábola de Jesús sobre la elección de los puestos y los reproches que dirigió a los escribas que gustan «de los primeros puestos en los banquetes» (Mc 12, 39; Lc 20, 46; cf. Prov 25, 6-7) a los que Mateo (23, 6) añade los fariseos.

Una vez instalados en la mesa -sería mejor decir, para los convites de cierta solemnidad, acostados o tendidos (Mt 8, 11; Lc 13, 29; etc.)-, el comienzo de la comida obedecía también a reglas concretas: «Los rabinos han enseñado esto: cuando hay dos personas, una espera a que se sirva la otra para empezar, pero no hay que hacerlo cuando hay tres; el que ha cortado el pan, extiende primero la mano hacia la olla para servirse, aunque puede conceder la prioridad a su maestro o al que le es superior. Rabbi bar Hana preparó el banquete de bodas de su hijo en casa de rabbi Samuel bar Rab Ketina; se levantó y enseñó a su hijo las costumbres en la comida. Cuando se corta el pan -le dijo-, hay que esperar para distribuirlo a que los asistentes contesten *Amén* a la corta bendición que se ha dado antes, o por lo menos, según rabbi Hisda, a que haya respondido la mayor parte de ellos» (*TB Ber 478*)⁸.

Los buenos modales

«Nada de comilonas ni borracheras» (Rom 13, 13).

La sobriedad que le gustaba a Pablo entraba también dentro de las prescripciones de los maestros de Israel y condenaba muchas de las prácticas de los romanos o de los griegos. Puede pensarse que los consejos del Eclesiástico recogían las normas de urbanidad que seguían en vigor en tiempos de Jesús:

«Hijo mío, invitado a la mesa de un rico,
no abras la boca diciendo: ¡Cuántas cosas!
Sírrete lo que te pongan delante,
no seas glotón, y no quedarás mal;
piensa que tu vecino es como tú
y come lo que te pongan.
Termina el primero, como pide la educación,
y no rebañes, para que no te desprecien.
Si estás entre muchos invitados,
no eches mano antes que el vecino...
No te hagas el valiente con el vino,

⁷ M. Schuhl (trad.), *Les maximes des peres*. Colbo, Paris 1974, 25-27.

⁸ Citado por J. M. Canghai, *La multiplication des pains et l'eucharistie*. Cerf, Paris 1975, 71.

que a muchos ha tumbado el alcohol» (Eclo 31, 12-25)9.

Sin embargo, en aquel mundo rabínico la prudente moderación no obligaba a sentir admiración por una vida demasiado ascética: «Quien se impone votos de abstinencia hace como si se pusiera alrededor del cuello un collar de hierro; se parece también al hombre que levanta un altar prohibido o al que toma una espada y se la clava en el corazón. Lo que prohíbe la Torá es ya suficiente para vosotros; no intentéis añadirle nuevas restricciones» (*TB Ned 41b*)¹⁰. Esto no impedía que estos mismos consejeros propusieran «comer pan y sal con un cántaro de agua» (*TB BK 92b*), como un menú dietético típico para el pobre y para el estudiante.

3. LOS RITOS EN LA MESA

Bajo los ojos atentos del dueño de la casa, los invitados, vestidos con un traje adecuado (Mt 22, 11), entran en el comedor. La comida va a empezar.

Las horas de la comida

«Cuando des una comida o una cena...» (Lc 14, 12).

El Nuevo Testamento menciona las dos comidas que marcaban la jornada en tiempos de Jesús: la del mediodía (en griego: *ariston*) y la de la tarde (en griego: *deipnon*). Esta última es la que define a la cena del Señor (1 Cor 11, 20-21).

Habría sido bastante difícil en el primer siglo del cristianismo encontrar un equivalente hebreo de estas dos denominaciones que atestiguan costumbres griegas. Si según el refrán: «Come cuando tengas hambre, bebe cuando tengas sed» (*Ber 62b*), cualquier hora es buena para tomar un bocado, como regla general la masa del pueblo tomaba dos

comidas al día. A mediodía, en el lugar de trabajo y por la tarde, en casa. Al contrario, el sábado, para subrayar mejor la alegría de la fiesta, había que prever tres comidas. La comida inaugural, como el banquete pascual, era la que se tomaba ya de noche.

El menú

Los evangelios nos dan bastantes datos de los alimentos que se tomaban en tiempos de Jesús. Como en todas partes, el agua, fresca a ser posible, era la bebida habitual (Jn 4, 7-15; Mt 10, 42). En los banquetes de boda o en las fiestas, y también diariamente en las familias acomodadas, se servía vino que se conservaba en odres (Mt 9, 17; Mc 2, 22; Lc 5, 37-38), prefiriéndose el vino añejo, el buen vino (Lc 5, 39).

Junto a las bebidas, el alimento básico era el pan cocido con levadura (Mt 13, 33), o el ácimo durante el tiempo de pascua (Mt 20, 17; cf. Ex 12, 1 s y 23, 14 s). El pescado a la brasa (Lc 24, 43; cf. Jn 21, 5) o seco (Mt 15, 36 Y par.), los huevos (Le 11, 12), las legumbres (Rom 14, 3) eran habituales. Quizás la parábola del amigo inoportuno, en donde sucesivamente se habla de pan, de pescado y de huevos (Lc 11, 11-12), presenta un menú típico de la época. La carne se reservaba sobre todo para los días de fiesta: el cordero, el ternero cebado (Lc 15, 23), toros y cebones (Mt 22, 4). Para el postre, se solían servir, entre otros platos, uvas (1 Cor 9, 7), higos (Lc 13, 6 s y par; cf. Prov 27, 8), manzanas (Cant 2, 3), Y hasta miel (Lc 24, 42), según algunos manuscritos tardíos. ¿Ponían queso para completar la comida? El Nuevo Testamento no lo menciona; de todas formas, no habría sido compatible con una mesa en donde estuviera presente la carne. Por su parte, la leche se reservaba para los niños pequeños (1 Pe 2, 2).

Solía utilizarse el aceite para cocinar; los manjares que se prestaban para ello tenían que estar sazonados de plantas aromáticas (menta, hinojo, comino; cf. Mt 23, 23), sin olvidar la sal (Mc 9, 50 par.). En las casas acomodadas había un cocinero, así como algunos sirvientes para atender a la mesa.

9 el. *L'Ancien Testament*, Bibl. de la Pléiade, 11, 1959.

10 A. eohen, *Le Talmud*. Payot, Paris 1933, 25-27.

En ciertas circunstancias, se podía recurrir a un maestresala (Jn 2,9) que velaba por el buen orden de las cosas.

Si para las comidas y las cenas ordinarias era posible encontrar provisiones en el mercado (Mt 7, 3-4 par.), para el sábado y la pascua había que proveerse de alimentos muy concretos: dos panes y vino para celebrar el sábado, pan ácimo y vino para las cuatro copas de pascua que acompañaban al cordero degollado en el templo, asado y rodeado de hierbas amargas (Ex 12, 1-20.40-51; cf. Dt 16, 1 s.).

El desarrollo de la comida

Los datos evangélicos no nos permiten hacernos una idea detallada del desarrollo de una comida judía. Incluso sus descripciones de la cena pascual, en donde se inserta la institución de la eucaristía, resultan bastante elípticas. Según las fuentes judías, parece ser que las comidas de los días de fiesta o por lo menos de ciertas solemnidades se realizaban de la siguiente manera: primeramente, los comensales reunidos se lavaban la mano derecha con el agua que les presentaba un sirviente y recibían una primera copa de vino; cada uno pronunciaba sobre ella la bendición apropiada, lo mismo que sobre los manjares (legumbres, carne o pescado, pan) que se le presentaban. Una vez terminados los entremeses, se corría una cortina para señalar que ya no se admitiría a ningún otro comensal en el comedor en donde se sentaban según el orden establecido. Comenzaba la comida propiamente dicha precedida por una nueva ablución y la fracción del pan por parte del dueño de la casa. Este pan, que se ofrecía a cada uno de los comensales, servirá tanto de alimento como de cubierto para recoger en él la comida, una vez que el presidente de la mesa haya hecho ese gesto.

En general, se bebe poco vino durante esta parte de la comida. El tiempo de la bebida señala entonces una tercera etapa del banquete, acompañada de otros manjares y algunos dulces. Cuando dejan la mesa, los huéspedes o los sirvientes procuran reco-

ger las migajas y una vez más proceden a nuevas abluciones.

La santificación de las comidas

Los deseos de santidad del judaísmo llegan hasta el punto de que ni un solo gesto se libra de un mandamiento ni puede hacerse sin las respectivas bendiciones. En este sentido, las comidas representan un papel eminente en el mundo religioso de Israel. A lo largo de las jornadas y en el corazón de cualquier fiesta, en familia o en cofradía (*haburoth*), esas comidas son el lugar privilegiado en donde el alimento de la vida se mezcla íntimamente con la memoria de las hazañas de Dios por su pueblo; en ella, el recuerdo de los orígenes (Exodo y Génesis) se inscribe en el presente y dibuja el mañana de la historia.

Desde este punto de vista, toda comida es una bendición (*eulogía, berachá*) y acción de gracias (*eucharistía, todâh*), sin énfasis, pero con toda la claridad de unas fórmulas que se adaptan a cada bocado:

«¿Qué bendición se recita sobre la fruta? Para la fruta de los árboles, se dice: 'Bendito seas tú, Señor, nuestro Dios, rey del universo, que has creado el fruto del árbol', excepto para el vino, ya que para el vino, se dice: 'que has creado el fruto de la vid'. Para los frutos de la tierra se dice: 'que has creado el fruto de la tierra', excepto para el pan, ya que para el pan, se dice: 'que has hecho brotar el pan de la tierra'; para las legumbres, se dice: 'que has creado el fruto de la tierra'; según rabbi Yehudá: 'que has creado las diferentes especies de plantas'» (*Ber VI, 1*).

«Cuando se bebe agua para saciar la sed, se dice: «Bendito..., porque todo se ha hecho por tu palabra». Según rabbi Tarfón, se bendice: 'que has creado numerosos seres'» (*Ber VI, 8*).

Estos pocos ejemplos sacados del tratado de las Bendiciones de la *Mishna* se remontan muy probablemente a la época de Jesús y pueden precisar las escenas en que daba gracias antes de comer con los

suyos o con la multitud (Mc 6, 41 par.; 8,6 par.; 14, 22-23 par.).

Las bendiciones del sábado y de pascua

Cada sábado había bendiciones parecidas que servían para la santificación de los alimentos, pero se concedía especial importancia al pan y al vino. En la mesa adornada e iluminada con dos candelas se disponían dos panecillos y una copa de vino. Los dos panes estaban cubiertos por arriba y por debajo, ya que evocaban el maná del que dice la Escritura según el Talmud: «El rocío lo cubría por encima y por debajo» (*Yoma* 75a); cubiertos también para que la bendición solemne del vino (el *Qiddush*) pudiera preceder a la bendición sobre esos panes sin violar la Escritura que, al evocar las riquezas de la tierra prometida, habla primero de una «tierra de trigo y cebada» y luego de «viñas» (Dt 8, 8; cf. *TB Ber* 41b^Y).

Para la bendición del vino, la fórmula usual va acompañada de la evocación de la creación y de la salida de Egipto que hace el celebrante, habitualmente el padre de familia rodeado de los suyos, elevando la copa a la altura del pecho:

«Era el día sexto. Y estaban ya terminados el cielo y la tierra y todo cuanto encierran. El séptimo día, Dios había acabado su obra y descansó el séptimo día de todo lo que había hecho. Dios bendijo el séptimo día y lo santificó, porque ese día el Señor descansó de todas las obras que había creado.

Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que has creado el fruto de la vid.

(Viene luego, según las prescripciones de la escuela de Hillel que suplantaron a las de la escuela de Shammai: cf. *Ber VIII*, 1, la bendición sobre el día).

Alabado seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que nos has santificado por tus mandamientos, que nos has aceptado como pueblo tuyo y que, con tu amor, nos has dado el santo día del sábado en memoria de las obras de la creación. Este día es la primera de las solemnidades; nos recuerda que tú nos has hecho salir de Egipto, que eres tú el que nos

has escogido y santificado en medio de todos los pueblos, y en tu amor nos has dado en herencia el santo día del sábado. Alabado seas, Señor, que has santificado el sábado»¹¹.

La celebración de la pascua, por su parte, es objeto de numerosas prescripciones muy minuciosas, que va enumerando prolijamente el tratado *Pes-sahim* de la *Mishna*. Con el cordero pascual, las hierbas amargas, el pan ácimo, se insiste también en las cuatro copas de vino que irán poniendo ritmo a la cena hasta el *Hallel* final.

«...Ni el más pobre de Israel comerá nada sin haberse recostado antes. No se le escanciarán menos de cuatro copas de vino, aunque se le asista por medio de la caja de los pobres» (*Pes* X, 1).

"Cuando se le haya escanciado la tercera copa, pronunciará la bendición sobre su comida» (*Pes* X, 7) según la fórmula que nos da la *Haggada* (relato) del *Pessah* (pascua): «Que el Dios de misericordia nos encuentre dignos de la época mesiánica y de la vida eterna del mundo venidero... Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que has creado el fruto de la vid». Es una fórmula que nos recuerda la de la última cena: «Os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios» (Lc 22, 18: cf. Mc 14, 25 Y Mt 26, 29).

Esta espera del mundo venidero se reforzaba más todavía en la fiesta de pascua por la presencia de una copa llena de vino que se conocía como copa de Elías, héroe del Mesías (*Mal* 3, 23). Sin embargo, es dudoso que esta tradición tardía estuviera en uso en tiempos de Jesús.

La comida de las cofradías religiosas

La mayor parte de las prescripciones relativas a las comidas que hemos señalado atestiguan sobre todo prácticas fariseas que quedaron codificadas en una época en que las vicisitudes de la historia ha-

¹¹ Este texto debe aceptarse con prudencia. Lo citamos por el actual *Livre des prières (tradition sépharadite)* y puede contener datos inusitados en tiempos del Nuevo Testamento.

bían convertido a los fariseos en los guardianes de Israel.

Flavio Josefo. por su parte. nos cuenta la comida de los esenios a la que antes aludimos (*Guerra*, 11, 129-130). Posteriormente. el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán ha permitido precisar algunos detalles. En estos documentos impresiona sobre todo el lugar que ocupan el pan primeramente y luego el vino (dulce o mosto). la presidencia que se reserva a los sacerdotes y la perspectiva escatológica que da sentido a todo aquello.

«En cualquier lugar en que se encuentren diez hombres (que compartan) el ideal de la comunidad. no faltará un sacerdote. Cada uno se irá colocando por orden ante él y así es como consultarán en sus deliberaciones y en todos los asuntos. Cuando él llegue. pondrán la mesa para comer o para beber el vino dulce; el sacerdote intervendrá en primer lugar para bendecir al comienzo el pan o el vino dulce" (1 QS VI, 3b-5; cf. *Regla de la Congregación*, II. 17b-21) ¹².

Este mismo ritual es el que se prolongará a lo largo de los siglos hasta la llegada del Mesías. «A propósito de la reunión de los hombres distinguidos (convocados) en asamblea para el consejo de la comunidad. cuando (el Señor) suscite en medio de ellos al Mesías. El sacerdote entrará al frente de toda la congregación. luego todos (los jefes de los hijos) de Aarón.... y finalmente entrará el Mesías... Y cuando se reúnan para la mesa en comunidad.... que nadie extienda la mano hacia las primicias del pan y del vino antes que el sacerdote. pues él es el que bendecirá las primicias del pan y del vino y será el primero en extender su mano sobre el pan... Y procederán según este rito en toda comida en la que estén reunidas por lo menos diez personas" (1 QSa II. 11-22).

Habría que citar algunos largos extractos del *De vita contemplativa*, de Filón de Alejandría. para describir las comidas de los terapeutas. que son ciertamente una rama de los esenios que floreció en

Egipto. Nos fijaremos solamente en dos detalles. el que nos describe el festín sabático y el que nos informa sobre la asamblea de las siete semanas que Filón opone especialmente a los banquetes de los paganos.

«Considerando el día séptimo como un día santísimo y un día de gran fiesta, lo han honrado con un carácter insigne: ese día. después de las atenciones espirituales. se frotran el cuerpo con aceite. de la misma manera como se deja a los animales que descansan de sus trabajos continuos. Su alimentación no tiene nada de lujo, sino que consiste en pan ordinario (que se llama también «pan de un óbolo» o «pan del mercado»). condimentado con sal (pan y sal. alimento de los pobres). que los más delicados adornan con hisopo, y toman como bebida agua de la fuente. Aplacan a esos señores que la naturaleza ha impuesto a los mortales. el hambre y la sed, sin hacer nada por halagarles, tomando sólo los alimentos útiles, sin los que no es posible vivir. Por eso comen para no pasar hambre y beben para no tener sed, evitando la saciedad como un enemigo insidioso del alma y del cuerpo» (*De vita*, 36-37) ¹³.

El banquete sabático de estos terapeutas tenía que reflejar las costumbres de cada día. Lo mismo ocurre con el banquete de las «siete semanas». Lo específico de este banquete es el aparato litúrgico en que se desarrolla. Antes de empezar a comer, silenciosos y atentos, los miembros de la secta escuchan un comentario de la Escritura o alguna otra palabra pronunciada por el presidente. Al final de la homilía. ese mismo presidente canta un himno dirigido a Dios y luego van cantando los demás por orden.

El final de este cántico da la señal para la comida que nos describe nuevamente Filón: «Los jóvenes presentan la mesa de la que antes hablé: en ella está preparado el alimento santísimo: pan de levadura condimentado con sal mezclada de hisopo. Lo hacen así por respeto para con la mesa sagrada levantada en el santo vestíbulo del templo; en ésta hay

¹² *Les textes de Qumrán traduits et annotés*. Letouzey et Ané, 1963, 1.44, 11,26; Cf. *Los manuscritos del Mar Muerto y la Comunidad de Qumrán*, 35.

¹³ Filón de Alejandría, *De vita contemplativa*, en *Oeuvres*. Cerf, París 1963. Los paréntesis recogen algunas explicaciones que no pertenecen al texto original.

pan y sal sin condimento; el pan es ácimo y la sal no está mezclada con nada. Había que ofrecer los productos sin mezcla y en estado puro a la clase superior, la de los sacerdotes, como salario del culto, y había que buscar para los demás, alimentos de la misma especie, pero absteniéndose de alimentos idénticos. para Que los mejores tengan algún privilegio» (*De vita*, 81-82).

Una vez acabada la comida, no por ello terminaba la fiesta. Prosigue durante toda una vigilia santa, entrecortada por cánticos y danzas durante las cuales los miembros de la comunidad se embriagaban con el vino de la amistad. Al amanecer, «vuelven sus ojos y todo su cuerpo hacia el oriente y, cuando ven salir el sol, tienden las manos hacia el cielo y piden con una oración una jornada feliz, el conocimiento de la verdad y la clarividencia del juicio» (*De vita*, 89).

Para completar este cuadro de las prácticas judías a la mesa, habría que mencionar la preocupación de los comensales por asociar a los pobres a

sus banquetes. La comunión con los huéspedes no podía quedar aislada de la atención a la indigencia de los necesitados; con esta finalidad se dejaba una cesta de pan para los pobres o se preparaba algo para los viajeros.

Finalmente, si las fórmulas litúrgicas de la institución eucarística son el testimonio de una gran autonomía respecto a todas estas comidas judías, el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo no pueden sin embargo encontrar un arraigo mejor.

J. DUTHEIL

Entre los artículos y obras consultadas, citamos especialmente:

- Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*. Desclée 1979.
- Ch. Perrot, *Le repas du Seigneur: la Maison-Dieu* 123 (1975) 29-46.
- J. Jeremías, *La última cena. Palabras de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1980.
- E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus Christ*. Paris 1885.

EL NUEVO TESTAMENTO Y LA EUCARISTIA

1. La institución eucarística: liturgia y acontecimiento histórico

Cada vez que celebramos la eucaristía, volvemos a hacer los gestos y repetimos las palabras atribuidas a Jesús durante su última cena. Este relato fundador no es muy largo, pero es sin duda fundamental, ya que hace veinte siglos que continúa reproduciéndolo la iglesia casi con una fidelidad literal. Me gustaría, a partir de los textos que refieren la institución de la eucaristía, subrayar el significado de estos relatos para la iglesia primitiva, para intentar luego remontarme a la última cena de Jesús.

1. LA LITURGIA EUCARISTICA

Hay cuatro textos que refieren la institución eucarística (cf. P. Benoît - M. E. 80ismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios*. 008, 8ilbao, arto 318).

El hecho de que tengamos cuatro recensiones del mismo suceso debe ser tenido muy en cuenta. Es una señal de la importancia que la última cena tuvo en el recuerdo cristiano ya desde el principio.

Es verdad que Juan no nos ha transmitido nada del gesto de Jesús durante la última cena. Este silencio ha intrigado a veces a los historiadores. Es un caso más, entre otros muchos, en que Juan calla donde los sinópticos hablan, junto a otros hechos que Juan refiere, mientras que los sinópticos omiten. Puede ser que Juan no creyera necesario repetir un relato ya conocido, prefiriendo traducir su significado a través del lavatorio de los pies (la enseñanza del servicio).

Comencemos por lo que resulta más accesible: la comparación de las cuatro recensiones permite destacar los puntos en común y las diferencias, así como proponer una agrupación de los relatos por parejas.

LOS RELATOS EUCARISTICOS

	Liturgia de Jerusalén		Liturgia de Antioquía	
	Mateo	Marcos	Lucas	Pablo
Circunstancias de tiempo	Mientras comían	Mientras comían		La noche en que fue entregado
Fórmula sobre el pan	Tras pronunciar la bendición (<i>eulogesas</i>)	Tras pronunciar la bendición (<i>eulogèsas</i>)	Después de dar gracias (<i>eucharistèsas</i>)	Después de dar gracias (<i>eucharistèsas</i>)
Palabras sobre el pan	Tomad, comed, esto es mi cuerpo	Tomad, esto es mi cuerpo	Esto es mi cuerpo que se da por vosotros	Esto es mi cuerpo por vosotros
Repetición			Haced esto en memoria mía	Haced esto en memoria mía
Fórmula sobre la copa	Después de dar gracias (<i>eucharistesas</i>)	Después de dar gracias (<i>eucharistèsas</i>)		
Circunstancias de tiempo			Después de la cena	Después de la cena
Gestos sobre la copa	Se la dio	Se la dio y bebieron todos		
Palabras sobre la copa	Bebed todos de ella, pues esta es mi sangre de la alianza, que se derrama por muchos en perdón de los pecados.	Esta es mi sangre de la alianza que se derrama por muchos.	Esta copa (es) la nueva alianza en mi sangre que se derrama por vosotros.	Esta copa es la nueva alianza en mi sangre

1. La liturgia de Jerusalén

Para comprender la fórmula sobre la sangre, léase Ex 24, 4-8.

Se presenta la muerte de Cristo como un sacrificio cultural. Como en un sacrificio, el cuerpo y la sangre se separan y la sangre es más importante que el cuerpo.

2. La liturgia de Antioquía

Para comprender la fórmula sobre la copa, léase Jr 31, 3/-34.

Se cualifica al cuerpo y a la sangre: por vosotros: léase Is 53, 12.

El cuerpo y la sangre son dos términos diferentes que remiten a una misma realidad: la persona de Cristo que da su vida como un profeta y un mártir.

Así, pues, se trata de dos tradiciones que iluminan de forma distinta la muerte de Jesús. Pero al mismo tiempo se constatan algunas convergencias: la corriente profética no está ausente por completo de la tradición (cf. por muchos). La idea de sacrificio cultural queda subrayada en Pablo en otros textos de su carta (/ Cor /0, /4-22). Finalmente, Lucas sufre la influencia de Marcos: la sangre se derrama, como en un sacrificio cultural.

Esta comparación está pidiendo algunas observaciones:

1. Las divergencias entre los diversos relatos demuestran que la primera preocupación de los discípulos no era la de transmitirnos exactamente y de manera integral todo lo que Jesús hizo a lo largo de su última cena. Convendrá que nos acordemos de ellos cuando choquemos con la imposibilidad de describir con certeza el contenido y el marco de la última cena. No se trata de que caigamos en un escepticismo fuera de lugar, sino sencillamente de que reconozcamos que el interés de las primeras comunidades estaba en otra parte.

2. Se imponen dos agrupaciones: por un lado Mateo-Marcos, por otro Lucas-Pablo. La mayor parte de los exégetas están hoy convencidos de que los dos primeros representan el texto litúrgico utilizado para la eucaristía en la primera comunidad de Jerusalén, mientras que los otros dos usan la fórmula litúrgica de la comunidad de Antioquía. Al decir que nuestros relatos son litúrgicos, queda bien situado el problema histórico: estos textos no nos cuentan todo lo que hizo Jesús aquella noche, sino más bien nos dicen *cómo* los primeros cristianos de Jerusalén y de Antioquía celebraban en su liturgia la memoria de la última cena. ¿Es posible traspasar la densidad del relato litúrgico para llegar a los acontecimientos históricos? ¿Es posible «explicar los textos y *atravesarlos* luego para reconstruir los acontecimientos y hacer vivir las realidades?»¹. La valoración que hoy se hace del carácter construido de todo relato, el colorido litúrgico de estos textos, sin contar con la diversidad de las reconstrucciones históricas, nos invita a ser prudentes.

3. Esta prudencia no significa un escepticismo radical. Para estar convencidos de ello, basta con que miremos de cerca los textos litúrgicos sobre la eucaristía y que intentemos señalar su fecha de origen.

Actualmente, los historiadores tienden a rechazar la hipótesis antigua de Lietzmann que buscaba en el primer relato (Mateo-Marcos) un origen palestino y en el segundo un origen helenista. El primero llevaría la señal del gozo que animaba a los primeros cristianos en el curso de sus celebraciones eucarísticas; sentían entonces la certeza de que iban a encontrarse de nuevo con el Señor resucitado y de que estaban preparando su inminente regreso. El segundo género de relato fue definido por Lietzmann como una especie de rito funerario sacado del mundo griego; era una comida de funeral y de luto, en donde los participantes comulgaban del cuerpo sacrificado de Jesús, lo mismo que en los cultos de las religiones místicas.

No hay nada que permita justificar semejante hipótesis. Los dos relatos tienen raíces palestinas; el segundo tiene más probabilidades de ser más arcaico, ya que sufrió menos que el primero la modelación litúrgica «<esta copa es la nueva alianza en mi sangre» no quedó armonizada con la fórmula anterior sobre el pan, como ocurre en Mateo y en Marcos), mientras que conserva además ciertas referencias históricas que están ausentes en el primero «<después de la cena», «para la copa»).

La carta de Pablo a los corintios nos permite señalar una fecha. Pablo escribe su carta por el año 55 y les recuerda a los cristianos de Corinto lo que ya les transmitió en su primer viaje por los años 50-51. Afirma que él mismo había recibido del Señor lo que entonces les transmitió: se trata de un atajo directo que no impide las mediaciones humanas. ¿Cuándo recibió Pablo esta fórmula? Es difícil precisarlo; quizás fue durante su primer viaje a Jerusalén por los años 36-38 o cuando llegó a Antioquía por el año 40. No es posible ir mucho más allá de esa fecha, pero ya es bastante positivo poder constatar que menos de diez años después de la muerte de Jesús estaba ya fijado el memorial de la última cena en la forma que ha llegado hasta nosotros desde hace casi dos mil años. ¡Un buen ejemplo de fijeza para un texto! Estamos ya muy cerca de la fuente, pero ¿será posible franquear una etapa suplementaria para llegar al acontecimiento bruto tal como debió ocurrir la noche en que fue entregado Jesús?

¹ A. Oescamps, *Les origines de l'Eucharistie*, en *Eucharistie, symbole et réalité*. Oculot, Paris 1970, 59.

LA EUCARISTIA, NUEVA ALIANZA

La palabra «alianza» (*diathêkê*) es uno de los términos empleados por los traductores de la biblia hebrea al griego para traducir la palabra *heril*, una noción muy israelita. Lo mismo hay que decir cuando el «Nuevo Testamento» nos habla de esta alianza. En cuanto a «nueva alianza», aparece por primera vez en Jeremías (38 heb. 31, 31) para decir que Dios, más allá del castigo del destierro que habrá de purificar al pueblo, seguirá siendo su aliado, pero en unas condiciones muy distintas de las que presidieron a la alianza del Sinaí: el pacto en el que Dios se compromete y prescribe al mismo tiempo no estará ya consignado como antes en lápidas de piedra, sino en el corazón del pueblo: «Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón» (Jer 31, 33).

Aunque Jeremías no incluye al Mesías en esta operación, es fácil de concebir que los primeros cristianos, seguros de vivir en la era mesiánica gracias a Jesús, adoptarían espontáneamente la concepción que atribuye a Jesús el papel de mediador de la alianza nueva (cf. Heb 8, 6; 9, 15; 12,24; 1 Tim 2, 5). Para Pablo, esto supone que la «alianza antigua» no se cita ya sino como testigo en favor de la nueva, a pesar de que este testimonio no sea aceptado por los judíos (2 Cor 3, 14), que prefieren las «tablas de piedra» del Sinaí a las «tablas de carne» que son los corazones de los fieles (2 Cor 3,3). Este mismo tema aparece sustancialmente en la carta a los Hebreos, en donde entre la «primera alianza» (8, 7.13; 9, 1.18) y la «segunda» (8, 7) o alianza «nueva» (8, 8.13) el autor no muestra ninguna duda: según Heb 12, 18-24, «no es en el Sinaí donde hay que buscar la revelación definitiva de Dios, ni es en el Sinaí donde se puede entrar en relación directa con Dios», como tampoco por medio de la ley y del culto que allí se promulgaron: «el autor de Hebreos va cercenando sin piedad todos esos apoyos»¹.

Pues bien, según el mismo escrito, la segunda o nueva alianza se lleva a cabo por medio de un sacrificio, el que Cristo ofrece con su muerte (9, 15). Igualmente cuando Pablo y Lucas escriben «nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11, 25; Lc 22, 20). No se ha subrayado bastante la novedad respecto al Antiguo Testamento, en donde el único pasaje que menciona la «nueva alianza», es decir Jer 31, 31-34, no hace la más mínima alusión a ningún sacrificio; allí todo

transcurre en el plano moral de la obediencia y de la fidelidad en profundidad. Si en el Nuevo Testamento se dice que la nueva alianza queda sellada por un sacrificio sangriento, es porque ha venido a interponerse un acontecimiento: la muerte de Jesús en el calvario.

Volvemos a ver mencionada la alianza en la versión paralela de Mc-Mt. Pero aquí no se habla ya de alianza *nueva*; la expresión es «mi sangre de la alianza». También es diferente la referencia bíblica: no es ya Jer 31,31, sino, como en Heb 9, 20 (cf. Zac 9, 11), el sacrificio ofrecido al pie del Sinaí según Ex 24, 8, cuando Moisés, después de asperjar al pueblo con la sangre de las víctimas, interpretó su gesto diciendo: «Esto es la sangre de la alianza...». La antigua exégesis judía, atestiguada por los Targumes o glosas arameas del Antiguo Testamento, vio en el sacrificio del Sinaí un sacrificio de expiación por los pecados del pueblo. Pero aun prescindiendo de estos datos, el valor expiatorio de la muerte de Jesús se indica en la frase: esta sangre es «derramada por muchos». Estas palabras (como Mc 10,45 par. y Mt 20,28) remiten a Is 53, 12, en donde se dice del Siervo de Dios que «expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores, él cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores». La palabra «muchos» (hebreo, *rahhim*) no tiene seguramente un sentido restrictivo, sino que expresa la muchedumbre, un gran número, el conjunto. Tanto si se trata de los pecadores de Israel, como si se refiere, según otra interpretación, a todos los hombres, esto no tiene en el fondo desde el punto de vista cristiano más que una importancia relativa, ya que este sacrificio, a través de los predicadores del evangelio y mediante la fe en su palabra, tendrá que extender sus frutos de reconciliación y de santidad al mundo entero. Así es como lo comprendió el autor del cuarto evangelio cuando escribió: «El pan que voy a dar es mi carne para que *el mundo viva*» (Jn 6,51).

Las dos tradiciones, al utilizar de nuevo el concepto bíblico de alianza, se han preocupado de no olvidar la sangre del martirio supremo por el que Cristo contribuyó a establecer unas nuevas relaciones entre la humanidad y su Dios. Así es el cuerpo ofrecido, pero quizás lo es más elocuentemente la sangre derramada como testimonio de una ofrenda total. Cuando behen de la copa eucarística, los fieles se afirman colectivamente como rescatados, como formando el nuevo pueblo de la alianza.

¹ A. Vanhoye, *Le Dieu et la Nouvelle Alliance dans l'épître aux Hébreux, en La notion biblique de Dieu*. Gembloux-Louvain 1976,321-322.

2. LA ULTIMA CENA DE JESUS

Si el relato de la cena está tan cerca de los acontecimientos, se comprende difícilmente a primera vista que haya ciertas incertidumbres sobre el desarrollo de la última cena de Jesús. Pero esta sorpresa desaparece cuando se examinan más de cerca las cosas.

Es verdad que los primeros testigos sabían en qué consistió la cena de despedida de Jesús, pero no sintieron la necesidad de hacernos un informe detallado de ella. En adelante, todo esto quedó sumergido en las aguas silenciosas de la historia y de ordinario nos vemos reducidos a unas simples conjeturas. ¿Y el argumento de la proximidad? Hay que matizarlo mediante la ley que preside a la elaboración de un texto litúrgico: éste tiende a reducirse a lo estrictamente necesario de lo que hay que decir y hacer en el acto litúrgico, y por tanto a marginar lo que se considera como anecdótico.

Finalmente, no hemos de olvidar que entre aquel suceso y la relectura cristiana del mismo estuvo la pascua, que vino a darle una profundidad y un valor que dejaría sus huellas en el relato.

A pesar de estas dificultades, tiene que ser posible decir algo sobre lo que ocurrió en la última cena. Para superar en todo lo posible los obstáculos, me gustaría presentar de antemano las dos interpretaciones competitivas, para volver luego sobre el texto situándolo lo más ampliamente posible en el marco de la vida de Jesús.

a. La cena, ¿un banquete pascual?

Es evidente que si pudiéramos saber con certeza la naturaleza del banquete durante el cual instituyó Jesús la eucaristía, dispondríamos de un marco satisfactorio para dar sentido a los gestos y a las palabras de Jesús.

Se ha pensado muchas veces que se trataba del banquete pascual propiamente dicho; todavía hay algunos que así lo creen. En favor de esta tesis están las evidencias externas de los evangelios sinópticos: «El primer día de los ácidos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos:

¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de pascua?. Decidle al dueño: El maestro pregunta dónde está su habitación, donde va a comer el cordero pascual con sus discípulos» (Mc 14, 12.14). Analizando los pequeños detalles de la cena de Jesús, de sus ritos y de su contexto, J. Jeremias ha encontrado catorce motivos para identificar la cena de Jesús con la cena pascual². Cuando se conoce la familiaridad de Jeremias con las prácticas judías, hay motivos para convencerse de ello.

Sin embargo, hay actualmente exégetas, cada vez más numerosos, que prefieren renunciar a la hipótesis pascual por estos motivos:

- *Primeramente*, hace tiempo que se ha señalado la sobriedad «pascual» del relato sinóptico; se trata de ir a preparar la pascua, pero en el desarrollo del banquete no hay ningún detalle concreto de que se esté celebrando la pascua judía. El colmo de la discreción es que ni siquiera se habla del cordero pascual, que constituía la pieza central del banquete.

- *Además*, la hipótesis pascual supone violaciones tan poco probables de la ley judía que resulta difícil concebir cómo pasaron por ellas los jefes judíos. Los principales hechos de la pasión se habrían desarrollado en plena fiesta de pascua, o sea, violando ininterrumpidamente el descanso prescrito por la ley: la sesión del sanedrín, los numerosos desplazamientos de Jesús (y de los judíos con él), las faenas y el traslado de la cruz por Simón de Cirene, la sepultura, la preparación de los aromas y perfumes... Se puede admitir que la muerte de Jesús fuera el resultado de una injusticia, pero es difícil pensar que esa injusticia fuera acompañada de tantas irregularidades, que eran a su vez violaciones de la ley en cuyo nombre se condenaba a Jesús.

² J. Jeremias, La última cena. Las palabras de Jesús. Cristianidad, Madrid 1980, 42-64. Incluso los que están convencidos de los argumentos de Jeremias, se niegan generalmente a seguirle cuando sostiene que Jesús se habría abstenido de comer el día de pascua (Jeremias traduce: «Sinceramente, me hubiera gustado comer con vosotros este cordero pascual,»); «Jesús quema las naves, renuncia a la comida y al vino y se arma de voluntad Inquebrantable para beber la copa amarga que le tiende el Padre. Entonces habría en su renuncia algo de aquella terrible seriedad de la lucha en Getsemaní y de la profunda experiencia de sentirse abandonado por Dios en la cruz" (p. 237).

• *Finalmente*, hay que añadir a estas dificultades un argumento decisivo: la existencia de un documento que atestigua que la última cena de Jesús no fue una cena pascual. Ese documento es el evangelio de Juan. En efecto, Juan tiene una versión totalmente distinta:

sitúa el arresto de Jesús la noche anterior al comienzo de la pascua (que comienza al día siguiente al atardecer). Cuando comparece Jesús ante Pilato, «ellos no entraron en la residencia para no contaminarse y poder celebrar la cena de pascua» (Jn 18,28). Desclavan

HACED ESTO EN MEMORIA MIA

La orden de repetir lo hecho por Jesús está totalmente ausente de la tradición que recogen Marcos y Mateo. Figura una vez en Lucas, después de la palabra sobre el pan. Pablo la señala dos veces: después de la palabra sobre el pan y -añadiendo la indicación «cada vez que bebáis»- después de la palabra sobre el vino.

«Esto» no puede ser más que lo que precede en el texto: el acto que acaba de poner Jesús, desde luego, pero también las palabras que lo acompañan e interpretan, o sea, todo el rito eucarístico. Jesús, al realizarlo por primera vez, no solamente le da un sentido, sino que además prescribe explícitamente que se le repita. Palabra fundadora, a la que podrán referirse los discípulos de Jesús después de su muerte cuando también ellos celebren la cena.

Esta reiteración debe efectuarse, según el mismo texto, «en memoria» de Jesús. Esta indicación puede parecer superflua: ¿no está acaso la eucaristía definida plenamente cuando se ve en ella la participación en el sacrificio del calvario con todo lo que introduce de nuevo en las relaciones entre Dios y el hombre? ¿Por qué añadir a ello esta idea del recuerdo? Una idea que, además, estaría sacada de un terreno extraño, si creemos a los autores que piensan que la eucaristía había tomado en varios sitios el aspecto de las comidas funerales de los paganos.

De hecho, si hay un modelo para la expresión «en memoria mía», no habría que buscarlo en el mundo pagano circundante, en donde está ausente como tal, sino en la biblia y en el judaísmo¹. Y en ese caso toma un sentido que no nos aleja de lo que pudo decirse anteriormente sobre la relación entre la eucaristía y el sacrificio que Cristo hace de sí mismo en el calvario.

En efecto, este acto fundador de la salvación es no solamente de una amplitud totalmente distinta de la

salida de este mundo de un pariente cuyo recuerdo se celebraría a continuación. Evoca más bien las «maravillas» realizadas anteriormente por el Dios de Israel en favor de su pueblo y que éste conmemora, especialmente por medio de las fiestas que se van sucediendo durante el año. En la mentalidad antigua, la conmemoración, la *anámnesis*, no es un simple recuerdo, sino una especie de re-creación de lo que se conmemora, recreación para mí, para nosotros si la anámnesis es común. Israel, en este sentido, no escapa de la regla: su calendario, que era en su origen un calendario agrícola, basado en el ciclo natural y el retorno de las estaciones, asumió un aspecto histórico y conmemorativo que se podía trasponer fácilmente a todos los sitios en que vive un judío y a cualquier época: «Cada generación, el israelita tiene que considerarse como salido él mismo de Egipto»². Si las estaciones cambian, Israel, debido a la alianza, «sabe y recuerda sin cesar que todo puede cambiar en su destino colectivo, ya que el Dios creador de las estaciones y del tiempo interviene directamente en su historia... Sólo Israel construyó sus relaciones con Dios sobre un recuerdo incesantemente reactualizado, sobre una anámnesis»³.

Por eso no hay que poner en oposición el hecho de celebrar la eucaristía en memoria de Jesús y la actitud del creyente que, por medio de la cena, desea vincularse con el acto redentor para su salvación y la de sus hermanos. Como conmemoración de este acto, la eucaristía traduce algo muy distinto de un recuerdo de Jesús que alimentaría la piadosa melancolía de sus antiguos seguidores: afirma la realidad permanente de la redención, de una pascua ofrecida siempre a los que creen.

S. LEGASSE

¹ Lv 24, 7: Sal 38, título (variante): Sal 70 título: Sab 16, 6. Para las preces de la sinagoga y los epitafios, cf. J. Jeremias, *La última cena*. Cristiandad, Madrid 1980, 268-274.

² *Mislna, Pesahim*, 10, 5.

³ M. Meslin, en «Foi et Langage» 13 (1980) 5.

LA TESIS DE LA CENA PASCUAL

a Jesús de la cruz con prisas «para evitar que el sábado se quedaran los cuerpos en la cruz, porque aquel sábado era un día muy solemne» (Jn 19, 31): esta especial solemnidad se debía al hecho de que aquel año el sábado coincidía con la pascua.

Por mucho tiempo, los exégetas han dado sistemáticamente la razón a los sinópticos en contra de Juan. Las discrepancias de Juan se atribuían a su proyecto teológico; tratándolo además de evangelista simbólico, se inclinaban a no conceder mucho valor histórico a sus relatos. Pero hace algún tiempo que se manifiesta una reacción y se subraya la antigüedad de las tradiciones joánicas y su solidez, especialmente para los episodios situados en Judea.³

b. La cena, un banquete de despedida

Con un número cada vez mayor de exégetas, creemos que es Juan el **que** ha conservado las tradiciones históricas más firmes sobre la última cena de Jesús. Esto vale en primer lugar *para la fecha*: Jesús fue arrestado la noche anterior a la gran noche de pascua y crucificado en las horas situadas inmediatamente antes del tiempo sagrado. Mientras que los millares de corderos inmolados en la explanada del templo mantenían con sus balidos la alegría tan característica de las fiestas pascales, Jesús moría a unos centenares de metros en medio de una trágica soledad. Jesús, nuevo cordero pascual; este simbolismo es más conmovedor todavía por el hecho de que debió corresponder a la realidad.

Así, pues, la última cena de Jesús no puede haber sido la celebración pascual propiamente dicha; ya hemos subrayado las dificultades que esto acarrea. Por otra parte, la hipótesis esenia plantea dificultades más fundamentales todavía que las soluciones que aporta (véase el recuadro adjunto).

Esto vale en segundo lugar para la *naturaleza de este banquete*. Juan está de acuerdo con los sinópti-

El misterio que rodea a la última cena de Jesús es irritante en la medida en que todas las soluciones propuestas chocan con serias objeciones. Si la última cena de Jesús fue cena pascual, como señalan unánimemente los sinópticos, ¿por qué Juan la convirtió en una cena de despedida que él sitúa en vísperas de la pascua? Y al revés, si es Juan el que tiene razón, ¿cómo explicar la postura sinóptica?

La solución ideal sería la que diera razón de lo uno sin perjudicar a lo otro. Lo que podría parecer tan difícil como la cuadratura del círculo se ha hecho realidad gracias a la nueva hipótesis que ha propuesto Annie Jaubert¹.

Su tesis está construida a partir del descubrimiento en Qumran de calendarios litúrgicos diferentes de los calendarios oficiales judíos. Este calendario está atestiguado por una obra anterior a Jesús: el libro de los Jubileos, del que se han encontrado algunos extractos en Qumrán. Este calendario era *solar*, construido sobre un año de 364 días, distribuido en cuatro estaciones de trece semanas. A diferencia del calendario judío oficial lunar, en el que las fiestas podían caer en cualquier día de la semana en función de la fecha fluctuante de la primera luna de primavera, las fiestas religiosas en un calendario solar *siempre se celebraban el mismo día de la semana*: el día de la expiación (Yom Kippur) se celebraba en viernes, la fiesta de las semanas (pentecostés) en domingo... Pero sobre todo la pascua (así como la fiesta de las chozas) *siempre tenía lugar el martes por la tarde*.

Este descubrimiento, interesante en sí mismo, no tendría relación alguna con nuestra cuestión si A. Jaubert no lo hubiera puesto en relación con otro hecho desconcertante: en una obra de comienzos del siglo III, la *Didascalía*, encuentra un testimonio en favor de una pascua de Jesús celebrada el martes: «Después de comer la pascua el martes por la tarde, fuimos al monte de los olivos donde prendieron a nuestro Señor Jesús» (c. XI). San Epifanio, que depende de la *Didascalía*, recoge esta misma tradición. A. Jaubert recuerda que la *Didaché*, obra judeo-cristiana muy antigua, afirma que los primeros cristianos ayunaban el miércoles y el viernes: «No practiquéis el ayuno al mismo tiempo que los hipócritas; en efecto, ellos ayunan el segundo y el quinto día de la semana; vosotros ayunad el cuarto día (el miércoles) y la víspera del sábado» (*Didaché*, 8, 1).

³ Puede leerse en este sentido a O. Cullmann, *Le milieu johannique*. Etude sur l'origine de l'évangile de Jean. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1976.

El texto de la Didascalía insiste también en la importancia del ayuno el miércoles y el viernes; «Ayunad por ellos el miércoles, porque es el miércoles cuando comenzaron a perder sus almas y me arrestaron... Y el viernes ayunad por ellos: porque ese día es cuando me crucificaron» (*Didascalía. 11*).

El lector habrá comprendido en seguida la deducción que ha hecho A. Jaubert: la práctica de los primeros cristianos de ayunar el miércoles y el viernes, así como la mención en la *Didascalía* del arresto de Jesús el martes por la noche, invitan a preguntarse si no habrá quizás celebrado Jesús la pascua según el mismo calendario que los esenios. Las ventajas que de aquí se desprenden son a primera vista impresionantes. En primer lugar, desaparecen las discrepancias entre los sinópticos y Juan. Los sinópticos tienen razón al afirmar que la última cena de Jesús fue una cena pascual (pero se trata de la cena tal como la celebraban los esenios); también tiene razón Juan cuando afirma que Jesús murió la tarde en que iba a comenzar la celebración de la pascua, ya que alude a la pascua oficial judía. Además, la adopción de la tesis de Jaubert ofrece otras ventajas que no hay que despreciar. Los historiadores han señalado a menudo el número impresionante de sucesos que los sinópticos y Juan sitúan entre la caída de la noche (arresto de Jesús) y la tarde del día siguiente (crucifixión). Esta secuencia rápida de sucesos importantes plantea realmente varios problemas, unos de orden práctico (cómo incluir tantos hechos en un lapso tan corto de tiempo) y otros de orden jurídico (la versión de los evangelios supone varias infracciones de la ley: según la jurisdicción judía, estaba prohibido juzgar a un hombre de noche.). Además, entre la sentencia y la ejecución había que esperar más de 24 horas. En resumen, si Jesús fue detenido el martes por la noche y ejecutado el viernes por la tarde, no sólo se compagina a los sinópticos con Juan, sino que se le da al proceso y a todos los episodios que lo rodean un marco mucho más verosímil.

Se comprende que esta hipótesis haya tenido mucho éxito y que se la exponga hoy con entusiasmo y sin reserva por varios autores². Sin embargo, a pesar de sus ventajas, hay que renunciar a ella sin duda porque le falta un mínimo de apoyo en los materiales evangélicos; ¿pudo seguir Jesús la liturgia esenia? De la diferencia de calendarios entre los esenios y el judaísmo oficial se puede deducir una ruptura radical entre los dos grupos.

Pues bien, el evangelio en su conjunto confirma que Jesús está inserto en el judaísmo oficial de su tiempo;

es verdad que a veces lo criticó, como en el episodio de los vendedores echados del templo que afecta al sacerdocio a través de ellos, o sus numerosos ataques contra los saduceos y fariseos. Pero se sitúa como reformador que se coloca en el interior del sistema y no como adversario exterior a él. Enviando a los leprosos a ver al sacerdote para presentarle la ofrenda prescrita, Jesús confirma su respeto a la ley y a la institución sacerdotal (Mt 8, 4); asistiendo al templo y a las sinagogas, Jesús está en los antípodas de los esenios que rechazaban por completo el sacerdocio oficial y sus instituciones (Lc 4, 16-30; Mt 26, 55); finalmente, Jesús acepta comparecer ante el sanedrín en el que reconoce la última instancia que debe decidir de su aceptación o de su repulsa por parte del judaísmo (Mt 26, 57-58).

Todavía sería menester explicar algunas relaciones interesantes propuestas por A. Jaubert. Su interés escribe no tanto en la luz que ofrecen sobre la última semana de Jesús, como sobre la práctica de ciertas comunidades cristianas. Como dice el padre Benoit, «si esta tesis no decide el problema de la pascua evangélica, sí que arroja mucha luz sobre los orígenes de la antigua liturgia cristiana»³. En ese caso, podemos pensar que algunos judíos, adeptos al calendario solar, probablemente algunos esenios, se convirtieron al cristianismo y conservaron para la liturgia cristiana las costumbres que tenían hasta entonces.

A propósito de la naturaleza de la última cena de Jesús, hay que hacer una última observación importante. Si, como hoy piensan muchos exégetas, el marco dentro del cual instituyó Jesús la cena es un banquete de despedida y no la cena pascual, ¿qué consecuencias tiene este hecho para las relaciones que se han establecido, clásicas ya desde san Pablo y los sinópticos, entre la eucaristía cristiana y la pascua judía? Digamos en primer lugar que esto no pone en entredicho la cena de despedida de Jesús. Pero sobre todo la relación establecida después de la resurrección entre la pascua y la muerte de Jesús, ofrecida libremente en el transcurso de la última cena, es perfectamente válida; los cristianos comprendieron que el paso de la muerte a la vida, significado en el rito fundador del éxodo, se realizaba plenamente en la muerte y resurrección de Jesús.

A. MARCHADOUR

¹ A. Jaubert, *La date de la Cène*. Gabalda. Pans 1957.

² La encontraremos expuesta, sin la menor reserva, en el librito de J. Urbert, *Le procès de Jésus* (Col. «Que sais-je?»). Paris 1980.

³ P. Benoit, *Exégèse et théologie*, 1. Cerf, Paris, 1961, 261. El lector encontrará aquí una buena presentación crítica de la tesis de Anioe Jaubert con sus puntos fuertes y débiles.

cos en situar *en el curso de una cena* las últimas expansiones de Jesús con sus discípulos. Cabe pensar que la cena judía en su desarrollo y en sus simbolismos fundamentales puede ser un trasfondo útil para comprender lo que pudo pasar (véanse en este cuaderno las consideraciones de J. Dutheil, p. 19). Más concretamente, esta cena es una de las muchas comidas que Jesús hizo con los hombres: comidas más íntimas con los discípulos, comidas más amplias con la gente o con amigos más particulares, como Simón (Lc 7, 36-50), Marta y María (Lc 10, 38-42) o Zaqueo (Lc 19, 1-10). Durante esas comidas, Jesús trataba con los hombres, decía cosas de sí mismo y de su Padre con su comportamiento y sus enseñanzas. Es también un telón de fondo importante que ilumina la práctica y las palabras de Jesús durante esta comida de la que sabía que iba a ser la última.

Es precisamente este carácter «último,») lo que constituye su originalidad; es una comida *testamentaria*. Hace ya algún tiempo que los exégetas han subrayado la existencia en el mundo del Antiguo Testamento, en la literatura judía apócrifa y también en el Nuevo Testamento, del género literario «discurso de despedida»⁴; pueden citarse las bendiciones de Jacob a sus hijos (Gn 49), las que Moisés «pronunció sobre los israelitas antes de morir» (Dt 33,1-29), Yen el Nuevo Testamento, Hch 20,17-38; 1 Tim 4,1; 2 Tim 3, 1-4,10; Y sobre todo Jn 13-17. De todos estos relatos testamentarios se desprende un fondo común: un hombre cercano a morir se dirige a un círculo concreto (hijos, parientes, amigos, responsables del pueblo, el pueblo entero); lo hace bajo la forma de un discurso de exhortación que vuelve sobre el pasado para recordar cómo actuó Dios con ellos y cómo deben ellos a su vez obrar actualmente. Finalmente, habla por anticipado de su muerte cercana y les da su testamento, que les permitirá, a pesar de su marcha, mantener su unidad y su identidad. Este discurso de despedida tiene muchas veces como marco una co-

mida, que recibe por eso mismo un sentido particular por la solemnidad que la acompaña, por las palabras y los gestos excepcionales que en ella se desarroffan.

Podemos volver ahora a la cena de Jesús propiamente dicha, considerada como una cena de despedida, para descubrir su significado.

c. Sentido de los gestos y palabras de Jesús

No pretendo reconstruir aquí las palabras mismas de Jesús tal como debió pronunciarlas en su lengua materna, ni siquiera situar exactamente en el marco de una comida judía la secuencia sobre el pan y sobre el vino. Los primeros cristianos sólo retuvieron de esta última cena de Jesús lo que les pareció una innovación en donde fundamentar su propia práctica.

Me gustaría únicamente subrayar la aportación de la interpretación testamentaria.

Un gesto profético

El hombre bíblico está acostumbrado a esperar del profeta algunos signos venidos de Dios que anticipan de forma misteriosa, pero real, un acontecimiento futuro. Por orden de Yavé, Isaías acude a la ciudad desnudo y descalzo «como signo y presagio contra Egipto y Cus» (Is 20, 3). Jeremías rompe una jarra delante de sus compatriotas y les dice: «Así dice el Señor de los ejércitos: del mismo modo romperé yo a este pueblo y a esta ciudad, como se rompe un cacharro de loza y no se puede recomponer), (Jr 19, 10-11). Ezequiel anuncia la destrucción de la ciudad con un gesto simbólico extraño en el que va destruyendo sucesivamente las partes de su barba (Ez 5,1-14): «No es tanto una necesidad de expresión, como la exigencia de un realismo religioso; se establece un vínculo entre el gesto significativo y la realidad que significa, de manera que la realidad anunciada es en adelante tan irrevocable como el gesto realizado»⁵.

⁴ En el momento de redactar estas páginas, no ha aparecido todavía el libro de X. Léon-Dufour sobre la eucaristía. Me he inspirado en las páginas que el autor ha publicado en «Zeitschrift für katholische Theologie» 103 (1981), con el título *Das letzte Mahl Jesu und die testamentarische Tradition nach Lk 22*.

⁵ Nota de la *Bible de Jérusalem* a Jr 28, 19. El lector podrá ver allí otros ejemplos de signos proféticos.

LUCAS 22: ¿UNA TRADICION TESTAMENTARIA?

El relato de la institución de la eucaristía en Lucas es muy parecido al de Pablo; sin embargo, los v. 15-18 le son propios en cuanto a su contenido y también en parte en cuanto al orden de los versículos (el v. 18 se encuentra al final en Mt y Mc). Esta dificultad no es nueva; ha dejado su huella en la historia de los manuscritos; hoy ha tomado la forma de interpretaciones contradictorias.

1. Un texto discutido

Desde el principio, los copistas comprendieron que el problema de Lucas está en que supone *dos copas*, una en el v. 17 y otra en el v. 20. Esto explica que la tradición textual sea muy movida. Empecemos pasando aprisa por los manuscritos que desplazan el v. 19 para ponerlo antes del v. 17 (para volver al orden pan-copa, y no al revés, como sucede en otros muchos manuscritos). Otros manuscritos que suelen tomarse mucho más en serio omiten los v. 19b y 20; se trata en primer lugar del manuscrito D, llamado «occidental», en el que suele confiarse cuando (¿cómo aquí?) ofrece las variantes más difíciles.

Finalmente, la mayor parte de los manuscritos, y en primer plano el Papyrus 75 y el Vaticanus, de tanta influencia, tienen el texto largo 14-20. Después de haber escogido por mucho tiempo la lectura larga del manuscrito D, los críticos tienden hoy a resaltar la lectura larga. Sin embargo, las vacilaciones textuales son de un gran valor; atestiguan que el texto de Lucas planteó dificultades desde el principio y que se intentaron varias soluciones, bien sea desplazando el v. 19 antes del v. 17, bien suprimiendo la segunda copa que resultaba molesta. Pero se trata evidentemente de armonizaciones posteriores. Así, pues, hay que conservar el texto tal como se presenta y buscar otra explicación.

2. Dos tradiciones en un texto

Antes que empeñarse en dar a toda costa una lectura coherente de los v. 14-20, algunos exégetas han creído que hay en Lucas dos relatos combinados en uno solo. Los críticos están generalmente de acuerdo en ver aquí dos tradiciones independientes, pero no todos les dan la misma interpretación.

Lc 15-18: una creación de Lucas ¹

Para el padre Benoit, Lucas compuso el conjunto 15-18, bien sea desplazando algunos versículos de los otros sinópticos (v. 18), bien haciendo una creación literaria (15.16.17). La explicación es clara: «Lucas habrá querido anteponer al

cuadro del rito eucarístico otro cuadro construido paralelamente del rito antiguo. Jesús abandona el rito antiguo e instituye el nuevo inmediatamente después. Con su distribución, Lucas quiere resaltar un profundo pensamiento teológico que desarrollará la tradición posterior. La eucaristía es la pascua cristiana; o también, Cristo suprimió la antigua pascua sustituyéndola por él mismo» ².

Lc 22, 15-18: un relato primitivo

Varios autores recientes, en contra de P. Benoit, están de acuerdo en ver en Lc 22, 15-18, no una creación lucana, sino el relato más antiguo que tendríamos de la última cena de Jesús. Las opiniones de los evangelistas varían sobre la naturaleza de esta cena. Jeremias cree que se puede encontrar el modelo de Lucas en una antigua práctica litúrgica cristiana; Schürmann ve en ella el relato de la última cena pascual de Jesús ³. X. Léon-Dufour es el último que ha propuesto una explicación: según él, en los v. 15-18, y de manera más amplia en todo el c. 22 de Lucas, estaríamos ante una tradición no-cultural de la última cena de Jesús; se trataría concretamente de una cena de despedida que se habría desarrollado en un clima pascual. Esta cena habría sido la coronación de todas las comidas terrenas que Jesús habría compartido con sus discípulos: «Por última vez, los apóstoles comen y beben con Jesús hasta que llegue la última comida en el reino; mientras están dispuestos a compartir con él el pan y la copa, en unión con él representan su muerte, su paso de la antigua vida a la nueva. Simbólicamente se unen a su cuerpo que será entregado, reciben su sangre que será derramada. Puesto que su participación en su muerte es real, su representación mimética también es real. Las palabras de Jesús tienen un significado real; a través de ellas, los doce pasan al otro lado y mueren con él para poder resucitar con él. Esa participación es real en el tiempo histórico (de la última cena) y en el tiempo intermedio, el tiempo de la separación visible. Es lo que fundamenta la presencia real en la acción que la representa: la participación real supone una presencia real» ⁴.

¹ Esta tesis ha sido defendida con brío por P. Benoit, *Exégèse et théologie*. I. Cerf, Paris 1961, 163-203.

² P. Benoit, *o. c.*, 192.

³ H. Schürmann ha desarrollado sus tesis eucarísticas ampliamente en varias obras alemanas; un resumen de las mismas puede verse en *Le récit de la dernière Cène*, Mappus, Paris 1965; puede verse también otra obra suya, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* Cerf, Paris 1977.

⁴ Artículo de X. Léon-Dufour citado en p. 53-54; su obra aparecerá en francés a finales de 1981.

En este contexto es donde los discípulos tuvieron que comprender el gesto y las palabras de Jesús durante la última cena. Sin que sea necesario recurrir a una presciencia extraordinaria de Jesús, se puede pensar que éste tuvo suficiente lucidez para presentir que el drama tocaba a su fin. Por eso, mientras todavía tiene posibilidad de hacerlo, arranca su propia muerte de la fatalidad y del absurdo para hacer de ella un don libre a sus amigos y más ampliamente todavía a todos los hombres (la sangre derramada por muchos) y para darle un sentido.

Esto es mi cuerpo

Cuatro palabras en castellano, cinco en el griego original. ¡Cuánta tinta ha hecho correr esta frase tan pequeña! Los católicos y los protestantes se han enfrentado a propósito de la cópula «es», interpretada por los primeros como una correspondencia absoluta (esto = mi cuerpo) y por los segundos como un símbolo (esto simboliza mi cuerpo). A estas cuestiones perfectamente legítimas yo respondería que no hay que ser anacrónicos prestándoles a los contemporáneos de Jesús los problemas lingüísticos, metafísicos y teológicos de otros tiempos.

Se puede pensar que el debate sobre el verbo «ser» es un falso debate, ya que en arameo la cópula «es» no se utiliza. Jesús pudo decir: «esto mi cuerpo». Por otra parte, los exégetas están divididos sobre la fórmula exacta que pudo emplear Jesús por «cuerpo».

Para unos (Bonsirven, Benoît, Jeremias), empleó la palabra *basar* (en arameo, *bisra*), que califica al hombre en su fragilidad y su debilidad, «al hombre en cuanto criatura pasajera en contraste con Dios o con las potencias sobrenaturales» (Jeremias). Para otros (Kilmartin, Descamps), Jesús habría utilizado la palabra aramea *gufah*, que significa cadáver.

Esta es la alianza en mi sangre

La segunda fórmula es paralela a la primera. Como es frecuente en la retórica semítica, una segunda formulación de la misma idea viene a precisar ya matizar la primera. Las dos fórmulas no son diferentes en cuanto al sentido; cada una expresa la totalidad del ser humano, la primera a través del simbolismo del

cuerpo frágil (partido), quizás del cadáver; la segunda, a través del simbolismo de la sangre *derramada*.

Aquí se concreta la alusión a la muerte a través de la imagen de la sangre derramada. El cuerpo y la sangre es el ser entero en cuanto que está abocado a la muerte. Jeremias observa que en el antiguo hebreo *basar wadam* (la carne y la sangre) «designa las dos partes integrantes del cuerpo, en particular del animal sacrificado, que se separan en el momento de la muerte»⁶.

La alusión a la alianza está presente en las cuatro recensiones eucarísticas; tiene más probabilidades de ser auténtica en Lucas y en Pablo, en la medida en que no guarda simetría con la fórmula sobre el pan. Se trata de algo decisivo para conocer la conciencia que tuvo Jesús del sentido de su propia muerte, puesta en relación con la alianza del éxodo. Además, la referencia previa a la figura del Siervo de Isaías («la sangre derramada por muchos») remite al valor salvífico que Jesús atribuía a su propia muerte. «La muerte inocente y ofrecida a Dios tiene un carácter expiatorio que beneficia a los demás. Las fuentes nos obligan a afirmar que es inconcebible que Jesús no tuviera una idea acerca del valor expiatorio de su propia muerte»⁷.

En este nivel se trata de un testamento en donde el testador conserva la iniciativa desde el principio hasta el fin. Ante sus discípulos, Jesús representa su propia muerte, se la apropia representándola ante ellos como si se tratara de un mimo; es el comportamiento de un profeta y de un mártir llevando a su término su misión, dando a su propia muerte un significado de amor y de servicio: «Nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente» (Jn 10, 18).

⁶ J. Jeremias, *La última cena*, o. c., 243. En este mismo sentido: «Estamos, por tanto, ante una doble imagen de Jesús que tiene una analogía formal con el estilo que utilizaban los profetas del AT para anunciar con acciones simbólicas acontecimientos futuros. El sentido es claro, y los discípulos pudieron entenderlo perfectamente. Jesús hace de la torta de pan partida un signo del destino de su cuerpo y de la sangre de la uva, un signo de su sangre derramada... El hecho de que Jesús exprese una misma idea con una doble explicación está de acuerdo con su predilección por el uso del paralelismo" (p. 245-246).

⁷ *Ibid.*, 253-254.

La cena como banquete

El contexto del banquete ofrece un matiz importante. Mientras que hasta entonces Jesús se presentaba como único actor, amando a los suyos «hasta el extremo» (Jn 13, 1) en un acto soberano y libre, mediante el banquete asocia a sus discípulos a su muerte. En todas las civilizaciones, comer con uno es hacer algo más que alimentarse; es tener algo en común con él. Esto es más cierto todavía en una civilización semítica: «Según una antigua concepción oriental, la comida en común unía a los comensales entre sí en una comunidad de mesa... La comunidad de mesa quedaba constituida por el rito de partir el pan»⁸.

¿Qué pudieron comprender de todo esto los primeros discípulos, testigos y actores de este banquete testamentario? Nunca lo sabremos con claridad, ya que entre los hechos y su narración se interpuso la explosión pascual y luego la práctica litúrgica de la primera comunidad. Sin embargo, por muy selectiva que fuera su memoria, podemos pensar que se preo-

cuparon de conservar lo que les pareció esencial, aquello de lo que a continuación tendrían que acordarse. El acto de Jesús está bien claro: delante de ellos, Jesús compendia su vida y la condensaba en un acto de servicio y de amor. Así lo comprendió Juan que establece una equivalencia entre la Institución eucarística y el lavatorio de los pies. A través de su participación en el banquete, vivieron también ellos su implicación en su muerte, su comunidad de destino con él; según la hermosa fórmula de Descamps, vivieron «su compromiso en su muerte»⁹. Más misteriosamente todavía, tuvieron que vislumbrar que esa muerte era un acto de nacimiento para ellos, una participación en una alianza nueva. Se necesitará la pascua para que todo ello se haga explícito. Y entonces sabrán que aquello de lo que han de hacer memoria, no es solamente una muerte que dura, sino también una presencia nueva: la del Señor que sigue convocando a su banquete.

A.MARCHADOUR

⁸ *Ibid.*, 255.

⁹ Varios, *L'Eucharistie, symbole et réalité*. Duculot, Paris 1970, 116.

2. La eucaristía según san Pablo

En el Nuevo Testamento hay dos autores que se caracterizan por su enseñanza sobre la eucaristía, y es curioso que uno de ellos sea el más antiguo y el otro el más reciente sin duda de los autores de la edad apostólica: Pablo y Juan.

La doctrina eucarística de Pablo está contenida totalmente en una sola de sus cartas, la primera **carta** a los corintios. Toca este tema en tres ocasiones: dos veces en el c. 10 (v. 3-4 y v. 16-22) y una vez en el c. 11 (v. 17-34).

Una doble digresión (1 Cor 10, 1-13; 10, 14-22)

Los dos primeros pasajes se encuentran en un contexto en el que Pablo intenta dar la solución a un problema que se les planteaba a los fieles de Corinto y a propósito del cual le habían preguntado en la carta que le habían enviado: las carnes que procedían de sacrificios ofrecidos en los templos de los ídolos y que se vendían luego en el mercado, ¿podían ser compradas y comidas por los cristianos? Pablo responde a esta pregunta a lo largo de los c. 8 al **10** inclusive. Pero de hecho la respuesta como tal abarca solamente veinte versículos (8, 1-13 Y 10, 22-29). Podemos resumirla de este modo: teóricamente, como el ídolo no es nada, es indiferente comer de ese tipo de carnes; sin embargo, la caridad exige que donde haya peligro de escándalo entre los débiles se abstengan de hacerlo.

El resto es una digresión. Comprende dos trozos. El primero comienza al principio del c. 9 en donde, con el pretexto de ilustrar este doble principio que acaba de enunciar, Pablo pasa a un tema sensible-

mente distinto exponiendo los derechos de los misioneros apostólicos. Afirmando que renuncia a ellos (9, 12.25), concretamente a dejarse mantener económicamente por los fieles, Pablo habla modelando su pensamiento y su pluma, ya que se ofrece como ejemplo a los que podrían sentir la tentación de argumentar a propósito de su robustez espiritual para escandalizar a los fieles menos fuertes.

Si de esta primera digresión pasamos a la segunda (10, 1-22), se observa más aún la separación respecto al punto de partida. Aquí es evidente que se escapa del tema, de forma que algunos autores han visto en este trozo una composición que Pablo habría escrito independientemente de 1 Cor, con vistas a la catequesis y a la predicación, y que se habría insertado luego en esta carta. Sea de ello lo que fuere, es fácil comprobar las distancias. Se procede por dos etapas.

10, 1-13

Pablo recuerda a sus lectores las consecuencias prácticas de su compromiso cristiano; en concreto, de nada sirve estar bautizado y participar del banquete eucarístico si por otra parte se entrega uno a todos los vicios. La evocación de los hechos del éxodo ilustra estas directivas. Tras este primer párrafo, viene una segunda ola (10, 14-22): Pablo, que puso ya en guardia a los corintios contra la idolatría por medio de una cita del Exodo (10, 7), lo hace ahora de forma directa y única, utilizando como argumento la incompatibilidad de la comunión eucarística con las comidas que se celebran en los templos de los ídolos. El tema es distinto del que motivó la pregunta de los corintios a Pablo y que se trata en este contexto. Aquí el peligro recae, no ya

en el escándalo de los débiles, sino en el culto a las divinidades paganas'.

Gracias a este culto, existe cierta relación entre ambos temas, aunque se trate de una relación artificial. La conexión resulta más profunda entre 10, 1-13 Y el contexto precedente a partir de la idea, expresada al final del c. 9, según la cual Pablo renuncia a sus derechos e incluso acepta todo tipo de sacrificios, «no sea -dice- que después de predicar a otros me descalifiquen a mí» (9, 27). Después de esta profesión de desconfianza en sí mismo, puede volverse a los corintios: que procedan también ellos de ese modo y que no se crean automáticamente salvados.

La exhortación que se lee en 1 Cor 10,1-13 tiene un gran peso para la comprensión cristiana de los sacramentos, ya que les priva de toda *implicación* mágica como si pudieran actuar desde fuera sin que el hombre ponga allí nada suyo gracias a una conducta moral conforme con la voluntad de Dios. Pero en lo que concierne especialmente a la eucaristía, es sobre todo al pasaje siguiente (10, 14-22) al que le debemos una luz muy apreciable, cuando Pablo apela a la inteligencia espiritual de sus correspondientes (10, 15; cf. 2, 6.15) Y les invita a reflexionar sobre un tema de los más interesantes.

El pan y la copa (10, 14-22)

Aquí entra directamente en materia con el tema eucarístico: «Esa 'copa de la bendición' que bendecimos, ¿no significa solidaridad con la sangre del Mesías?» (10, 16). La expresión «copa de la bendición» está sacada directamente del vocabulario religioso del judaísmo. Designa entre los judíos a una copa sobre la cual, al final de todo banquete festivo en que se bebe vino, el que preside la mesa pronuncia una oración de alabanza. En la cena pascual,

esta copa es la tercera de una serie de cuatro; se toma al final del plato principal en el que se come el cordero. Cuando Pablo habla de «la copa de la bendición que bendecimos», no quiere decir más que lo siguiente: la copa de la bendición sobre la cual o con ocasión de la cual recitamos la alabanza divina apropiada². He aquí el texto de esta alabanza que los judíos llaman *birkat hamazon* («bendición de la comida»), tal como puede establecerse para la época de Jesús y de los apóstoles:

1. «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que sustentas al mundo entero con tu bondad, tú gracia y tu misericordia.

2. Te damos gracias, Señor, Dios nuestro, porque nos has dado en posesión una tierra buena y extensa.

3. Ten misericordia, Señor, Dios nuestro, de Israel, tu pueblo, de Jerusalén, tu ciudad, de Sión, la morada de tu gloria, de tu altar y de tu templo. Bendito seas tú, Señor, que edificas Jerusalén»³.

Los comensales responden: ¡Amén!

Puede resultar extraño que Pablo mencione la copa en primer lugar en contra de toda la tradición cristiana y en contradicción con lo que él mismo escribirá a continuación (1 Cor 11, 24-27). Además, este orden copa-pan se opone igualmente a lo que encontramos en las comidas judías⁴, en donde «la copa de la bendición» es un acto final para enmarcar el plato principal que empezaba con la bendición sobre el pan. Sin embargo, es fácil de comprender el porqué de esta inversión; es que Pablo intenta expresar su idea del cuerpo eclesial (v. 17) y no puede hacerlo más que a partir del pan-cuerpo. Por tanto, es inútil pensar en una liturgia particular en la que se invirtiera el orden tradicional.

Pero sigamos el texto de Pablo. Después de la copa, viene «ese pan que partimos».

¹ Del texto no puede deducirse que Pablo se hubiera enterado de que algunos corintios se entregaban al culto de sus antiguas divinidades. Si fuera así, no habría sido menos explícito y violento que en el caso del incestuoso (1 Cor 5). El pasaje que estudiamos es más bien una advertencia destinada a cualquier comunidad recién convertida del paganismo. No se trataba de un peligro ilusorio.

² Así también en Mc 8. 7; Lc 9. 16 (cf. 1 Sm 9. 13). En estos pasajes, el verbo "bendecir" no tiene aún el sentido de "consagrar" que adquirirá más tarde y que conserva en las fórmulas de nuestra misa.

³ Según J. Jeremías. *La última cena. o.c.. 118*.

⁴ Excepto en el rito del *Qiddush*; pero éste no se practicaba en tiempos de Jesús y de los apóstoles.

Las antiguas fuentes judías nos dicen que no debe haber comida sin pan, que ha de ser al menos del tamaño de una aceituna. Esas mismas fuentes nos dicen también que, al comienzo de las comidas de fiesta, después del aperitivo, se sirve vino (mezclado con agua), los comensales se lavan las manos y el que preside la mesa toma con las dos manos el pan que le han puesto delante (una especie de torta como las que hoy se ven en el Próximo Oriente), lo levanta ligeramente y pronuncia la siguiente bendición, inspirada en Sal 104, 4:

«Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que haces brotar el pan de la tierra».

Los comensales responden: ¡Amén!

Una vez pronunciado el amén, el padre de familia parte para cada uno de los comensales un trozo de torta, del tamaño al menos de una aceituna, y se lo da; el trozo va pasando de mano en mano hasta que lo reciben los que están más lejos; finalmente, el padre de familia parte el pan para sí mismo, lo come, y así da a los comensales la señal para que coman también cada uno su trozo»⁵.

Así pueden representarse las costumbres judías de la época; por lo demás, no difieren sensiblemente de las que hoy se practican. Por eso mismo también es posible representarse así ciertos aspectos de la eucaristía cristiana primitiva, aspectos cuya procedencia judía, según el testimonio del escritor cristiano más antiguo, no es posible negar. Pero evidentemente no podemos detenernos aquí, ya que a la herencia del judaísmo hay que añadir, bajo la pluma de Pablo, lo que es específicamente cristiano.

Comulgar (o participar) de Cristo

En primer lugar, la «copa de la bendición» es la «que bendecimos *nosotros*»; nosotros, es decir, los cristianos, lo mismo que cuando Pablo escribe: «Ese pan que partimos *nosotros*» (10, 16). Pero hay más:

esa copa y ese pan son designados como solidaridad, como «comuni3n con la sangre y con el cuerpo del Mesías». La palabra que se traduce por «comuni3n» o «participaci3n» o «solidaridad» (*koin3nía*) es uno de los t3rminos que emplea Pablo con la libertad que caracteriza a sus elecciones en materia de vocabulario. En 1 Cor 1, 9, la frase «Fiel es Dios y 3l os llam3 a ser solidarios de su Hijo, Jes3s el Mesías, Se3or nuestro» demuestra que, seg3n san Pablo, la salvaci3n consiste en primer lugar en mantener una relaci3n particular con una persona, la de Cristo, para hacerse, gracias a otra «comuni3n», la del Esp3ritu (2 Cor 13, 3), hijos adoptivos y unirse de esta forma a Dios (Gál 4, 6-7; Rom 8, 14-17). Aqu3, sin embargo, esta uni3n con Cristo se realiza por un doble intermedio:

nosotros → vino → sangre → Cristo

nosotros → pan → cuerpo → Cristo.

Al beber el vino, el cristiano participa de la sangre de Cristo; al comer el pan, el cristiano participa del cuerpo de Cristo. Pero no se trata de un pan cualquiera, ni de un vino cualquiera. Lo mismo que precede, al evocar la comida religiosa judía, nos aleja ya de esa visi3n profana a prop3sito de los alimentos que se toman. Lo confirmará luego lo que sigue en el texto yendo más lejos todav3a, como vamos a ver. Pero conviene que antes prestemos atenci3n al aspecto social del banquete eucarístico.

Un solo cuerpo

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

(La frase, indica Ch. Perrot⁶, tiene un ritmo bien marcado, siguiendo un juego dialéctico entre *uno* y *todos*, que es por otra parte muy paulino (Rom 5; 12, 5; 1 Cor 12, 12; Gál 3, 28). Los aficionados al

⁵ J. Jeremías, *La última cena*, o.c., 117, en donde se verán referencias y otros complementos.

⁶ Ch. Perrot, *L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Eglise dans le Nouveau Testament: La Maison-Dieu 137* (1979) 109-125, cita en p. 112.

quisimo descubrirán pronto el esquema AS/S'A': un solo pan -nosotros los muchos (*oi polloi*) / nosotros todos (*pantes*) - un único pan».

Pero sobre todo es ésta la primera vez que Pablo aplica a la *comunidad* cristiana la noción de cuerpo de Cristo. Anteriormente (1 Cor 6, 15), escribe que «nuestros miembros son miembros de Cristo» y añade: «vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo» (6, 19). Ahora va más lejos todavía, pues está en juego toda la comunidad en su conjunto.

Ya que no nos es posible exponer las opiniones a que ha dado lugar la noción paulina de «cuerpo de Cristo», tenemos aquí una posibilidad de comprender su nacimiento y su itinerario. En 1 Cor 10,17, se presenta como tal por primera vez en un contexto eucarístico, de manera que su punto de partida puede fijarse en ese mismo marco: la comunidad forma un solo *cuerpo* porque se alimenta de una misma comida sagrada identificada con el *cuerpo* de Cristo. El paso del cuerpo eucarístico al cuerpo comunitario pudo, por otra parte, verse facilitado por la idea de cuerpo social⁷. A partir de aquí, la idea de cuerpo de Cristo se encuentra en Pablo con un gran número de variantes: cristianos identificados con el cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27)⁸, cristianos que forman un cuerpo en Cristo (Rom 12, 4-5), sin contar la comparación clásica, cristianizada por Pablo, según la cual todo cristiano, con su especialidad o su «carisma», puede compararse con alguno de los miembros del cuerpo (1 Cor 12, 12-26.28-30; Rom 12, 4). Así, pues, hasta ahora no hay un concepto firme de cuerpo de Cristo aplicado a los cristianos. Solamente en la carta a los colosenses (1, 18.24) y a los efesios (1, 23; 5, 23.29.30), es donde se define explícitamente el cuerpo de Cristo como la iglesia universal. En este caso, las ideas se van ampliando y precisando a la vez.

⁷ Es verdad que los testimonios que asemejan la sociedad civil a un cuerpo son posteriores a Pablo, pero la idea de llamar «cuerpo» a una colectividad considerada como un todo existe antes de él.

⁸ No hay que olvidar en este caso el papel esencial del Espíritu (1 Cor 6, 16-17; 15, 45). En 1 Cor 12, 27, Pablo condensa su pensamiento.

Un banquete sagrado

Cuando Pablo escribía esta carta a los corintios (o sea, por pascua del año 57), no había sido destruido todavía el templo de Jerusalén y se seguían desarrollando allí los sacrificios según un ritual inmutable. Pablo recurre a ellos invitando a sus lectores a pensar en «Israel según la carne» (10, 18), es decir, en los judíos que se niegan a entrar en el «Israel de Dios» (Gál 6, 16; cf. Rom 9, 6), formado por los cristianos reclutados principalmente en el paganismo. Rezagado en su culto, Israel es citado por Pablo para dar fuerza a su argumentación: «Considerad el pueblo de Israel: los que comen de las víctimas quedan unidos con el altar». Es verdad que en algunos sacrificios como el holocausto (*olah*) y el sacrificio por el pecado (*hatt'at*) se abstienen de consumir la víctima (Lv 7, 6.15; Dt 18, 1-4), pero Pablo sólo tiene en cuenta el caso contrario, el único que ahora necesita para expresar la incompatibilidad entre las comidas idolátricas y la cena, Notemos sin embargo que evita escribir que los israelitas, al comer de las víctimas ofrecidas, participan de Dios, mientras que no vacila en afirmar que los paganos en sus propios cultos *entran en comunión* con los demonios (10, 20). Esta diferencia es significativa. Pablo, como todo judío religioso, se muestra sensible a la distancia infinita que separa a Dios de sus criaturas; le basta, por consiguiente, hablar aquí del altar, ya que éste es el elemento central del culto, lo cual es lo mismo que decir que al consumir las víctimas el israelita se compromete con su Dios.

Lo mismo ocurre con el que participa del culto a las divinidades paganas. Demonios..., nada...⁹; su culto, aunque practicado solamente a flor de labios, es incompatible con la eucaristía: «No podéis (delante de Dios, sin ofender a Dios) beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis

⁹ La postura de Pablo en este punto, tal como se expresa en 1 Cor 8,4; 10, 19-20, no está clara. Se puede conjeturar, sin embargo, que no niega la existencia de los ídolos, pero que, aunque los identifica con los demonios, les niega toda naturaleza divina; no son más que «los llamados dioses» (1 Cor 8, 5).

participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios" (10, 21).

No hay más que hojear la historia de las religiones para ver cómo los hombres han asociado espontáneamente la comida y la bebida a sus actos religiosos. Sin salir del mundo pagano que rodeaba a san Pablo, muchos de los templos eran al mismo tiempo, por así decirlo, restaurantes a los que se invitaba a los amigos a comer en un banquete en donde se pensaba que Dios era el que convidaba. Así, por ejemplo, una tal Paulina es invitada a la cena de Anubis, la divinidad egipcia de los muertos con cabeza de chacal, en el templo de Isis en Roma ¹⁰. He aquí un ejemplo de estas tarjetas de invitación:

«Queremón te invita a comer en la mesa del Señor Serapis (otra divinidad egipcia) en el serapeum, mañana 15, a partir de la hora nona" " .

Incluso bajo este aspecto, del que no estaba excluido el carácter mundano, la participación de los cristianos en los banquetes de los templos debe rechazarse por completo. Los que participan de «la mesa del Señor» no pueden sentarse en otras ocasiones a participar de «la mesa de los demonios» (10, 21) es decir, de la mesa en que se sirve la comida ritual y en torno a la cual se recostaban los comensales según los usos de la época. Ni en un caso ni en otro se trata aquí de "altares" ¹², sino de mesas para comer y, en lo que se refiere a la «mesa del Señor», de aquella a la que Cristo resucitado convida a los suyos para unirlos a él.

Lo cierto es que las comparaciones que pone Pablo en 1 Cor 10, 18-21 nos introducen claramente en el marco cultural. La comida cristiana a la que se alude no sólo está marcada de un sello religioso como la comida doméstica judía, especialmente el banquete festivo que se toma en acción de gracias y en recuerdo de las liberaciones del pasado; aquí la

referencia es de otro tipo, como demuestran la comparación con los israelitas que comen de las víctimas del templo y el contraste que opone la eucaristía a los banquetes que se celebraban en los santuarios paganos.

De este modo, la eucaristía se presenta como un auténtico acto de culto. ¿Culto a quién? Sin duda, Cristo ocupa en cierto modo el lugar del ídolo en los banquetes sagrados, pero no es para reivindicar para sí mismo el término de ese culto. Unidos a Cristo, los fieles están por eso mismo unidos a Dios (1 Cor 3, 23). Aquí se interpone una mediación singular, típicamente cristiana.

Pero, en virtud mismo de su cuño cristiano, la eucaristía no se limita a unir los fieles a Cristo y, por medio de Cristo, a Dios; actúa también en el plano comunitario. Como se ha visto más arriba, el pan partido en trozos pequeños, la copa distribuida entre los comensales son al mismo tiempo un solo pan y una sola copa que todos comparten para formar un solo cuerpo (10, 17). Pero es lógico que semejante operación no se realiza sin que contribuya a ella la voluntad de cada uno. Pues bien, no sucedía así en Corinto.

La cena del Señor y las comidas ordinarias: normas apostólicas

Durante su estancia en Efeso por tres años (desde otoño del 54 hasta primavera del 57), en el curso de su tercer viaje misionero (Hch 20, 21), Pablo sigue pensando en Corinto. Le escribe a la comunidad de esta ciudad una primera carta (1 Cor 5, 9), que se ha perdido. Entre esa carta y nuestra *primera carta a los corintios*, Pablo recibió algunas visitas. Además de la delegación de que ya hablamos, un grupo de cristianos viajeros, criados de una tal Cloe, de Corinto, le ha informado de ciertos abusos y hasta escándalos a los que Pablo dedica la primera parte de 1 Cor (c. 1-6). Pero había otros aspectos que también causaban problemas. Los examina en los c. 11 a 15. ¿Cómo se enteró Pablo de ellos? No lo sabemos. Quizás, como se supone ra-

¹⁰ Fl. Josefo, *Antiquitates iudaicae*, XVIII, 73.

¹¹ Papiro del siglo II d. C.

¹² A pesar de la expresión metafórica que se lee en Ez 44, 16; Mal 1, 7.12, no se puede interpretar aquí la palabra «mesa» (*trapeza*) en el sentido de altar. De hecho, no tenemos ninguna prueba de que existieran altares cristianos para la celebración de la eucaristía antes del siglo III.

zionalmente de ordinario, se los comunicaron los portadores de la carta. En todo caso, no los consideró accesorios. El primero abarca varias cuestiones relacionadas con el buen orden en las asambleas cristianas (c. 11-14), el segundo se refiere a la resurrección de los muertos (c. 15).

Pablo no acaba de este modo con la comunidad de Corinto. Todavía esta comunidad le dará más preocupaciones y quebraderos de cabeza. Le escribirá otras dos cartas, de las que sólo se ha conservado la segunda (2 Cor). No vamos a seguir la peripecia de estas relaciones tumultuosas. Quedémonos en donde, entre otras consignas, Pablo toca de nuevo y directamente la cuestión de la «cena del Señor».

Como en la mayoría de los casos que trata Pablo en esta carta, la desviación puede fácilmente deducirse del texto. ¿Qué ocurría entre los cristianos de Corinto a propósito de la eucaristía? Pablo nos indica que la celebraban al final de un banquete en donde comían y bebían como en las comidas ordinarias. En esos casos, cada uno se traía de casa lo necesario para comer; lo malo es que se observaban bastantes diferencias entre los asistentes, ya que cada familia comía y bebía por su cuenta: «Cada uno se adelanta a comerse su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (11, 21). Quizás haya un poco de exageración para que se comprenda mejor la lección. Pero no cabe duda de que Pablo tiene en cuenta abusos reales, de los que se derivan «divisiones», en la comunidad, a costa de la caridad y de una recepción «digna» del cuerpo y de la sangre de Cristo (11, 18.27; cf. 10, 17).

Pablo pone remedio a esta situación tan lamentable. No se contenta con exhortar a los fieles a que compartan sus provisiones; ofrece un medio más radical que consiste en separar por completo las dos cenas: «¿Será que no tenéis casas para comer y beber?» (11, 22) - «Si uno está hambriento, que coma en su casa» (11, 34).

No hay duda; Pablo quiere que cese el uso que hasta entonces se había seguido en Corinto y que consistía en celebrar la eucaristía al final de una comida ordinaria. Positivamente, desea que esa comida se separe de «la cena del Señor, y esto, no porque sea una falta de respeto para con Cristo

tomar los alimentos eucarísticos después de haber tomado alimentos profanos, sino porque esas cenas, debido a las desigualdades fácilmente perceptibles, provocaban divisiones y de este modo se oponían al sentido mismo de la eucaristía.

Pablo encontró la eucaristía en un estado ya evolucionado, en donde las dos acciones sobre el pan y sobre el vino, con las palabras correspondientes, quedaban bloqueadas al final de una comida ordinaria. La evolución es clara, ya que, según los relatos de la institución, el Señor se había atenido a las costumbres judías, en donde las palabras sobre el pan se situaban al comienzo del banquete y las palabras sobre el vino al final del mismo.

Siguiendo una práctica distinta, la comunidad de Corinto no había hecho más que reproducir lo que su fundador le había enseñado, conformándose con la práctica general de las iglesias fuera de Palestina, si creemos al Nuevo Testamento: los testigos son en este caso el evangelio de Lucas, cuyas palabras de la cena son muy parecidas a las que se leen en Pablo (incluido el «después de la cena») (Lc 22, 20) Y sobre todo el evangelio de Marcos (14, 23), seguido por Mateo (26, 27), en donde ha desaparecido todo rastro de separación: no se habla ya de «después de la cena» y las dos acciones sobre el pan y sobre el vino se narran como sucediéndose sin discontinuidad.

Este bloqueo es el que practicamos también nosotros en la misa, a pesar de que el sacerdote dice: «Del mismo modo, acabada la cena, tomó el cáliz...». Este bloqueo atestigua la intensificación del aspecto cultural de la eucaristía. Pero Pablo va más lejos todavía, ya que llega a prohibir la unión del banquete ordinario con la cena del Señor. Sin embargo, su finalidad no es la de confirmar esta última como acto litúrgico, aislado de lo demás, sino obtener, gracias a un medio radical, una participación «digna» en el banquete eucarístico. En paralelismo con este fin, se recogen los actos y las palabras de la última cena en la que Jesús enuncia con claridad aquello de que se trata: no de comer juntos solamente, sino de un pan y de una copa gracias a los cuales los fieles participan de su cuerpo y de su sangre.

Esta regla de Pablo no se consideró en todas partes como obligatoria. Si pensamos en los docu-

mentos del siglo 11, vemos cómo al lado de una eucaristía separada de cualquier tipo de comida ordinaria¹³, había a veces una comida, llamada «ágape»¹⁴, que seguía o precedía a la cena eucarística, señal de que la iglesia conservaba todavía en este terreno una agilidad que perdería a continuación.

Proclamar la muerte del Señor hasta que vuelva

«De hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (11, 26).

Aunque algunas liturgias, orientales incluyen este versículo en las palabras de la consagración, se trata de palabras de Pablo, y de Pablo como catequeta, explicando la eucaristía.

Ignoramos cómo se celebraba ésta en detalle en tiempos de Pablo. Especialmente, cuando Pablo escribe que mediante esta comida los cristianos «proclaman la muerte del Señor», cabe pensar en dos posibilidades: o bien se trata de una fórmula, análoga a nuestra «anámnesis», que acompaña al acto, o bien se trata del acto mismo en cuanto proclamación. Lo cierto es que el texto resulta sumamente claro cuando pone a la eucaristía en relación estrecha con la muerte de Jesucristo. Pablo prolonga, de esta manera, lo que estaba ya incluido en las palabras interpretativas de la institución: «mi cuerpo *por vosotros*», la copa como «nueva alianza en mi sangre», que son otras tantas alusiones al sacrificio del calvario. La cena remite a este acto fundamental. Si es verdad que no renueva la muerte de Cristo (es imposible hacer morir de nuevo, ni siquiera bajo la forma de rito o de sacramento, al que está ya vivo para siempre: Rom 6, 9), lo cierto es que declara y proclama dicha muerte. La elección del verbo no tiene nada de casual, ya que para Pablo esta muerte no es un acto siniestro, sino la realización misma de la salvación,

por lo que el tono tiene en este caso cierto aire triunfal (compárese con el uso de este mismo verbo en 1 Cor 2,1; Rom 1,8; Flp 1,17; Col 1,28). Si Pablo no menciona en este caso la resurrección (como en Rom 4, 25), no cabe duda de que ésta está implicada como la aceptación por parte de Dios del sacrificio que hace Cristo de sí mismo, ya que él está ahora en la gloria. No es al Señor muerto a quien se proclama, sino que se proclama la muerte del Señor. Se trata de los salvados que están celebrando a su salvador.

Hemos de *añadir* sin embargo, juntamente con Pablo, la nota de cierta falta de plenitud acompañada por la esperanza que caracteriza a la vida cristiana en este mundo, y más particularmente al banquete eucarístico. Este banquete no introduce a sus comensales en lo definitivo, sino que forma parte de las realidades que ofrece Cristo a aquellos fieles suyos que están caminando por el mundo «hasta que él vuelva»¹⁵. Así, pues, la cena cristiana no es una anticipación del banquete del final de los tiempos que anunciaban las profecías del Antiguo Testamento¹⁶; tal como nos lo da a entender suficientemente Pablo, «la celebración del banquete del Señor tendrá fin con la llegada del que tiene que venir» (G. Dellings). Pero sigue en pie el hecho de que en su mismo acto los cristianos consideran y profesan los objetos esenciales de su fe: «el pasado, el presente y el futuro atraviesan la cena cristiana: el pasado de la cruz en el presente del anuncio del Señor que está vivo, hasta el momento en que venga a llevarnos consigo»¹⁷.

¿Qué realidad?

Los primeros cristianos creían en un Jesús vivo y que presidía misteriosamente la vida de sus fieles.

¹³ Por el contrario, no se puede afirmar que la invocación *Marana tha* (1 Cor 16, 22; cf. Ap 22, 20) formara entonces parte del servicio eucarístico.

¹⁵ Is 25, 6; cf. Lc 14, 15. 24; Ap 3, 20; 19, 9.

¹⁷ Ch. Perrot, a. c., 119, o *Jésus et l'histoire*. Desclée, Paris 1979, 300.

¹³ Por ejemplo, el testimonio de san Justino, 1.^a *Apol.*, 67,3.6.

¹⁴ La primera mención del ágape, pero sin alusión a la eucaristía, se lee en la carta de Judas (v. 12).

Presencia y ayuda que, lo mismo que la presencia divina entre los judíos, quedaban aseguradas en toda asamblea, por muy pequeña que fuese (Mt 18, 20) Y que habrían de prolongarse en favor de la iglesia entera a lo largo de los siglos (Mt 28, 20). Así sucedía también en las comidas fraternales que, en los orígenes, practicaban los primeros cristianos. Lucas nos ha conservado su recuerdo cuando nos habla de la «fracción del pan»¹⁸. Más allá del rito eucarístico en el que el propio Lucas no pudo menos de pensar, se adivina una comunicación de un tipo más espiritual: «Cristo está allí, y por consiguiente todavía podemos comer juntos»¹⁹.

Dicho esto, la cena tal como se nos presenta en la pluma de Pablo y en la tradición que tiene a Pablo como testigo, no puede reducirse solamente a este tipo de experiencia. Todavía menos es posible imputar a esa misma corriente una concepción puramente metafórica de la eucaristía, en la que el pan partido fuera solamente «un signo del destino» del cuerpo de Jesús, y «la sangre de la uva, un signo de su sangre derramada»²⁰.

Pablo no nos ofrece, ciertamente, ningún tipo de explicación sobre el cómo de una operación que hace que, al comer del pan eucarístico y al beber de la copa, el fiel entre en comunión con el cuerpo y con la sangre de Cristo (1 Cor 10, 16). Pero si no se nos dice el cómo, la verdad es que se expresa ese hecho, lo mismo que se expresa también cuando Pablo utiliza una fórmula severa para declarar: «Por consiguiente, el que come del pan o bebe de la copa del Señor sin darles su valor, tendrá que responder del cuerpo y de la sangre del Señor» (11, 27). En

estos dos ejemplos, la referencia inmediata no es en primer lugar la persona misma de Cristo, sino su cuerpo y su sangre de los que el fiel comulga por medio del pan y del vino. Por consiguiente, no se ve que se pueda situar la *presencia* eucarística fuera de los «elementos», o lo que es lo mismo, fuera de los *alimentos* que componen este sagrado banquete. De este modo, para Pablo, hay un realismo indiscutible empapando la doble identificación que contienen las palabras de Jesús en la última cena.

Sin embargo, tenemos que guardarnos aquí de un exceso. «Presencia real», desde luego, pero una presencia que no tiene nada de estático y, es preciso decirlo, que no se ofrece en primer lugar como un objeto de culto. Ya en las palabras mismas de la institución, se trata, juntamente con la realidad, de una práctica y de una acción, ya que Jesús ordena: «*Haced lo mismo...*; cada vez que *bebáis, haced lo mismo*» (1 Cor 11, 24-25), Y Pablo continúa por así decirlo en el mismo tono (11, 26-27). Por lo demás, hay que advertir también que nunca se habla del vino, sino de la *copa* solamente, del instrumento que se utiliza para beber. Finalmente -y es éste sin duda el aspecto de mayor importancia-, esta presencia ejerce su dinamismo en la construcción de la comunidad. Si al participar de este banquete cada uno de los miembros de la comunidad recibe su *parte* de redención y se libera de su esclavitud gracias a la cruz, es para que el «cuerpo» entero se vaya elaborando a partir del único pan (10, 17). Si esto es así, se concibe fácilmente que las lesiones infligidas a la caridad, al esterilizar en su propia base esta fuerza de la salvación, sean las de mayor gravedad. En ese caso, escribe Pablo, «aunque tengáis una reunión, os resulta imposible comer la cena del Señor» (11, 20).

S. LEGASSE

¹⁸ Le 24, 35; Hch 2, 42; cf. Le 24, 30; Hch 20, 7.11; 27, 35.

¹⁹ Ch. Perrot, a. c., 119, o *Jésus et l'histoire*, o.c., 299.

²⁰ J. Jeremias, *La última cena*, o.c., 246.

3. La eucaristía en el evangelio de Juan

Desde hace algunos años, el evangelio de Juan se ha convertido en el evangelio estudiado más apasionadamente y en el más discutido. ¿Quiere decir esto que se ha aclarado ya definitivamente lo que se ha dado en llamar «el enigma joánico»? Ciertamente que no. En muchas cuestiones nos encontramos con las opiniones más contradictorias; y éste es precisamente el caso de las discusiones sobre el sentido eucarístico del cuarto evangelio. Los pintores medievales simbolizaban a Pedro por las llaves, a Pablo por la espada y a Juan por el cáliz: es que veían en él al evangelista de la eucaristía por excelencia. Hoy, sin embargo, un exégeta como Bultmann ha vulgarizado la tesis de un Juan primitivamente antisacramental. ¿Quién tiene razón entonces? ¿La fe ingenua de nuestros mayores o la consideración crítica de algunos modernos? Me gustaría intentar aclarar aquí esta cuestión tratando sucesivamente el problema de la institución eucarística y el estudio del gran c. 6 de san Juan.

I. LA INSTITUCION EUCARISTICA

Juan consagra 5 capítulos en total a la última cena de Jesús con los discípulos, sin decirnos nada de la institución eucarística. Este silencio ha intrigado desde muy antiguo a los teólogos y ha dado lugar a diversas interpretaciones. Unos, como Bultmann, ha encontrado natural este silencio, de acuerdo con la tendencia anti-sacramental que él cree descubrir en el evangelista. Pero esta visión demasiado sistemática resulta insatisfactoria; hoy se

desconfía cada vez más de esa práctica que trata como aditamentos posteriores y como interpolaciones tardías todos los elementos sacramentales de Juan. Jeremias ha intentado explicar esa discreción por la ley del arcano que había inducido a los primeros cristianos a no divulgar entre los no-iniciados sus ritos más secretos. Para ser aceptable, esta explicación debería verse confirmada por el resto del evangelio; pues bien, en otros lugares, Juan no vacila en recurrir a un lenguaje sumamente realista sobre la celebración eucarística (especialmente en Jn 6, 51c-58). También se ha dicho que en Juan el relato de la multiplicación de los panes y el discurso que le sirve de prolongación ocupan el lugar del relato de la institución; algunos han llegado incluso a ver un equivalente de las palabras sobre el pan (<<esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros»: Lc 22, 19) en Jn 6, 51c: «el pan que voy a dar es mi carne, para que el mundo viva». Pero los sinópticos, que nos han transmitido también la multiplicación de los panes, no se han creído dispensados de referirnos el texto de la institución.

De hecho, no hay ninguna explicación que se imponga absolutamente. Juan conocía el relato de la *institución*, como es evidente. Cuando escribió su *evangelio*, su *iglesia* llevaba ya más de *cincuenta años de práctica* y de *experiencia eucarística*. Por tanto, se puede pensar que Juan supone el relato eucarístico conocido ya por sus lectores. Se puede proponer la siguiente hipótesis: en lugar del relato de la institución, Juan transmite otro rito que le parece expresar perfectamente el significado de la eucaristía: el *lavatorio de los pies* (Jn 13, 1-20); cuando se comparan los dos relatos, surgen correspondencias impresionantes.

Los dos ritos se desarrollan *en el curso de la última cena*, en presencia del grupo reducido de los discípulos. Los dos están compuestos por un rito (gesto sobre el pan y sobre el vino, lavatorio de los pies) acompañado de unas palabras interpretativas. Finalmente, en ambos casos hay una invitación a repetir el rito (Lc 22, 19; Jn 13, 15).

Por otra parte, si comparamos Lucas y Juan, resulta que en los dos evangelios la traición de Judas ocupa la misma posición en los relatos, exactamente después del rito eucarístico (Lc 22, 21-23) Y exactamente después del lavatorio de los pies (Jn 13, 22-30). También la advertencia a Pedro (Lc 22, 31-32) guarda relación con la reacción humana de Pedro al negarse a que le laven los pies y al desechar su función simbólica de rebajamiento hasta la muerte. Finalmente, en los dos evangelios el tema del servicio está estrechamente unido a la institución eucarística («Yo estoy entre vosotros como quien sirve»: Lc 22, 24-27) Y al lavatorio de los pies «Un criado no es más que su amo»; Jn 13, 13-16).

Por esta especie de sustitución, Juan afirma la prioridad de la actitud interior respecto al rito: el memorial de la eucaristía no tiene sentido más que si va acompañado por parte de los cristianos del espíritu de servicio y de amor que animaba al maestro durante su discurso de despedida. «Había amado a los suyos que vivían en el mundo y los amó hasta el fin» (Jn 13, 1); este último versículo sobre los últimos instantes de Jesús hasta su muerte indica perfectamente el significado profundo de la eucaristía. Es el gesto ritual por el que Jesús expresa el don de sí mismo, el acto del Siervo que representa mímicamente su muerte por amor a los hombres. De esto es de lo que hay que hacer memoria en la eucaristía. Aquel que, como Pedro en su primer impulso, se niega a reconocer a Jesús en su rebajamiento en la cruz, rechaza también su consecuencia: la observancia del mandamiento del amor. No podrá tener parte en la comunidad de Jesús que se realiza en la cena eucarística.

11. JUAN 6

Si Juan es, junto con Pablo, el gran testigo de la eucaristía en la iglesia primitiva, esto se debe esencialmente al c. 6. En la reflexión cristiana sobre la eucaristía, así como en las grandes controversias sacramentales, la multiplicación de los panes y sobre todo el discurso sobre el pan de vida ocupan un lugar privilegiado. Si es verdad que un texto es tanto más importante cuanto más se presta a diversas apropiaciones. no cabe duda de que Jn 6 tiene que situarse en la cumbre de la literatura. Al mismo tiempo, cuando recorremos los grandes momentos de la interpretación, pensamos en aquella reflexión de Paul Beauchamp: «Explicar un texto es y ha sido siempre decir lo que no dice y que encierra en gran parte dentro de su propio secreto»¹.

1. Algunas reflexiones sobre su interpretación

Schnackenburg constata que es natural que el c. 6 de san Juan exija interpretaciones contrapuestas: «Puesto que el discurso de revelación sobre el pan del cielo supone una tensión entre un significado simbólico y personal y una aplicación eucarística, no es extraño que la interpretación general haya sido diversa y cambiante desde la antigüedad hasta los tiempos modernos»². Es interesante advertir que la misma trama del texto engendra la división entre todos los actores: la gente, los judíos, los discípulos, los doce...

Desde el comienzo, los padres de la iglesia están divididos sobre el sentido eucarístico del discurso. La escuela de Alejandría (particularmente Orígenes y Clemente de Alejandría) subraya la interpretación alegórica: «El *lagos* está significado alegóricamente de muchas maneras: alimento, carne, comida, pan, sangre, leche»³. Sin embargo, la mayor parte de los

¹ P. Seauchamp, *Création et séparation*. DOS, Sruges 1969, 15.

² R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 11, 96.

³ Clemente de Alejandría. *Paedagogus*, I. 6, 47.

padres de la iglesia ha concedido un significado eucarístico a los v. 52-58. La escuela de Antioquía, representada por Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo y Teodoro Mopsuesteno, destaca el sentido sacramental de los v. 52-58: «A quienes lo desean, Jesús no sólo se da a ver, sino también a tocar, a comer, a morder (literalmente: a hundir los dientes en su carne)>> 4. La Reforma dividirá a los creyentes en dos campos: por un lado, los protestantes se situarán masivamente del lado de la interpretación espiritual. Calvino habla, a propósito de Jn 6, 33, de «la manducación permanente de la fe (*perpetua t; de; manducatione*)>>. Lutero dice también claramente: «Este capítulo no habla de los sacramentos, sino de la comestión espiritual» 5. Por otro lado, los católicos, de una manera no tan unánime, subrayan la interpretación realista y sacramental 6. El concilio de Trento tuvo en cuenta las vacilaciones entre los católicos. Por una parte, rechazó la interpretación de Juan Huss que de Jn 6, 33 («Pues sí, os aseguro que si no coméis la carne y no bebéis la sangre de este hombre no tendréis vida en vosotros») deducía la necesidad de la comunión bajo las dos especies; por otra parte, se negará a determinar el significado concreto (realista o espiritual) de los v. 52-58, dado que eran diversas las opiniones de los padres conciliares: 9 invocaban a san Agustín en favor de un sentido espiritual, 19 sostenían un sentido eucarístico realista, 21 admitían las dos significaciones, 10 finalmente se abstenían.

2. Algunos puntos adquiridos en la actualidad

Podría proseguirse el trabajo de ir sobreponiendo al texto sus lecturas y relecturas. Sería un

4 Juan Crisóstomo, *Hornilla* 46, 3; PG 59, 260.

5 Lutero, *Werke*, 33, 182, 13-30; extracto en T. Suess, *La comunión au corps du Christ*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968, 15.

6 Una ilustre excepción es el teólogo Cayetano, que comenta de este modo sin vacilación alguna: «Está claro que no se trata de comer y beber el sacramento de la eucaristía, sino de comer y beber la muerte de Jesús.

LUCAS 24, 13-35:

UNA CATEQUESIS EUCARISTICA

Un texto es tanto más fecundo cuanto más pie da a múltiples interpretaciones. Tal es el caso del relato de los discípulos de Emaús, que ha inspirado tantas obras de arte y ha consolado a tantos creyentes. La lectura eucarística no pretende por tanto agotar su sentido, aunque se denva naturalmente de las imposiciones narrativas del texto. Podríamos decir al mismo tiempo que, con el c. 6 de san Juan, encontramos aquí la reflexión más elaborada sobre la función de la eucaristía en la iglesia.

1. Un contexto de ausencia

-Los dos discípulos abandonan Jerusalén (13-14).

Jesús se une a ellos, «pero estaban cegados y no podían reconocerlo» (v. 17).

Esta fórmula extraña ha dado lugar a diversas explicaciones. ¿Por qué no pueden reconocerlo? Lo que sigue en el relato indica que el obstáculo no es de naturaleza física o material. Decir que estaban «cegados» es decir que eran «torpes y lentos para creer lo que anunciaron los profetas» (v. 25). La prueba es que el reconocimiento empieza por un viaje a las Escrituras: «Y comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura» (v. 27). Las Escrituras se convierten en fuente de inteligencia, porque devuelven a Jesús su verdadero rostro, que es la primera etapa de su manifestación.

-A la secuencia propuesta por los discípulos:

«Profeta poderoso» (v. 19), «nuestros jefes lo condenaron (v. 20), Jesús responde por medio de otra lógica:

«¿No tenía el Mesías que sufrirtodo eso para entrar en su gloria?» (v. 26).

En la lectura de los dos discípulos (reflejo de la lectura dominante judía), el sufrimiento y la muerte de Jesús rompen de forma inexplicable el itinerario triunfante que se esperaba del Mesías. Jesús, por el contrario, les propone una nueva clave de lectura de la que no da detalles (v. 27), pero que se puede fácilmente reconstruir: destaca en la Escritura una corriente poco conocida, la de los justos perseguidos cuyo fracaso fue interpretado como una condenación de Dios, siendo así que era el camino de la salvación.

2. El reconocimiento

Tras el viaje por el camino (y por las Escrituras), llega la hora de detenerse. Tras la lectura de la Escritura, viene el rito de la cena, lo mismo que la celebración de la palabra desemboca en el rito eucarístico. La fórmula «tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo ofreció» reproduce casi literalmente la fórmula de la institución, tal como la decían los primeros cristianos en su liturgia.

Los exégetas se preguntan a veces si Jesús celebró *realmente* la eucaristía con los discípulos de Emaús. Es una falsa cuestión, si pensamos que supone una ignorancia sobre lo *real* del relato. Al partir el pan, los ojos se abren. Lo mismo que en la ceguera del v. 16, tampoco aquí la apertura de los ojos es de orden material: se trata de los ojos del corazón y de la fe; por eso mismo Jesús se hace «invisible». Es elocuente el paralelismo de las dos escenas:

- a) Jesús les sale al encuentro y camina con ellos
- b) Sus ojos están impedidos
- c) para reconocerlo
- c') lo reconocen
- b') sus ojos se abrieron
- a') Jesús se hace invisible.

Esta figura retórica es un quiasmo que sugiere una lectura: se oponen dos modos de presencia de Cristo. El primero es de orden físico y material; no desemboca en el reconocimiento. El segundo se realiza *recorriendo*

la Escritura y partiendo el pan. Jesús se hace invisible: esto no significa que no esté ya con ellos. Simplemente, desaparece la presencia física de Cristo; no está allí (físicamente), pero está con ellos (invisible).

3. Lo real del texto

Cabe pensar que en el origen de este relato hay un hecho real, que atañe a la experiencia de los discípulos. Pero a ese algo «real» ha venido a sobreponerse otra cosa «real», que es la situación concreta de la iglesia de Lucas.

Los cristianos de Lucas tienen experiencia de la lejanía física de Jesús. Su vida en la tierra se acabó. Los primeros cristianos, como los dos discípulos, se sumergen en la noche: noche de la lejanía (dejan Jerusalén), noche de la tristeza (cariacontecidos), noche de la ceguera (estaban cegados), noche del escándalo por el fracaso y la muerte (lo han condenado), noche del desencanto (esperábamos...).

Lucas intenta responder a todos estos interrogantes abriendo los ojos del creyente a los lugares de la presencia del Señor y a las posibilidades de reconocerlo. A quienes no conocieron al Jesús terrestre, les dice que lo esencial no es de orden físico. Cuando Jesús está con ellos permanentemente, no lo reconocen. Al contrario, cuando lo reconocieron tras la fracción del pan, Jesús desaparece. Es que 10 reconocieron definitivamente. En efecto, les propone dos medios para conjurar la ausencia. El primero es la *Escritura* iluminada por Cristo, que les dice algo esencial sobre el destino de Jesús, sobre el sentido de su vida y de su muerte comprendidas como el camino necesario hacia la vida. El segundo es la *eucaristía*, la que reproduce la última cena de Jesús. Con ese gesto se hace memoria de un ausente presente.

Puede verse aquí la estructura de la celebración eucarística y su significado. Los dos discípulos parten de la *vida* (hablaban de lo sucedido: v. 14), la iluminan por la *Escritura* («estábamos en ascuas»: v. 32), la celebran en la *fracción del pan* donde se manifiesta plenamente la presencia de Cristo...

A. MARCHADOUR

buen ejercicio contra los peligros del dogmatismo. Tampoco nosotros tenemos la pretensión de dar su interpretación definitiva. Queremos simplemente subrayar algunas ideas que pueden darse ya por adquiridas en la ciencia exegética y que nos permitirán superar algunas dificultades de nuestros predecesores.

Se impone una constatación: hasta la llegada de la crítica, los adversarios y los partidarios de una lectura eucarística trataban todos ellos el texto como un reportaje indiscutible que refería con toda fidelidad las acciones y las palabras de Jesús. Para ellos, lo real del texto era el tiempo histórico de Jesús. Por otro lado, esto es lo que explica en gran parte la reticencia de los protestantes en admitir un sentido eucarístico: ¿qué habrían podido comprender los oyentes de Jesús de una realidad que no habría de tomar forma y sentido más que a partir de la última cena? Otros, como el padre Lagrange, veían esta dificultad y se imaginaban que la parte propiamente eucarística (v. 52-58) se había desarrollado en un contexto distinto, quizás solamente para uso de los discípulos.

Hoy todo el mundo está de acuerdo en ver en los escritos evangélicos la marca de las comunidades creyentes, de su fe y de sus prácticas. En otras palabras, lo real del texto no es solamente el tiempo de Jesús, sus palabras y sus acciones, sino el tiempo de la iglesia. Este desplazamiento hace desaparecer muchas dificultades que ya no tienen ningún objeto.

Queda sin embargo una dificultad: si lo «real» último del texto es la vida de la comunidad, ¿cómo saber qué es lo que procede de Jesús y lo que procede de las iglesias? Se puede pensar que esta empresa es difícil y hasta imposible. Para el estudio del c. 6, esta observación es importante. Se refiere especialmente a Bultmann y a muchos de sus seguidores que proponen cortar el texto en diferentes estratos, poniendo aparte los v. 52c-58 considerados como ajenos a la redacción primitiva del capítulo. Serían un aditamento tardío del famoso autor «eclesiástico», que sembró todo el evangelio de indicaciones sacramentales⁷. Es verdad que nuestro texto tuvo una prehistoria que debió contar con varias etapas, pero tenemos que resignarnos a ello: ¡nunca las conoceremos! Por otro lado, nuestro texto, tal

como *está hoy*, tiene sentido. Según afirma un comentarista de Juan, con mucho sentido común, «no podemos estar de acuerdo con los críticos que pretenden que la sección eucarística fue añadida, bien por el propio evangelista, o bien por algún otro. El discurso del pan, tal como está actualmente, forma un todo demasiado sólido para que pueda separarse y desplazarse del mismo alguna de sus secciones»⁸.

3. Pistas de lectura

Es imposible presentar detalladamente el comentario de Jn 6. Prefiero subrayar algunos puntos que ponen de relieve la dinámica global del relato y constituyen una verdadera iluminación para la lectura de los diversos pasajes.

a) Tomar el texto como un todo

Sea cual fuere la prehistoria del texto, hemos de tener confianza en el último redactor y tratar el conjunto del c. 6 como una unidad narrativa homogénea y coherente. En este punto, sería interesante para los lectores preguntarse *cuál* es el *hilo conductor* que unifica las diversas escenas; cómo es que el *discurso* prolonga naturalmente el *relato* de la multiplicación de los panes (como un intento de hacer que se logre *por la palabra* lo que fracasó *(por medio del signo)*).

Esta comprensión global no impide que el lector pueda dividir el texto en unidades más manejables. La división que propone la *Traduction Oecuménique*

⁷ Esta tendencia a desplazar capítulos y hasta versículos es ciertamente lo que mejor aparece en el comentario de Bultmann. Este se muestra más sensible a las incoherencias que al sentido definitivo. Así, a propósito de Jn 6, afirma: «No se puede desde luego encontrar con certeza el orden primitivo de los versículos; sin embargo, hemos de intentar hacerlo». Y con cierta tranquilidad propone el siguiente orden: 27.34.35.30-33.47-51.36-40 (1). Hecha esta reserva, el comentario de Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, es uno de los más incisivos que conozco y lamento que no haya sido traducido a nuestro idioma.

⁸ H. van des Bussche. *Jean*. DDB, Bruges 1967, 270.

de la Bible corresponde bastante atinadamente a los diversos momentos de la trama:

1-15: el alimento en abundancia.

16-21: el paseo sobre las aguas.

22-59: Jesús, el pan de vida.

60-71: la decisión de la fe.

b) Un contexto de éxodo

El autor ha ido sembrando su relato de índices de lectura que remiten al éxodo, y de una manera más particular al episodio del maná. Algunos comentaristas creen que el discurso sobre el pan de vida podría ser un *midrash* (comentario) sobre el maná y especialmente sobre la cita de la Escritura en Jn 6, 31: «Les dio a comer pan del cielo»⁹. Todos estos contactos narrativos tomados juntamente producen una red de sentidos que orienta la lectura:

- Índice de tiempo: «Se acercaba la pascua, la fiesta de los judíos» (6, 4). El rito pascual constituía en tiempos de Jesús el memorial que resumía todas las esperanzas vinculadas a los acontecimientos fundadores del éxodo.

- Índice de lugar: «Jesús subió al monte» (6, 3). De manera general, el monte es el lugar en donde se revela la presencia de Dios. En relación con el éxodo, se piensa naturalmente en el lugar por excelencia en donde Moisés tuvo experiencia de la presencia de Yavé.

- Índice inter-textual: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto; así está escrito: Les dio a comer pan del cielo» (6, 31). Quizás sea éste, como dije anteriormente, el gancho del que cuelga toda la estructura del relato y del discurso. De todas formas, la alusión es explícita en este caso.

- Índice de personajes. «Este sí que es el profeta que tenía que venir al mundo» (6, 14). La gente interpreta este signo como la manifestación del profeta semejante a Moisés que se esperaba para los

últimos tiempos (Dt 18, 18). Pero a continuación este paralelismo entre Moisés y Jesús se rompe en favor de Jesús:

«No fue Moisés el que os dejó el *pan del cielo*, es mi Padre el que os da el *verdadero pan del cielo*» (6, 32).

Esta presencia de Jesús aparece en el relato y en el discurso. De hecho, Jesús representa varios papeles: es el que da el maná (como Moisés), pero es también un maná nuevo superior al primero. Finalmente, el milagro del paseo sobre las aguas sugiere, aunque sea de una forma breve, la identificación de Jesús con Yavé a través de la misteriosa fórmula «soy yo» (*egó eimí*) del v. 20, que evoca el título divino "Yavé"¹⁰.

- Índice de los signos. Todas las señales adquieren su significación plena en relación con el signo de la multiplicación de los panes, que por su contexto mesiánico (cf. v. 14) hace pensar en el nuevo éxodo que esperaban los judíos y que tenía que superar en signos y en prodigios al primero. El discurso desarrolla la superioridad del nuevo alimento simbolizada en el signo; pero éste lleva en sí mismo un incremento y una superación (sobran doce cestos) que contrasta con el carácter limitado y efímero del primer maná (léase Ex 16).

- Índice de la fe. «Los dirigentes judíos protestaban contra él» (v. 41). «Los dirigentes judíos se pusieron a discutir acaloradamente» (v. 52). El discurso de Jesús suscita críticas y murmuraciones que evocan las de los padres en el desierto de Mara (Ex 15, 24) Y sobre todo en el momento del signo del maná (Ex 16, 2.7.12). Estas críticas vuelven a aparecer luego en Ex 17, 3; Nm 11, 1; 14, 2.27 (la palabra griega *gogguzein*, que se utiliza aquí, es la misma que aparece en la biblia griega de los LXX).

Pero la segunda expresión «discutir acaloradamente» (v. 52) aparece también en un contexto de éxodo, con ocasión del proceso (*rib*) del pueblo con

⁹ De hecho, esta cita no se encuentra en ningún sitio bajo esta forma en el Antiguo Testamento. Puede pensarse en una combinación entre Sal 78, 24 Y Ex 16, 15. Más ampliamente, en el trasfondo está todo el c. 16 del Exodo.

¹⁰ No es imposible que el paseo de Jesús sobre las aguas evoque el paso de 105 hebreos por el Mar Rojo a pie enjuto. En 105 dos casos, el mar se convierte en camino; además, la frase de Jesús: *egó eimí* (soy yo) identifica a Jesús con Yavé, cuya palabra abre caminos por el mar.

Moisés (Ex 17, 2; Nm 20, 3) Y del pueblo con Dios; la expresión griega *machestai* de Juan aparece igualmente (diez veces) en la biblia griega. Podemos por tanto adoptar la conclusión de Schnackenburg: «Cuando en la biblia hebrea la disputa (Ex 17, 20) reemplaza la murmuración del pueblo (Ex 16) y encontramos esas mismas expresiones en el mismo orden en Jn 6, 41 Y 6, 52, no se puede ciertamente hablar de casualidad»¹¹.

Estas relaciones, transparentes para los primeros lectores y más oscuras para nosotros, dan la clave de la interpretación de Jn 6. La repetición del signo del maná en tiempo pascual, el carácter excepcional y múltiple de Jesús, dador del maná y al mismo tiempo realidad del maná en sí mismo, revelador del Padre y asemejado disimuladamente al Padre (soy yo!), todos estos rasgos confirman que el núcleo de este relato, lo mismo que en tiempos del éxodo, es la fe o la incredulidad. Así es como los hebreos comprendieron el sentido del maná: «Recuerda el camino que el Señor, tu Dios, te ha hecho recorrer estos cuarenta años por el desierto, para afligirte, para ponerte a prueba y conocer tus intenciones, si guardas sus preceptos o no. El te afligió, haciéndote pasar hambre, y después te alimentó con el maná -que tú no conocías ni conocieron tus padres- para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 2-3).

e) Un texto eucarístico

Descubrir que la fe está en el corazón del c. 6 es finalmente confirmar por medio de comparaciones con el Antiguo Testamento un punto que subrayan los comentaristas. En lo que se refiere al colorido eucarístico de nuestro texto, las opiniones no son tan unánimes. Sin embargo, hay un primer punto que vale la pena subrayar. Hoy los católicos y los protestantes están de acuerdo en leer Jn 6, 52c-58 como un texto indiscutiblemente eucarístico. El luterano Bultmann, en su comentario, cita en su favor el juicio, realmente poco ecuménico, del padre Lagrange: «La alusión a la eucaristía es evidente y no

puede ser ignorada por nadie, excepto por los protestantes que desconocen la claridad de los términos»¹².

Pero hay que ir más lejos y reconocer que el

EVANGELIO DE JUAN:

ALUSIONES EUCARISTICAS

Si queremos encontrar en el evangelio de Juan menciones de la eucaristía, nos vemos reducidos a conjeturas. Brown, a propósito de Caná, habla de «alusiones poéticas que hacen solamente *possible* una interpretación eucarística». En la historia de la interpretación se han señalado ante todo dos pasajes. Y con razón ciertamente (sin contar a Jn 6).

Juan 2, 1-12

Es difícil no ver en el relato de Caná un vestigio de la práctica eucarística de la iglesia de Juan. Por otra parte, está atestiguada en algunos padres de la iglesia, como Clemente de Alejandría, Cirilo de Jerusalén y Cipriano, así como en Ireneo.

Se puede pensar que la estructura misma del texto confirma esta interpretación. La verdad es que la interpretación eucarística no es más que la consecuencia de un simbolismo más inmediato que se refiere a «la transformación del agua estancada del judaísmo en el vino bueno del cristianismo». Esto se ve confirmado plenamente en el paralelismo de las escenas, en donde aparece una correspondencia entre la madre de Jesús y el maestresala por una parte, y entre Jesús y el esposo por otra:

¹¹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 11, 89.

¹² R. Bultmann, o.c., 162.

último autor, el que es responsable del c. 6 en su totalidad (quizás el que introdujo 52c-58), dio a todo el conjunto del capítulo una tonalidad eucarística.

En efecto, cuando se lee el relato de la multipli-

caclon de los panes (1-15), se vislumbra en varias ocasiones la preocupación eucarística del narrador.

Es evidente que se resalta el *papel de Jesús*; aquí, a diferencia de las versiones sinópticas, es

ESCENA I

*MADRE DE JESUS
3-4 JESUS*

Escena II

*MADRE DE JESUS
5 SIRVIENTES*

Escena III

*JESUS
7-8 SIRVIENTES*

Escena IV

*MAESTRESALA
9 SIRVIENTES*

Escena V

*MAESTRESALA
9-/0 ESPOSO*

El paralelismo de las escenas es tan impresionante que sugiere una interpretación alegórica; estamos en presencia de un relato de fundación que narra cómo ha comenzado una realidad nueva: la alianza de Dios con Israel (simbolizada en las bodas) ha llegado a un callejón sin salida (no hay vino, las jarras están vacías...). Por medio de la madre de Jesús (nuevo Israel), la alianza toma una forma nueva: Jesús permite no sólo que pueda proseguir la boda, sino que se conozca incluso una cualidad nueva misteriosa y sobreabundante. Cuando nos situamos en el tiempo de Juan, resulta difícil no pensar en la eucaristía, simbolizada en

el banquete y en el vino. No cabe duda de que hay que entender en este sentido el exceso y la desmedida del signo (¡unos 700 litros!). En su comentario, Loisy atribuye a san Ireneo esta fórmula tan bella: «¿Se lo bebieron todo? ¡No! ¡Bebamos también nosotros!». Y añade: «Ese padre sabía mejor que la mayoría de los exégetas modernos por qué se produjo tanto vino en Caná»¹.

Juan 19, 34

Juan es el único evangelista que recoge la escena de la lanzada en el costado de Jesús, seguida del fenómeno del agua y de la sangre. ¿Por qué nos da Juan esta indicación tan concreta? Lo que sigue en el relato demuestra cómo Juan concede a este hecho una importancia muy especial: «Lo dice un testigo presencial y su testimonio es válido, y ése sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis» (Jn 19, 35).

Algunos comentaristas han visto aquí un acento antidoceta: Juan subraya la realidad de la encarnación y de la muerte física de Jesús contra los sectarios que consideraban la existencia terrena de Jesús como una mera apariencia (tal es el sentido de la palabra «doceta»). Otros han visto además una alusión al agua del bautismo y a la sangre eucarística, los dos ritos por los que el creyente entra en la comunidad de los salvados (bautismo) y participa plenamente de ella (eucaristía). Es cierto que hay una tradición patristica en este sentido, en particular Orígenes, Cirilo de Alejandría. Se puede citar este comentario de san Agustín, comparando el sueño de Adán dormido con la muerte de Jesús en la cruz: «En efecto, ese sueño del hombre figuraba la muerte de Cristo, cuyo costado fue traspasado cuando estaba colgando exánime en la cruz y del que dejó brotar sangre y agua; sabemos que son esos los sacramentos por los que se edifica la iglesia»².

¹ A. Loisy, *Le quatrieme évangile*, 277.

² Agustín, *De civitate Dei*, 22, 17.

Jesús el que toma la iniciativa. Y lo hace al estilo joánico, provocando al discípulo Felipe (v. 5). El narrador subraya la presencia de Jesús (v. 6). Además, escamotea la función mediadora de los discípulos que destacaban los sinópticos al hacer de ellos los peticionarios. Finalmente, es el mismo Jesús el que asegura la distribución del pan (lo mismo que en la última cena).

Además, la formulación «tomó los panes, pronunció la acción de gracias, y los repartió» (v. 11) reproduce un formulario eucarístico que encontramos en Justino, en Ignacio de Antioquía y en la *Didaché*. El v. 23 confirma que la característica de este banquete es la de ser «eucarístico»: «Entre tanto, unas barcas de Tiberiades atracaron cerca del sitio donde habían comido el pan, cuando el Señor pronunció la acción de gracias»¹³.

El respeto con que se trata a las sobras (<<recoged los pedazos que han sobrado; que nada se desperdicie»: v. 12) señala la calidad misteriosa de este pan. En fin, la sobreabundancia evoca el tiempo de la iglesia: los doce cestos llenos simbolizan la plenitud. Hay lo suficiente para que la iglesia pueda participar de la mesa del Señor hasta el fin de los tiempos.

El comienzo del relato (la multiplicación de los panes) y su terminación (la sección propiamente eucarística 51 c-58) constituyen por tanto una gran inclusión que abraza el discurso de Jesús y le da sin discusión alguna un colorido eucarístico.

d) El éxodo..., Jesús..., la iglesia...

Cuando se lee el conjunto del c. 6, queda uno impresionado por los cambios de nivel y las rupturas que se observan y por la coherencia global que resalta por otra parte. Esta segunda tendencia es la que me gustaría subrayar aquí, mostrando cómo el autor ha producido, a partir de diversos materiales, una obra original en donde se integran armoniosa-

mente el pasado lejano (el éxodo), el pasado inmediato (Jesús) y el presente (la iglesia).

• El éxodo

La iglesia de Juan lee su historia directamente según la pauta de los acontecimientos fundadores. Si todos los contactos con el éxodo que hemos subrayado anteriormente son exactos, se puede entonces concluir de allí que los hechos característicos del éxodo constituyen el telón de fondo de nuestro relato. Continuidad, pero al mismo tiempo superación. Jesús se presenta ciertamente como el nuevo Moisés, pero es algo más todavía: es la figura misteriosa adonde convergen diversas funciones: el nuevo Moisés que distribuye otro maná más abundante (v. 13), impercedero (v. 27), que se identifica a sí mismo con este nuevo alimento (v. 35)..., mediador entre Dios y el pueblo, pero en una intimidad (relación Padre/hijo) que supera la cercanía de Yavé con Moisés, que trataba con Dios cara a cara (Dt 34, 10). Más aún, a veces el hombre Jesús se designa como el Hijo del hombre, que otorga «el alimento que dura dando una vida sin término» (v. 27). Los dos signos de la multiplicación de los panes y del paseo sobre las aguas lo señalan como una figura divina que trasciende las leyes de la naturaleza y suscita un temor reverencial (v. 19). Una de sus características es que reúne los contrarios: el agua (que separa) se convierte en camino que reúne (v. 16-22), la escasez (5 panes y 2 peces) se transforma en abundancia y hasta en exceso (v. 12-13), el nuevo «desierto» se cubre de vegetación (<<había mucha hierba en aquel sitio»: v. 10). Finalmente, el mismo Jesús se atribuye un título que suele reservarse para Yavé (<<soy yo»: *egô eimí*, 20).

En el centro de todas estas referencias al éxodo, está el signo del maná, en donde se comprueba la fe o la infidelidad del pueblo a su Dios. Al dejar con su pueblo la montaña del Señor, Moisés se preguntaba con preocupación si los acompañaría Dios: «Si no vienes en persona, no nos hagas salir de aquí» (Ex 33, 15); y Dios les promete su presencia. Sin embargo, la tentación permanente de Israel es la de poner en *duda* esta presencia; así ocurre en el episodio del maná, provocado por las quejas de incre-

¹³ Las palabras subrayadas faltan en algunos manuscritos, especialmente el D y algunos otros. Pero esta lectura tiene en su favor la inmensa mayoría de los manuscritos, sobre todo el Papiro 75 y el Vaticano.

lidad del pueblo. El don del maná es la reafirmación, a pesar del pecado de Israel, de la presencia de Dios: «Esta tarde sabréis que es el Señor el que os ha sacado de Egipto, y mañana veréis la gloria del Señor» (Ex 16, 6-7). Precisamente como signo es como comprendió Israel el maná, según atestigua el Deuteronomio: «Te alimentó con el maná... para enseñarte que el hombre no vive sólo de pan, sino de todo lo que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 1-4). El maná remitía a la obediencia y a la acogida de ese Dios, presente con una presencia inaferrable pero real.

• *Jesús o el pasado inmediato*

Mientras que los acontecimientos fundadores del éxodo desempeñan la función de telón de fondo, la experiencia histórica del encuentro del pueblo judío con Jesús constituye la trama narrativa de nuestro relato.

Lo mismo que el maná, el milagro de la multiplicación de los panes es ante todo un signo. El pecado de la gente está en no haberlo comprendido: «Sí, os lo aseguro: No me buscáis porque hayáis percibido señales, sino porque habéis comido pan hasta saciaros» (v. 27). Lo mismo que el maná del desierto era la figura de la palabra de Dios, *el* pan que da Jesús designa al enviado del Padre que reivindica la cualidad de ser pan/palabra de Dios.

Precisamente en torno a esa búsqueda de Jesús es como se va desarrollando la intriga del c. 6: «*Lo seguía mucha gente*, porque habían presenciado las señales que realizaba con los enfermos» (v. 2). En este nivel, el objetivo de la búsqueda es bastante elástico, pero cuando el signo para los demás se convierte en un signo que va destinado a ellos, entonces surge la ambigüedad: lo reconocen como profeta y se *lo quieren llevar* (v. 14-15); esto es lo que provoca el fracaso de su comprensión de Jesús; éste se *retira* ante aquella búsqueda posesiva, terrena, «según la carne» (cf. v. 63). Pero la gente insiste en su búsqueda: *van* a *buscar* a Jesús a Cafarnaún y allí se lo encuentran físicamente, pero lo pierden espiritualmente.

Frente a la pretensión de Jesús de que lo reconozcan como pan de vida, manifiestan su falta de fe

encerrándose en su propio pasado: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto» (v. 31), lo cual les impide acoger a Jesús, el enviado del Padre. Lo mismo que sus padres, «protestan contra él» (v. 41), ya que sus miradas se detienen en las realidades humanas, reaccionan según la carne: «¿no es éste Jesús, el hijo de José?» (v. 42)... «Discuten violentamente unos con otros: ¿cómo va a poder éste darnos a comer su propia carne? Ese cómo es muchas veces en Juan el signo de la incredulidad; es algo típico del punto de vista del 'sentido común', que conoce solamente la aproximación racional a la realidad y que, cuando intenta conocer la realidad divina, lo hace sometiéndola a las medidas estrechas de la razón»¹⁴.

La búsqueda física de Jesús se presenta por tanto como la figura de otra búsqueda mucho más fundamental. El encuentro físico con Jesús y la participación del nuevo maná en la multiplicación de los panes no son eficaces más que cuando llevan a reconocer en Jesús el verdadero pan del cielo que da la vida al mundo.

El fracaso del judaísmo ante Jesús explica sin duda alguna que la figura de Moisés se presente aquí en un aspecto negativo: «Pues sí, os lo aseguro: No fue Moisés quien os dejó el pan del cielo; no, es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo» (v. 32). Lo que está en discusión no es tanto Moisés como tal, sino más bien su manipulación por parte de los oyentes, que los lleva a reproducir, esta vez frente a Jesús, la misma incredulidad que sus padres y a realizar la misma experiencia de muerte que ellos.

• *La eucaristía o el tiempo de la iglesia*

Hemos señalado anteriormente cómo la inserción de 51c-58 da al conjunto del relato una tonalidad eucarística. Se produce una especie de efecto de retroacción: el lector de Juan, que tiene una larga práctica de la eucaristía, la reconoce allí presente en cada uno de los versículos.

Eucaristía o fe: en este c. 6 se ha planteado muchas veces el dilema en términos de exclusión; hasta el v. 51, se hablaría únicamente de la fe y, a partir del v. 51c, se trataría únicamente de la eucaristía. Pero de hecho hemos de decir que la eucaristía y la fe, los dos términos, están presentes por todas partes. La fe es la cuestión fundamental que está resonando en tiempos del éxodo, en tiempos de Jesús y en tiempos de la iglesia. Lo que ocurre es que la decisión de la fe se toma ante la ley (palabra de Dios) en tiempos del éxodo, ante Jesús encarnado durante el tiempo de su presencia en la tierra, y ante la presencia sacramental en tiempos de la iglesia.

Bultmann, más sensible a las rupturas del texto que a su coherencia, nos hace observar que existe una contradicción entre el v. 63 (es el espíritu el que vivifica y la carne no sirve para nada) y el lenguaje realista de los v. 53-55 que sacralizan la carne de Jesús que es preciso comer. Pero si se tiene en cuenta la observación hecha más arriba, se da por el contrario una coherencia perfecta.

Efectivamente, el rito eucarístico pone el acento en una especie de realismo, pero no se trata ni mucho menos de prácticas mágicas de antropofagia. Algunos comentarios insisten a veces en el sentido chocante del verbo *trógein* (comer la carne), que significa realmente en griego clásico «masticar», «mascar», «triturar», la mayor parte de las veces. Pero de hecho esta connotación no aparece en el Nuevo Testamento (Mt 24, 38; Jn 13, 18). No obstante, no hemos de suavizar este realismo, ya que se trata del realismo de la encarnación. Se piensa que Juan insiste en la obligación de comer la carne del Hijo del hombre y de beber su sangre (v. 53) en contra de los docetas que negaban la realidad de la encarnación. La celebración de la eucaristía -con su realismo sacramental- es por tanto el signo y el sello de la verdadera humanidad de Jesús.

Pero el alcance (y la condición de la eucaristía) sigue siendo el mismo que en tiempos de Jesús: se trata de la fe en aquel cuyo cuerpo ha sido entregado «para que el mundo viva» (v. 51). Este v. 51

constituye una especie de bisagra que hace pasar del tiempo de la presencia al tiempo de la mediación sacramental. Entre estos dos periodos se prosigue la misma trama, es decir, el intento de alcanzar a Jesús en la fe y hasta de «seguir con él» (v. 56). «La comprensión realista de la comida sacramental (comer la carne, beber la sangre) no tiene nada de mágico. A través de esa comida, el mismo Jesús se une a quienes lo reciben (v. 56); ellos viven a través de él; los resucitará al final de los tiempos (v. 54). El alimento sacramental (vino-pan) no es más que un medio para llegar a una unión personal con él» 15.

• *El futuro*

Desde el éxodo a Jesús; desde Jesús a la iglesia. Se ha pasado así de la figura a la realidad, del símbolo al verdadero pan; sin embargo, el texto se abre permanentemente a un más allá. Es curioso comprobar cómo por tres veces aparece como *leitmotiv* la fórmula «Yo lo resucitaré el último día» (v. 40.44.54).

Se ha querido a veces presentar a Juan como partidario de una escatología totalmente realizada ya ahora. Es cierto que él subraya, más a menudo que los otros evangelistas, el ya de la salvación y la realización ya desde ahora del juicio final: «Sí, os lo aseguro: Quien oye mi mensaje y da fe al que me envié, posee vida eterna y no se le llama a juicio; no, ya ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24).

En realidad, ese ya sigue estando abierto a un *todavía no*. «Quien tiene fe, posee vida eterna» (v. 47); y también: «Quien come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna» (v. 54). De esta forma, la eucaristía es premisa de la comunión total con el padre por el Hijo, el día de la resurrección. Es ese ya del banquete mesiánico y la seguridad de que caminamos hacia él.

A. MARCHADOUR

CONCLUSION

Testigos de la eucaristía en el siglo 11

La manera de celebrar los primeros cristianos la eucaristía la tenemos atestiguada ante todo en los textos del Nuevo Testamento. Sin embargo, la oración y la vida de las primeras generaciones cristianas encuentran eco en otros documentos, de los que algunos son tan antiguos como pueden serlo varios libros del Nuevo Testamento mismo.

En ellos, las comunidades manifiestan ya lo que no cesará de constituir para ellas la eucaristía: su tesoro y su corazón. Tanto si se les invita a realizar un gesto, como si se observa ese gesto ya realizado, lo primero que hay que subrayar es la reunión de los discípulos: «Reuníos el día dominical o del Señor para partir el pan y dar gracias...», recuerda la *Didaché* (o «Doctrina del Señor», de comienzos del siglo 11). Así, como indica Justino (cristiano laico de Roma por el 150), «nos reunimos todos el día del sol, por ser el primer día en que Dios, sacando la materia de las tinieblas, hizo el mundo y en que Jesucristo, nuestro salvador, resucitó de entre los muertos».

Los habitantes de las ciudades y los del campo, todos los hermanos cristianos, acuden a un mismo lugar, a veces bastante lejano. Una vez reunidos, oyen la lectura de las «Memorias de los apóstoles», de las que Justino nos indica que llevan el nombre de evangelios, y que por tanto podemos identificar perfectamente. La reunión dominical está ya tan profundamente anclada en la práctica de los cristianos, que hará decir a un mártir de Africa del norte a comienzos del siglo IV: «No podemos prescindir de la asamblea dominical...; (también hoy) hemos celebrado solemnemente nuestra reunión; siempre nos

reunimos en la liturgia del Señor para leer las Escrituras...».

En esa asamblea de los hermanos interviene muy especialmente una persona a la que le corresponde la función de «presidir». Una vez hechas las lecturas, le toca a él exhortar y animar a los hermanos. Luego se le presenta pan y vino (o una copa de agua mezclada con vino). Como señala también Justino, el «presidente» pronuncia unas palabras de «alabanza y de gloria al Padre del universo en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo... El pueblo aclama diciendo Amén...» Esta alabanza que pronuncia el que preside queda en parte dejada a su inspiración, aunque transcurre siempre dentro de las estructuras de la bendición, tal como la practican los judíos en su propia liturgia. Por eso la eucaristía puede tomar esta forma que nos propone la *Didaché*:

"Para la eucaristia, dad gracias de esta manera. Primero para la copa: 'Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de tu siervo David, que nos has revelado por medio de tu siervo Jesús. ¡A ti la gloria por los siglos!'.

Luego para el pan partido: 'Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos has revelado por medio de tu siervo Jesús. ¡A ti la gloria por los siglos!'.

Levada por el dinamismo de sus celebraciones eucarísticas, la iglesia intenta también dar cuenta de los gestos que realiza y de las palabras que pronuncia. Ya Justino señala en qué se convierten el pan y el vino sobre los cuales se ha pronunciado la bendición en el curso de la reunión: «No tomamos estas

cosas como pan vulgar o como bebida vulgar. Lo mismo que nuestro Señor el Cristo se encarnó... y tomó carne y sangre por nuestra salvación, este alimento sobre el que se han pronunciado las palabras de gracia por intercesión del Señor es la carne y la sangre de Jesús encarnado». A finales del siglo 11, san Ireneo de Lyon podrá también escribir: «Cuando el pan que procede de la tierra recibe la invocación de Dios, no es ya simple pan, sino la eucaristía en la que se mezclan los dos elementos, el terreno y el celestial».

Como atestigua la descripción que leemos en los Hechos de los apóstoles (2, 44), la comunidad cristiana asociaba la celebración de la "fracción del pan" con la puesta en común de los bienes materiales. Ignacio de Antioquía (por el año 110) está tan penetrado de esta idea, que reprueba del mismo modo a los que no creen en la eucaristía y a los que «no se preocupan de la caridad, ni de la viuda, ni del huérfano, ni del oprimido, ni del sediento». También Justino es testigo de esta práctica: «Los que viven en la abundancia y quieren dar, da cada uno lo que quiere según su voluntad; lo que entonces se recoge se lleva al que preside y él socorre a los huérfanos y a las viudas y a los que están necesitados como consecuencia de la enfermedad o por cualquier otro motivo, y a los que están de paso; en una palabra, se preocupa de todos los que lo necesitan». Ireneo de Lyon resumirá con energía: «No acudir en ayuda de las necesidades del otro es renegar del *ágape* del Señor». Así, pues, la eucaristía constituye una llamada a compartirlo todo; también será entonces una exigencia de reconciliación: en efecto, la *Didaché* recuerda que durante la reunión del día del Señor «no se puede partir el pan y dar gracias más que después de haber confesado los pecados»; esto significa, prosigue el texto, que «todo el que tenga *alguna* rencilla con su compañero, no se unirá a nosotros hasta haberse reconciliado previamente con él».

La eucaristía aparece ya en esta época como el acto en que la iglesia expresa a la vez su identidad y

el sentido de su misión en el mundo: reunir a todos los hombres en el reino de Dios. «Lo mismo que este pan partido, diseminado por las montañas y juntado luego, se ha hecho uno solo, que tu iglesia sea también reunida desde los confines de la tierra en un solo reino...». No hemos de sorprendernos entonces de que las funciones y los cargos en la iglesia se definan a partir de la eucaristía y con vistas a ella, en torno al ministerio del obispo. Ignacio de Antioquía puede por consiguiente escribir a sus corresponsales de Esmirna: «Que nadie haga al margen del obispo nada de lo que afecta a la iglesia. Que sea considerada como legítima sólo aquella eucaristía que se haga bajo la presidencia del obispo o de su encargado. Donde está el obispo, allí está la comunidad; lo mismo que donde está Jesucristo, allí está la iglesia católica».

Así, pues, de estos textos que proceden en su mayoría de comienzos del siglo 11, podemos sacar una fuerte impresión de continuidad con el Nuevo Testamento. También vemos en ellos cómo se desarrollan algunas prácticas y doctrinas, pero en un mismo sentido y con una misma orientación que los que indican las «Memorias de los apóstoles» a las que se refieren con frecuencia. Es la misma eucaristía la que celebra la iglesia siguiendo a los doce y a san Pablo. Es también la misma responsabilidad que, a partir de lo que celebra, ejerce la iglesia en el mundo a fin de atestiguar en concreto el amor de Dios derramado en los corazones. Nadie lo ha expresado mejor que estos textos. Y nadie lo ha vivido mejor que aquellos mártires que se alimentaron de ella. Ignacio de Antioquía ve en el pan transformado en carne de Cristo la urgente llamada a entregar también él su propia vida. Por eso suplica a los romanos con acentos pocas veces superados: «Dejadme ser comida de las bestias, por las que me será posible encontrar a Dios. Soy trigo de Cristo y he de ser molido por los dientes de las fieras, para convertirme en pan puro de Cristo».

BIBLIOGRAFIA

Sin querer dar aquí una bibliografía completa, señalamos algunos libros y revistas en donde se exponen especialmente los textos eucarísticos y su significado en la vida de Jesús y en el contexto judío.

LIBROS

- J. Jeremías, *La última cena. Palabras de Jesús. Cristiandad, Madrid 1980.*
Con muchos de los exégetas contemporáneos, no hemos mantenido en este cuaderno la tesis pascual que defiende Jeremías. Pero esto no impide que su obra resulte preciosa por la seriedad de la documentación y la originalidad de sus tesis.
- Varios, *La eucaristía, símbolo y realidad. Studium, Madrid 1973.*
Exposición pluridisciplinar, con un capítulo especial de Vergote sobre «las dimensiones antropológicas de la eucaristía». El capítulo bíblico sobre "los orígenes de la eucaristía" ha sido escrito por A. Descamps. Es seria y perfectamente accesible.
- H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua. Sígueme, Salamanca 1980.*
- J. L. Espinel, *La cena del Señor, acción profética. PPC-EDICABI, Madrid 1976.*
- M. Nicolau, *La pascua de la nueva alianza. Studium, Madrid 1973.*
- L. Maldonado, *La plegaria eucarística. Madrid 1967.*
Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa.
- E. Bravo Proaño, *Biblia y Eucaristía, Fe Católica. Madrid 1974.*
Edición bilingüe de textos bíblicos y patrísticos, con introducción y notas de J. Solano.
- Textos eucarísticos primitivos. BAC, Madrid 1952-1954 (2 vols.). Edición bilingüe de textos bíblicos y patrísticos, con introducción y notas de J. Solano.*

REVISTAS (números especiales dedicados al tema)

Concilium n. 40: La eucaristía, celebración de la presencia del Señor.

La ciencia tomista n. 302: 95 (1968) 1-183.

Lumière et Vie 31 (febrero 1957): "Ceci est mon corps".

Después de veinte años de su aparición, sigue siendo un estudio muy apreciable.

La Maison-Dieu 137 (sobre todo el artículo de Chauvet y el de Perrot sobre la eucaristía en el Nuevo Testamento).

CONTENIDO

La eucaristía sigue siendo el sacramento esencial del cristianismo y la fe no agota nunca la inteligencia de este misterio.

Entre las numerosísimas publicaciones sobre la eucaristía que han aparecido estos últimos años, han sido raros los estudios bíblicos relativamente accesibles. Dentro de la vocación natural de los CUADERNOS BIBLICOS está el intento de colmar este vacío.

Un equipo de la facultad de teología de Toulouse ha reunido aquí un "dossier" que ofrece la iluminación necesaria para una mejor comprensión de los textos eucarísticos de la biblia cristiana.

1.	EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA EUCARISTIA	Pgs.
1.	El Antiguo Testamento a la mesa (L. Monloubou)	4
2.	La pascua: su evolución hasta el tiempo de Jesús (A. Marchadour) "	14
11.	LAS COMIDAS EN TIEMPOS DE JESUS	
	Las prácticas judías en las comidas (J. Dutheil)	19
111.	EL NUEVO TESTAMENTO Y LA EUCARISTIA	
1.	La institución eucarística: liturgia y acontecimiento histórico. (A. Marchadour) o "o o. ---	30
2.	La eucaristía según san Pablo (S. Legasse) ..o"" o. ---- o.	42
3.	La eucaristía en el evangelio de Juan (A. Marchadour) "" ...	50
	CONCLUSION	
	Testigos de la eucaristía en el siglo II (Po Eyt) ...	61