



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II

Aguirre, Rafael. “Rito de pertenencia: comidas eucarísticas”. En *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y las creencias en el cristianismo de los orígenes*, editado por Rafael Aguirre, 157-209. Estella: Verbo Divino, 2018.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

IV

Rito de pertenencia: comidas eucarísticas

Rafael Aguirre Monasterio

En el origen de lo que llegaría a ser el cristianismo se encuentran unas experiencias extraordinarias, psicológicas y sociales, que introdujeron una innovación histórica, esencialmente mediante la reelaboración de elementos centrales del judaísmo. Parece claro que sus seguidores fueron testigos de experiencias extraordinarias de Jesús y, que tras la Pascua, hubo un tiempo durante el cual este tipo de experiencias fue relativamente frecuente y, desde luego, decisivas entre los seguidores mencionados y otros adeptos al grupo de la primera hora.

Los ritos hacen memoria de una historia originante, son acciones que pretenden recordar y revivir esas experiencias extraordinarias, lo que supone también controlarlas. No son *simples* comportamientos de la vida cotidiana, responden a ciertas normas y se realizan en tiempos y lugares determinados. Son fundamentales para la identidad del grupo, para la incorporación al mismo y para el mantenimiento de los nuevos rasgos, exigencias y vinculaciones que en él se establecen. En el rito, con el paso del tiempo, la experiencia extraordinaria se convierte en ordinaria y entonces se plantea un dilema: que el rito mantenga una capacidad performativa, que recrea y produce la experiencia que recuerda, o que se rutinice y quede en manos de los gestores del grupo como un instrumento de poder y de control.

El rito de iniciación ha sido especialmente estudiado y se han distinguido tres pasos: la separación del grupo de proveniencia, la

situación de liminalidad o transitoriedad por la que pasa el incorporando y la fase de agregación a la nueva comunidad. En el caso del cristianismo de los orígenes, el bautismo como rito de iniciación se practicó en muy diversos grupos o tradiciones, porque respondía a una ritualidad con hondas raíces antropológicas y sociales y no era extraña en el judaísmo. El problema que se planteaba es que la comunidad a la que se incorporaba era de perfiles identitarios difusos, aún en trance de formación, con diferencias importantes entre los diversos grupos que reivindicaban la fe en Jesús como el Cristo. Quizá puede decirse que durante un tiempo variable estos grupos vivieron, como tales, una situación de liminalidad, porque su identidad no era clara y estaba en proceso de formación. Y esto tiene singular importancia cuando se habla de su rito de pertenencia.

Diferentes grupos sociales del tiempo (familias, asociaciones, cultos) tenían en la comida comunitaria o banquete su rito de pertenencia, entendiendo por tal una celebración regular, que respondía a unos cánones más o menos formalizados, en la que se cultivaba la adhesión al grupo, se rememoraban los mitos fundacionales y se expresaban los valores fundamentales que lo caracterizaban. Como veremos, el estudio del rito de pertenencia nos lleva de una forma muy especial a la pluralidad del cristianismo de los orígenes. Lietzmann¹ fue un pionero cuando propuso distinguir dos trayectorias durante los dos primeros siglos. La primera parte de la interpretación de Pablo de la cena del Señor, está centrada en la muerte de Jesús, tenía un carácter sacrificial (vinculado a las comidas de los sacrificios paganos) y desemboca en la eucaristía de la *Tradición Apostólica* atribuida a Hipólito de Roma. La segunda se relaciona con las comidas del Resucitado, con el testimonio de los *Hechos*, responde a la práctica de «partir el pan», y se entiende como la práctica de una *habura* (fraternidad) judía, continúa con la *Didajé* y otras plegarias eucarísticas que no incluyen el mandato de «hacer esto en memoria mía». Esta reconstrucción de Lietzmann es muy discutible, pero su mérito

¹ *Mass and Lord's Supper*, Brill, Leiden 1979 (original alemán de 1926); Ernst Lohmeyer, «Das Abendmahl in der Urgemeinde», *JBL* 56 (1937) 217-252.

es afirmar la diversidad de comidas eucarísticas en los orígenes. Los estudios actuales piensan que el pluralismo inicial era aún mayor. Las diversas comunidades tenían en la comida compartida su rito de pertenencia, pero lo hacían de forma diferente y con un significado que tampoco era el mismo

En este tema evitar el anacronismo tiene una importancia especial, pero probablemente también una dificultad que no se da en otros aspectos de la investigación sobre el cristianismo de los orígenes. En efecto, el rito de pertenencia, como veremos, por su propia naturaleza, tiende a adquirir con el curso del tiempo una fijación teológica y normativa muy estricta, a la vez que genera una autoridad que lo controla con especial celo y firmeza. Esto quiere decir que puede resultar especialmente laborioso no proyectar sobre el pasado las formas que el rito de pertenencia, la eucaristía, ha adquirido con el curso del tiempo. Se va admitiendo en la actualidad el gran pluralismo del cristianismo de los orígenes como también se va aceptando una visión flexible e histórica de su proceso formativo. La aceptación de esta visión es más fácil cuando de la evolución de las ideas o de las estructuras organizativas se trata que cuando está en juego el rito más decisivo para la identidad del grupo, el rito de pertenencia.

1. El banquete grecorromano y las comidas comunitarias

Los primeros grupos de seguidores de Jesús, pequeños, pobres y muy diferentes, atribuyeron muy pronto a alguna de sus comidas habituales un sentido especial, que podemos llamar ritual, porque en ellas afirmaban, haciendo memoria y alabando a Dios, su identidad como creyentes en Cristo. De modo que un elemento del proceso complejo y conflictivo por el que fueron confluyendo diversas líneas cristianas en lo que llamamos la «protoortodoxia» o «gran Iglesia», fue la confluencia de la notable diversidad de su rito de pertenencia —«comidas eucarísticas»— en una configuración similar, en un proceso especialmente lento. La investigación actual considera que para conocer este proceso el punto de partida es el banquete o comida

comunitaria del mundo grecorromano que era una institución social de decisiva importancia².

En la cultura mediterránea del siglo I el banquete era un lugar de construcción de la identidad social. En él se expresaba una serie de valores y era el centro de la vida social de grupos diversos. Por eso los ritos de comidas judías (*qiddus*, *Birkat ha-mazon*, *seder Pascual*), que antes se veían como los antecedentes de la eucaristía cristiana, se consideran en la actualidad como variantes del banquete grecorromano, aparte de que de ellos no tenemos descripciones tempranas que sirvan de modelo para las comidas cristianas. Es claro que los textos de la *Misná* no sirven por razones cronológicas (*Ber.* 6-7). Del banquete grecorromano tenemos textos que van desde Platón y Jenofonte hasta Plutarco y más tarde, además de numerosos testimonios iconográficos.

Para evitar equívocos deben tenerse en cuenta dos puntos. El primero, que se requiere mucha cautela al pasar del modelo a la realidad social, que es siempre más rica y variada. El segundo, que el banquete grecorromano ejerció una influencia decisiva, pero para los primerísimos seguidores galileos de Jesús tenemos que pensar en las sencillas comidas cotidianas de gente pobre, alejadas del «modelo banquete», que responde a contextos más elevados y formalizados. Dicho esto pasamos a exponer el banquete tal como aparece en las fuentes del tiempo.

a. *Las dos partes del banquete: deipnon y simposio*

El banquete consistía en dos partes. La primera era el *deipnon*, la comida propiamente dicha, que empezaba partiendo y repartiendo

² Hal Taussig, *In the Beginning was the Meal. Social Experimentation & Early Christian Identity*, Fortress Press, Minneapolis 2009; Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, Verbo Divino, Estella 2009; M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*, Francke Verlag, Tubinga 1996; D. E. Smith y H. Taussig (eds.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, Palgrave y Macmillan, Nueva York 2014.

el pan, que no podía faltar, incluso para ayudarse a comer otros alimentos. El *deipnon* podía consistir de varios platos. Comer carne era un lujo no accesible a la mayoría de la población, que, en la práctica, solo tenían acceso a ella en los comedores anexos a los templos en los que se distribuía gratuitamente la carne procedente de los sacrificios. En tiempos romanos, en algunos casos, ya durante la comida se empezó a beber vino.

Pero propiamente después de la comida, en el *simposio*, era el momento de la bebida, que comenzaba con una libación. Era una ceremonia religiosa, que tenía lugar en todo tipo de banquetes, también en los que parecían profanos. En realidad la separación entre lo profano y lo religioso es inapropiada para esta cultura y una cierta religiosidad lo impregnaba todo, también los banquetes. Esta separación entre las dos partes del banquete se refleja con claridad en el *Banquete* de Platón:

Después de que Sócrates se hubo reclinado y comieron él y los demás (κατακλινέντος καὶ δειπνέντος), hicieron libaciones y, tras haber cantado a la divinidad y haber hecho las otras cosas de costumbre, se dedicaron a la bebida³.

La libación iba acompañada de oraciones de diverso tipo. Plutarco habla de oraciones recitadas por todos los participantes en el *simposio* al unísono⁴. La libación podía realizarse derramando el vino al suelo, que sería limpiado por los esclavos, o bebiendo todos los participantes de la misma copa. En Lc 22,20 se habla del vino que se derrama. En Mc 14,23 y Mt 26,27 todos participan de la misma copa, después del δειπνον (1 Cor 11,25).

El *simposio* podía ser de estilos muy diferentes. Era el momento de la bebida, de la conversación, a veces se jugaba y se gastaban bromas. Era también ocasión propicia para excesos sexuales dando paso a las cortesanas al espacio varonil. Un juego muy corriente era el llamado «kottabos», que consistía en tirar a un blanco, normalmente una tapadera de bronce que se balanceaba sobre un pedestal, el líqui-

³ 176a. Puede verse toda la sección 172a-223d.

⁴ *Quaestiones convivales* 1. 1. 5 (615 a/b).

do que quedaba en la copa. Pero también había *simposios* que se caracterizaban por las elevadas conversaciones que tenían lugar, como se ve en los diálogos de Platón. Tanto era esto así que el *simposio* llegó a convertirse en un género literario (conversaciones de sobremesa sobre temas filosóficos y morales), que utiliza Lucas, que, como es bien sabido, recurre a las convenciones literarias de su tiempo. Normalmente el anfitrión presidía el banquete y ocupaba un lugar destacado. También existía el *simposioarco*, cuya función era poner orden, lo que, a veces, era muy importante. Podía haber un invitado especialmente honorable, al que se cedía el lugar más destacado y al que se escuchaba con especial atención en la conversación del *simposio*.

b. *Arqueología del banquete*

Además de los textos literarios tenemos numerosos datos sobre los banquetes procedentes de las excavaciones arqueológicas, y de escenas reproducidas en mosaicos y en pinturas de paredes y vasos. El banquete tenía lugar en el *triclinium* de la casa, una estancia relativamente pequeña. Los comensales se colocaban al lado de tres paredes y en parte de la cuarta, en la que se dejaba espacio libre para la puerta. Junto a las paredes se colocaban unos divanes en los que se recostaban los comensales sobre su brazo izquierdo. Estar reclinado era una posición que exigía que a uno le sirvieran, por lo que se solía asociar con una clase social distinguida.

En los evangelios se usan habitualmente verbos que significan estar reclinados en las comidas (ἀνάκειμαι Jn 12,2; Mt 9,10; Lc 22,27: notar el contraste entre ἀνακέμενος/*estar recostado* y διακονῶν/*servidor*; κατάκειμαι Mc 2,15 y par.; Mc 14,3; Lc 5,29; 7,37; ἀνακλίνω Mt 8,11; 14,19; Lc 12,37). En un *triclinium* normal cabían unas doce personas⁵. No se quería un número más numerosos, porque era esencial el poder mantener una conversación entre todos los participantes. A juzgar por algunas pinturas, a veces la

⁵ En el *Banquete* de Platón los convidados son nueve y en el *Banquete* de Jenofonte, once.

disposición era como en una C y parece que en estos casos los comensales estaban sentados.

En los banquetes normalmente participaban varones, pero podía haber mujeres y esclavos sentados durante la comida. En caso de necesidad podía aumentarse el número de los que entraban en el *triclinium*. A esto se suma el que en el atrio, de pie, era posible dar cabida a más personas hasta unos cuarenta participantes. En Corinto y en Roma es claro que los cristianos se reunían en más de una casa, aunque había ocasiones, al menos en Corinto, en que parece que se reunían todos en una casa especialmente grande (Rom 16,23: Gayo hospeda a toda la Iglesia de Corinto: ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας).

Pero hay que contar con banquetes que se celebraban en espacios más amplios que una casa⁶. Las comunidades cristianas tuvieron una base doméstica, pero muy pronto fueron identificadas con una asociación voluntaria, de las que más tarde hablaremos. Se conocen varios lugares de reunión de estas asociaciones que podían congregarse un número considerable de gente. En las excavaciones de Ostia se ha encontrado el lugar de reunión del «Colegio de los Carpinteros», un edificio construido durante los años 119-120. En el *triclinium* se calcula que podían caber confortablemente 36 comensales, si bien había sitio para más⁷. En el Mediterráneo oriental proliferaban las asociaciones en tiempo romano. Especialmente bien conocida es una asociación de adoradores de Baco, llamada *Iobakchoi*, que se sitúa en Atenas en el siglo II de nuestra era⁸. Se ha excavado el lugar donde se reunían (el *Bakcheion*), que se encuentra en la vertiente sudeste del Areópago. La sala principal tiene 18,8 metros de largo por 11,25 de ancho y contaba con dos filas de columnas que daban a la estancia un aspecto similar a una basílica. Obviamente el número de los que podían reunirse era numeroso. Es muy conocido la *domus ecclesiae* de Dura Europos en Siria, una casa familiar en la que se reunía la comunidad cristiana, pero que pronto resultó insuficiente y fue convertida en una *domus ecclesia*,

⁶ Edgard Adams, *The Earliest Christian Meetings Place. Almost Exclusively Houses?*, Londres y Nueva York 2013.

⁷ D. E. Smith, óp. cit., pp. 173-176.

⁸ D. E. Smith, óp. cit., pp. 188-206.

una casa utilizada solo para el culto y las reuniones de la comunidad, lo que exigió una reestructuración arquitectónica, mediante el derribo de un tabique para hacer una estancia mucho más amplia. En resumen, la casa siguió siendo un lugar de reunión importante durante bastante tiempo, pero pronto se utilizaron espacios diversos. En el relato del martirio de Justino se sugiere que la comunidad se encontraba encima de una casa de baños⁹, y parece que este tipo de establecimientos proporcionaba espacios para ciertas reuniones¹⁰. A inicios del siglo III. Tertuliano habla de la celebración del *ágape* en Cartago en un *triclinium*¹¹, aunque estos podían ser de muy distintas dimensiones y encontrarse en edificios muy diferentes. En los cementerios tenían lugar banquetes funerarios como parte del ritual de duelo y eran lugar privilegiado para cultivar la memoria de los difuntos.

En cuanto a los banquetes había toda una serie de normas de protocolo para colocarse en ellos, con unos puestos más honorables que otros, normalmente en dependencia de la cercanía al anfitrión, que solía presidir la reunión. Es bien sabido por los antropólogos que en la mesa siempre existe un protocolo que refleja el orden vigente en el grupo que se reúne. Sabiamente se ha dicho que si se quiere conocer un grupo lo mejor es observar como come. Pero el asunto es más complejo como veremos al hablar de la ideología del banquete grecorromano.

c. *El banquete como centro de la vida de grupos muy diversos*

En culturas muy diversas, ciertas comidas comunitarias sirven a grupos muy distintos para marcar las diferencias con el entorno y cultivar la unión entre sus miembros. En el mundo grecorromano, como ya he indicado, el banquete es una institución clave de la vida social. El banquete era el centro de la vida social de los grupos con una cierta identidad.

⁹ *Act. de Just.* 3.

¹⁰ Andrew McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical and Theological Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2014, pp. 52-53.

¹¹ *Apologeticum* 39, 15.

En primer lugar hay que mencionar las asociaciones voluntarias, denominadas en griego ἔρανος, θίασος, ὀργεῖνες; y en latín *collegium*, *corpus*, *sodalitas*. Sus miembros se agrupaban por razones diversas, por pertenecer a un gremio o a un determinado grupo étnico, para garantizarse un digno enterramiento, por el culto a un dios, etc. Tenemos documentación abundante sobre estas asociaciones, que se reunían periódicamente para comidas comunitarias. Los cristianos vistos desde afuera podían ser considerados con facilidad como una asociación de esta naturaleza. Hubo momentos y lugares en los que la autoridad romana desconfiaba de estas asociaciones por considerarlas un nido de posibles actividades subversivas y las llegaban a prohibir.

Cuanto mayor es la separación del grupo respecto a la sociedad y más fuerte la vinculación entre sus miembros, mayor importancia y características más específicas tienen sus comidas comunitarias entendidas como el rito de pertenencia. Me voy a referir a dos grupos del judaísmo, del tiempo que nos ocupa en este trabajo, y que reúnen estas características de una forma muy señalada: los esenios y los terapeutas. La descripción de los esenios que hace Flavio Josefo encaja bien con lo que leemos en los manuscritos del mar Muerto sobre la comunidad de Qumrán, lo que avala su posible carácter esenio. Tanto Josefo como la *Regla de la Comunidad* describen el banquete comunitario como el centro de la vida de esta secta judía caracterizada por su crítica al sistema del Templo y su cumplimiento más estricto de las normas de pureza. Josefo en su extensa descripción de la vida de los esenios dice que después del trabajo.

se lavan el cuerpo con agua fría. Tras esta purificación acuden a una habitación privada, donde no puede entrar nadie que no pertenezca a la secta. Ellos mismos, ya purificados, pasan al interior del comedor como si de un recinto sagrado se tratara. Se sientan en silencio; el panadero les sirve uno por uno el pan y el cocinero les da un solo plato con un único alimento. Antes de comer el sacerdote reza una oración y no está permitido probar bocado hasta que haya concluido la plegaria¹².

Antes de cenar, a la tarde, repiten el mismo ritual que a la comida, pero cuando finalizan conversan y «se ceden la palabra entre

¹² Flavio Josefo, *De bello Judaico (BJ)* II, 130.

ellos»¹³. El ingreso en la comunidad requiere un proceso de tres años antes de ser admitidos en la comida colectiva, durante la cual juran cumplir las observancias de la comunidad¹⁴.

En la *Regla de la Comunidad* se lee:

Comerán juntos, juntos bendecirán, y juntos tomarán consejo. En todo lugar en que hay diez hombres del consejo de la comunidad, que no falte entre ellos un sacerdote; cada uno según su rango, se sentará ante él, y así se les pedirá su consejo en todo asunto. Y cuando preparen la mesa para comer, o el mosto para beber, el sacerdote extenderá su mano el primero para bendecir las primicias del pan (o el mosto para beber, el sacerdote extenderá su mano el primero para bendecir las primicias del pan) y del mosto. Y que no falte en el lugar en que se encuentran los diez un hombre que interprete la Ley día y noche, siempre, sobre las obligaciones de cada uno para con su prójimo¹⁵.

Habla de pan y vino, lo que no quiere decir que esto fuera su único alimento, porque se han encontrado cerca del recinto del monasterio huesos de animales cuidadosamente enterrados. Las excavaciones dirigidas por el P. De Vaux han sacado a la luz el refectorio de la comunidad, el espacio central del conjunto, amplio y con una ligera inclinación para facilitar la limpieza y con una pequeña dependencia adosada para guardar la vajilla. Está claro que se ha reservado el mejor espacio para las comidas comunitarias.

Las normas de la *Regla* tienen un gran parecido con las que encontramos en las corporaciones grecorromanas para regular el *simposio* y cuya semejanza con las indicaciones de Pablo en 1 Cor 14 también son claras:

Nadie interrumpirá a un compañero antes de que este termine de hablar y tampoco nadie debe hablar antes de que lo haga alguno de rango superior. Cada uno debe hablar cuando sea su turno. Y en la asamblea de la congregación nadie hablará sin el consentimiento del responsable de la congregación. Cuando alguien tenga algo que decir a la congregación, pero no esté en posición de poder dirigirse al Consejo de la Comunidad,

¹³ BJ II, 133.

¹⁴ BJ II, 138-142.

¹⁵ 1QS 6, 2-7.

se pondrá en pie y dirá: «Tengo algo que decir a la asamblea». Si le autorizan a hablar, que lo haga¹⁶.

Otra descripción de la comida comunitaria, utilizando imágenes del banquete mesiánico, se encuentra en la conocida como Regla del Mesías, un apéndice de la *Regla de la Comunidad*:

Esta es la asamblea de los hombres famosos, los convocados a la reunión del consejo de la comunidad cuando engendre Dios al Mesías con ellos. Entrará el sacerdote jefe de toda la congregación de Israel y todos sus hermanos, los hijos de Aarón, los sacerdotes convocados a la asamblea... y se sentarán ante él, cada uno de acuerdo con su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes de los clanes de Israel... Y cuando se reúnan a la mesa de la comunidad o para beber el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda la mano a la primicia del pan y del mosto antes del sacerdote, pues él es el que bendice la primicia del pan y del mosto y extiende su mano hacia el pan antes de ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan. Y después bendecirá toda la congregación de la comunidad, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y según esta norma actuarán en cada comida, cuando se reúnan al menos diez hombres¹⁷.

Este texto intercala una descripción de un banquete con el Mesías en el desarrollo de la comida comunitaria. El motivo del banquete escatológico o mesiánico era muy conocido. Es posible que la comunidad de Qumrán celebrase sus comidas comunitarias como anticipación litúrgica del banquete mesiánico¹⁸.

El otro grupo judío son los terapeutas, una secta que habitaba en Egipto y de la que tenemos noticias por Filón de Alejandría. Tienen un notable parecido con los esenios y no puede excluirse que tuviesen relación con ellos. La comida en común es el centro de la vida comunitaria y presenta particularidades interesantes.

En el tratado *De Vita Contemplativa* describe, con cierta tendenciosidad, los banquetes tal como los presentan Platón y Jenofonte y

¹⁶ 1QS 6, 8-13.

¹⁷ 1QS^a 2, 11-22.

¹⁸ D. E. Smith, *óp. cit.*, p. 252.

lo que en ellos se entiende por amor, en el que predomina la homosexualidad, una concupiscencia desatada y la pederastia¹⁹. A esto contraponen los banquetes «de aquellos que han dedicado sus vidas y sus personas a la ciencia y contemplación de los hechos de la naturaleza, tras las guías santísimas de Moisés»²⁰. Vale la pena destacar algunos rasgos de estos banquetes:

Quando se reúnen, radiantes con sus vestidos blancos y con la más alta solemnidad... Después de la plegaria ocupan su lugar los más ancianos; no consideran ancianos a quienes tienen mucha edad y canas, sino a los que desde edad temprana han crecido y madurado en la parte contemplativa de la filosofía que es la más bella y divina²¹. Participan del banquete también mujeres, en su mayoría ancianas vírgenes, quienes guardan la castidad no por imposición, como es el caso de algunas sacerdotisas entre los griegos, sino por decisión voluntaria, por celo y anhelo de sabiduría²². No tienen esclavos a su servicio, pues estiman que la posesión de sirvientes es totalmente contraria a la naturaleza... En este banquete, ciertamente sagrado, no hay ningún esclavo, como dije, y sirven hombres libres²³.

Notable interés es la ausencia de vino, además, por supuesto de carne, en los banquetes:

En los días en que tiene lugar este banquete no se sirve vino —sé que algunos reirán al escuchar esto, pero reirán los que hacen cosas dignas de llantos y lamentos— sino agua clarísima, fría para la mayoría, cálida para los muy ancianos con régimen delicado. La mesa permanece pura de seres con sangre, sobre ella se sirve el alimento de panes y el aditamento de sal, y a veces hay hisopo como condimento para los de gusto refinado... El vino, pues, es una droga de insensatez y la opípara comida excita a la más insaciable de las bestias, el deseo²⁴.

¹⁹ VII, 57-63.

²⁰ VIII, 64.

²¹ VIII, 67.

²² VIII, 68.

²³ IX, 70-72.

²⁴ IX, 73-74. Remito al capítulo VI de este libro, escrito por Leif Vaage, que interpreta la ausencia de vino y de carne en clave de ascetismo, con la peculiar forma que propone de entender esta actitud.

Lo anteriormente descrito son los preparativos del banquete. Tras ellos viene la homilía, de marcado carácter alegórico, y después la comida propiamente dicha. Se finaliza con cantos de acción de gracias, a veces a coro y con movimientos de las manos y danzas²⁵.

d. Ideología del banquete

A partir de los textos literarios sobre el tema y de los estudios antropológicos podemos establecer unos valores que se manifiestan y cultivan en los banquetes.

Separación con los de afuera y unión entre los de dentro

Mary Douglas²⁶ estudiando las normas alimentarias del judaísmo tan abundantes y precisas, llegó a la conclusión que su finalidad era establecer barreras de separación con los otros pueblos y reforzar los vínculos entre los miembros del propio pueblo. Cuanto mayor es la separación, mayor es el control que se ejerce sobre los miembros del propio grupo. Estas observaciones, realizadas sobre el caso paradigmático del judaísmo con su enorme preocupación por una identidad de carácter étnico, valen, en principio y con matices, para el banquete grecorromano en general.

En una comida comunitaria o banquete los participantes regulares son los miembros del propio grupo. El control que se establece respecto a los de afuera puede ser mayor o menor. No es lo mismo una comida familiar, el banquete de una asociación voluntaria o el de un grupo religioso muy estricto, como el ejemplo de Qumrán que acabamos de ver. Pablo, que rompe las fronteras étnicas de las comidas judías, que son especialmente fuertes, también advierte a sus comunidades que tienen que mantener ciertas fronteras en sus banquetes:

²⁵ X, 75-79: la homilía. X, 81-82: la comida. XI, 83-89: la vigilia de acción de gracias que dura hasta el amanecer.

²⁶ Mary Douglas, «Deciphering a Meal», *Daedalus* 101 (1972) 61-81; *Simbolos naturales*, Alianza, Madrid 1988; *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1973.

No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios (1 Cor 10,11).

Con quien llamándose hermano, es impuro, avaro, idólatra, difamador, borracho o ladrón. Con esos ¡ni comer! (1 Cor 5,11).

La comida comunitaria o banquete, a la vez que delimita el grupo, crea unos vínculos especiales entre sus miembros. La fuerza de estos vínculos es diferente según la naturaleza del grupo. Como he señalado, la fuerza que separa de los de afuera guarda relación con la unión que crea o supone entre los de dentro. Plutarco habla de la capacidad de «crear amistad» de la comida en que se participa el vino y la conversación: «Un huésped viene a participar no solo de la carne, vino y postre, sino también de la conversación y amabilidad que conduce a la amistad»²⁷. Pablo refleja la misma ideología cuando dice: «Porque uno solo es el pan, aún siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un mismo pan» (1 Cor 10,17). El banquete era una institución central de la sociedad mediterránea y la participación en las comidas comunitarias fue no solo decisiva para la configuración de la identidad propia de los grupos cristianos, sino también para el surgimiento de la teología paulina de la comunidad.

Estratificación social versus igualdad social

En el banquete se dan dos tendencias opuestas, que entran en tensión frecuentemente. La mesa compartida crea igualdad y amistad entre los comensales²⁸. Compartir el pan hace «compañeros». Timón, la hermana de Plutarco, proponía que no se «transfriese la vana fama de los mercados y los teatros a la fiesta del banquete»²⁹. La comunidad

²⁷ Plutarco, *Quaestiones convivales* 612D. 660B.

²⁸ Platón denomina a las normas de la mesa «leyes del simposio», las cuales tienen como objetivo convertir a los participantes en amigos: *Leyes* 2. 671C-672A.

²⁹ *Quaestiones convivales* 616D. «Si en otros asuntos respetamos la igualdad entre los hombres, ¿por qué no empezar con este primero y acostumarlos a ocupar sus lugares con los demás sin vanidad ni ostentación, para que comprendan desde que cruzan el umbral de la puerta que la cena es un asunto socrático y que

de la comida debe funcionar siguiendo sus propias reglas y no las de la sociedad en general. Según esto, uno debería entrar simbólicamente en una nueva comunidad cuando traspasa el umbral del comedor³⁰.

Pero en los banquetes se reflejaba también la estratificación social porque se atribuían los mejores puestos a los tenidos socialmente por más honorables. Recordemos como Jesús es muy crítico con quienes se creían con derecho a los primeros puestos en los banquetes (Lc 14,7-11; Mt 23,6). También sucedía que a los ricos y honorables se les servían más y mejores alimentos³¹. Había comunidades en que cada uno llevaba sus alimentos, de suerte que los ricos comían más y mejor³².

El banquete o comida comunitaria, institución central de la sociedad mediterránea del siglo I, era también el rito central de las comunidades cristianas. Había diversos tipos de comunidades y de comidas, pero respondían a un modelo y a una ideología común. Pero en las comunidades cristianas había elementos específicos, que provenían de Jesús y de la experiencia del Espíritu, que llevaban a practicar la amistad y la fraternidad entre los participantes en el banquete. La experiencia cristiana se fraguó en el contexto de comidas comunitarias y la teología de la comunidad desarrolló elementos claves de la ideología del banquete. Como dice D. E. Smith:

no hay un sitio privilegiado, cual acrópolis, en el que, reclinado, el rico se envanece ante los demás hombres»: 616 E-F.

³⁰ *Quaestiones convivales* 616 D.

³¹ Marcial se queja de que se le sirve una comida peor, como el cliente que está a la mesa con el patrón: «Siendo invitado a la cena ya no como antes, en calidad de cliente pagado, ¿por qué no me sirven la misma cena que a ti? Tú tomas ostras engordadas en el lago Lucrito, yo sorbo un mejillón habiéndome cortado la boca. Tú tienes hongos boletus, yo tomo hongos de los cerdos. Tú te peleas con un rodaballo; en cambio, yo con un sargo. A ti te llena una dorada tórtola de enormes muslos; a mí me ponen una picaza muerta en su jaula. ¿Por qué cenó sin ti, Póntico, cenando contigo? Que sirva de algo la desaparición de la espórtula: cenemos lo mismo», *Epigrama* 3. 60.

³² D. E. Smith, *óp. cit.*, p. 282; Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, SPCK, Londres 2004, p. 44; Peter Lampe, «Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17-34)», *ZNW* 82 (1990-1) 183-213; A. McGowan, «The Myth of the "Lord's Supper": Paul's Eucharistic Meal Terminology and Its Ancient Reception», *CBQ* 77 (2015) 507.

Existía un debate constante entre dos valores contrapuestos: la estratificación social y la igualdad social. Los primeros grupos cristianos se unieron a este debate y utilizaron los recursos de la ideología del banquete para desarrollar su propio discurso sobre estos temas³³.

La adhesión a los cultos paganos no tenía consecuencias éticas, pero la conversión a Cristo implicaba adoptar una nueva forma de vida sobre la que se instruía en las comidas eucarísticas. Sobre estas actitudes y prácticas trata la tercera parte de este libro.

Banquete y utopía

Los grupos que aspiraban a una forma de vida diferente a la convencional expresaban sus ideales en sus comidas comunitarias. Así los qumranitas, los terapeutas, algunas escuelas filosóficas y los primeros cristianos. Como hemos visto en los banquetes se da una tensión entre la legitimación de la estratificación social y su superación. En la ideología del banquete, presente en muchos textos, alienta un claro espíritu utópico. Así el banquete como el lugar de la *κοινωνία*, de la *ισοτιής* (la igualdad), del *εὐσκωμία* (el orden, amenazado en el *σὺμπόσιον*), de *εὐφρόσυνη* (la alegría). En el mundo judío este aspecto se desarrolla ampliamente con tradiciones orientales y mitológicas. Se habla del banquete mesiánico (Is 25,6-8). El banquete mesiánico venía a ser una mitologización del banquete festivo y alegre que formaba parte de la tradición del banquete común³⁴. El reino de Dios es descrito en los evangelios como un banquete que acaba con todas las relaciones de dominación.

Hay que distinguir las comidas comunitarias o banquetes de sus idealizaciones literarias. Pero el espíritu utópico y festivo no podía dejar de hacerse presente en los banquetes del mundo grecorromano. Y este es un elemento especialmente importante en las comidas de los seguidores de Jesús en el ambiente de las singulares experiencias espirituales de la Pascua.

³³ D. E. Smith, *óp. cit.*, p. 426.

³⁴ *Ibíd.*, *óp. cit.*, p. 273.

e. Las comidas comunitarias como rito de pertenencia en los orígenes del cristianismo

Con lo dicho hasta ahora es perfectamente comprensible que las comidas en común fuesen el centro de la vida de las comunidades cristianas de los orígenes, el «rito de pertenencia», porque en ellas se ponía de manifiesto y se cultivaba su identidad específica. Bien entendido que hablamos de un momento en que las comunidades son distintas, las comidas guardan diferencias y la identidad está en un proceso de transición o liminalidad por usar una terminología ritual.

Hay dos aspectos a tener en cuenta. En primer lugar, las comidas de Jesús terrestre habían tenido mucho de especial. Jesús busca a la gente, disfruta de la vida y quiere que aquellos a quienes se dirige, que son preferentemente campesinos galileos que viven al día y con muchas dificultades, puedan vivir en plenitud. No tiene en absoluto un comportamiento ascético, como Juan Bautista. Más aún, le acusan de que come con publicanos y pecadores, lo que causa un escándalo notable entre los sectores más rigoristas del tiempo. Jesús considera que compartir la mesa es el gran signo de la llegada del reino de Dios. Sus discípulos se definen como «quienes han comido y bebido» con él. En alguna ocasión, que ha dejado huellas profundas en la tradición, ha participado en una comida con mucha gente y ha enseñado a compartir el pan. Quizá se ha comparado metafóricamente él mismo y su enseñanza con el pan que comparte.

Una tradición muy especial es la de la Última Cena que Jesús compartió con sus discípulos poco antes de su muerte: los gestos y palabras en aquel momento solemne, que expresaban el sentido de toda su vida y su manera de afrontar la muerte, se grabaron en la memoria de sus discípulos.

En segundo lugar, las comidas comunitarias que reunían a los discípulos de Jesús tras la Pascua eran el lugar privilegiado para recordar su memoria, de compartir los recuerdos, eventualmente de leer documentos sobre Jesús y cartas de los testigos más acreditados de su vida. Parece, incluso, que las experiencias pascuales –vislumbradas a través de los relatos de las apariciones– tuvieron lugar frecuentemente en el marco de una comida. Las libaciones con que empezaba el

simposio estarían dedicadas a Cristo e irían acompañadas de cantos e himnos a Dios y a Jesucristo. Estas comidas eran el ámbito festivo y propicio para experiencias espirituales especiales, tales como revelaciones, los mencionados himnos a Cristo, y para lo que Pablo llama «hablar en lenguas» y profetizar. Los participantes en esas comidas se sentían unidos entre sí y con Jesús, esperaban encontrarse pronto con Él, porque la venida en plenitud del reino de Dios estaba muy próxima y, por eso, se clamaba «Maran atha», «Ven, Señor», a la vez que sentían con gozo su presencia de una forma muy especial.

2. Las comidas comunitarias en las cartas de Pablo

Lo que precede es una consideración muy verosímil contextualmente, pero ahora procede analizar los textos, tarea en la que hay que comenzar por los más antiguos, que se encuentran en las cartas de Pablo. Habla explícitamente de las comidas en tres textos y su gran preocupación son las divisiones que se producen en torno a la mesa. Y se explica, porque precisamente el rito de pertenencia lo que pretende es asegurar la identidad y unidad del grupo.

El primer texto es Gálatas 2,11-14, en que se habla del problema desatado en Antioquía, donde las comidas comunitarias eran compartidas por cristianos de origen gentil y de origen judío. Pero cuando algunos de los de Santiago, judeocristianos estrictos de Jerusalén, llegan a la ciudad, Pedro, Bernabé y otros de origen judío se separan de la mesa común. Pablo se enfrenta a Pedro porque no procede según «la verdad del Evangelio», que proclama que en Cristo Jesús ya «no hay judío ni griego». En virtud de la fe cristiana Pablo desarrolla la dimensión de igualdad y de comunión del banquete grecorromano. Y es notable que, a partir de esta experiencia, elabora por primera vez la doctrina de «la justificación por la fe» (Gal 2,15-21). La institución social del banquete, a partir de sus posibilidades, es el lugar donde se genera pensamiento, en este caso teológico. Es claro que Pablo está hablando de comidas reales, que son el centro de la vida de la comunidad y que tienen una dimensión cultural. No tenemos información sobre su desarrollo, pero creo que se puede afirmar que se trataba de comidas eucarísticas, en el sentido primigenio de la

palabra: dar gracias a Dios por Jesucristo y en íntima unión con él. Reitero que estas comidas comunitarias son el rito de pertenencia y solo así se entiende la dura reacción de Pablo.

En segundo lugar nos fijamos en la primera carta a los Corintios³⁵. Los capítulos 8 al 14 versan directamente sobre las comidas comunitarias y los problemas que se planteaban en el *simposio*. Es imposible abarcarlo todo y me fijo en dos puntos de la mayor importancia.

El primero consiste en las divisiones que se plantean en el transcurso de las mismas comidas comunitarias. No se deben a diferencias étnicas, como en Antioquía, pero no son menos graves porque rompen la comunión esencial de los banquetes cristianos. Cuando se reúnen como ἐκκλησία (1 Cor 11,18.20), es decir, para compartir la mesa, que es el centro de la vida comunitaria, resulta que hay divisiones: probablemente consisten en que cada uno se come lo que ha traído sin compartirlo con los demás: «Cada uno se adelanta a comer su propia comida (ἴδιον δεῖπνον) y uno pasa hambre y «otro se embriaga» (11,1). Pablo continúa: «Despreciáis a la ἐκκλησία de Dios y avergonzáis a los que no tienen» (11,22); «estas reuniones os hacen más mal que bien» (11,17). Lo más interesante es que establece una contraposición entre «la propia cena» (ἴδιον δεῖπνον) y la «cena del Señor» (κυριακὸν δεῖπνον)³⁶. Si queréis comer lo vuestro hacedlo en vuestra casa, pero si os reunís como ἐκκλησία tenéis que compartir y visibilizar otros comportamientos. La unión con Cristo desarrolla de una forma muy especial la comunión, la igualdad, la amistad del

³⁵ Para este tema son fundamentales los trabajos de Gerd Theissen recogidos en su obra *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

³⁶ Es la única vez en el NT en que aparece la expresión «cena del Señor», que no es un término técnico para designar un rito. Hasta el siglo IV y por obra de Basilio de Cesarea, no se convertirá en un término técnico, que posteriormente fue muy usado, sobre todo, por la tradición protestante y que implica evidentemente una vinculación muy especial con la Última Cena y la muerte de Jesús. Pero decir «cena del Señor» sí le confería un carácter muy especial; se recuerda a Jesús como una figura divina. En los orígenes, la palabra que se utiliza para designar el rito de mesa es principalmente «eucaristía» y se entiende, ante todo, como acción de gracias a Dios por todos sus dones, especialmente por el envío de su Hijo y por su vida, y por hacernos partícipes de ella.

banquete: «Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan» (10,17).

Después de mencionar la cena del Señor, Pablo recuerda a los corintios la tradición que les transmitió y que él, a su vez, había recibido del Señor (11,23-26). Es la versión más antigua de lo que se suele llamar, impropia y anacrónicamente, «relato de la institución» y que sería mejor llamar «relato de la Última Cena»: «El Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, dando gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía”. Asimismo tomó la copa después de cenar, diciendo: “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebierais, hacedlo en memoria mía”». Después estudiaremos este texto más detalladamente, ahora nos interesa notar que Pablo no lo aduce como formulario para regular la celebración litúrgica, sino para inculcar exigencias éticas. Los llamados «relatos de la institución» no eran textos para ser recitados en la celebración de la eucaristía, ni instrucciones para regularlas, sino catequesis de carácter litúrgico³⁷, que estaban muy presentes en muchas comunidades, ciertamente en las paulinas, en las que expresaba el sentido de la celebración. Lo que está haciendo es contraponer la propia cena y la cena del Señor. La propia cena es egoísta, no se comparte. El Señor, por el contrario, en aquella cultura, es generoso, da y hace beneficios. Si los cristianos se identifican con Cristo, su cena, en lo externo similar a otras, tiene que ser «del Señor», no por el tipo o cantidad de los alimentos³⁸, sino por la forma en que se comparte, por las actitudes que se expresan y generan.

En el capítulo 11, Pablo ha hablado de la cena y mencionado el *simposio* («tomó la copa después de cenar») y en los capítulos siguientes continúa hablando de él, de los problemas que se plantean y de cómo debe ocurrir. En la comunidad de Corinto son muy abundantes las experiencias del Espíritu y se ponen de manifiesto en la

³⁷ P. F. Bradshaw, óp. cit., p. 14. A. B. McGowan, «The Myth of the “Lord’s Supper”: Paul’s Eucharistic Meal Terminology and Its Ancient Reception», *CBQ* 77 (2015) 503-521.

³⁸ «La elección del pan y del vino no se ha de entender como elementos a destacar por sí mismo. El pan representaba a los alimentos de un *deipnon*, y el vino, a la bebida de un *simposio*», D. E. Smith, óp. cit., p. 299.

celebración, en la comida comunitaria. Pablo acoge gran diversidad de experiencias, pero dice, como diría todo buen *simposiarco*, que todo se haga «con orden y decoro» (14,40).

La extraordinaria animación del *simposio* se ve, sobre todo, en el capítulo 14. La exaltación espiritual, la glosolalia, el «hablar en lenguas», irrupciones entusiastas e ininteligibles, debía ser muy frecuente y causaba serios problemas a juzgar por lo mucho que de ello habla Pablo³⁹ y por su empeño por regularlo. En principio no está en contra del hablar en lenguas. El mismo ha tenido este don y, añade muy en su estilo, «más que todos vosotros» (v. 18). Pero el hablar en lenguas es ininteligible y no edifica a la ἐκκλησία, a no ser que se interprete lo que se dice (14,13.15.27).

También habla Pablo del «profetizar» que se puede entender como la participación en la conversación del *simposio* interpretando las palabras del Señor, discerniendo los caminos del Espíritu o expresando revelaciones de Dios (14,1.3.4.5.29-32). Todos pueden profetizar, también las mujeres⁴⁰, pero hay un criterio fundamental: que sirva para la edificación (οἰκοδομή) de la ἐκκλησία. «El que profetiza edifica a toda la ἐκκλησία» (14,4). Cuando os reunís en ἐκκλησία todos pueden intervenir, «pero que todo sea para la edificación» (14,26). Se ve que la participación era muy viva, que se quitaban la palabra unos a otros y Pablo –otra vez como buen *simposiarco*, aunque desde la distancia– les dice que lo hagan con orden: «En cuanto a los profetas, hablen dos o tres y los demás juzguen. Si algún otro que está sentado tiene una revelación, cálese el primero. Podéis profetizar todos por turno para que todos aprendan y sean exhortados. Pero los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas, pues Dios no es un Dios de confusión, sino de paz» (14,29-32).

En resumen: en Corinto celebran los cristianos unas comidas comunitarias en las que se entra en estrecha comunión con Cristo. «La copa que bendecimos ¿no es comunión con la sangre de Cristo? Y el

³⁹ 1 Cor 14,2.4.5.6.13.18.22.23.26.27.39.

⁴⁰ El supuesto de 1 Cor 11,1-16 es que las mujeres pueden profetizar y Pablo les pide que se atengan a algunos convencionalismos del tiempo para no aumentar las dificultades con el entorno. 14,33b-38 es una clara interpolación posterior.

pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (10,26). Los sacrificios tenían una importancia extraordinaria en la religión política y en la religión doméstica del mundo mediterráneo, y Pablo da una interpretación sacrificial de la eucaristía, pero no de sacrificio expiatorio, sino de sacrificio de comunión⁴¹. Sin embargo, la estratificación de la sociedad se proyecta sobre las comidas de la comunidad y se dan divisiones y disensiones. Pablo es tajante en este punto. Es mejor suprimir las comidas que hacerlas de esta forma. Han convertido la cena del Señor en la comida individual de cada uno. La cena del Señor crea comunidad: «un solo cuerpo somos, los que participamos de un mismo pan» (10,17). Pablo recuerda la tradición de la Última Cena de Jesús con una finalidad ejemplar y ética, para que sigan su ejemplo de generosidad y entrega. Lo que caracteriza al culto cristiano no es lo que se come, sino cómo se come. Después, Pablo se extiende largamente sobre el *simposio*. En los banquetes grecorromanos el simposio era participativo y discurría en un ambiente de alegría. En la comunidad de Corinto la experiencia espiritual era especialmente exuberante. Pablo acepta las diversas manifestaciones del Espíritu, pero no quiere que reine el desorden y la confusión, sino que todo discurra «con orden y decoro», y que sirva «para la edificación de la ἐκκλησία».

Por último, en la carta a los Romanos 14,1–15,16 discute un problema de gran importancia a juzgar por la extensión con que lo trata. Existe una división entre los fuertes, entre los que se encuentra Pablo (15,1), y los débiles (14,1). Estos últimos, de tendencia ascética, tienen prevención por razones de conciencia, ante determinados alimentos como la carne y el vino; solo comen verduras y beben solo agua. Pablo les considera «débiles» en la fe, pero aconseja a los «fuertes», que piensan que se puede comer de todo, que les acojan y que respeten su conciencia, porque lo importante es fomentar la paz y la mutua edificación (τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους). Parece claro que esta discrepancia se manifiesta en las comidas comunitarias⁴².

⁴¹ McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical and Theological Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2014, pp. 53-54.

⁴² R. Penna, *Carta a los Romanos...*, óp. cit., p. 1015: «La acogida requerida es la que se practica en las asambleas (probablemente eucarísticas) de los cristianos de

Es interesante observar que esta recomendación paulina de acoger a los débiles con sus prevenciones alimenticias, sin molestar su conciencia y sin escandalizarlos (Rom 14,5.13.20-21) es muy diferente a lo que se dice en Col 2,16-23 y en 1 Tim 4,3-5; 5,23, que se oponen frontalmente a estas tendencias ascéticas. ¿Pero en que se traduce la recomendación de Pablo en la carta a los Romanos? Tengamos en cuenta que esta iglesia no ha sido fundada por él; que en esta ciudad hay varias iglesias domésticas de orientación diversa. Su propósito aquí no es el de conseguir que el conjunto de la Iglesia (ὅλης τῆς ἐκκλησίας) comparta la misma y única comida eucarística. Creo que es muy interesante la explicación que da David Horrell⁴³ basándose en los trabajos de McGowan⁴⁴. En Roma nos encontramos con una diversidad de iglesias domésticas muy plurales, en buena medida por el diferente peso del elemento judío. Todas tienen como rito central la comida eucarística. Son comidas reales, en las que aún no se han separado elementos simbólicos. Algunos grupos evitan, como hemos visto, por razones de conciencia, determinados alimentos. Pero esas comidas reales, en un caso o en otro, son verdaderas eucaristías: «El que come lo hace por el Señor, pues da gracias a Dios (κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ Θεῷ) y el que no come lo hace por el Señor y da gracias a Dios (κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ)» (14,6). Pablo aboga porque esta pluralidad de comunidades eucarísticas romanas, con sus diferencias en las comidas, se acojan y se acepten.

Una última observación. En Antioquía (quizá también en Galacia) Pablo no cede ante los escrúpulos alimentarios de los judeocristianos, porque está en una comunidad suya y lo que se encuentra en

Roma: ese es el lugar y el momento más habitual para practicar la comunión mutua, de manera que allí se ve de verdad que, más allá de toda división, “aun siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo”. Cf. D. E. Smith, *op. cit.*, pp. 333-335.

⁴³ D. Horrell, «Pauline Churches or Early Christian Churches? Unity, Disagreement, and the Eucharist», en Von Anatoly A. Alexeev, Christos Karakolis and Ulrich Luz (eds.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament*, WUNT 218, Mohr Siebeck, Tubinga 2008, pp. 185-216.

⁴⁴ A. McGowan, *Ascetic Eucharistics: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Clarendon Press, Oxford 1999.

juego es la unidad de esa comunidad y la legitimidad de la apertura a los gentiles sin cortapisas. En Roma y también en Corinto (1 Cor 8–10) pide a los fuertes que cedan ante los escrúpulos de los débiles, pero en estas comunidades no se cuestiona la forma paulina de apertura a los gentiles; en el fondo, el objetivo es el mismo, mantener la comunión de la *ekklesia* con reconocimiento pleno del cristianismo de tipo paulino.

3. El relato de la Última Cena

El planteamiento propuesto hasta ahora cuestiona una visión que ha prevalecido generalmente. Se ha solido considerar que a partir de las palabras y gestos de Jesús en la Última Cena surgió, con vinculación directa, un rito con unos elementos simbólicos claros y compartidos desde los tiempos apostólicos, excepto por algunos sectores disidentes. Como hemos visto, Lietzmann ya defendió una visión histórica más compleja. La investigación actual acentúa la diversidad de los inicios rituales. Como veremos la referencia común y explícita a la Última Cena fue el resultado de un proceso relativamente prolongado. ·

a. *Análisis literario de los textos*

Hay quienes consideran que los relatos de la Última Cena son pura creación de la comunidad primitiva, mientras que otros piensan que están muy influidos por la práctica litúrgica de la primera hora, pero nos permiten llegar a un núcleo histórico que se remonta a Jesús. No vamos a realizar un estudio completo de los textos. Nos preguntamos: ¿fueron en todos los tipos de cristianismo el origen del rito eucarístico?, ¿han formado parte siempre de la plegaria eucarística?, ¿desde cuándo y por qué han sido el elemento más importante para interpretar el sentido de las comidas eucarísticas? Para responder a estas preguntas es necesario comenzar por el análisis relativamente técnico de los textos. El lector que quiera ahorrarse este pequeño viaje exegético puede pasar a leer directamente las conclusiones al final de este párrafo.

<i>Mc 14,22-25</i>	<i>Mt 26,26-29</i>	<i>Lc 22,15-20</i>	<i>1 Cor 11,23-26</i>
<p>²² Y mientras comían, tomando pan, bendiciendo (lo), (lo) partió y les dio, y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo.</p> <p>²³ Después tomando una copa, dando gracias, les dio y bebieron de ella todos.</p> <p>²⁴ Y les dijo: –Esto es mi sangre de la alianza que por muchos es derramada.</p> <p>²⁵ En verdad os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios.</p>	<p>²⁶ Mientras comían, tomando Jesús pan y bendiciendo (lo), (lo) partió y dando (lo) a sus discípulos, dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo.</p> <p>²⁷ Y tomando una copa, y dando gracias, les dio, diciendo: –Bebed de ella todos,</p> <p>²⁸ porque esto es mi sangre de la alianza que por muchos es derramada para perdón de los pecados.</p> <p>²⁹ Os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre.</p>	<p>¹⁵ Y les dijo: –Con deseo he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de sufrir</p> <p>¹⁶ porque os digo que no la comeré más hasta que se cumpla en el reino de Dios.</p> <p>¹⁷ Y recibiendo una copa, dando gracias dijo: –Tomad esto y repartidlo entre vosotros,</p> <p>¹⁸ porque os digo que no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que el reino de Dios venga.</p> <p>¹⁹ Y, tomando pan, dando gracias, (lo) partió y les dio, diciendo: –Esto es mi cuerpo, [que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí.</p> <p>²⁰ Y la copa lo mismo después de cenar, diciendo: –Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que por vosotros se derrama].</p>	<p>²³ Yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan;</p> <p>²⁴ y dando gracias, lo partió, y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo que (es) por vosotros. Haced esto en memoria de mí».</p> <p>²⁵ Asimismo tomó también la copa, después de cenar, diciendo: Esta copa es la nueva alianza en mi sangre. Haced esto todas las veces que la bebáis, en memoria de mí.</p> <p>²⁶ Así pues, todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga.</p>

Encontramos cuatro versiones: la de Mc 14,22-25 y Mt 26,26-29 muy parecidas entre ellas; y la de Lc 22,15-20 y 1 Cor 11,23-26 que guardan cierto parentesco y se diferencian de las otras dos. Pero el primer problema que hay que solventar es el planteado por el texto de Lc. El texto comúnmente admitido es el de 22,15-20, pero el códice D y otros testimonios presentan un texto más breve que llega hasta el v. 19a. En mi opinión el texto breve es el más primitivo⁴⁵. En primer lugar porque es mucho más comprensible que se introdujesen los versículos 19b-20, que no que se suprimiesen. Es un caso de asimilación a los paralelos porque en esos versículos se encuentran las palabras sobre la copa similares a los otros tres testigos. En segundo lugar después del v. 18 no encaja en absoluto el v. 20. Lo más probable es que copistas posteriores, o una reelaboración del evangelio, introdujese estos versículos.

En la tradición de Mc/Mt el v. 25 de Mc y el paralelo v. 29 de Mt eran independientes de Mc 14,22-24 y de Mt 26,26-28, que son las palabras sobre el pan y el vino, y que han sido introducidas en un momento secundario en el relato de la pasión y que no tienen ninguna relación con la fiesta de Pascua. En efecto, Mc 15,22 repite la introducción de 15,18 y Mt 26,26 la de 26,21. Es un indicio claro de que se trata de una tradición que ha sido incorporada en un relato ya existente. Hay que notar que el relato de 1 Cor 11,23-25 tampoco tiene ninguna relación con la celebración de la Pascua.

En cambio el texto primigenio de Lc es netamente pascual (22,15-18). El v. 18 de Lc tiene un claro parentesco con el v. 25 de Mc y el paralelo v. 29 de Mt. Estos versículos hablan del vino, tienen

⁴⁵ M.-E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, t. II, DDB, Bilbao 1977, pp. 357-361; P. F. Bradshaw, *óp. cit.*, pp. 9-10; H. Chadwick, «The Shorter Text of Luke XII 15-20», *HTR* 50 (1957) 249-258; Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies of the Texts of the New Testament*, Oxford University Press, Nueva York 1993, pp. 197-209. Es interesante observar que los versículos añadidos no representan la forma en que Lc entendió la muerte de Jesús. En la otra ocasión que su fuente (Mc) indica que la muerte de Jesús trae la salvación (10,45) Lc modifica la redacción. En los discursos de los Hechos tiene mucha importancia la muerte de Jesús, pero nunca se le da un valor expiatorio.

una referencia escatológica y reflejan un ambiente pascual. Los investigadores de forma muy mayoritaria defienden que los versículos Mc 14,25 y Mt 26,29 tienen un origen diferente a los que les preceden y los suelen considerar más antiguos y de mayor garantía histórica.

Demos un paso más y analicemos brevemente las diferencias entre Mc y Mt. Este último introduce la mención de Jesús y añade «comed» en el v. 26, que establece un paralelo con el «bebed» del v. 27. En Mc, v. 23 primero beben todos de la copa y después Jesús pronuncia las palabras sobre ella (v. 24).

En cambio en Mt las palabras preceden a la bebida, lo cual parece más lógico. Mt v. 28 añade que la sangre de la alianza es derramada por muchos «para remisión de los pecados» (esta frase Mc la pone en el ministerio de Juan Bautista en 1,4 y Mt la omite en 3,2, porque la reserva para expresar el significado de la muerte de Jesús). En Mc y Mt Jesús pronuncia la bendición sobre el pan (εὐλογῆσας correspondiente al *berakah* semítico) y con la copa da gracias (εὐχαριστήσας más griego y que también encuentra un paralelo en la *hodayah* semítica).

Pablo dice que transmite una tradición que ha recibido del Señor (v. 23). Hay quienes defienden que se refiere a una revelación del Señor glorioso (cf. Gal 1,12.16), pero me parece más probable que quiera dejar claro que se está refiriendo a una tradición que se remonta al Jesús terrestre. Pablo menciona la noche y señala el «después de cenar» antes de la copa, con lo que el orden del simposio aparece con claridad, y tiene el mandato de «haced esto en memoria mía» tanto después del pan como de la copa (estas palabras no aparecen en la versión Mc/Mt, y sí en la versión larga lucana, que tiene semejanzas con la paulina).

Las palabras de Jesús cuando entrega el pan son escuetas: «Esto es mi cuerpo» (Mc/Mt)⁴⁶; Pablo añade «ὅπερ ὑμῶν», «(que se entrega) por vosotros»; la versión larga de Lc explicita a Pablo: «τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδόμενον», («que es dado por vosotros»).

⁴⁶ *Toúto* (esto) en griego es neutro, mientras que el antecedente *ártos* (pan) es masculino, lo que implica que esto no es simplemente el pan, sino el conjunto de la acción realizada.

Las palabras que acompañan a la copa son más complejas y la diferencia de Mc/Mt con Pablo y la versión larga de Lc es de cierta importancia. Son palabras muy teologizadas y con referencias al AT. Mc/Mt: «Esta es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos» (como ya hemos visto Mt añade «para perdón de los pecados»). «La sangre de la alianza» es una cita de Ex 24,8, en donde habla de un sacrificio de comunión entre Dios y el pueblo. Es probable que haya también una alusión a Is 53,11-12 en la idea de una muerte que tiene una función expiatoria, aunque, como señala Joel Marcus, «el único nexo en cuanto al vocabulario sea el término “muchos”»⁴⁷. En Pablo las palabras son: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (la versión larga de Lc es igual a la paulina, pero añade «que es derramada por vosotros», tomado de la tradición de Mc/Mt, cambiando el «por muchos» en el «por vosotros»). En la versión paulina hay una referencia a la nueva alianza anunciada por Jr 31,31. El texto paulino resulta más sobrio. Parece claro que en estas palabras sobre la copa encontramos una elaboración teológica de la comunidad. Es impensable dada la mentalidad judía que Jesús, sin más y abiertamente, pudiera invitar a beber su sangre.

Al final de nuestro análisis podemos decir que nos encontramos:

1. Con una tradición pascual representada por el versículo final, de carácter escatológico, de Mc (14,25) y de Mt (26,29) y que se encuentra con amplitud en Lc 22,15-19a.
2. El texto de Lc 22,19b-20 no pertenecía a la versión original del evangelio y fue introducido en un momento posterior. Quienes alargaron el texto de Lucas lo hicieron basándose directamente en Pablo⁴⁸.
3. Hay otra tradición (Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; 1 Cor 11,23-25), introducida en la cena posteriormente (como lo demuestra cla-

⁴⁷ Joel Marcus, *Marcos (Mc 8-16)*, Sígueme, Salamanca 2011, p. 1104. En el pensamiento rabínico posterior se acentuó el valor expiatorio de la muerte como respuesta a las muertes de los Macabeos y de los justos, hasta el punto de que varios targumes dan un valor expiatorio a «la sangre de la alianza» de Ex 24,8.

⁴⁸ P. F. Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship*, SPCK, Londres, 2009, p. 19.

ramente el análisis literario), que se suele llamar «relato de la institución» impropriamente, porque no es un relato y es, al menos, anacrónico hablar de «institución» de un rito. Su contenido son las palabras y gestos de Jesús con el pan y la copa. Esta tradición no estaba conectada primitivamente con la Pascua, como se ve aún en Pablo. Probablemente la versión de Pablo tiene rasgos más antiguos que los de Mc/Mt, que han acentuado el paralelismo entre el pan y la copa⁴⁹.

4. Las palabras sobre el pan y el vino tienen probablemente su versión más primitiva en Pablo, que las vincula con la muerte de Jesús y les da un valor expiatorio. Esta versión estaba destinada a tener una aceptación muy grande en la tradición eucarística posterior.

5. En el texto original de Lc encontramos una tercera tradición, que es un modelo eucarístico de «pan solo» (v. 19a); es una comida sin el sentido de sacrificio expiatorio de los otros sinópticos.

b. *Función de este texto*

‘Hemos analizado la evolución de las palabras de Jesús sobre el pan y la copa en la Última Cena, sin entrar directamente en su historicidad. Ahora nos preguntamos ¿qué función tenían estas palabras en las comunidades de los orígenes?’

Frecuentemente se dice que esta perícopa de la Última Cena es una tradición litúrgica, que se recitaba regularmente en las celebraciones eucarísticas de los primeros cristianos antes de su incorporación a los evangelios. Pero no hay pruebas de su uso litúrgico hasta el siglo III o IV, como veremos más adelante. Hay quienes reconocen este hecho y defienden que este texto da un esquema o modelo de lo que fueron las celebraciones eucarísticas. Pero no resulta convincente porque no tenemos pruebas de que se siguiese el modelo de un rito del pan al principio y otro con la copa al final. Pudo ser la costumbre

⁴⁹ Tiene un gran interés teológico e histórico estudiar el sentido y la evolución de las palabras de Jesús presentes en estos versículos. Pero no acometo este estudio porque no es necesario para el objetivo de este trabajo y, además, no deseo complicar aún más el análisis realizado.

de algunas comunidades, pero no parece que fuese una práctica generalizada. Había una notable pluralidad de comidas comunitarias, las plegarias eucarísticas eran muy flexibles y la vinculación con Jesús se establecía desde perspectivas diferentes.

En 1 Cor hemos visto que Pablo cita el relato de la Última Cena no como el modelo de realización de un rito, sino como una enseñanza catequética de lo que la comida comunitaria implicaba. La misma frase «haced esto en memoria mía» no quiere decir *haced esto exactamente como yo lo he hecho*, sino *cuando tengáis comidas comunitarias comed y bebed en memoria mía*.

El relato de la Última Cena no es ni un texto para ser recitado como plegaria eucarística en las comidas comunitarias ni instrucciones rituales para regularlas. Son textos catequéticos que enseñan lo que está en juego en las comidas eucarísticas de los primeros seguidores de Jesús: que en ellas está presente el Señor, que entran en comunión con Él, que escuchan sus palabras, que hacen memoria de su vida, muerte y resurrección. En este sentido son textos etiológicos⁵⁰, no porque pretendan ser utilizados en un culto, sino porque pretenden dar su sentido. Esto se confirma por el uso de este relato en la iglesia de los orígenes. Como he señalado, no se incorporó a la plegaria eucarística hasta los siglos III-IV y cuando se usan antes estas palabras se hace de una forma flexible, sin preocupación literalista. Normalmente se citan de forma breve, sin referencia a la Última Cena y sin la expansión sacrificial expiatoria. Se pone de relieve la identificación del pan y de la copa con el cuerpo y la sangre de Cristo y el mandato de hacerlo «en su memoria». Da la impresión de que este relato circuló de forma separada, incluso una vez compuestos los evangelios, y no parece que diesen especial importancia a la relación de estas palabras con la muerte de Cristo o con la situación en que fueron pronunciadas.

Considero pertinente e iluminador presentar un par de citas de McGowan, uno de los autores que actualmente estudia de forma más

⁵⁰ Romano Penna, *La Cena del Signore, Dimensione storica e ideale*, San Paolo, Milán 2015, pp. 52s; P. F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, p. 14; Xavier Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983, p. 114.

profunda el origen de la eucaristía. La primera se refiere a la relación de la tradición de la Última Cena y la plegaria eucarística:

Es importante observar que el elemento común más fundamental de las oraciones de la comida eucarística es literalmente «eucarístico»: dar gracias a Dios por Jesucristo sobre el alimento y la bebida, y no primariamente la memorialización de una comida particular de Jesús... La narración de la Última Cena en la plegaria eucarística es un desarrollo posterior más que una característica original y universal⁵¹.

La segunda se refiere a la relación de la tradición de la Última Cena con la celebración de las comidas eucarísticas primitivas:

La Última Cena no fue la única base para la celebración de las comidas cristianas, aunque con frecuencia llegó a ser considerada como la más importante razón para ellas. Las comidas comunitarias de la iglesia de los orígenes se vinculaban a muchos recuerdos y relatos, y los primeros cristianos podían entender sus comidas en términos más variados que la muerte de Jesús... Sin embargo, con el tiempo la Última Cena llegaría a atraer una atención especial⁵².

Estas afirmaciones encuentran confirmación en el Papiro de Estrasburgo 254, en el que encontremos una antigua plegaria eucarística sin el relato de la institución⁵³. La Anáfora de Addai y Mari usada por la Iglesia caldea no tiene «las palabras de la institución» y es reconocida como plenamente válida por Roma. Esta anáfora es antiquísima, desde luego mucho más que el canon romano. Su validez nunca fue impugnada por ninguna Iglesia de Oriente u Occidente. La plegaria eucarística estaba constituida por la confesión, alabanza y anamnesis del misterio de Cristo y no necesitaba ser la reproducción ritual de la Última Cena. La Anáfora de Addai y Mari es un caso similar al de la *Didajé*, que estudiaremos más tarde. La

⁵¹ «Rethinking Eucharistic Origins», *Pacifica* 23 (junio 2010) 188. Cf. A. McGowan, «Food, Ritual, and Power», en Virginia Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, Fortress, Minneapolis 2005, p. 157. P. F. Bradshaw, *Reconstructing Early...*, óp. cit., pp. 17-19.

⁵² A. McGowan, *Ancient Christian Worship*, óp. cit., p. 27.

⁵³ Walter D. Ray, «The Strasbourg Papyrus», en Paul F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Liturgical Press, Collegeville, MN 1997, pp. 39-56.

carencia del «relato de la institución» prueba la venerable antigüedad de estas plegarias⁵⁴.

En resumen, creo que se puede decir que la comida fraterna-eucarística era el rito central de los diversos grupos de seguidores de Jesús. El gesto profético de Jesús en la Última Cena dio pie a una tradición de especial importancia, que se conservó en muchos de estos grupos (aunque no en todos), que la rememoraban en sus celebraciones, no necesariamente de forma explícita. Esta tradición fue muy especialmente valorada, lo que hizo que se reinterpretase y enriqueciese teológicamente (sobre todo las palabras sobre la copa). Esta tradición de la Última Cena fue siendo asumida por cada vez más grupos de seguidores de Jesús y puesta en relación con la celebración eucarística. Llegó un momento (siglo III-IV) que se incorporó a la misma plegaria eucarística. Por su importancia y por el deseo de claridad he adelantado los pasos de un proceso, que se explica en las páginas que siguen.

4. Capítulo 6 del cuarto evangelio⁵⁵

El cuarto evangelio no presenta en la Última Cena los signos y palabras de Jesús sobre el pan y la copa. En su lugar narra el lavatorio de los pies, que da el sentido profundo de lo que aquellos significaban. En cambio en el capítulo 6 de este evangelio encontramos un amplio discurso de Jesús sobre el pan de vida. Vamos a hacer una breve presentación del mismo y donde podemos prescindir de la sección narrativa de los versículos 1-25 para centrarnos en el discurso de 6,26-58. En realidad nos encontramos con un midrás del versículo 31, que es una cita del salmo 78,24: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: *Pan del cielo les dio a comer*». Es un midrás *peser*, que

⁵⁴ La consideración aislada, legalista y con ribetes mágicos de las palabras sobre el pan y el vino en muchas celebraciones actuales caricaturizan penosamente el sentido teológico de la comida eucarística.

⁵⁵ Romano Penna, *La Cena del Signore*, pp. 54-71.

consiste en actualizar para el presente el texto del pasado. La cita da elementos que se repiten continuamente: pan del cielo, dar, comer. El discurso tiene dos partes:

1. Versículos 32-51b. El pan es considerado metafóricamente y no se habla de la eucaristía. El tema es el pan que ha bajado del cielo y que se identifica con Jesús mismo. Afirma «Yo soy el pan de vida» (vv. 33.48), «Este es el pan bajado del cielo» (v. 51). La fe es netamente cristológica. Comer este pan es creer en Jesús (vv. 35.40.47), que es tanto como ir a Él (vv. 35.37.44.45).

2. Versículos 51c-57. Si en la primera parte hablaba metafóricamente del pan y no se mencionaba el vino, ahora el discurso se vuelve de un fuerte realismo sacramental. Utiliza las expresiones «carne y sangre». No usa la palabra σῶμα/cuerpo, como en los sinópticos, sino σὰρξ/carne, que subraya el carácter material y terreno del ser humano. Y lo hace con una reiteración que no puede ser casual (vv. 51c.52.53.54.55.56). Probablemente quiere salir al paso contra interpretaciones docetas de la primera sección del discurso del pan de vida y para ello se incorporaron en un segundo momento estos versículos al mismo. Por otra parte, los efectos del sacramento de la carne y de la sangre están definidos en línea de la teología joánica y con la reiteración que caracteriza a toda la obra: confieren vida eterna («el que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna») y se da la mutua inmanencia entre Cristo y el Padre con el creyente («el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí»)⁵⁶.

⁵⁶ La tesis de Estela Aldave, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz del ritual*, muestra, tras una investigación original y de forma muy verosímil, que en Jn 12,1-11 encontramos un banquete funerario, que culmina el rito de duelo que subyace al episodio de la resucitación de Lázaro en el capítulo 11. La autora, refiriéndose a Jn 12,1-11, afirma que «es posible que estemos ante el testimonio literario más antiguo de la celebración de banquetes funerarios “en honor de Jesús” en el seno de las comunidades cristianas y el único ejemplo de ellas en lo que se refiere al Nuevo Testamento» (p. 326 del original. La tesis fue defendida en la Universidad de Deusto en mayo de 2017).

5. Diversidad y evolución del rito de las comidas comunitarias

He señalado ya que los actuales estudios críticos cuestionan el paradigma tradicional de plantear el origen del rito de pertenencia del cristianismo. En realidad asistimos a la aplicación a nuestro tema de lo que se admite ya generalmente para los orígenes del cristianismo. No se piensa que a partir de un núcleo claro inicial hubo un desarrollo lineal y que las variaciones que no encajan son desviaciones posteriores de la línea «ortodoxa». Hoy se parte, más bien, de un pluralismo inicial que, a través de un proceso complejo y conflictivo, fue dando a luz a «la gran Iglesia». Algo parecido propugnamos cuando hablamos del rito de pertenencia, del origen de la eucaristía. Pero en este caso es más difícil de aceptar porque nos encontramos con un ritual muy formalizado y controlado, que se ha interiorizado profundamente, y con una estructura a la que se le ha dado un valor excepcional por considerar que proviene de una vinculación particularmente estrecha con la historia de Jesús. Modificar este planteamiento, introducir flexibilidad, historicidad y complejidad, es especialmente difícil y delicado. En este apartado vamos a ver algunas de las formas más primitivas del ritual de pertenencia cristiano.

a. *Diversidades rituales*

La comida, rito de pertenencia de muy diferentes grupos cristianos de los orígenes, respondía a unas ciertas pautas en el mundo grecorromano, pero debemos considerarlo con mucha flexibilidad. Tengamos en cuenta que casi todos nuestros datos proceden de descripciones literarias de banquetes notables. Había comidas sencillas en el ámbito doméstico, que podían tener gran importancia comunitaria, pero en las que la secuencia de *deipnon* y *simposio* no sería perceptible. De hecho hay datos de eucaristías en el cristianismo de los orígenes, que no respondían al orden pan-vino mayoritariamente vigente hasta nuestros días⁵⁷.

⁵⁷ Los datos que se exponen a continuación son compartidos por numerosos autores actuales. Especialmente importante es McGowan, *Ascetic Eucharistics*, Cla-

1. *Copa-pan*

En los banquetes romanos se había hecho relativamente frecuente comenzar con la bendición de la copa. En la *Didajé IX* el orden de la celebración comienza con la acción de gracias sobre la copa y después sobre el pan⁵⁸. El contenido de la copa parece que era vino porque habla de «la santa viña de David». ¿Cómo era el orden ritual de la comida en Corinto? Como hemos visto 1 Cor 11,22-23 no pretende responder a esta pregunta. Quizá empezaba también con la bendición de la copa: en 1 Cor 10,16-17 se encuentra el orden copa-pan-unidad de la Iglesia, que es el mismo de *Didajé IX*, que estudiaremos en el siguiente apartado.

2. *Sin vino*⁵⁹

En Rom 14-15 Pablo se muestra tolerante con quienes no beben vino en las comidas comunitarias probablemente porque les traía a la mente las libaciones a los dioses paganos. La carne también la evitaban porque estaban acostumbrados a poder comerla solo cuando procedía de los sacrificios paganos. El midrás de 1 Cor 10,1-11 aplica a los cristianos los acontecimientos de la marcha por el desierto de Israel en el contexto de las comidas comunitarias. Comían el maná (símbolo del pan) y «bebían de la roca espiritual que les seguía, que era Cristo», que es una clara referencia al agua que Moisés hace brotar en Ex 17,5-6. Pablo puede recurrir a este ejemplo porque había quienes celebraban la eucaristía con agua.

rendon Press, Oxford 1999. En este apartado creo que nos encontramos con la eucaristía tal como la celebraban grupos ascéticos, en el sentido fuerte del término, que tuvieron más importancia de la que normalmente se les atribuye y que son estudiados por Leif Vaage en el capítulo VI de este libro.

⁵⁸ Ejemplos cristianos en que se empezaba con la copa: A. McGowan, «First Regarding the Cup...». Papias and the Diversity of Early Eucharistic Practice», *JTS* 46 (1995) 551-555.

⁵⁹ McGowan, *Ascetic...*, óp. cit., pp. 143-250; P. S. Bradshaw, *Eucharistic...*, óp. cit., pp. 51-55.

Está atestiguada la celebración con agua por parte de grupos considerados posteriormente heréticos: ebionitas, encratitas, montanistas, probablemente marcionitas. Pero se ve que hubo comunidades muy antiguas, que se incorporaron a la gran Iglesia, que también siguieron este uso. Así se deduce del testimonio de Cipriano:

Muchos obispos... mantienen la verdad del Evangelio y del Señor...» Pero hay algunos que «por ignorancia o ingenuidad» ofrecen agua y no vino en sus celebraciones eucarísticas⁶⁰. Y lo describe como «costumbre de ciertas personas que pensaron en tiempos pasados que deberían ofrecerse solo agua en la copa del Señor⁶¹.

3. *Partir el pan*

Esta expresión es muy frecuente en la obra lucana (Hch 2,42.46; 20,7.11; 27,33-36; Lc 24,30.35; *Didajé* 14, 1). Muchos comentaristas dan por supuesto que esta expresión se refiere a una cena completa, que incluye el vino, pues de otra forma no podía haber eucaristía. Proyectan sobre los textos lo que no dicen a partir de lo que se impuso en tiempos posteriores. J. Jeremias piensa que en Hch 2,42 κοινωvía se refiere a la comida comunitaria cristiana, mientras el «partir el pan», que viene a continuación, alude a la acción eucarística, que incluiría el vino, y que ya estaba separada de la comida⁶².

Pero la dicotomía académica entre comida completa y un ritual breve con pan es falsa. Para mucha gente el único ingrediente de la comida diaria era pan solo con agua y sal⁶³. «Partir el pan» era realmente la comida. Si se habla de «la Cena (δειπνον) del Señor» se están suponiendo varios alimentos, pero esta expresión no es una fórmula técnica en el cristianismo de los orígenes.

Lo más probable es que la expresión «partir el pan» se refiera a una comida cuyo principal ingrediente, y quizá único, es el pan. Esto

⁶⁰ Cipriano, *Carta* 63, 1.

⁶¹ *Ibid.* 63, 14.

⁶² J. Jeremias, *óp. cit.*, p. 129.

⁶³ McGowan, *Ascetic...*, *óp. cit.*, pp. 79 y 93.

servía para saciar el hambre y recordar a Jesús, con el que sus discípulos habían participado en este tipo de comida en numerosas ocasiones⁶⁴. La elección del pan respondía a razones económicas y al deseo de evitar elementos asociados con sacrificios, como el vino y la carne. Pero hay que diferenciar entre estas comidas eucarísticas solo con pan (aunque naturalmente se bebiese también agua) de las antes mencionadas, en las que la copa de agua tenía un papel ritual.

La datación de los Hechos apócrifos de los Apóstoles plantea un problema complicado, sobre todo a la hora de valorar si pueden transmitir tradiciones antiguas. En todo caso confirman la existencia de celebraciones eucarísticas o de pan solo o de pan y agua⁶⁵. Probablemente con pan solo: «Cuando entró Pablo en la casa de Onesíforo se produjo una gran alegría. (La gente) se hincó de rodillas y hubo fracción del pan y (predicación) de la Palabra de Dios» (*Hechos de Pablo* 5); «al día siguiente, Juan con Andrónico y los hermanos se acercaron de mañana al sepulcro para que partiéramos el pan allí» (*Hechos de Juan* 72); «pidió pan y dio gracias con estas palabras: “¿Qué alabanza, qué fórmula de ofrenda, qué palabras de acción de gracias podremos pronunciar al partir este pan, sino invocarte a ti solo, Jesús?”» (*Hechos de Juan* 109); «cuando apareció el día y hubo claridad, el Apóstol rompió el pan y les hizo partícipes en la eucaristía de Cristo, y se alegraron y regocijaron» (*Hechos de Tomás* 27); «rompió el pan eucarístico, lo repartió entre ellos y les dijo: “Esta eucaristía servirá para vosotros como misericordia y piedad”» (*Hechos de Tomás* 29; pueden verse también 49, 3; 50, 3; 51, 1); «una vez bautizados y vestidos, dispuso un pan sobre la mesa, lo bendijo y habló así: “pan de vida, que haces que permanezcan incorruptibles los que te comen; pan que sacias a las almas hambrientas de bendición [...] Venga el poder de bendición y repose sobre el pan...”. Y rompiendo el pan, lo dio a Sifor, a su mujer y a su hija» (*Hechos de Tomás* 133). Un último texto

⁶⁴ J. Jeremias, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, p. 122: «Las primitivas celebraciones de la cena eran continuación de la diaria comunidad de mesa entre Jesús y sus discípulos, ya que nos consta que en estas ocasiones no se usaba habitualmente el vino».

⁶⁵ McGowan, *Ascetic...*, óp. cit., pp. 175-198.

en que además del pan aparece una copa de agua: «Una vez bautizada y vestida, rompió el pan el Apóstol y, tomando el recipiente de agua, hizo participante a Migdonia del cuerpo del Señor y del cáliz del Hijo de Dios» (*Hechos de Tomás* 121). Son celebraciones que responden perfectamente a la expresión «partir el pan», que encontramos en los Hechos de los Apóstoles canónicos.

Vemos que la pluralidad de la celebración eucarística en los orígenes del cristianismo era muy grande. En las versiones presentadas en este apartado se ha tratado de formas que no responden a lo que llegaría a ser habitual y normativo (copa y pan; solo pan; pan y agua). En los textos que nos transmiten estos tipos de celebraciones no hay referencia explícita a la Última Cena ni a la muerte de Jesús, y no se da un carácter sacrificial expiatorio a la eucaristía. La única posible excepción se encuentra en *Hechos de Tomás* 158, 1, aunque muchos autores lo consideran una corrección ortodoxa.

b. *La Didajé*

Los especialistas fluctúan al situar este documento, variando las opiniones desde el último tercio del siglo I hasta mediados del siglo II. Parece que está compuesto de diversos elementos. Los capítulos IX-X, los que más interesan para nuestro estudio, pueden considerarse como la culminación del proceso ritual descrito en la sección litúrgica (VII-X). El primer paso, según el conocido esquema de Víctor Turner, consiste en la separación de la sociedad pagana, que se inculca en la sección catequética («los dos caminos», I-VI) y se consuma en el bautismo (VII), expresión ritual de la separación y el paso por una situación de liminalidad o transición. A continuación se describe la agregación a la nueva comunidad: es el rito de pertenencia, la comida comunitaria (IX-X)⁶⁶, cuyo estudio vamos a realizar.

⁶⁶ David Álvarez, «La *Didajé* en el proceso formativo del cristianismo», en R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, pp. 343-356; J. A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research*, Brill, Leiden 1996; J. A. Draper, «Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10», *VC* 59 (2000) 121-158;

IX 1. En cuanto a la acción de gracias, así habéis de realizarla: 2. Primero sobre el cáliz: Te damos gracias, nuestro Padre, por la sagrada vid de David, tu siervo, la cual nos revelaste por Jesús, tu siervo. A Ti la gloria por los siglos. 3. Luego sobre el fragmento: Te damos gracias, nuestro Padre, por la vida y el conocimiento que nos revelaste por Jesús, tu siervo. A Ti la gloria por los siglos. 4. Como este fragmento estaba disperso sobre los montes, y, reunido, se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu Reino. Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo por los siglos. 5. Pero nadie coma ni beba de vuestra acción de gracias, sino los que están bautizados en el nombre del Señor. Porque también de esto el Señor ha dicho: «No deis lo santo a los perros».

X 1. Y después de hartaros, así dad gracias: 2. Te damos gracias, Padre Santo, por tu santo nombre, al cual hiciste habitar en nuestros corazones, y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad, que nos revelaste por Jesús, tu siervo. A Ti la gloria por los siglos. 3. Tú, Señor todopoderoso, lo creaste todo por causa de tu Nombre y también diste comida y bebida a los seres humanos para su disfrute, para que te diesen gracias. A nosotros, empero, nos hiciste gracia de comida y bebida espiritual y de vida eterna, por (Jesús) tu siervo. 4. Ante todo te damos gracias porque eres poderoso. A Ti gloria por los siglos. 5. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal, y hacerla perfecta en tu amor; y reúnela de los cuatro vientos, santificada, en tu Reino que para ella preparaste. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos. 6. Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que venga. El que no lo sea, conviértase. Marán-athá. Amén.

Usa la palabra eucaristía en IX, 1.5 y en X, 1.2.3.4 (en forma verbal). Es la oración litúrgica eucarística más antigua que poseemos y en ella no aparece el «relato de la institución». Se confirma la diversidad de rituales que había para las comidas en los inicios. Algunos estudiosos dan valor eucarístico al capítulo X, y al IX lo consideran un ágape, una vez que ambos, la comida y el rito ya se han separado. Con muchos otros no acepto tal división. Ambos

J. A. Draper y J. Clayton, *The Didache: a missing piece of the puzzle in Early Christianity*, SBL, Atlanta 2015; Huub van de Sandt y David Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2002; P. F. Bradshaw, *Eucharistic...*, óp. cit., pp. 24-42.

capítulos son eucarísticos⁶⁷ y los dos tienen la estructura tripartita frecuente en oraciones judías⁶⁸.

En IX las tres partes son: 1) acción de gracias sobre la copa (notar que empieza con la copa); 2) acción de gracias sobre el pan; 3) petición por la Iglesia, con otra referencia a los panes. Ninguna de las acciones de gracias es por el alimento y la bebida como tales, sino esencialmente por la revelación realizada por medio de Jesucristo junto a una petición para su cumplimiento en la reunión escatológica de la Iglesia.

En el X las tres partes son: 1) acción de gracias por los dones de Dios por medio de Jesús; 2) alabanza y acción de gracias por la comida y bebida espiritual; 3) petición por la protección y reunión de la Iglesia (similar a IX). Finaliza con una aclamación litúrgica (X, 6). Después, en X, 7, dice «a los profetas permitidles que den gracias (εὐχαριστεῖν) como quieran». Se ve que subsiste el ministerio itinerante de los profetas, que gozan de alta estima, y pueden presidir la celebración y rezar espontáneamente. Es notable porque en la *Didajé* nos encontramos con una Iglesia con unos ministerios institucionalizados de episcopos y diaconos (XV), a los que tiene que recomendar («... ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros»), pero que tienen que atenerse a un texto fijo cuando presiden, que es precisamente el que estamos comentando.

En el capítulo XIV encontramos otro texto de gran interés:

1. Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dar gracias, después de haber confesado vuestros pecados, para que sea puro vuestro

⁶⁷ Algunos autores piensan que en los capítulos IX-X nos encontramos con un tipo de celebración eucarística privado que podía ser presidido por cualquiera y en el XIV con el tipo solemne presidido por el episcopo. Esta opinión se contrapone a la importancia que la *Didajé* misma concede a los textos: en IX-X se narra la culminación del proceso de integración en la comunidad. Otros han querido ver en el conjunto IX-X un ágape no eucarístico. Pero la noción de ágape es muy ambigua. Solo en Tertuliano encontramos la distinción entre el ágape y la eucaristía. Lo normal es que cuando hablan de ágape se refieran a una comida eucarística; es muy claro el texto de Ignacio de Antioquía, *Carta a los esmirnitas* 8.

⁶⁸ La *Misná* menciona tres bendiciones después de comer, pero no da el texto (*Berajot* 6,6).

sacrificio. 2. Cualquiera, empero, que tuviere una contienda con su compañero, no se junte con vosotros antes de reconciliarse, para que no se profane vuestro sacrificio. 3. Porque este es el dicho del Señor: «En todo lugar y tiempo se me ofrezca un sacrificio puro, porque soy un rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones (Mal 1,11.14)».

Aquí se encuentra una referencia al domingo como el día para la celebración de la eucaristía. Si en IX primero era la acción de gracias sobre el cáliz y después sobre el fragmento, aquí lo primero es partir el pan. Algunos han querido ver esta primera acción como parte del ágape que precede a la eucaristía, que empezaría después («dar gracias»), pero creo que no hay base suficiente para tal deducción. Nos encontramos con la primera afirmación explícita cristiana que define al culto como un sacrificio y lo hace citando el texto de Malaquías 1,11.14, pero muy significativamente suprime «ofrecen a mi nombre sacrificios de incienso». Está reinterpretando, en línea con Rom 12,1, la vida cristiana como el sacrificio puro que se ofrece a Dios. El profeta exige que el culto vaya acompañado de una vida pura y justa. En la *Didajé* es la vida misma, pura y justa, el sacrificio que se ofrece.

c. *Ignacio de Antioquía*

Las cartas de Ignacio, escritas durante su viaje a Roma donde le esperaba el martirio, suelen situarse en torno al año 110. Voy a presentar los lugares donde hace referencia a la eucaristía y después añadiré unos breves comentarios.

Carta a los esmirnitas, 7.1. Apártense (los herejes) de la eucaristía y de la oración, porque no confiesan que la eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo, la misma que padeció por nuestros pecados, la misma que, por su bondad, fue resucitada por el Padre... Cuanto mejor les fuera celebrar la eucaristía, a fin de que resucitaran. *8.1.* Solo ha de tenerse por válida aquella eucaristía que se celebre por el obispo o por quien de él tenga autorización. *8.2.* ... Sin contar con el obispo, no es lícito ni bautizar ni tener el ágape (ἀγάπην ποιεῖν).

Carta a los Efesios, 13.1. Poned empeño en reuniros con más frecuencia para celebrar la eucaristía de Dios y tributarle gloria. *20.2.* Si os congregáis para mostrar vuestra obediencia al obispo y al presbiterio con indivisible pensamiento, rompiendo un solo pan, que es medicina de inmortalidad (φάρμακον ἀθανασίας), antídoto contra la muerte y alimento para vivir siempre en Jesucristo.

Carta a los Romanos, 7.3. No siento placer por la comida corruptible ni me atraen los deleites de esta vida. El pan de Dios quiero, que es la carne de Jesucristo, del linaje de David; su sangre quiero por bebida, que es su amor incorruptible.

Carta a los Filadelfios, 4. Poned todo el empeño en tener una eucaristía. Porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y una sola copa para unirnos con su sangre; un altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el presbiterio y los diáconos, consiervos míos.

Las iglesias van adoptando una estructura ministerial de episcopado monárquico con presbiterio y diáconos. La eucaristía solo puede celebrarse con la presencia del episcopo o con su permiso. Usa el término «eucaristía» para la comida sagrada de la comunidad (*A los filad.* 4; *A los esm.* 7,1; 8,1; Ef 13,1). Parece que la eucaristía no se ha separado aún de la comida comunitaria, del *ágape* (*A los esm.* 8,2), a pesar de la institucionalización que supone la presidencia del obispo y el que se hable de altar (θυσιαστήριον: *A los filad.* 4). No hay indicio de que las palabras del llamado «relato de la institución» tengan ningún papel en la celebración de la eucaristía. Su visión teológica es diferente y tiene una clara afinidad con el evangelio de Juan: usa la expresión «carne (σάρξ)-sangre»; el pan y la copa son la carne y la sangre de Jesucristo, y proporcionan inmortalidad y vida eterna. No hay indicios de una interpretación sacrificial de la eucaristía.

d. *Justino*

Nació en Flavio Neápolis, la antigua Siquem, de familia no judía, recibió una educación griega y abrió una escuela filosófica cristiana en Roma. Su *I Apología* fue escrita entre los años 153 al 157 y está dirigida al emperador y a las autoridades romanas en defensa de los cristianos. Al final del escrito habla de la eucaristía en un texto de

máxima importancia que transcribo y comento brevemente. Primero hace una descripción de la celebración de la eucaristía (65), después viene una explicación teológica sobre la naturaleza de los alimentos (66) y después vuelve a describir la celebración con más detalle (67). Varias veces se menciona al «que preside» la eucaristía (65, 3.5; 67, 4.5.6). Es una designación neutra y quizá porque se dirige a unos destinatarios paganos no usa términos como «profetas» o «episcopos», que hemos visto en la *Didajé*.

Comienza describiendo la eucaristía que tiene lugar inmediatamente después del bautismo de un catecúmeno. Se le ofrecen al presidente pan y la copa con agua y vino, y realiza una larga oración de alabanza y acción de gracias (εὐχαριστία), probablemente de forma espontánea, a la que todo el pueblo respondía «amén». Después los diáconos repartían el pan, el vino y el agua «eucaristizados» (dice el texto griego literalmente) entre los presentes y se los llevaban a los ausentes (65). ¿Está hablando Justino de un rito separado de la comida? No está claro, pero es posible que se trate de una comida, que consiste fundamentalmente en pan, vino y agua, a la que se le confiere un especial sentido religioso, que explica más tarde. En todo caso es muy importante notar —y este es un dato de validez general en el cristianismo de los orígenes— que aunque se trate de una comida en que haya otros alimentos, solo al pan y a la copa se les da el valor simbólico de una identificación especial con el cuerpo y sangre de Cristo. Veamos el inicio del texto:

65.1. Por nuestra parte, nosotros, después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando que se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado, y consigamos así la salvación eterna. 2. Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de la paz. 3. Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando ha terminado las oraciones y la acción de

gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. 4. Amén en hebreo quiere decir «así sea». 5. Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman diáconos, dan a cada uno de los asistentes parte del pan sobre el que se dijo la acción de gracias y del vino y del agua, y lo llevan a los ausentes.

El capítulo 66 es particularmente denso. El alimento que llamamos eucaristía no es ni pan común ni bebida ordinaria. Por la palabra de Dios Jesucristo nuestro Salvador hecho carne (σαρκοποιηθείς), tomó carne y sangre por nuestra salvación; del mismo modo, por la palabra suya el alimento «eucaristizado» (εὐχαριστηθεῖσαν) es carne y sangre de Jesús, de modo que es el alimento transformado del cual se nutren nuestra sangre y carne, es la carne y sangre de Jesús hecho carne (σαρκοποιηθέντος). Para confirmar esto cita a continuación los evangelios –quizá es el primer autor que menciona los textos escritos– que denomina *Recuerdos* de los apóstoles, concretamente las palabras de Jesús en la Última Cena (aunque Justino no menciona la ocasión). La versión de las palabras de Jesús es sobria y breve. No hay referencias a un sacrificio expiatorio, ni a la alianza, ni al hecho de partir el pan, ni a la Última Cena. Por otra parte, parece que hay contactos con la tradición del cuarto evangelio (en el nº 2 habla de carne, no de cuerpo, y de sangre). Esto lo constatábamos también en Ignacio. No es la descripción de un ritual litúrgico; es una enseñanza catequética de Jesús sobre lo que sucede en la eucaristía. En palabras de J. Schröter:

Estas palabras en Justino no tienen una conexión directa con la celebración misma de la eucaristía. Más bien, Justino las cita para apoyar la idea de la identificación de la comida y bebida eucarística con el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Que Jesús se ha hecho carne por la Palabra de Dios y tiene carne y sangre para nuestra salvación, que recibimos como alimento y bebida eucarística se prueba por las palabras «esto es mi cuerpo» y «esta es mi sangre»⁶⁹.

⁶⁹ J. Schröter, «The Words of Institution in the First and Second Century», ponencia pronunciada en el simposio «The Eucharist in Early Christianity» organizado por la Facultat de Teologia de Catalunya y de la Humboldt University of Berlin, y que tuvo lugar en Barcelona del 18 al 20 de abril de 2013. Puede verse J. Schröter (ed.), *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, SBS 210, Stuttgart 2006, pp. 60-72 y 79-90.

He aquí el texto de Justino:

66.1. Y este alimento se llama entre nosotros «eucaristía», de la que nadie puede participar, sino el que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. 2. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud de la palabra de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que el alimento que ha sido transformado en eucaristía por la oración de la palabra que procede de él (alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestra carne) es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado. 3. Pues los Apóstoles en los *Recuerdos* hechos por ellos, que se llaman Evangelios, nos transmitieron que así les fue a ellos mandado, cuando Jesús, tomando el pan y dando gracias dijo: «Haced esto en memoria mía, esto es mi cuerpo». E igualmente, tomando el cáliz y dando gracias dijo: «Esta es mi sangre», y que solo a ellos les dio parte. 4. Lo cual precisamente también los perversos demonios transmitieron por imitación que se hiciera en los misterios de Mitra, pues que en los ritos de un nuevo iniciado se presentan pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones, lo sabéis o podéis informaros de ello.

El capítulo 67 describe con más detalle el curso de la celebración: reunión el domingo (el día del sol), lectura de los evangelios o de los profetas (indica que aquellos eran considerados como Escritura sagrada), homilía del presidente, ofrenda del pan, vino y agua, el presidente («según sus fuerzas»: es decir, sin atenerse aún a un texto ritual escrito) hace subir a Dios sus preces y acciones de gracias, «amén» del pueblo y distribución de los alimentos consagrados y envío por los diáconos a los ausentes; al final, la colecta por los necesitados:

67.1. Mas nosotros, después de esta primera iniciación, recordamos constantemente entre nosotros estas cosas, y los que tenemos, socorremos a todos los necesitados y nos asistimos siempre unos a otros. 2. Y por todo lo que comemos, bendecimos siempre al Hacedor de todas las cosas por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. 3. El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos* de los apóstoles o los escritos de los profetas. 4. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación o invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. 5. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y una vez terminadas estas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus

fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias, y todo el pueblo exclama diciendo «amén». Ahora viene la distribución y participación que se hace a cada uno de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. 6. Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, dan lo que bien les parece, y lo recogido se entrega al presidente, y él socorre con ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad. 7. Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos; pues es de saber que lo crucificaron el día antes de Saturno, y en el día después de Saturno, que es el día del sol, habiéndose aparecido a apóstoles y discípulos, nos enseñó estas mismas doctrinas que nosotros os exponemos para vuestro examen.

El esquema de la celebración responde perfectamente a lo que encontramos en la actualidad. Este texto deja en el aire si se trata de una comida completa o si nos encontramos ya con un rito desgajado. Tampoco queda claro como hay que entender «el día del sol»: ¿es el sábado a la tarde cuando empieza el domingo según el cómputo judío o el domingo a la mañana según el cómputo romano? También es destacable que se dice que «se ofrece» (προσφέρεται) pan y vino y agua (5). En el NT lo que el cristiano tiene que «ofrecer» a Dios es su propia existencia (Rom 12,1). Es la reinterpretación existencial de la terminología cultural. La fuerte vinculación entre la eucaristía y la ayuda material a los necesitados está en la línea de Hebreos 13,16, que afirma que «la beneficencia y la comunión de bienes son los sacrificios (θυσίαις) que agradan a Dios». Más tarde cuando se de una interpretación sacrificial de la eucaristía la ofrenda no serán el pan y el vino y el agua (estos se «presentan» a Dios, como dice la liturgia latina actual), sino el cuerpo y la sangre de Cristo inmolado sobre el altar.

e. *Tradición Apostólica*

Es un texto atribuido a Hipólito de Roma, que recoge tradiciones de épocas muy diferentes y que adquiere su forma definitiva a fines del siglo iv. Algunas de estas tradiciones son muy antiguas, como la

crisología de Jesús como «ángel de Dios», pero otras son muy posteriores, como la epiclesis («pedimos que envíes el Espíritu Santo sobre la oblación de tu Iglesia») y la introducción de las palabras de Jesús en la Última Cena en la plegaria eucarística⁷⁰. Es el primer texto eucarístico en que tal integración se da y que merece ser citado por su importancia. Después de la consagración de un nuevo obispo, este celebra la eucaristía, recitando la oración con el presbiterio.

4. Cuando se haya convertido en obispo, que todos le ofrezcan el beso de paz, saludándolo porque él se dignificó. Que los diáconos le presenten la oblación y que él, imponiendo las manos sobre ella con todo el presbiterio, diga dando gracias: «El Señor sea con vosotros». Y que todos digan: «Y con tu espíritu». Diga: «Elevad vuestros corazones». Y el pueblo diga: «Ya los tenemos levantados hacia el Señor». Diga: «Demos gracias al Señor». Y todo el pueblo diga: «Es digno y justo». Y que continúe entonces así: «Nosotros te damos gracias, oh Dios, por tu amado Hijo Jesucristo, que nos enviaste en estos últimos tiempos como salvador, redentor y mensajero de tu designio. Él es tu Verbo inseparable, por quien has creado todo, así fue tu beneplácito, y lo enviaste desde el cielo en el seno de una virgen y, habiendo sido concebido, se encarnó y manifestó como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen. Él que cumpliendo tu voluntad y adquiriendo un pueblo santo, extendió las manos al sufrimiento para liberar del sufrimiento a quienes creyeron en ti. Él se entregó al sufrimiento voluntario a fin de destruir la muerte y romper las cadenas del diablo, para hollar con sus pies el infierno, para conducir a los justos a la luz, para fijar el final y manifestar la resurrección, tomando el pan, te dio gracias y dijo: “Tomad, comed, este es mi cuerpo, que es partido por vosotros”. Y del mismo modo el cáliz diciendo: “Esta es mi sangre que se derrama por vosotros. Cuando hacéis esto, hacedlo en memoria mía”. Por tanto, acordándonos de su muerte y su resurrección, te ofrecemos este pan y este cáliz, dándote las gracias por habernos juzgado dignos de estar ante ti y servirte...».

Tras el diálogo con el pueblo, la plegaria comienza con la acción de gracias (eucaristía) a Dios por Jesucristo. Menciona su origen y nacimiento por obra del Espíritu, pero sobre todo explicita su entrega voluntaria al sufrimiento y a la muerte, es decir, su carácter sacrificial y, en este contexto, cita, con cierta libertad, las palabras sobre

⁷⁰ P. F. Bradshaw, *Reconstructing...*, óp. cit., pp. 49-51; *ibíd.*, p. 135.

el pan y la copa. Como he señalado, es la primera vez que el llamado «relato de la institución» aparece en la plegaria eucarística. Iba pasando el tiempo y se impuso el recordar de forma explícita unas palabras y unos gestos, en los que se veía el resumen de toda la vida de Jesús. Por una parte, el rito tiende a controlar de forma más firme la evocación de la experiencia originaria y, de otra, el recuerdo busca esquematizar lo esencial para mejor controlarlo y transmitirlo, pero no se puede desvincular a este elemento del contexto de fe rememorante y compartida, como si tuviese un valor automático (por no decir mágico) por sí mismo; ni se puede separar de su prolongación en una experiencia similar a la que recuerda.

Nos encontramos con una estructura jerárquica muy fija (obispo, presbiterio, diáconos) y, consiguientemente, existen unas normas también fijas a las que se atiene el rito; la eucaristía está ya claramente separada de la comida⁷¹. Lo que el obispo ofrece no son los dones que se aportan para la comida comunitaria, como sucedía posiblemente en Justino, sino el pan y la copa ya consagrados, es decir el cuerpo y la sangre de Cristo.

Prácticamente contemporáneo de este texto es el *Sacramentario de Serapio* (segunda parte del siglo IV), en el que también se encuentran las palabras de Jesús en la Última Cena en una plegaria eucarística con ciertas influencias de la *Didajé*⁷².

f. *Evolución del rito*

Al principio de este trabajo decía que el rito supone ciertas normas para evocar de forma ordinaria una experiencia originariamente

⁷¹ «Durante la comida, los fieles presentes recibirán de mano del obispo un pedazo de pan antes de cortar del suyo propio, pues se trata de una eulogia y no de una eucaristía, símbolo del cuerpo del Señor» (*Traducción apostólica* 26).

⁷² El *Sacramentario de Serapio* es una colección de treinta plegarias atribuidas a un obispo de Thmuis, en el Bajo Egipto, entre las cuales se encuentra la que incluye las palabras de Jesús en la Última Cena. Sobre estos documentos y la bibliografía al respecto: Paul F. Bradshaw, *The Search for the origins of christian worship*, SPCK, Londres 2002, pp. 116-118. Este autor estudia esta plegaria en *Eucharistic...*, óp. cit., pp. 20-22 y 133-135.

extraordinaria, que, al mismo tiempo, pretende controlar. De ahí la ambigüedad intrínseca del rito. En los primerísimos momentos los ritos de los seguidores de Jesús mantienen muy viva la capacidad de revivir la experiencia originaria. Concretamente en el NT el rito de pertenencia, las comidas eucarísticas, son un lugar de grandes experiencias espirituales, donde se profetiza, se «habla en lenguas», se da un encuentro privilegiado con el Señor, se fortalece la identidad del grupo y se cultiva la fraternidad con todas sus implicaciones.

Pero también, prácticamente desde el inicio, el rito es una actividad controlada, característica que se va acentuando progresivamente, con el peligro de la rutinización y del legalismo. En el cristianismo de los orígenes hubo desde el inicio una cierta regulación de la presidencia. Es impensable una comida comunitaria en el mundo mediterráneo sin alguien a quien corresponda la presidencia por motivos socialmente establecidos. En el caso de las comidas comunitarias de los orígenes que se realizaban en casas, lo absolutamente normal es que las presidiera quien ocupase la cabeza de familia (normalmente un varón, pero se daban casos en que era una mujer). Pero respondía al uso social establecido que este cediese el puesto a un invitado especialmente honorable. Pensemos en Pablo de paso por sus comunidades.

Podía haber comidas que requiriesen un espacio mayor que el doméstico y en este caso la presidencia correspondería a un cabeza de familia prestigioso de la comunidad o a quienes se les reconocía el carisma de gobierno, que se daba desde los primeros tiempos (1 Tes 5,12-13; 1 Cor 16,15-16; 1 Cor 12,28). En la *Didajé* se pide que se ceda la presidencia de las comidas a «los profetas» itinerantes (X, 7); después la presidencia correspondía a los episcopos. En Ignacio de Antioquía el episcopo monárquico es el presidente nato de la eucaristía, pero el presbítero podía cumplir esta función en comunión con el episcopo. Justino afirma con claridad que la eucaristía tiene un «presidente», a quien le designa con este nombre genérico⁷³, probablemente porque se dirige a las autoridades imperiales y no procedía entrar en más detalles.

⁷³ El mismo uso en Pastor de Hermas, *Vis.* 2, 4; cf. *Vis.* 2, 2; 3, 9). Hay que notar que ambos, Justino y el Pastor, proceden de la misma iglesia, la de Roma.

En el cristianismo de los orígenes se impuso –tras la destrucción del Templo de Jerusalén y la prevalencia teológica de la rama helenística– la convicción de que no había una ritualidad vinculada a ningún templo material, ni a sacrificios, ni a sacerdotes. Se dio una reinterpretación primero cristológica, sobre todo en la carta a los Hebreos, y después existencial de toda la terminología cultural (Rom 12,1; Heb 13,15-16). Los ministerios, que existieron desde los inicios, no tenían un carácter sacerdotal en ninguno de los tipos de comunidades. El NT cuando habla de sacerdotes se refiere a los del AT o a los de las religiones paganas. Pero sí aparece la designación de toda la *ekklesia* como sacerdotal (1 Pe 2,5; Ap 1,6; 5,10; 20,6; Justino, *Diálogo de Trifón* 116, 3). Es decisivo el momento en que la terminología sacerdotal veterotestamentaria se aplica a los episcopos y presbíteros (originariamente una terminología de procedencia profana) de la *ekklesia* cristiana, lo que no sucede antes de Tertuliano.

Hemos visto que Ignacio de Antioquía no llama a la eucaristía sacrificio, pero usa la palabra «altar» (θυσιαστήριον) (Ef 5,2; Magn 7,2; Fil 4; Trall 7,2). La palabra «ofrenda» (προσφορά/*oblatio*), cuando el rito eucarístico se separó de la comida, se utilizó para designar el pan, el vino y, eventualmente, otros alimentos, que los participantes traían para celebrar la eucaristía. En Justino la ofrenda del pan y de la copa, algo material, es la ofrenda análoga a las que se realizaban en el Templo (*1 Apol* 67,5; *Dial* 41,1-3; 70,4; 117,1-2). Puede ser un indicio de que ya en su tiempo la celebración eucarística no era una comida completa. El estudioso de la arquitectura cristiana primitiva L. Michael White opina que en la separación de la eucaristía y la comida pudo tener mucha importancia el aumento de participantes en el rito⁷⁴.

La desaparición de la comida llevó a entender el pan y la copa como lo que se ofrecía en la eucaristía. De la misma forma, el presidente no se sienta ya a la mesa con la comunidad reunida, sino que está aparte de los demás y ofrecía los dones que se habían traído. También hablaba a la comunidad desde la *bêma*, un lugar un poco más elevado, como se puede ver en la *domus ecclesia* de Dura Euro-

⁷⁴ L. Michel White, *The Social Origins of Christian Architecture*, vol. I, Trinity International Press, Valley Forge, PA 1990, pp. 118-121.

pos. Nos alejamos evidentemente del simposio de amigos iguales. Se reunían no ya en un espacio en que todos equidistaban de todos, alrededor de la mesa, sino en torno a un altar o, para decirlo con más precisión, detrás de un altar. «Los participantes en el culto no se reúnen alrededor de una mesa; en muchos lugares se sientan en filas, y lo que ven son la cabeza de otros fieles por detrás, lo que conduce a un hábito de anonimato e inigualdad»⁷⁵.

La terminología y la ideología cultural se estaban introduciendo, como también el ministerio entendido como sacerdocio separado del pueblo. La eucaristía, que se entendió prácticamente siempre como presencia de Cristo, iba a ser controlada estrictamente por formas rituales e iba a ser comprendida más que como unión con Cristo (que era la comprensión más originaria) como sacrificio de Cristo, para el que se requería obviamente sacerdotes que lo realizaran.

La formalización del rito de pertenencia supuso el control de la plegaria eucarística con la progresiva introducción en ella, a partir del siglo IV, del llamado «relato de la institución». El factor decisivo para dar este paso fue el debilitamiento del catecumenado, de forma que participaban en la eucaristía gentes con insuficiente formación cristiana, lo que motivó que se introdujesen en la celebración litúrgica unas palabras que antes se utilizaban y aprendían en la catequesis⁷⁶;

⁷⁵ Alan Kreider, *The Patient Ferment of the Early Church. The Improbable Rise of Christianity in the Roman Empire*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2016 (posición 5801 en Kindle). Hemos visto que en los banquetes grecorromanos se daba una tensión entre la estratificación social y la igualdad. La tradición de Jesús es sumamente crítica contra quienes buscan los puestos más honorables. También Pablo es muy crítico contra quienes introducían en las comidas eucarísticas la estratificación existente en la sociedad. El banquete es un lugar privilegiado para conocer el tipo de relaciones existentes en un grupo. Observando las eucaristías católicas habituales no es fácil descubrir que en su origen y en su base se encuentran unas comidas eucarísticas esencialmente caracterizadas por la igualdad y la fraternidad. Al contrario, lo que es fácil descubrir en estas celebraciones (y más fácil cuando su solemnidad es mayor) es la enorme estratificación social que expresan. El estudio del sentido original del rito de pertenencia cristiano exige un profundo replanteamiento de sus versiones actuales.

⁷⁶ P. F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, pp. 20, 135 y 140. Es bien sabido que la función catequética de la liturgia fue aumentando posteriormente.

pero ahora hay que hacer una explicación catequética mientras tiene lugar la celebración.

Al principio las oraciones y la plegaria eucarística eran breves y el simposio compartido era largo. Cuando la eucaristía se separa de la comida, la plegaria eucarística se alarga y lo mismo sucede con la homilía, con pretensiones catequéticas. Como dice McGowan «cuanto menos se comía, más y más se hablaba sobre el alimento sagrado»⁷⁷.

La desvinculación de la comida comunitaria de unas porciones simbólicas de pan y vino tuvo su impacto en las palabras que se usaban. El paso de la mesa compartida al altar suponía que la forma de entender la celebración vinculada con la muerte de Jesús y con la Última Cena iba a ganar importancia y tendía a imponerse en el proceso de desarrollo y estandarización del rito de pertenencia.

Esta creciente identificación con la religión sacrificial hizo que el ritual cristiano fuese más resistente y competitivo con los cultos romanos, los cuales, tanto en sus versiones públicas como domésticas, tenían en los sacrificios su elemento central. Un pagano que se convertía al cristianismo no podía participar en esos cultos, tampoco en el del Templo de Jerusalén, y quedaba desarraigado y desubicado⁷⁸. Para los paganocristianos la comida eucarística «podía sustituir a los sacrificios solo gracias a su vinculación con la muerte sacrificial de Jesús»⁷⁹.

La referencia a la muerte expiatoria y a la sangre derramada acentuó el desplazamiento de la comunión al sacrificio. Existía el peligro

⁷⁷ «Food, Ritual, and Power», en Virginia Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, pp. 157.

⁷⁸ Gerd Theissen, *La dinámica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni simbolica-profetiche a riti misterici*, Cittadella, Asís 2013, p. 237.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 239. Este autor piensa que por Pascua, una vez al año, los cristianos celebraban la cena del Señor, con los gestos y palabras de la Última Cena, y expresaban así el sentido sacrificial de la muerte de Jesús; semanalmente celebraban «la fracción del pan» vinculada a las comidas del Jesús terrestre y del Resucitado en un ambiente de alegría escatológica. Posteriormente pasaron a celebrar semanalmente la conmemoración de la Última Cena por la importancia que, en aquel ambiente, tenía poner de manifiesto el carácter sacrificial del rito cristiano de pertenencia, las comidas eucarísticas.

de limitar la riqueza de significados de las primitivas comidas eucarísticas, en las cuales el momento «eucarístico», la acción de gracias, fue siempre dominante.

Por otra parte, esta creciente identificación con la religión sacrificial también permitió que el ritual cristiano, muy pronto, fuese un instrumento más manejable para un uso imperial de la religión⁸⁰.

Si así fueron las cosas, nuestro estudio permite e insta a sacar a la luz otras posibilidades de este proceso. La ambigüedad acompaña normalmente a todas las grandes opciones históricas y hay que reconocer que esta explicitación progresiva de la relación con la Última Cena vinculó el rito eucarístico, con claridad cada vez mayor, con la muerte/entrega de Jesús. Ciertamente otros aspectos quedaron en la penumbra, pero también es verdad que esta vinculación actualizaba la experiencia originaria que se ha presentado en el capítulo II de este libro: la reinterpretación de la muerte escandalosa de Jesús, en la que se descubría un rostro nuevo de Dios, marcado por su solidaridad con la pobreza y debilidad humana, y una relación nueva de los seres humanos con Él, que está en las antípodas de la teología imperial.

⁸⁰ A. McGowan, *Ancient Christian...*, óp. cit., p. 54.