

EL ORIGEN DE LA MISA Y LA CENA DEL SEÑOR. SOBRE UN LIBRO RECIENTE

Tras casi treinta años de trabajosa edición, apareció a finales de 1979 en la editorial holandesa E. J. Brill la traducción al inglés del clásico libro de H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1926), sobre los orígenes de la eucaristía. El hecho en sí no merecería más que una breve nota bibliográfica, si no fuese por la introducción y, sobre todo, la subsiguiente investigación de R. D. Richardson, que ocupa la nada desdeñable extensión de 536 pp. en 4º, frente a las 217 de la obra alemana¹. En realidad el grueso volumen ofrece dos libros en uno y tiene una larga historia editorial. El conjunto, traducción de la obra alemana y estudio posterior de R., estaba sustancialmente preparado en 1946. Por problemas editoriales se comienza a editar en fascículos el año 1953; en 1964 aparecía el fascículo cuarto, que completaba la traducción del libro de Lietzmann, mientras que la entrega novena (hasta la página 560), era de 1974. Aunque los dos últimos capítulos muestran una cierta actualización bibliográfica (sobre todo en las discusiones con Jeremías, Schürmann, Ligier y Bouyer), el estudio se mueve en la esfera de lo investigado hasta los alrededores de 1950. Este dato, junto al larguísimo proceso de edición y las inevitables repeticiones por revisión, son la causa de que el trabajo de R. sea de lectura dificultosa y no se haya visto reflejado en las discusiones que sobre el tema se han publicado tan

1 H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper. A Study in the History of the Liturgy, with Introduction and Further Inquiry* by R. D. Richardson (Ed. E. J. Brill, Leiden 1979) XXVI+753 pp. La traducción, buena, es de D. H. G. Reeve y lleva al margen la paginación del original alemán. Contiene tres apéndices: traducción al inglés de los textos litúrgicos aducidos por Lietzmann en su lengua originaria, obras generales con sus abreviaturas y breve índice de materias. La presentación, el tipo de letra y la corrección del texto son buenos.

abundantemente en los últimos treinta años. Y esto mismo dificulta no poco una exposición lineal del razonamiento del autor, con el casi inevitable peligro de simplificar o deformar su razonamiento. Sin embargo, el indudable interés del tema y su importancia intrínseca exigen hacer el esfuerzo y correr el riesgo. Así pues, intentaré presentar primero la reconstrucción histórica que R. hace de los orígenes de la eucaristía, señalando a continuación algunos puntos que me parecen discutibles, para terminar con una valoración de conjunto.

El punto de partida.

R., que admira con justicia la gran obra realizada por Lietzmann, critica también con no menos justicia su conclusión final del doble origen de la eucaristía: uno sin contenido sacrificial en la línea Hechos, Didajé, Serapión; el otro tipo sacrificial en la línea 1 Cor 11, Justino, Tradición Apostólica. Especialmente, y con acierto, ve el fallo de Lietzmann en la incompreensión del vocabulario sobre el símbolo, con la consiguiente exclusión de la anámnesis, en las liturgias egipcias, especialmente en la anáfora de Serapión, la cual, al ser elevada a la categoría de eucaristía típica de Egipto, lleva a la conclusión de que existió una eucaristía evolucionada en la Iglesia sin contenido sacrificial. Justamente subraya además, entre otras cosas inaceptables de la obra alemana, la trascendencia que tiene en sus conclusiones la supervaloración de las anáforas de Serapión y de la Tradición Apostólica como origen de todas las demás, lo cual es inadmisibile. Pero acepta lo mejor de este autor, su método de integración de la biblia en la historia litúrgica, que él expresa en su primera conclusión: los textos del NT y los ritos de la Iglesia, durante el período en que aún no estaban definitivamente fijados, han de estudiarse unidamene y en referencia a sus lugares de origen (221). Y, como la época en que los textos neotestamentarios se fijan textualmente es el s. II, es por ese siglo por donde se debe inciar la investigación también en este caso.

R. observa el paralelismo existente entre la conclusión de Lietzmann (una eucaristía de raíces egipcias centrada en el pan, no sacrificial, y otra de raíces romanas, que da importancia al vino y es sacrificial) y la de Westcott and Hort en crítica textual neotestamentaria (un texto neutral de origen egipcio y otro occidental). Y como Lc 22, 17-20 es un texto que relata la última cena y a la vez es usado como uno de los apoyos de su teoría textual por Westcott and Hort, R. lo elige como primer paso de su itinerario. Compulsa las tradiciones textuales referentes a este pasaje en el s. II, Afraates, el Diatessaron de Taciano, Justino, Marción y Tertuliano, y llega a la conclusión de que el texto largo de Lc (22, 19b 20), que es ya un texto autoritario en tiempos de Orígenes, proviene no de Egipto, sino probablemente de Efeso y Roma, donde habría entrado en el texto evangélico preci-

samente en el momento en que aparecen los primeros intentos romanos de establecer un canon neotestamentario, entre el 150 y el 175.

Todo esto llevaría a pensar, que las palabras neotestamentarias de la institución eucarística habrían ido tomando sus diferentes formas según fue creciendo la necesidad de expresar breve y claramente lo que el Señor intentó en la última cena (282). En realidad, concluye R., estos textos neotestamentarios son textos litúrgicos, o reflejan la liturgia, de una comunidad concreta en un momento de evolución doctrinal.

Una eucaristía no sacrificial centrada en el pan.

Para llegar a la conclusión anterior es particularmente importante el estudio de los datos aportados por Justino sobre la eucaristía, cuyas conclusiones son: que el apologista del s. II aún no conoce un relato de la cena asimilable a ninguno del NT; que su eucaristía carece todavía de un contenido claramente sacrificial, lo que le hace bastante cercana a la de la Didajé; además, las menciones de la copa en Justino serían accidentales, tanto que podrían incluso tener solamente agua, por lo cual es claro que el acento de su eucaristía recae en una celebración sólo principalmente con pan (244-46). Pero, ¿qué datos neotestamentarios hay en el fondo del relato institucional eucarístico en Justino? La respuesta, según R., sería Mc (relato litúrgico de la cena) y Jn (doctrina eucarística). Ahora bien, Mc parece estar en retroceso en la época de Justino, que conectaría más directamente con Jn, el cual sería la etapa anterior a él. Es preciso por tanto estudiar los datos que Jn nos da sobre la eucaristía. Y, si bien pueden aceptarse unas ciertas conexiones generales de Jn con Mc, Lc y Pablo, sin embargo en el caso de la eucaristía no se debe exagerar y hablar p.e., de una dependencia respecto a 1 Cor 11. 23-26, como hace Dodd. Nada hay en Jn 6 referente a una cena o rito del pan, y menos aún en Jn 15 relativo a una copa eucarística de vino. Por tanto, no hay pruebas en la época de Jn de la existencia de un rito fundado por Jesús con la fórmula de la copa, cuya concepción central fuese la de un Hijo de Dios sufriente, que es al mismo tiempo verdadera vid (294). Una interpretación correcta de Jn 6 no se debe hacer en consecuencia desde Mc o 1 Cor 11, sino desde otros textos en los que se pongan de relieve las raíces del testimonio eucarístico de Jn: enraizado en la multiplicación de los panes, sin cena pascual, con un uso simbólico del pan y sin vino (299).

Por tanto, R. aborda ahora el estudio de dos textos eucarísticos que responden más a las características de Jn 6. Estos son la versión corta de Lc (22, 17-19a) y 1 Cor 10, 16-21. El primero, que se acepta como el texto original de Lc, sería un testimonio del tipo de eucaristía que se usaba en el s. I: no hay alusión sacrificial, la primera

cupa no es propiamente eucarística y el acento recae en el simbolismo del pan como signo del cuerpo único que por la eucaristía es la asamblea. Un tipo de eucaristía como éste es refrendado por el uso de la expresión «fracción del pan» en Lc 24 y Hechos. Con tal expresión no se indicaría ni una comida especial de Jesús, ni un modo específico propio del Señor de partir el pan, ni una especial acción de gracias conectada con este gesto, sino que se trataría de expresar el principal acto eucarístico de los cristianos, sobre todo en los primeros días de la vida de la Iglesia, cuando la eucaristía se celebraba a diario; cuando, más tarde, el rito se celebró sólo semanalmente, era lógico revestirlo con las formas rituales de los judíos para celebrar el sábado, y concretamente se adoptó la copa del *kiddush* con que se inicia la santificación del sábado. Este rito eucarístico, el representado por Lc corto, constaría así del ritual de la fracción del pan y de la copa «en recuerdo del Día», y continúa llamándose «fracción del pan» (314-18).

En consecuencia, el relato corto de Lc, el original, no tiene relación con la eucaristía de 1 Cor 11, sino con la de 1 Cor 10. En efecto, afirma R., este último texto, en un contexto en que se habla preferentemente de comunión en el «cuerpo de Cristo», término específicamente paulino, reflejaría una práctica semejante a la de Lc corto, y su centro sería la fracción del pan que realiza la unión de los cristianos en un cuerpo. En la mención de la copa 1 Cor 10 no desarrolla este simbolismo sencillamente porque no existía una copa eucarística como tal. La «copa de bendición» de este pasaje, como la de Lc y Didajé, reflejaría aquí solamente la costumbre de hacer preceder la cena eucarística con la copa judía de santificación del sábado, como demuestra la secuencia copa-pan de 1 Cor 10, 16.21; y su significado no sería en absoluto sacrificial, sino el de «bebida espiritual». En paralelo con el pan, que es «comida espiritual». Sin embargo, la expresión «copa de bendición» marcará el inicio de la teologización sacrificial de la eucaristía, pues tan pronto como la expresión «sangre de Cristo» se usó en conexión con la copa, quedaba abierto el camino para expresar su contenido más exactamente como «sangre de la alianza»; y de manea paralela se entenderá el pan partido, como cuerpo de Cristo sacrificado «por nosotros». Y así Pablo, que no aparece en las fuentes como innovador del rito eucarístico, puede ser ciertamente considerado como el originador de la eucaristía de tipo sacrificial.

Volviendo ahora a Jn 6, las cosas aparecerían más claras. El origen de la eucaristía de Jn sería el mismo que el de la eucaristía de 1 Cor 10, pero dándose aquí un paso más: la participación en el pan eucarístico ya no es sólo participación en el cuerpo de Cristo, sino que «quien come de este pan, vivirá eternamente... y yo haré morada en él». Pero, y esto se debe subrayar, todavía no habría aparecido el contenido sacrificial de la eucaristía.

La suposición de un trasfondo litúrgico judío.

La hipótesis expuesta hasta aquí por R. supone al menos tres puntos previos: el rechazo de cualquier trasfondo litúrgico judío en la cena de Jesús, la demostración de que la eucaristía de 1 Cor 11 no es paulina, y la explicación del origen de las narraciones eucarísticas de los sinópticos como una evolución litúrgica y doctrinal de la Iglesia, sin conexión histórica directa con la cena de Jesús.

La primera cuestión es tratada dos veces por el autor, entrando en el capítulo V en discusión directa con algunos autores recientes.

Que la eucaristía no proviene del ritual del *kiddush* judío es algo que ya demostró J. Jeremías; y R. da sus argumentos por válidos. Tampoco parece que la cena de Jesús se haya ajustado a las normas de una comida judía de fraternidad (*haburah*) tal y como la describen las fuentes rabínicas. Ni los textos de la Mishnah dan garantías de ofrecer las prácticas judías anteriores a la destrucción del templo, ni el talante de Jesús. según las fuentes evangélicas, parece el mejor dispuesto, para aceptar las normas de unas fraternidades que eran en su mayoría de componente fariseo. Esas fuentes hablan más bien de que Jesús pertenecía al *am ha-arets* y de que constantemente entra en conflicto con normas rituales fariseas, como p.e., el lavado de las manos antes de la comida.

La tesis de una comida pascual para la última cena, tal y como la presenta J. Jeremías, es rebatida punto por punto. Y tampoco puede aceptarse la hipótesis de L. Ligier, que en el fondo sería una interpretación igualmente pascual de la cena, si bien en el caso de este autor no se encontraría la pretensión de llegar a la cena originaria de Jesús. R. considera especialmente inexactos en este último caso las explicaciones sobre la terminología «benedicir» «dar gracias», las cuales se apoyarían en un supuesto erróneo: la aceptación como textos originales del relato eucarístico de la versión larga de Lc y de 1 Cor 11. Para nuestro autor la introducción de *eucharistein*, «dar gracias», en los relatos evangélicos de la cena se explican perfectamente como una influencia griega del s. II, precisamente en el momento en que esos pasajes son incorporados al NT. La pretensión de que Jesús pronunciase una larga acción de gracias tras la comida (*birkat ha-mazon*) supone en el fondo que la cena de Jesús era pascual y que los datos judíos que tenemos sobre esta bendición estaban en uso en tiempos de Jesús; dos suposiciones improbables. Más improbables aún, si se tiene en cuenta que la estructura de esta bendición no se encontraría en absoluto ni en Didajé, ni en la anáfora de Addai y Mari. Por tanto, concluye R., una influencia judía de la cena pascual (o de algún tipo de cena asimilable) en la eucaristía de la Iglesia, no debe rechazarse del todo, pero es sólo verosímil en una fecha tardía, cuando tanto la liturgia judía como la cristiana habían evolucionado y se había superado la animosidad cristiana

contra los judíos, cosa de la que sólo en el siglo IV encontramos indicaciones atendibles.

La discusión de otras opiniones (Lietzmann, Dix, Ratcliff, Bouyer) sobre el tema lleva al mismo resultado, que R. formula así en su conclusión V: los intentos de conformar, bien la última cena con cualquier tipo de cena judía formal, bien la eucaristía con las plegarias de la Mishnah para determinadas ocasiones, suponen una lectura errónea de los datos y una equivocada evaluación de la originalidad de Jesús y de la contribución de la Iglesia (620).

A esta luz se estudian ahora los textos eucarísticos de la Didajé. Según R., Did 9-10 no serían, como se ha dicho con frecuencia, textos litúrgicos cristianos derivados de otros tantos judíos. Did 10 ofrecería una variación del Padre Nuestro y sería una plegaria helenístico-cristiana de consagración (tomando este término en sentido muy amplio) basada en la oración del Señor; mientras que Did 9 sería una plegaria judeo-cristiana claramente consecratoria, que nos revela el tipo de eucaristía de la Didajé, con un rito en el cual el pan constituye su centro, mientras que la copa tiene un significado subsidiario, prueba de que no siempre existió, sino que fue asumida cuando se sintió la necesidad de una fórmula litúrgica más plena para el día del Señor, a partir de la copa judía del rito de consagración del sábado (*kiddush*). Ambos pasajes parecen desarrollarse en contexto bautismal, mientras que Did 14 sería una eucaristía en contexto dominical, como las anteriores del mismo tipo que la eucaristía de 1 Cor 10, aunque litúrgicamente más elaborada y con la incorporación de la palabra «sacrificio» en conexión con una cita favorita de los autores cristianos del s. II, Mat 1, 11.

Todo esto le lleva a concluir que Dd 9-10 debe ser de origen sirio, que su composición ha de situarse hacia la mitad del s. II, que son capítulos de contenido estrictamente eucarístico, y que la liturgia de Did 9-10 derivaría, en dos momentos diferentes, de un antiguo rito, cuyos centros focales eran la bendición y distribución del pan y la repetición de la oración del Señor. En consecuencia estaríamos ante una derivación independiente, en la línea de Lc 22, 17-19a y 1 Cor 10, 16 ss., de un original común, que legó a este documento y a todo el oriente el significativo aspecto de una mayor importancia del pan (367-406).

Este último dato es analizado a continuación en una serie de anáforas posteriores significativas, especialmente en tres momentos capitales: la narración de la institución, la anámnesis y la epiclesis. La conclusión de este largo análisis, del que ahorramos la referencia al lector, es que las liturgias orientales manifiestan una influencia de las eucaristías descritas en Jn 6, 1 Cor 10 y Lc 22, 17-19a; mientras que las occidentales parecen apoyarse y provenir de otros textos,

cuyo contenido sacrificial es más explícito y cuyo origen estaría en pasajes como el actual relato eucarístico de Mc y el de 1 Cor 11.

Hacia un origen unitario de la eucaristía.

Al llegar a este punto, las conclusiones parciales de R. parecerían orientarse en la línea del doble origen de la eucaristía según Lietzmann. El punto clave es aquí 1 Cor 11, 23-26, texto aducido habitualmente como el más primitivo relato eucarístico escrito. Pero, ¿qué pasaría si este pasaje no fuese primitivo, sino posteriormente insertado en la carta por el editor o editores del corpus paulino? Esta es la hipótesis que se propone probar ahora R., con razones tanto de crítica interna, y externa, como mediante el análisis del mismo pasaje (596-620). Respecto a lo primero, estos versos de 1 Cor 11 no encajarían en un contexto en que se habla de la unidad de la Iglesia, ni además encuentran referencia en otros pasajes paulinos. Incluso la misma fórmula introductoria «Yo he recibido del Señor...», comparada con Gal 1, 12, único lugar en que se usa una frase semejante, indicaría que se trata de una interpretación no tradicional, sino recibida directamente del Señor por revelación; esto conduce a pensar que es la fórmula justificatoria de un elemento innovador de la tradición, y como supone un avance y adición a la doctrina eucarística de 1 Cor 10, debe ser posterior a Pablo y no anterior. El momento clave en que estas palabras se habrían añadido sería el de la edición del corpus paulino como tal, precisamente a mediados del s. II, cuando el tipo de eucaristía de que aquí se habla está claramente atestiguado. En cuanto a la crítica externa, hay que observar que la carta a los Corintios de Clemente Romano, al hablar de las divisiones de los corintios, cita sólo 1 Cor 1, 10 sg., y nada sobre la cena del Señor, como si no conociera el texto canónico actual de 1 Cor. Y cuando Clemente desarrolla en esta misma carta los aspectos sacrificiales de la eucaristía, se apoya en otros textos neotestamentarios, pero no en 1 Cor 11, 23-26, con lo que este pasaje parece ser un desarrollo paralelo al del papa romano, bajo influencia romana, añadido a 1 Cor en una fecha posterior a la carta de Clemente.

A la misma conclusión llega el autor tras un análisis de la famosa perícopa paulina, según el cual el relato eucarístico de «Pablo» no reflejaría sino una praxis eclesíastica posterior al mismo relato de Mc, convirtiendo la eucaristía en memorial sacrificial. Por lo demás, si se interpretan las expresiones «después de cenar» e «igualmente» en el sentido de que la copa eucarística está al final de la cena, tendríamos un nuevo paso en la evolución del texto «paulino» respecto a Mc, el de transferir a toda la cena el carácter de ser conmemoración de la muerte de Jesús. Y si se perciben en este texto de 1 Cor signos litúrgicos judíos, esto mismo confirma que estamos ante un texto tardío, que toma una forma litúrgica determinada en

un tiempo en que esto era precisa hacerlo por la misma evolución de la Iglesia. Por tanto, como no parece existir, según R., ningún argumento decisivo para probar que 1 Cor 11, 23-26 sea paulino, estamos aquí ante un pasaje no pre-paulino, como habitualmente se cree, sino posterior a Pablo.

Queda finalmente el último paso. ¿No encontraremos el hecho histórico de la cena de Jesús en el relato eucarístico de Mc, que parece estar en el fondo de la concepción eucarística de 1 Cor 11? La cosa no es tan sencilla, responde R. (682 sg.). En primer lugar, el hecho de que Lc, que tiene a Mc delante en la redacción de su evangelio, altere el relato de la cena transmitido por Mc, se debería a una decisión del mismo Lc, fundada probablemente en que Mc se apartó de una norma reconocida, cuya modificación no fue bienvenida en las comunidades lucanas. En efecto, la versión corta de Lc habría variado el rito de Mc adoptando uno tradicional más primitivo en la línea de la eucaristía de 1 Cor 10: una copa previa «de bendición» sin sentido sacrificial y, después, la fracción del pan. La primera es comunión en la sangre de Cristo; la segunda, comunión en el cuerpo de Cristo. La prueba es que este rito concuerda con el rito «apostólico» de la fracción del pan según Lc 24 y Hech. Este habría sido por tanto el punto de partida de la versión de Mc.

En segundo lugar, no puede aceptarse ni el método de J. Jeremías para individualizar los «ipsissima verba» de Jesús en Mc, ni su resultado de que las palabras originales de Jesús sobre el pan fueron «ésta es mi carne», y sobre el vino «ésta es mi sangre». Como muestra la coincidencia con Lc, la palabra original de Jesús fue siempre «esto es mi cuerpo».

Finalmente, Mc 14, 24 («Esta es mi sangre de la alianza derramada por muchos») no parece responder a la tradición original en que se funda Mc, pues se dice tras haber bebido sus discípulos, no antes, como pide la secuencia lógica en paralelo con el pan, y como corrige Mt. Además no encontramos ningún rastro de asombro en los discípulos, todos judíos, ante un mandato, beber la sangre, tan antimosáico; la conclusión habría de ser por tanto que estamos ante un orden redaccional, exigido por la necesidad de no escandalizar a los cristianos de la Iglesia de Mc.

En consecuencia, y teniendo en cuenta todo lo dicho, el v. 24 sería un añadido al texto, el cual corre perfectamente en la secuencia original de los vv. 22.23.25. El origen del v. 24 hay que buscarlo en el campo de las ideas paulinas sobre la sangre de Cristo, y su composición sería por tanto redaccional. Y nótese, añade R., que sin este verso el relato de Mc coincide sustancialmente con lo contenido en la versión corta de Lc.

El origen de la eucaristía.

Con todos estos elementos en la mano, puede ahora intentarse una exposición ordenada y lógica del nacimiento y evolución de la eucaristía desde Jesús hasta nuestros días. Si he entendido bien la complicada exposición de R., ésta sería la secuencia ordenada de los hechos:

1. Jesús, la noche en que fue entregado, o quizá algo antes, tomó el pan, dió gracias, lo partió y se lo dió a los discípulos; se entregó a ellos personalmente en un gesto original y lleno de misterio. No hubo ni cena pascual, ni contenido sacrificial. Incluso el lugar de la cena podría haber sido Betania, la casa de sus amigos, en lugar de Jerusalén.

2. La comunidad apostólica heredó este gesto supremo de la fracción del pan, realizándolo todos los días en las casas, unido o no a una comida (Hech. 2, 46).

3. Cuando la fracción del pan se convierte en semanal, los cristianos de la Iglesia apostólica incorporan de la liturgia judía la «copa de santificación del Día», con la que abren la celebración, según el rito del *kiddush*. Pero no es una copa sacrificial, y el acento sigue cayendo en la celebración del pan.

4. Tal es el rito que está tras 1 Cor 10, 16 sg. Pero aquí Pablo incorpora a la eucaristía por primera vez dos ideas propias: la Iglesia como cuerpo de Cristo y la sangre de Cristo como redentora. Con esto la participación en el cuerpo de Cristo se prolonga en una participación en la sangre de Cristo.

5. Mc, partiendo de estas ideas, es el primero que pone por escrito las palabras eucarísticas de Jesús, conectando además dos elementos que estaban separados en Pablo: la comunión en el cuerpo y la sangre de Jesús (1 Cor 10) y el sacrificio de Cristo como cordero pascual (1 Cor 5). Uniendo todo esto con la tradición flotante de la cena pascual, nos entrega la versión de la última cena que tantas consecuencias habría de tener en la vida de la Iglesia. El punto de partida de Mc, influido por la doctrina paulina sobre la cruz de Cristo, es que Jesús era el Mesías, y que su crucifixión cambió el concepto judío de esta misión, convirtiéndolo en un liberador, capaz de salvar a la humanidad por su muerte sacrificial. Para Mc en consecuencia Jesús lleva a cumplimiento en la última cena todos los tipos de sacrificios de la Antigua Alianza: el del cordero pascual, el de la sangre de la alianza mosaica, el del día de la expiación, el del holocausto y el de comunión. Pero aún no habría aparecido la idea de memorial.

7. Partiendo de la misma base que Mc, Jn 6 refleja una elaboración propia de tipo más doctrinal que litúrgico, en la cual se nota que la idea sacrificial aún no es dominante. La participación en el

pan y el vino eucarísticos son participación en la carne y sangre del Señor, y concede la vida eterna.

8. La versión corta de Lc deriva de la misma base que los dos desarrollos anteriores y conecta con 1 Cor 10, no aceptando la innovación redaccional de Mc 14, 24. Es una vuelta a la tradicional eucaristía no sacrificial, aunque supone la aceptación del marco litúrgico de la cena pascual.

9. En esta misma línea se mueve todavía en el s. II la eucaristía de la Didajé y la de Justino, aunque se inician ya los desarrollos de tipo sacrificial.

10. 1 Cor 11, 23-26 y la versión larga de Lc se crean en conexión con las ideas sacrificiales propias de la Iglesia romana, integrándose en el evangelio de Lc y en el corpus paulino en el s. II, momento de la fijación escrita del NT. En ellos aparece por primera vez la idea de sacrificio memorial.

11. En las eucaristías orientales hasta el s. IV la influencia doctrinal de Jn 6 es patente, y no se percibe una aceptación clara del mandato memorial, que sin embargo se desarrolla en la liturgia occidental. De este doble desarrollo quedan rastros en las anáforas orientales y occidentales posteriores al s. IV, que han llegado hasta nosotros.

12. Por tanto, «la creencia tradicional de que las diversas liturgias eucarísticas derivan de una plegaria original, fluida en su expresión, pero con un esquema básico fijo, pensamos que debe ser reemplazada por la opinión de que la cena del Señor, eucaristía, misa o comunión, son desarrollos, con grados variados de legitimidad, de una fracción del pan practicada por Jesús antes o durante la noche en que fue entregado» (693).

Intento de valoración crítica. los testimonios neotestamentarios.

Hasta aquí el intento de presentar de modo suficientemente amplio y, espero, no excesivamente infiel el contenido y los apoyos principales de esta obra. La primera impresión que se tiene tras su lectura es que el objetivo del autor de continuar el camino emprendido hace cincuenta años largos por Lietzmann, tratando de corregir lo que hacía inaceptable su investigación, es decir, el doble origen de la eucaristía, no se logra del todo. En el fondo continúan siendo Mc, 1 Cor 11 y la versión larga de Lc los pasajes eucarísticos, que con sus formulaciones sacrificiales ofrecen el mayor escollo para R., como lo fueran para Lietzmann. En los tres casos el autor se ve obligado a modificar el texto, para poder sostener su hipótesis.

La suposición de que Mc 14, 24 es un añadido redaccional de Marcos, es una solución demasiado simple. Según todos los datos de que hoy disponemos es más probable que Mc haya construido

aquí el relato de la cena con retazos de diversas tradiciones. Valga p.e. el testimonio de un exegeta inglés, no precisamente muy moderno: «La sentencia escatológica del v. 25 se une débilmente con el resto del relato, y como difícilmente pudo difundirse como logion aislado, quizá sea el residuo de una narración independiente. Lo mismo cabría decir del v. 24, porque la frase «y todos bebieron de él» del v. 23 se asemeja a la conclusión de un fragmento» (V. Taylor, *Evangelio según S. Marcos*, Madrid 1980, c. 96, p. 656). Que este relato haya sido compuesto con diversos materiales, es posible. Pero no hay razón fuerte para afirmar que sea redaccional todo él, o sólo el v. 24, puesto que encuentra correspondencia en todos los textos paralelos que narran la cena. Además, el hecho de que las palabras «todos bebieron de él» (v. 23) precedan a la sentencia sobre el vino «no tiene significado especial», afirma Taylor (*ibid.* p. 659), que positivamente excluye razones polémicas en su composición. Por otra parte, el autor no explica en ningún sitio algo que tiene mucha importancia en toda la argumentación de su teoría: cómo el orden de Mc es pan-copa, si su antecedente es un rito del tipo de 1 Cor 10, 16.21. La pregunta ahora es si ese orden es también redaccional. Si la contestación es afirmativa y se justifica con una referencia a la «tradición flotante» de la cena pascual, las preguntas son mucho más numerosas: ¿no puede entonces el texto largo de Lc ser anterior al s. II, puesto que podría haber sido confeccionado con elementos de la misma tradición flotante? ¿Por qué un texto como el de 1 Cor 11, cuyo trasfondo según R. es Mc, prescinde de esta tradición flotante, que tan importante y adecuada le sería para una elaboración del memorial sacrificial? ¿Se puede entonces aceptar una influencia de la liturgia judía, y precisamente de la liturgia pascual, al menos en la segunda generación cristiana, aún en el s. I? Y en este caso, ¿por qué no se pueden encontrar las mismas influencias en documentos más tardíos, como Didajé y Addai y Mari? Demasiadas preguntas, cuya respuesta no es fácil en el conjunto de la exposición de nuestro autor.

En relación con 1 Cor 11, 23-26, suponer que este pasaje es del s. II parece una solución, permítasenos la expresión, desesperada. No hay para ello ningún fundamento textual. Y la dificultad de entronque con el contexto a que alude R. no es exclusiva de este pasaje. También 1 Cor 13 rompe el hilo entre 1 Cor 12 y 14; igualmente, si se suprime 1 Cor 9, el conjunto 1 Cor 2-10 resulta más coherente, etc. El problema que está en la base de todo esto es saber cuántas cartas escribió Pablo a los corintios, asunto en el que aún no se han puesto de acuerdo los críticos, y decidir qué pasajes pertenecen a cada una. ¿No puede tratarse en nuestro caso de fragmentos de diferentes cartas, unidos por el editor final del corpus paulino? Una solución de este tipo explicaría más convincentemente las citas parciales y no completas que de 1 Cor se encuentran en la

carta de Clemente Romano, sin necesidad de recurrir a un autor del s. II como interpolador. En último caso, la decisión final, aquí como en Mc, se toma por razones de tipo ideológico, y los razonamientos de este tipo, implícitos y a veces explícitos en la argumentación de R., son siempre peligrosos, porque no llevan a la solución de los problemas, sino a la acumulación de éstos y a un cierto círculo vicioso: se considera tardío un pasaje porque no entronca con la evolución doctrinal prevista, para apoyar luego ésta en la supresión del mismo pasaje discutido. Además, pensar que la expresión «yo recibí del Señor» ha de interpretarse como alusión a una revelación del Señor para modificar la tradición, aparte de que es violentar el sentido obvio de la frase, no puede apoyarse en Gal 1, 12, pues en este caso el paralelismo de expresiones estaría a favor de que la perícopa eucarística es paulina. Sea cual sea el sentido de este último texto, parece más correcto tener en cuenta expresiones de la misma carta, como 1 Cor 7, 25.40, donde claramente distingue Pablo entre lo que él propone y lo que es precepto del Señor. Por lo demás, no se debe analizar en el mismo plano 1 Cor 11, 23-25 y 1 Cor 11, 26, como hace el autor. Parece claro, que este último verso no forma parte de la posible tradición litúrgica, sino que es una glosa paulina (cf. el estudio de P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich 1960, otro de los trabajos importantes que no se tienen en cuenta).

No podemos entrar aquí en la discusión sobre la autenticidad del relato eucarístico de Lc, largo o corto. A mi juicio, los trabajos de Benoit, Jeremías y Schürmann en pro de la autenticidad del texto largo están muy lejos de ser invalidados por la crítica de R., que otra vez pone como peso decisivo en la balanza razones de coincidencia doctrinal con la teología eucarística sacrificial del s. II. Y es muy peligroso construir una teoría sobre un texto tan discutido, sobre todo si los otros apoyos, como acabamos de ver, también son hipótesis más bien frágiles.

Desde un punto de vista general, que afecta a estos tres textos en conjunto, nuestro autor no trata el puesto que en todos estos relatos tiene la palabra escatológica de Jesús en la cena (Mc 14, 25; Lc 22, 18; 1 Cor 11, 26, aunque este último tiene un significado especial). Esta «palabra escatológica», que parece ser auténtica de Jesús, no se explica sin una alusión al vino, y a su vez su contenido escatológico dará origen a la contestación de los «aquarianos». Creo que una mayor atención a este dato, explicaría las eucaristías heterodoxas sin vino y el mismo texto de Lc de manera más convincente que con el recurso al «mayor acento sobre el pan» a que recurre constantemente R. (cf. otro estudio indispensable, el de P. Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume*, París 1966, donde además se descubren otras raíces judías de los textos eucarísticos del NT).

Por tanto, y para concluir esta primera nota crítica, a mi juicio

la base neotestamentaria de la construcción de R. es demasiado hipotética y poco verosímil, al menos en lo que respecta a los pasajes arriba citados. No obstante, su estudio plantea una cuestión de interés, que aún no ha sido suficientemente solucionada. Me refiero a la serie de secuencias copa-pan, que aparecen en 1 Cor 10. 16-25 y en Lc 22, 17-20 (aquí más bien copa-pan-copa), y que luego se prolongan en Did 9-10 y en otros testimonios (no en Jn 6, 53-56). La cuestión no es meramente accidental y requiere estudio posterior.

Los textos eucarísticos primitivos.

Hay que reconocer, que la explicación de R. sobre Did 10 como una variante del Padre Nuestro es original. Sin embargo resulta muy forzada. Ni aparece claro el equivalente de la petición «hágase tu voluntad»; ni convence del todo la explicación que se da de la falta del «perdónanos nuestras deudas...», aduciendo que la comunidad ya está purificada; ni se percibe tampoco la identificación del «no nos dejes caer en la tentación» con Dd 10, 5. Precisamente este último verso es una súplica por la reunión de la Iglesia «de los cuatro vientos», que tiene claros antecedentes bíblicos y judíos en el tema de la reunión de los dispersos, como ha demostrado L. Clerici (*Einsammlung der Zerstreuten*, Münster W. 1966). Otras expresiones, que se hacen coincidir con el Padre Nuestro, pueden encontrar también sus paralelos en la plegaria del *kiddush*, de la que la oración dominical toma algunos elementos formales, si bien con una orientación nueva y original. Todo esto son ya datos positivos para descubrir un trasfondo judío real en Did 9-10, que además está claramente estructurado en dos bendiciones independientes, seguidas de una súplica, respectivamente; estructura que no aparece en el Padre Nuestro por ninguna parte. Y todos estos datos, entre otras cosas, deben tenerse en cuenta también para la datación. Decir que Did 9-10.14 se escribieron en la segunda mitad del s. II a causa de la doctrina y liturgia eucarísticas contenidas en ellos es, cuando menos, precipitado y, de nuevo, da la impresión de estar apoyándose más en la tesis general sostenida sobre la eucaristía, que en pruebas reales.

La interpretación que R. da a algunos textos eucarísticos de Justino padece también del mismo defecto que la ofrecida al estudiar la Didajé: ser analizados desde una hipótesis ya aceptada. Pongamos el ejemplo de Dial 41, 1; comienza por citarse sin las palabras introductorias, que son una alusión a Lev 14, 10, la ofrenda de flor de harina, es decir, una ofrenda sacrificial incruenta, que es un memorial ante Dios (*azkarah*). Sin esta introducción se pierde todo el contexto de memorial sacrificial que Justino intenta: esa ofrenda de flor de harina (sacrificio incruento de pan y memorial ante Dios) era figura del «pan de la eucaristía que nuestro Señor Jesucristo mandó ofrecer (*poiein*) en memoria (*eis anamnesin*) de la pasión que él padeció

por todos los que purifican sus almas de toda maldad, para que demos gracias en común por haber creado el mundo...». Según R. Justino se refiere aquí a los padecimientos genéricos de Jesús, a la posibilidad como ser humano, no a la pasión final; sigue diciendo que el objeto de *poiein* no es el cuerpo y la sangre de Cristo, sino «que demos gracias en común...». Pero esto es forzar el texto, en mi opinión, al máximo. Si la ofrenda de harina es figura del pan que Jesús mandó «hacer» en memoria de sus padecimientos, es evidente que este «hacer» (*poiein*) es la verdadera ofrenda figurada ya en el AT. Por tanto *poiein* tiene aquí sentido sacrificial, y el objeto del memorial ciertamente no es el cuerpo y la sangre de Cristo en directo, sino, como siempre, «su pasión», es decir, no cualquier sufrimiento o su naturaleza posible, sino aquel «padecimiento» por el que los hombres purifican sus almas de la maldad, lo cual alude a su pasión salvadora, a su muerte. Este es el verdadero sacrificio cristiano de acción de gracias por la creación y la salvación, los dos temas que siguen y que quizá reflejen, como puede percibirse en otros lugares del mismo apologista, la temática de la plegaria eucarística que él conoce. Tiene razón R. al describir la eucaristía de Dial 70, 4 como memorial de la encarnación. Pero hay que notar también que en este texto no está totalmente excluida del memorial la pasión, sobre todo si se tiene en cuenta lo antes dicho; por otra parte, que la eucaristía sea memorial de la encarnación no excluye que lo sea también de la pasión en el mismo Justino. En cuanto a Dial 117, 1-5, que se cita incidentalmente (239), el razonamiento de S. Justino es, según me parece más probable, que los sacrificios antiguos han sido abrogados y el único verdadero sacrificio cristiano es la «eucaristía», las «plegarias y acciones de gracias», a las que se califica de sacrificio espiritual. Ahora bien, éstas pueden considerarse como sacrificio no por sí mismas, sino porque son «eucaristía» sobre el pan y el vino en memoria «de la pasión que por ellos sufrió el Hijo de Dios». Dicho de otra manera, la celebración del memorial de la pasión del Señor es la razón de que la eucaristía sea un sacrificio, no cruento como los del A, sino espiritual; sacrificio que es expresado por la plegaria eucarística.

En cuanto a las variantes que señala R. como apoyo de su teoría en las narraciones de la institución de varias anáforas, también hay algo que decir. El añadido «por la vida eterna» es muy tardío. No se encuentra en ninguna de las clásicas anáforas orientales u occidentales del s. IV al VI, salvo en la siríaca de los XII Apóstoles, donde es también una edición tardía, como se demuestra al comparar el lugar paralelo en la anáfora bizantina de S. Juan Crisóstomo. Que Teodoro de Mopsuestia en sus Homilias catequéticas alude a este tema es lógico, pues se trata de un contexto doctrinal. Pero querer deducir de esto un mayor acento de la tradición oriental en el pan me parece excesivo, incluso si este tema se encuentra en la prepa-

ración a la comunión de varias eucaristías orientales, lo cual no es por sí mismo signo de antigüedad.

La expresión «para la remisión de los pecados» es corriente en casi todas las anáforas orientales, al menos en las clásicas a partir del s. IV. Todas, excepto la de S. Juan Crisóstomo bizantina y el canon romano, lo refieren al pan y al vino. De este hecho, especialmente el dato de su existencia en la anáfora de Const. Apost. VIII, R. concluye: «Nada más que una tradición muy antigua de la primacía del pan puede explicar una tal divergencia de práctica litúrgica con el evangelio» (410). También esta conclusión me parece excesiva, sobre todo después del estudio de F. Hamm (*Die liturgische Einsetzungsberichte in Sinne vergleichender Liturgieforschung*, Münster W. 1928), donde queda claro cómo estos desarrollos nada tienen que ver con el NT, y se deben fundamentalmente a la ley del paralelismo litúrgico.

El estudio sobre el mandato memorial en las anáforas orientales ofrece también ocasión para algunas notas. Así, la explicación que el autor da a la carencia de él en la anáfora bizantina del Crisóstomo es posible, pero no es la única. El comienzo de la anámnesis de esta anáfora parece presuponer su existencia, y G. Wagner (*Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, Münster W. 1973) da otra posible solución, que al menos es tan verosímil como la de R. Por lo demás, éste no distingue con claridad la conmemoración o memorial literario anterior al relato institucional y la anámnesis propiamente dicha, que existe prácticamente en todas las anáforas orientales y occidentales, y que es el desarrollo práctico del mandato de Jesús según el NT. Por eso no parecen exactas las apreciaciones del autor, según el cual la anámnesis de la anáfora de la Tradición Apostólica sería un «estrechamiento» de la acción de gracias por la encarnación, anterior al relato institucional (418); tampoco creo exacto que la anáfora de las Const. Apost. VIII contenga dos anámnesis, de las cuales la anterior al relato institucional sería la auténtica, estaría centrada en la encarnación y respondería al mandato «haced esto en memorial *mío*» (419). En ambos casos, a mi juicio, no se ha comprendido la diferencia de significado y función de ambas secciones anafóricas. Por eso, decir que la anámnesis de la muerte del Señor sea una idea ajena al oriente y de origen romano, no se puede aceptar. La idea de memorial, que está en la base de todas las anámnesis y aparece en casi todas las anáforas, orientales y occidentales, es de origen bíblico y judío, por más que R. no sea simpatizante de estos orígenes.

Finalmente, aunque se podrían añadir bastantes observaciones más, quisiera notar que el estudio del autor sobre la anáfora de Addai y Mari adolece de la fecha en que está escrito. Aunque R. no esté de acuerdo con las ideas de Ligier y Bouyer al respecto, no se puede prescindir hoy al estudiar este texto de la edición crítica de W. F. Macomber, ni del estudio de Engberding, ni de la comparación

de esta anáfora con la maronita de San Pedro (*Sarrar*), editada por J. M. Sauget. En consecuencia esas páginas necesitan reescribirse de nuevo, teniendo además en cuenta la abundante bibliografía (también la no inglesa) existente sobre el tema.

Valoración final.

Después de las anotaciones hechas, necesariamente breves, puede ya sospecharse que el estudio de Richardson, lleno por otra parte de finas observaciones, no marcará un hito en la investigación sobre los orígenes de la eucaristía. Sus aspectos criticables no son pocos. El primero, no totalmente dependiente del autor, es el retraso con que ha sido publicado, que afecta muy importantemente a su investigación. Después hay que criticar el uso de una bibliografía casi exclusivamente inglesa, como si otros trabajos, después de Lietzmann, no hubiesen aportado nada especial. Un tercer punto de crítica es su negación a admitir influencia judía alguna en el NT y en los orígenes de la liturgia de la Iglesia. Es verdad, que a veces se ha podido caer en un panjudaísmo en tiempos recientes, quizá como reacción al panhelenismo de la época anterior. Pero, pese a todas las exageraciones, parece objetivo afirmar hoy que el cristianismo nace y crece en un humus judío, más incluso de lo que imaginamos. Los recientes estudios targúmicos están poniendo esto de manifiesto con fuerza para el NT. Tal cosa no significa una falta de originalidad en Jesús, ni en la Iglesia primitiva. Es simplemente una circunstancia histórica concreta y una consecuencia inmediata de la ley de la encarnación. Cierto que precisar influencias no es fácil, y la crítica positiva de R. obligará a precisar más las pruebas de cualquier flujo concreto, sin aceptarlo alegremente, como a veces se ha hecho. Pero una postura a priori de no influencia, tampoco es sostenible. Y, de hecho, a pesar de todas sus razones, R. acaba por aceptar, sin una coherencia precisa, influencias judías en el texto de Mc («tradición flotante de la cena pascual») en el s. I; en el texto de 1 Cor 11 en el s. II; y, lógicamente, en el s. IV, sin contar con la influencia del *kiddush* en la más primitiva Iglesia apostólica, tan importante en el conjunto de las explicaciones del autor. ¿Por qué éstas sólo? ¿Por qué si hay una influencia judía tan importante en la segunda generación cristiana (Mc), no es posible que exista alguna en tiempos de Jesús? A Jesús no le interesó crear estructuras o ritos, en esto estoy de acuerdo con R. Pero lo que hizo fue aceptar algunas de las existentes, darles nuevo sentido y llenarlos de ello. El caso más típico es el del sábado; Jesús jamás rechazó esta institución, pero sí la interpretación judía farisea de ella. Y el domingo cristiano, heredero del sábado, es la mejor prueba de este modo de proceder. En cuarto lugar, debo confesar que la impresión que al lector queda, una vez terminada la lectura de este libro, es que se trata de una obra de

tesis; parece como si se tuviese una teoría y se intentase probar por todos los medios. Puede ser una impresión subjetiva, pero no del todo, puesto que tal actitud hace que los textos se estudien a lo largo de la investigación con una cierta unilateralidad, buscando lo que interesa, no dejándoles hablar en libertad.

Quisiera decir una palabra, para terminar, sobre la conclusión que deduce el autor, acerca de la evolución de la eucaristía en la Iglesia y de la función del liturgista en la comunidad eclesial. Según él la evolución manifestada a lo largo del estudio por los textos bíblicos y litúrgicos nos lleva a descubrir que el tipo de evolución que se debe aceptar en la Iglesia es el de una evolución concebida como categoría científica, no sólo en términos generales, sino como desarrollo real del culto y de la doctrina. Tal desarrollo, que el autor compara al de la inteligencia del niño que se hace adulto, «exige en la actualidad, que cualquier reconstrucción esté dirigida no sólo por los intereses de la fe y el culto —que son primarios—, sino también por el razonamiento histórico-crítico, que va más allá de nuestros conocimientos adquiridos y exige ser integrado en el mismo cristianismo como un tercer factor. La religión, que empezó esencialmente como una revelación de la personalidad y profundidad de Jesús, y que después se desarrolló bajo la influencia predominante del helenismo en un gran sistema de doctrinas, sacramentos y leyes, no puede sobrevivir con fuerza si no acoge a la ciencia moderna en sus aspectos histórico-críticos» (694).

Este tipo de evolución lo encuentra el autor en las versiones de la eucaristía transmitidas por Jn, Mc o Lc. Si queremos llegar al significado original de la eucaristía, hemos de librarnos de las interpretaciones de ellos y llegar a la misma figura de Jesús y al significado que él dio históricamente a la eucaristía, para reinterpretarlo y hacerlo vivo en nuestro tiempo. Esta sería la tarea del liturgista, que no es un mero arqueólogo, sino un pedagogo de sus contemporáneos. Hasta aquí lo esencial de la conclusión de R.

Dejando aparte la discusión de los detalles, lo que llama la atención del lector es el optimismo de R. respecto a la investigación histórico-crítica. Nada hay contra ella, ciertamente, y es imprescindible para una mejor comprensión del mensaje eternamente válido contenido en el NT. Pero, ¿qué pasaría si nuestra vida litúrgica dependiese de la investigación científica de cada autor? ¿Cómo se garantiza ese llegar al Jesús histórico de la «eucaristía histórica»? Lo único claro de todo esto es que las reformas litúrgicas cambiarían al ritmo de las investigaciones y teorías «científicas» del momento. Y aquí también se echa de ver, que no en balde ha pasado un tiempo largo desde que se comenzó a escribir este estudio. Hoy no existe tanto optimismo y tanta confianza en la investigación histórico-crítica. Y los resultados concretos, como la plegaria eucarística que R. construye según sus principios (698-99), son nobles y respetables, pero

demasiado discutibles y, por qué no decirlo, demasiado pobres, para aceptarlos sin más. La investigación puede y debe tratar de ir a los orígenes, avanzando hipótesis; pero la vida de la Iglesia no puede prescindir de su historia, como si el pasado ya no contase ante nuevos hallazgos. Es de agradecer todo lo que R. aporta en su libro, que no es poco, especialmente los puntos débiles que descubre en las investigaciones en curso, así como sus finos análisis textuales. Pero ni en sus hipótesis, ni en la de ningún otro investigador puede fundarse la praxis litúrgica de la Iglesia. Porque es una base demasiado frágil, cambiante y limitada. Y, sobre todo, porque uno es el carisma del liturgista como doctor y otro el del liturgo como pastor. Y si al primero corresponde investigar las raíces de la vida cultural, es el otro quien ha de hacer que el culto sea vida para la comunidad. Y eso no se consigue con la investigación de los orígenes, por más que ello pueda ayudar en gran manera, sino con la asunción de toda la experiencia y profundidad adquiridas a lo largo de la historia por una Iglesia, que cree que esa historia está dirigida por el mismo Espíritu.

JOSE MANUEL SANCHEZ CARO
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca