

## **BENDICION Y EUCARISTIA. VEINTICINCO AÑOS DE ESTUDIOS SOBRE EL GENERO LITERARIO DE LA PLEGARIA EUCARISTICA**

Los números redondos han ejercido siempre una cierta fascinación entre los humanos y siguen siendo buena ocasión para valorar cualquier acontecimiento de relieve, volviendo por un momento la mirada hacia atrás, para ser capaces de proyectar con más fuerza la tarea que se presenta por delante. Todo esto viene a propósito de un aniversario, que no quisiera dejar pasar sin consideración. Se refiere al callado mundo de la investigación, en este caso acerca del género literario de la plegaria eucarística. Fue hace exactamente ahora veinticinco años, cuando J. P. Audet publicaba su primer trabajo sobre la *berakah* judía, que estaba llamado a revitalizar un campo en el que aún está por decir la última palabra, y que sin embargo tiene ya en su haber toda una serie de estudios de primera mano con no desdeñables consecuencias teológicas y pastorales. A lo largo de un cuarto de siglo (de 1958 a 1983) se ha desarrollado un trabajo interdisciplinar, que puede considerarse modelo en su género. La exégesis vetero y neotestamentaria, las investigaciones sobre el judaísmo y la historia de la primitiva comunidad cristiana (orígenes del cristianismo), los estudios de liturgia judía y cristiana, la patrología y el ecumenismo, las ciencias humanas y la historia de los dogmas, son algunas de las ramas que se dan cita en este campo de investigación. El propósito de este trabajo es el de trazar la historia científica de esos veinticinco años de investigación, poner de relieve los datos que pueden considerarse como adquiridos, los resultados probables y las cuestiones aún abiertas, y proponer una serie de sugerencias teológicas, que no carecen de importancia y que presentan un reto concreto a la reflexión de teólogos sistemáticos y de pastoralistas.

## 1. EL TRANSFONDO JUDIO DE LA EUCARISTIA

Tomamos como punto de partida el primer artículo de J. P. Audet sobre la *berakah*, aparecido en 1958<sup>1</sup> que en realidad es una ampliación del texto leído en el «International Congress on the Four Gospels», tenido en Oxford el año 1957 y aparecido dos años más tarde como publicación<sup>2</sup>. Este trabajo, como veremos, y otros que lo complementan y continúan, encontró gran eco entre los liturgistas e historiadores, así como en menor grado, entre los exegetas, tanto neotestamentarios como veterotestamentarios, y puede señalarse en rigor, como el desencadenante de una serie de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística en la investigación contemporánea.

Pero, evidentemente no se partía de cero en la cuestión. El tema hunde sus raíces en las primeras investigaciones bíblicas que, a principios de nuestro siglo, dejando de lado la corriente que consideraba a los textos neotestamentarios como insertos casi exclusivamente en la realidad helenista, comienzan a descubrir que Jesús fue realmente un judío. En esta línea hay que situar también la superación de la tendencia a explicar el significado de los sacramentos, especialmente bautismo y eucaristía, en conexión con las religiones mistericas, así como la complementación del gran diccionario teológico sobre el N.T. de Kittel con las aportaciones de la apocalíptica judía, de los estudios sobre el medio arameo del N.T., de los hallazgos de Qumran, y del reciente florecimiento de los estudios targúmicos.

Aplicado a nuestro tema, esta constatación produjo los primeros trabajos de aproximación entre liturgia cristiana y liturgia judía en lo referente a la plegaria eucarística<sup>3</sup>. Desde la orilla de la escuela de la Historia de las Religiones W. Bousset descubre el carácter judío de la larga serie de plegarias contenidas en Constituciones Apostólicas (CA) VII, 33-38, lo que le lleva a postular un modelo judío para la anáfora de CA VIII, 12<sup>4</sup>. Unos años después en 1923, el gran liturgista

1 'Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne', RB 65 (1958) 371-99.

2 'Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century', en K. Aland - F. L. Cross, *Studia Evangelica*, TU 73 (Berlín 1959) 643-62.

3 Todavía R. D. Richardson se opone a esta aproximación en virtud de la originalidad cristiana; cf. más adelante n. 25.

4 W. Bousset, 'Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der Apostolischen Konstitutionen', *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1915) 435-89. Es curioso que este trabajo sea una de las primeras aportaciones a un camino que es tan contrario al programa de

benedictino A. Baumstark establece el paralelo entre el *Sanctus* de la anáfora y la *qedusha* de algunas bendiciones judías, especialmente la del *yotser* sinagagal<sup>5</sup>. Por otro lado hay que notar dos nuevas contribuciones del momento, esta vez provenientes del mundo anglosajón. Una más global, la de W. O. E. Oesterly, que insiste en la influencia del *qiddush* como marco de la Eucaristía de Jesús<sup>6</sup>, y otra más concreta, la tercera lección de la serie tenida por F. Gavin en la casa londinense de la S.P.C.K. en 1927 donde aborda ya, aunque todavía sin profundizar en su análisis, el tema de la relación entre *berakah* judía y eucaristía cristiana<sup>7</sup>.

Dos años antes es preciso señalar las observaciones de H. Lietzmann al tema, aún no elaboradas orgánicamente, si bien se encontraban en un estudio sistemático sobre el origen de la Eucaristía y su celebración<sup>8</sup>. Concretamente, este autor asumía los resultados de los estudios de Bousset y Baumstark para la plegaria eucarística de CA VIII, extendiendo el origen formal judío a todos los «prefacios» eucarísticos orientales del siglo IV y proponiendo como fuente originaria del ágape cristiano y de la Eucaristía a las comidas *haburah* de las confraternidades o cofradías fariseas de los tiempos de Jesús.

No deben olvidarse, por otra parte, los trabajos que desde la vertiente judía se hacen también en este tiempo. Dos autores serán los más influyentes en futuros estudios. Por un lado L. Finkelstein, representante de la tendencia a restaurar los textos en sus «originales», que supone siempre más breves que las formulaciones encontradas en los formularios litúrgicos conocidos. Así intenta llevar a cabo este programa con la *tefillah* y el *yotser*, aunque su artículo de mayor influencia será aquel en que intenta la reconstrucción, supuestamente primitiva, de la acción de gracias tras la comida o *birkat ha-mazon*<sup>9</sup>. Por otro I. Elbogen inaugurará la aplicación del método histórico formal a las plegarias litúrgicas judías, línea que, como veremos, se

Bousset, el máximo defensor de la transformación del culto cristiano por Pablo en un culto místico, en su más famosa obra, *Kyrios Christos*, editada en 1913.

5 A. Baumstark, 'Trishagion und Qeduscha', *JLW* 3 (1923) 18-32.

6 *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925).

7 Las lecciones fueron publicadas bajo el título *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (Londres 1928).

8 *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926), especialmente en los cc. IX, XII y XIII.

9 Sobre la *tefillah* en *JQR* 16 (1925-26) 142-70; sobre el *yotser* en *REJ* 93 (1932) 19-21; sobre la *birkat ha-mazon* en *JQR* 19 (1929) 243-59.

prolongará con éxito, tanto desde la orilla judía (con J. Heinemann) como desde la cristiana (con C. Giraudo) <sup>10</sup>.

Así las cosas, llegamos a lo que será el primer intento de tratamiento sistemático de la plegaria eucarística desde sus posibles antecedentes judíos. Su autor es el benedictino anglicano Dom G. Dix; en su gruesa obra sobre los elementos formales de la liturgia intentará deducir el origen de la plegaria eucarística de la *birkat ha-mazon* o acción de gracias tras las comidas solemnes de las *haburoth* o cofradías fariseas de los tiempos neotestamentarios <sup>11</sup>. Bien es verdad, que su modelo de una comida *haburah* será severamente criticado por J. Jeremías en su magna obra sobre la última cena, donde a su vez este investigador alemán hace derivar la última cena de Jesús formalmente de la cena pascual judía <sup>12</sup>, hipótesis muy discutida y no siempre aceptada <sup>13</sup>; a pesar de todo, la derivación de la plegaria eucarística de la *birkat ha-mazon* será ampliamente recibida, si bien seguirá discutiéndose sobre si se trata de la acción de gracias tras la cena pascual o tras otros tipo distinto de cena.

## 2. LA BENDICION ESPONTANEA COMO PUNTO DE PARTIDA

Es en este momento de la investigación cuando aparecen los primeros estudios de J. P. Audet sobre la *berakah* a que antes he hecho alusión. El origen de ellos se encuentra en los trabajos que este autor dominico llevó a cabo con motivo de su tesis doctoral, consistente en la edición crítica, traducción y comentario de la Didajé <sup>14</sup>. Audet emprende un análisis de la forma literaria *berakah* desde sus más elementales manifestaciones espontáneas en la vida ordinaria de Israel (p. ej., Gen 24, 26-27) hasta las más complejas fórmulas litúrgicas veterotestamentarias y judías. Las conclusiones de sus trabajos pueden compendiarse en estos puntos <sup>15</sup>: la *berakah* es un género o forma

<sup>10</sup> Su obra clave en este campo es *Der jüdischen Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt a.M. 1931; 4 ed., Hildesheim 1962).

<sup>11</sup> *The Shape of the Liturgy* (Londres 1945) especialmente pp. 52-53.

<sup>12</sup> J. Jeremías, *Die Abendmahls Worte* (Göttingen 1935; 4 ed. revisada y ampliada en 1967); de esta edición se ha hecho la traducción española *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980).

<sup>13</sup> Puede verse una amplia exposición de esta discusión en R. Feneberg, *Christliche Passafeyer und Abendmahl* (Munich 1971) 17-41.

<sup>14</sup> *Didaché. Instruction des Apôtres* (Paris 1958) cf. espec. pp. 376-98.

<sup>15</sup> J. P. Audet completa su pensamiento en otros dos trabajos: 'Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie: «Nova et Vetera»', *Eph Lit* 80 (1956) y 'Liturgie de la parole et liturgie eucharistique', *Communauté Chrétienne* 18 (1964) 443-74.

literaria específica, cuyo nacimiento hay que poner fuera de la liturgia, en la manifestación espontánea de alabanza a Dios, que se observa desde los relatos más antiguos de la Biblia. Como tal forma literaria específica consta de tres partes, independientemente de la longitud o uso de la misma: una invocación dirigida por el hombre a Dios, generalmente iniciada con el verbo *brk*; una motivación anamnética de la misma bendición, expresada mediante una oración participial o una proposición de relativo, y cuyo contenido expresa el motivo de esa bendición, a saber, los «mirabilia Dei» que se extienden a lo largo de la historia salvífica cuyos protagonistas son Dios e Israel; una inclusión final, a veces calificada como doxología, que repite la acción bendicional al final de la misma. Este tipo de bendición se puede calificar de *ascendente*, pues en rigor sólo podría bendecir Dios, que es el dador de la vida (bendición *descendente*); por eso el hombre, cuando bendice a Dios lo que hace es expresar su admiración en alabanza y acción de gracias por las maravillas que él ha realizado en la creación y a lo largo de la historia. En determinados momentos a esta bendición puede añadirse una súplica.

Aplicando estos resultados a los relatos neotestamentarios de la Eucaristía, J. P. Audet concluye la identidad de significado entre *eulogein* y *eujaristein*; tanto cuando se usa un verbo, como cuando es usado otro, se trataría en todos los testimonios de la recitación de una *berakah* dirigida a Dios en admiración y alegría por las maravillas que él ha realizado. Lo mismo sucede en los pasajes de la Didajé tradicionalmente discutidos como de posible contenido eucarístico (Did 9-10). En consecuencia, *eujaristein* y *eulogein* en los relatos eucarísticos del NT tienen el mismo significado; toda bendición o acción de gracias deriva del esquema formal literario propuesto; la acción de gracias cristiana no puede consistir en un puro agradecimiento a Dios por sus beneficios; la *eucaristía* de Jesús en la última cena fue una bendición y podría reconstruirse hipotéticamente su estructura y posible contenido a partir del esquema de la *birkat hamazon*, teniendo en cuenta a la vez el modo propio de orar que tiene Jesús; finalmente, toda plegaria eucarística en sus orígenes y estructura es una bendición y de ella deriva.

Sobre la falsilla de las conclusiones de J. P. Audet, aunque sin comprometerse en la aceptación de la *berakah* como forma literaria específica, se debe notar aquí un bello trabajo de L. A. Schökel sobre

la teología de la bendición, con ciertas aplicaciones a la Eucaristía cristiana, publicado algunos años más tarde<sup>16</sup>. Por lo demás, la tesis de Audet suscitó una notable acogida entre los liturgistas. B. Fraigneau-Julien acepta plenamente sus conclusiones y estructura la plegaria eucarística según el modelo formal propuesto por el investigador dominico; E. Lallana prácticamente pone en castellano, sin ninguna reticencia, las ideas de Audet; y lo mismo viene a hacer J. Guillet<sup>17</sup>.

Por su parte, L. Bouyer se muestra reticente en aceptar el significado de alabanza demasiado desinteresada que Audet da a la *berakah*, pero usará los principios generales de este autor como clave de su interpretación de la plegaria eucarística, utilizando en este sentido masivamente todas las plegarias bendicionales de la liturgia judía<sup>18</sup>. Pero las comparaciones que establece entre las *berakoth* judías y las plegarias eucarísticas cristianas serán más bien temáticas que formales, y sin tener en cuenta el contexto litúrgico concreto en que se encuentran, como justamente le reprochará L. Ligier<sup>19</sup>, que se muestra más crítico en aceptar los resultados del investigador dominico<sup>20</sup>.

En España L. Maldonado acepta con J. P. Audet y tras un largo estudio terminológico previo, la «conclusión cierta del sentido hondo de alabanza que tiene el término *barak*-bendecir, también en sus dos sinónimos griegos *eulogein* y *eujaristein*»<sup>21</sup>.

Sin embargo, estos dos últimos autores, junto con J. Godart, se

16 'La Eucaristía, bendición al Padre por la creación y la salvación', *Ecclesiastica Xaveriana* 18 (1968) 181-99.

17 B. Fraigneau-Julien, 'Eléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie. Bénédiction, anamnèse et action de grâces', *RevScRel* 34 (1960) 35-61; E. Lallana, 'La acción de gracias en la Sagrada Escritura y en la liturgia primitiva', *Liturgia* 3 (1966) 209-26, 293-315; J. Guillet, 'Le langage spontané de la bénédiction', *RechScRel* 57 (1969) 163-205.

18 L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1966) 35-93.

19 L. Ligier, 'Les origines de la prière eucharistique', *QLP* 53 (1972) 184-85; 188.

20 Sobre todo, no está de acuerdo con la sinonimia de *eulogein* y *eujaristein*, cf. *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio* (Roma 1964) 49-50.

21 L. Maldonado, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la Misa* (Madrid 1967) 73-74. Repite la aceptación de la sinonimia de los verbos, *eulogein* y *eujaristein*, a los que considera «verbos gemelos» en p. 88. Yo también acepté fundamentalmente las tesis de Audet en J. M. Sánchez Caro-V. Martín Pindado, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969) 58 ss. En la misma línea hay que poner a K. Hruby, que analiza las bendiciones de la liturgia judía ampliamente, pero no aporta nada original al respecto, cf. 'La notion de «berakah» dans la tradition et son caractère anamnétique', *QLP* 52 (1971) 155-71.

colocarán más bien en la línea de los trabajos de G. Dix, esforzándose por conectar la plegaria eucarística con la *birkat ha-mazon* o bendición solemne tras los banquetes festivos, si bien ninguno de ellos se pronuncia claramente sobre el tipo de cena judía de que se trate<sup>22</sup>.

También L. Ligier, al que ya hemos aludido, debe situarse entre los investigadores que se orientan en la perspectiva de Dix y en el contexto del estudio sobre la *berakah*. Pero aportará dos datos particularmente interesantes. No en vano se había publicado mientras tanto la obra de J. Heinemann, quien utilizando el método del análisis histórico de géneros para estudiar los textos litúrgicos judíos, recuerda que no se puede hacer abstracción de algunas bendiciones integradas en un todo, y recalca que es el conjunto de bendiciones que forman una unidad en el ritual, el que ofrece la auténtica forma literaria litúrgica<sup>23</sup>. De aquí que Ligier, teniendo en cuenta esta advertencia proponga, en primer lugar la estructura tripartita completa y en conjunto de la *birkat ha-mazon* de los tiempos de Jesús como el posible modelo originario de algunas plegarias eucarísticas cristiana. En segundo lugar, aportará también un nuevo dato de interés: la observación de que algunas bendiciones (o mejor, algunas series de bendiciones) en determinadas festividades pueden admitir embolismos referentes a esas festividades en diferentes lugares de su estructura. Esto explicaría la introducción del relato institucional en la estructura bendicional de algunas plegarias eucarísticas. Así afirma, p. ej.: «En la *birkat ha-mazon* de Pascua el embolismo eucarístico, relato-anámnesis, puede encontrarse en dos lugares. Por razón de su tema institucional y narrativo puede, en primer lugar, hallarse en la segunda perícopa o *birkat ha-aretz*, en donde se insertan los embolismos institucionales. Pero en razón de su tema escatológico, puede ser también atraído por la súplica de la tercera perícopa, en conjunción con el embolismo del recuerdo *yaaleh we-yabho*»<sup>24</sup>. Las dos ob-

22 Cf. L. Bouyer, *Eucharistie*, cit. 101-4; L. Maldonado, *La plegaria eucarística*, cit. 161-86; J. Godart, 'Aux origines de la célébration eucharistique', QLP 46 (1965) 8-25; 104-21. Puede consultarse la serie de artículos en que aplica estos principios a las distintas familias litúrgicas y las conclusiones finales en QLP 47 (1966) 248-78; 48 (1967) 9-36; 198-218; 51 (1970) 89-113.

23 L. Ligier, 'Les origines de la prière eucharistique', cit. 188, apoyándose en J. Heinemann, *Prayer in the Period of the Tannaim and Amoraim. Its Nature and its Pattern*, (Jerusalén 1964; 2 ed. 1966).

24 'De la cène du Seigneur à l'Eucharistie', en *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>o</sup> série (Paris 1968) 19-57, aquí p. 52; trad. esp. en *Escucha Israel* 1 (Barcelona 1970) 29-82. Cf. también 'De la cène de Jesus a l'anaphore de l'Église' LMD 87 (1966) 7-49; trad. esp. en *El canon de la Misa* (Barcelona 1967) 139-200. La referencia más

servaciones serán llevadas a sus últimas consecuencias unos años más tarde por C. Giraud, como tendremos ocasión de ver.

### 3. EUCARISTIA SACRIFICIAL Y SERIES DE BENDICIONES

Mientras que, a estas alturas, parece haberse llegado a un acuerdo casi total acerca del origen de la Eucaristía de Jesús en el contexto de una comida solemne judía<sup>25</sup>, sin que se pueda precisar del todo su naturaleza, la discusión sobre el significado de *eujaristein* y *eulogein* propuesto por Audet pone de relieve una fuerte oposición a las tesis de este autor. En la XII Semana de Estudios Litúrgicos del Instituto San Sergio de París el año 1965, H. Cazelles presenta una interpretación muy diferente del término *eujaristein* a partir de su estudio terminológico en el AT<sup>26</sup>. Las conclusiones de tal estudio son que no es segura la identificación de ambos verbos griegos en cuanto a su significado; tanto en el TM como en los LXX, tanto en Qumran como en Filón, *eujaristein* parece provenir no de *brk*, sino más bien de *ydh*, y, en consecuencia, el término correspondiente a eucaristía sería *todah*. Ahora bien, este término hebreo tiene una clara connotación sacrificial en el AT, sobre todo por su conexión con los sacrificios de comunión (*shelamim*), que consisten sustancialmente en una comida ante Dios. Para Cazelles la *todah* no es más que una categoría de sacrificio *shelamim*, y encuentra confirmado esto, a más de en numerosos testimonios veterotestamentarios, en el mismo Filón, cuya eucaristía, según él, es sacrificial y remite a la *todah* del AT<sup>27</sup>. En

directa a Heinemann se encuentra en «Les origines de la prière», cit. 188. De una manera didáctica y seguida Ligier expone estas ideas, aprovechando muchos materiales de J. P. Audet en *Il canone*. Studio biblico, teologico, storico-liturgico (Padua 1968) 9-74.

25 En fuerte desacuerdo se muestra sin embargo R. D. Richardson en el ensayo con que prolonga la traducción inglesa de la obra clásica de Lietzmann, cf. H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*. A Study in the History of the Liturgy, with Introduction and Further Inquiry by R. D. Richardson (Leiden 1979). El estudio, aunque terminado de publicar en 1979, fue sustancialmente acabado antes de 1950. En los dos últimos capítulos, sin embargo, ha sido actualizado, y discute las hipótesis de Jeremías, Schürmann, Dix, Bouyer y Ligier, concluyendo con esta proposición: «Los intentos de conformar, bien la última cena con cualquier tipo de cena formal judía, bien la eucaristía con las plegarias de la Misnah para determinadas ocasiones, suponen una lectura errónea de datos y una equivocada evaluación de la originalidad de Jesús y de la contribución de la Iglesia» (p. 620); véase sobre este trabajo mi recensión crítica 'El origen de la Misa y la Cena del Señor. Sobre un libro reciente', *Diálogo Ecuménico* 17 (1982) 29-46.

26 H. Cazelles, 'L'anaphore et l'Ancient Testament', en *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, 2 vol. (Paris 1970) I, 11-21.

27 Cazelles acepta los resultados del estudio de J. Laporte, *Doctrine eucha-*



consecuencia, la Eucaristía cristiana sería menos una acción de gracias, que una proclamación de la victoria de Cristo por su pasión y resurrección; así «las palabras de la consagración evocan por sí mismas esta proclamación en un contexto que se convertirá en una anáfora»<sup>28</sup>. En un estudio posterior<sup>29</sup> H. Cazelles vuelve a reafirmar ampliamente su postura, explicando el progresivo predominio de *eujaristein* sobre *eulogein* en los textos eucarísticos del NT en base a una progresiva conciencia cristiana del contenido sacrificial de la Eucaristía<sup>30</sup>.

Desde otro punto de vista, R. J. Ledogar había defendido en el Instituto Católico de París en 1964 una tesis sobre el tema, que fue publicada en 1968<sup>31</sup>. Su estudio se centra en el significado de los verbos de alabanza de las principales anáforas griegas. Esto le lleva a analizar, entre otros, los verbos *eulogein* y *eujaristein* también en el campo bíblico. Y es aquí donde se sitúa su crítica a la tesis de J. P. Audet. Según sus propias palabras, «la *berakah-doxología* es algo bastante distinto del «género literario» que el Padre J. P. Audet llama «bendición», considerándole como el precursor de la plegaria eucarística cristiana»; la razón de ello es, entre otras cosas, que generalmente no contiene la anámnesis de los «mirabilia Dei» que él considera como una característica esencial; pero, sobre todo, los datos aportados por Audet serían selectivos en una línea y en absoluto justifican la traducción de *eujaristein* por bendecir<sup>32</sup>. En sus conclusiones R. J. Ledogar observa que los verbos de alabanza, acción de

*ristique chez Philon d'Alexandrie* (Paris 1972), que él ya conocía en los días de publicación de su artículo, y cuya conclusión se resume prácticamente en la frase escrita en el texto. Sin embargo este trabajo parece forzar un poco el significado de *eujaristia* en los escritos filonianos, proyectando sobre Filón una problemática eucarístico-sacrificial que él no podía tener, cf. C. Giraud, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (Roma 1981) 286.

28 H. Cazelles, 'L'anaphore', cit. 21.

29 H. Cazelles, 'Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancient Testament', LMD 123 (1975) 7-28.

30 En línea con Cazelles y en abierta discrepancia con Audet se sitúa también Ch. Perrot, 'Le repas du Seigneur', LMD 123 (1975) 29-46. Por su parte, K. Hruby publica en este periodo de la discusión un largo artículo, paralelo al ya citado sobre la *berakah* (cf. n. 21), pero esta vez sobre lo que él designa como *hodaah*, palabra que considera equivalente a «acción de gracias»; su recorrido por los textos litúrgicos judíos no le permite sin embargo sacar conclusión alguna para la cuestión, reduciéndose a un acopio de material difícilmente utilizable, cf. 'L'action de grâces dans la liturgie juive' en *Eucharisties d'Orient* cit. I, 23-51.

31 R. J. Ledogar, *Acknowledgment. Praise-verbs in the Early Greek Anaphoras* (Roma 1968).

32 R. J. Ledogar, *Acknowledgment* cit. 124.

gracias, etc. de las plegarias eucarísticas en lengua griega no tienen significados precisos y parecen responder al significado variado de las palabras hebreas *hodaah* y *todah*, con el doble sentido de confesar los pecados y confesar a Dios, glorificando su Nombre y alabando y dando gracias por sus obras de misericordia. No se puede hablar por tanto, sigue este autor, de que el sentimiento de gratitud sea demasiado antropocéntrico según la apreciación de Audet, ni se puede afirmar que el significado de toda *berakah* sea un sentimiento exclusivo de admiración gratuita, base del contenido cristiano de *eujaristein*. Así propone por su parte, como significados base de este verbo los de «reconocimiento», «confesión» «gratitud», que él resume en la palabra inglesa de «acknowledgment»<sup>33</sup>.

Más radical en su crítica se muestra Thomas J. Talley en un artículo aparecido en 1976, que aborda el tema en confrontación directa con las tesis de Audet<sup>34</sup>. Repasando los estudios fundamentales sobre el tema, llega a las siguientes conclusiones: No se pueden identificar en el NT, ni en los textos litúrgicos, los verbos *eulogein*, *exomologeomai* y *eujaristein*; su significado es diferente. Acepta como más fundamentadas las conclusiones del trabajo de Ledogar, si bien advierte que este autor no ha querido tratar el tema en directo. Más en particular, critica las posiciones de Audet desde un doble punto de vista. En primer lugar, el profesor dominico centra su análisis en el interior de la estructura de una *berakah* aislada artificialmente, sin tener en cuenta el conjunto de las *berakoth* de un texto litúrgico dentro del cual están relacionadas entre sí; esto sería algo parecido, sigue diciendo, a hacer un análisis de la estructura de la misa gelasiana fijándose en la estructura interna de una sola colecta. En segundo lugar esto lleva a Audet a oscurecer las relaciones entre las distintas *berakoth*, así como a no percibir las relaciones de significado que existen entre las formas compuestas con *brk* y las compuestas con *ydh*, es decir, a no poder entender los significados y las mutuas relaciones entre bendición y acción de gracias.

Pasando después a exponer lo que, según él, es el modo correcto de actuar, hace un análisis de las series de *berakoth* de la liturgia judía, centrándose principalmente en la *birkat ha-mazon*. La estruc-

<sup>33</sup> Ibid., 164-67.

<sup>34</sup> Th. J. Talley, 'The Eucharistic Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections', *Studia Liturgica* 11 (1976) 138-58 = 'De la «berakah» a l'Eucharistie. Une question à réexaminer', *LMD* 125 (1976) 11-39.

tura formal que él descubre, aplicando el principio de considerar la serie de bendiciones como una unidad, es bastante diferente: bendición, acción de gracias, súplica; estructura que encuentra reflejada en Did 10, si bien este texto habría invertido el orden conscientemente, resultando una secuencia de este tipo: acción de gracias, bendición, súplica. Este orden sería típicamente cristiano y se encontraría con claridad en anáforas de reconocido origen semita, como la de Addai y Mari y la maronita Sarar. Esta sería además la estructura, que habría pasado a ser la base de otras anáforas siro-antioqueñas. Por lo demás, en cuanto al sentido de *eujaristein*, se inclina por un significado de acción de gracias con connotación sacrificial aceptando los resultados de Cazelles y Laporte.

#### 4. LA TODAH VETEROTESTAMENTARIA Y LA PLEGARIA EUCHARISTICA

El último intento hasta ahora de abordar el tema es el de Cesare Giraudo, que reexamina con generosa amplitud la cuestión en su tesis doctoral, presentada en la Universidad Gregoriana el año 1980 y publicada al año siguiente<sup>35</sup>. El autor, partiendo de un estudio literario formal de los textos anafóricos de la liturgia oriental y la occidental, se remonta primero a los posibles modelos formales de la liturgia judía, para intentar encontrar después las raíces de esta forma literaria en el AT, descubriéndola en los formularios que hacen uso de la tipología de alianza. Esta es la génesis del trabajo, que sin embargo se expone en sentido contrario, partiendo del AT y arribando a las plegarias eucarísticas.

En la primera parte del estudio se propone individuar los distintos formularios de alianza, que fundamentalmente reduce a cinco principales, si bien es consciente de que pueden existir más: el formulario de institución de la alianza (formulario tipo: Jos 24, 2-15), el de adhesión a la alianza (formulario tipo: Dt 26 5-10), la querella del soberano o *rib* profético contra Israel (formulario tipo: Dt 32, 4-25), la querella del vasallo o *rib* contra Dios (formulario tipo: Sal 44) y la respuesta a la acusación hecha por el pueblo arrepentido según los esquemas de la alianza, que califica de *todah* (formulario tipo: Neh 9).

<sup>35</sup> C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana* (Roma 1981, AB 92) 388 p. Cf. la amplia recensión que de este libro acaba de hacer H. B. Meyer, 'Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebets. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung', ZKTh 105 (1983) 184-202.

En todos estos formularios literarios Giraudó va descubriendo una serie de características formales, que coinciden fundamentalmente en una división bipartita estructurada en prótasis y apódosis, separadas comúnmente por la expresión *weattah* (en griego *kai nyn*); se pone de relieve también la aparición, a partir del *rib* profético contra Israel, de una temática que será la génesis del párrafo histórico de la futura *todah*: la anámnesis de los hechos que muestran la fidelidad de Dios y la infidelidad de Israel. Por otra parte, la plegaria del pueblo ante la convicción de su infidelidad da lugar a lo que el autor llama la *todah*, que en este momento de su evolución además de su división bipartita nos muestra en el primer párrafo (prótasis o párrafo histórico) el recuerdo (anámnesis) de las fidelidades de Dios y las infidelidades del pueblo entrelazadas, como puede apreciarse en Neh 9. Además, el análisis de otras *todoth* semejantes (Neh 1 5-11; Esd 9, 6-15; Ba 1, 15-3, 8) descubre por primera vez un elemento estructural especial que Giraudó denomina «embolismo institucional» y que consiste en una figura literaria, que se presenta como la cita escriturística en estilo directo de lo que puede llamarse el «locus theologicus» relativo al acontecimiento que se conmemora en la plegaria. Se observa además, que esta *todah* veterotestamentaria va poco a poco, a medida que los textos son más tardíos, convirtiéndose en una forma literaria estereotipada, cuyas líneas de fuerza se expresan con los verbos del campo semántico *ydh* (confesar) y *brk* (bendecir), sin que estos verbos se muestren como esenciales a la forma literaria encontrada, observándose además la aparición cada vez más neta de una eología inicial y una doxología final en forma de inclusión.

A continuación se estudia la prolongación de esta forma literaria en las plegarias de la liturgia judía, teniendo en cuenta los principios de Heinemann y Ligier, de no examinar los distintos párrafos berakáticos aislados sino considerados en su conjunto, es decir, como series de *berakoth* formando un único formulario. Así descubre que series de *berakoth* como las de la *birkat ha-mazon* y las de la *tefillah* de los días festivos revelan una estructura bipartita, que contrasta con las divisiones hechas por otros estudiosos, que se han dejado llevar de la distinción de distintos párrafos berakáticos contenidos en estos formularios; ésta es la razón de las distintas divisiones sugeridas, como la división tripartita de la *birkat ha-mazon* o la más numerosa de la *tefillah* (dieciocho o siete, según que se trate del formulario

diario o festivo, respectivamente). Por su parte, Giraudó pone de relieve en todos sus análisis formales la presencia en estas series de bendiciones de un párrafo histórico (anamnético) en la prótasis, y de un párrafo de súplica (epiclético) en la apódosis, observando que pueden existir embolismos institucionales en ambos párrafos. Esta estructura se comprueba en textos cristianos de origen judío. Y así Did 10 y CA VII, 26 serían prácticamente una *birkat ha-mazon* cristiana, mientras que la plegaria de CA VII, 33-38 sería la *tefillah* dominical cristiana. A partir de aquí el autor presenta sus críticas tanto a los que identifican *eulogein* con *eujaristein* (Audet), como a los que conectan *eujaristein* con *ydh* dándole un sentido sacrificial constante (Cazelles, Laporte).

Todos estos datos literario-formales se aplican en la tercera parte del trabajo a las plegarias eucarísticas cristianas. Para Giraudó la *todah* cristiana, o sea el formulario anafórico, «es el canto de alabanza que la Iglesia, heredera para siempre de la peregrinación del antiguo Israel, eleva al interlocutor divino, para reconocer *sacralmente* su superioridad y su inmutable fidelidad a la salvación, revelada en plenitud con la salvación escatológica que Cristo nos ha traído»<sup>36</sup>. El fundamento de todo esto no se halla, según el mismo, en los significados verbales, sino en la forma literaria analizada, que hunde sus raíces en el mismo corazón de la experiencia salvífica veterotestamentaria. Por lo demás todas las anáforas cristianas se hacen derivar de cuatro modelos de la liturgia judía<sup>37</sup>:

a) La *tefillah* festiva anamnética (el embolismo institucional estaría en la parte histórico anamnética), p. e. CA VII, 33-38; la anáfora de CA VIII y en general las anáforas siro-antioquenas.

b) La *birkat ha-mazon* anamnética, p. e. CA VII, 26 2-4; la anáfora de la Tradición Apostólica de Hipólito.

c) La *tefillah* festiva epiclética (el embolismo festivo estaría en la parte de súplica o sección epiclética), p. e. el canon romano; la anáfora de Addai y Mari; las anáforas específicamente alejandrinas, como la de Serapión y la de San Marcos.

d) La *birkat ha-mazon* epiclética, p. e. el formulario, no anafórico, de la ordenación presbiteral de CA VIII 16, 3-6.

<sup>36</sup> O. c., 264.

<sup>37</sup> O. c., 310-21, esp. 320.

La división es sugestiva y ofrece ciertamente un campo interesante de análisis. Sin embargo, es en esta parte del trabajo donde éste queda quizá sin completar del todo. Y esto se debe fundamentalmente a dos cosas. La primera es que el autor toma los textos litúrgicos tal como se encuentran en los formularios, aplicándoles directamente el esquema formal de la *todah*. Tal cosa no es fácil de hacer. La historia de cada formulario anafórico es muy complicada, con interferencias mutuas, que en algunos casos son muy claras. Ciertamente no se puede por menos de estar de acuerdo con Giraudo, cuando confiesa su reticencia a «reducir» los textos para buscar el «modelo original hipotético»<sup>38</sup>; pero tampoco se puede pretender aplicar directamente un patrón bíblico-judío a anáforas con larguísima historia demostrada, como p.e. las distintas anáforas basilianas o la misma de Addai y Mari. Así, el autor soluciona demasiado fácilmente el caso de la segunda epiclesis de la anáfora alejandrina de San Marcos<sup>39</sup>; no es suficientemente convincente la explicación de que los textos que otros liturgistas llaman «celebración divina»<sup>40</sup> pertenezcan de por sí y primitivamente a la «sección anamnética», pues posiblemente tengan un origen no judío en las anáforas en que existen (así, sobre todo, en la anáfora bizantina de San Basilio, que será en esto el modelo de otras muchas)<sup>41</sup>. Tampoco me acaba de convencer la adscripción de la anáfora de Addai y Mari a la línea de la *todah* derivada de una *tefillah* festiva, al menos mientras no se demuestre palpablemente que en ella no se encuentra el esquema de la *birkat ha-mazon*<sup>42</sup>.

Una segunda cosa tampoco aceptable totalmente, quizá como consecuencia de lo que acabamos de ver, es la explicación que se da a determinados pasajes de súplica, que aparecen en algunas anáforas y que son previas a la parte propiamente anamnética o están entremezcladas con ella. El recurso a lo que Giraudo llama «intervento

38 Cf. o. c., 206-8 para los formularios judíos; 311 y 332 para algunos textos cristianos.

39 Cf. o. c., 344.

40 Cf. L. Ligier, 'Célébration divine et Anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou Canon de la Messe Orientale', *Gregorianum* 48 (1967) 225-52 = *Eucharisties d'Orient* cit. II, 139-78.

41 Cf. L. Ligier, 'Célébration divine', cit. 357, n. 4.

42 Así he intentado mostrarlo en OChP 43 (1977) 41-69; es una opinión bastante común en quienes han estudiado esta anáfora. Giraudo cita mi artículo, como gran parte de la bibliografía existente, pero no los usa en su estudio, salvo unos pocos.

(epicletico) furtivo»<sup>43</sup> es un recurso extremo, y quizá pudiese evitarse teniendo en cuenta la evolución histórica de cada texto<sup>44</sup>.

En todo caso, no cabe duda que el trabajo de C. Giraudo supone un notable avance en este campo de investigación y aporta un método unitario para superar los análisis que hasta ahora venían haciéndose a partir de la significación y origen de los términos verbales «benedicir» y «dar gracias». Con ello concluye, por ahora, el camino que abrieran los originales ensayos de J. P. Audet. Hemos podido observar que han sido muchas las críticas a sus trabajos. Pero los caminos de la investigación no se despejan sólo consiguiendo resultados inmutables, sino también, y ciertamente con más frecuencia, provocando y estimulando esa investigación en un campo determinado. Si sólo esto hubiera conseguido el investigador dominico (aunque la verdad es que consiguió bastante más), ya estaría justificado el que le hayamos tomado como punto de partida, para describir una aventura de la investigación, que ahora se encuentra en uno de sus mejores momentos.

##### 5. DATOS ADQUIRIDOS Y CUESTIONES ABIERTAS

Hasta aquí un intento de presentar el trabajo realizado en el campo de la investigación sobre la plegaria eucarística como género literario durante los últimos veinticinco años. ¿Qué resultados pueden considerarse como adquiridos? El primero, que me parece ya indiscu-

43 Cf. C. Giraudo, *La struttura* cit., 358. Un ejemplo: considerar la anáfora de Serapión como el modelo más autorizado de las anáforas alejandrinas, según lo hizo equivocadamente Lietzmann, para justificar que las intercesiones de las anáforas alejandrinas antes del Sanctus son una «epiclesis furtiva» (cf. o. c., 337) me parece un argumento poco aceptable.

44 Así p. ej., no es fácilmente aceptable el intento de Giraudo de explicar el origen de la anáfora clementina de CA VIII como directamente derivada del modelo de la *tefillah*. De hecho este autor no da razón de las semejanzas encontradas por Ligier en la parte anamnética de esta anáfora con la larga conmemoración histórico-salvífica del *seder avodah* de *Yom Kippur*, y aquí hay algo más que meras coincidencias temáticas, cf. Ligier, 'Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur', NRT 82 (1960) 40-55; *Peché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, 2 vol. (Lyon 1961) II, 289-307; 'Anaphores orientales et prières juives. I. Du Sanctus jusqu'à la consécration: l'anaphore de Basile', POCh 13 (1963) 3-20; el tema lo trato también con amplitud en *Eucaristia e Historia de la Salvación* (Madrid 1983) 238-46. Por otra parte, Giraudo deja sin tratar lo referente al NT, y tampoco intenta una explicación del *elogein-eujaristein* de los relatos de la Eucaristia (aunque algo dice en las pp. 264-65 de su obra), ni analiza algunos casos neotestamentarios que parecerían contener casi a la perfección el esquema de *todah* establecido por él, como p. ej., Hech 4, 24-30.

tible, es el transfondo judío y bíblico de la anáfora cristiana. Como en tanto otros campos de la literatura cristiana, está claro que cualquier intento de estudio y explicación de la plegaria eucarística deberá pasar siempre por el previo reconocimiento y análisis, formal y temático, de la plegaria bíblica y de su continuación en la literatura oracional y litúrgica judía. Así, me parece ya conseguido, que el transfondo de referencia de la plegaria eucarística debe ser esa forma literaria que Giraudo denomina *todah* «oración según la alianza». Su significado original veterotestamentario, derivado de la raíz *ydh*, «ofrece la ventaja de expresar esa doble connotación, confesional y celebrativa, que determina claramente la amplitud operativa de la forma»<sup>45</sup>; y su evolución hacia la *berakah* de los últimos escritos del AT y de la liturgia judía está confirmada, al menos en sus grandes rasgos, mediante los ejemplos propuestos por el mismo autor, si bien todavía es necesario precisar algunos detalles al dar el paso de la confrontación directa y concreta de esta forma con la anáfora eucarística.

Debe considerarse como adquirido también, que *eulogein* y *eujaristein* no tienen un significado común y equivalente en los formularios oracionales veterotestamentarios, judíos y cristianos, si la base de esta afirmación es que ambos verbos provienen de la *berakah* bíblica de origen espontáneo y no cultural; igualmente es inexacto identificar la *berakah* exclusivamente con una pura alabanza desinteresada, así como prolongar la *berakah* simple y espontánea hasta convertirla en el núcleo de la plegaria eucarística. Las grandes series de *berakoth* litúrgicas judías han de estudiarse en su conjunto, como derivadas de otra forma literaria oracional más amplia, de la cual son su desarrollo.

Con respecto a *eujaristein*, no se puede identificar con el mero sentido de agradecimiento, aunque algunas veces no lo excluya; ni se debe conectar necesariamente con un significado sacrificial, por más que en algunos casos forme el acompañamiento habitual de determinadas liturgias sacrificiales.

Tanto un verbo como otro han de situarse en el contexto más amplio de la *todah* veterotestamentaria, y en no pocas ocasiones, dentro de ese marco, su significación es intercambiable<sup>46</sup>. Teniendo

45 C. Giraudo, *La struttura* cit. 388, en el índice léxico.

46 Así lo acepta, recibiendo para este punto la tesis de C. Giraudo, X. León-



en cuenta que la *todah* bíblica y su evolución posterior ofrece más bien el armazón formal de un género literario y de unos temas conectados con la alianza predominantemente histórico-salvíficos (parte anamnética) y de súplica (parte epiclética), puede considerarse también como adquirida la certeza de que es imposible llegar a establecer un texto original primitivo de *berakah* y de plegaria eucarística, tanto en boca de Jesús como en la creación litúrgica de la primitiva Iglesia.

En cuanto al campo de las adquisiciones probables, menos seguras que las anteriores, éste es algo más abierto. Así, considero muy probable, siempre que nos mantengamos dentro de la aplicación general sin descender a su comprobación caso por caso, cada uno de los cuales necesita su propia comprobación concreta, que el género o forma literaria litúrgica oracional de la *todah*, con su doble estructura anamnética y epiclética más la posibilidad de admitir embolismos institucionales, sea el modelo que está en la base de la plegaria eucarística con su doble estructura paralela a la anterior y el relato institucional de la Eucaristía introducido en ella a modo de embolismo, tanto en la sección anamnética como en la epiclética. Al menos, parece que no se pueda estudiar la estructura literaria de la plegaria eucarística, sin tener en cuenta los datos aportados a este campo por L. Ligier y C. Giraud.

También me parece muy probable, dada la larga serie de estudios sucesivos existentes, el carácter judeo-cristiano de los primeros formularios eucarísticos<sup>47</sup>, especialmente las plegarias de Did 10, CA VII y la anáfora de CA VIII si bien tengo mis dudas respecto a la anáfora de la Tradición Apostólica. Igualmente es probable el doble origen formal del modelo de estos textos y de algunas otras anáforas cristianas en la *birkat ha-mazon* y en la *tefillah* festiva, pero creo que aún será preciso ahondar con trabajos de confrontación e identificación de cada anáfora en concreto<sup>48</sup>. Finalmente, me parece también muy probable la influencia del mismo modelo formal en otras plegarias de tipo consecratorio de la liturgia de la Iglesia, aunque en

Dufour en su reciente obra *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Paris 1982) 54-58; 207.

47 Entendiendo estas palabras en sentido amplio y si dirimir la cuestión del significado eucarístico estricto de Did 10 y CA VII, 28, 2-4; 33, 2 - 38, 8.

48 Cf. p.ej., las críticas a Giraud en las notas 43 y 44.

estos casos habría que dilucidar, si la influencia del modelo es directa o a través de la plegaria eucarística cristiana.

Naturalmente quedan todavía una serie de cuestiones abiertas y que requieren ulteriores estudios y comprobaciones. Así, la explicación del uso y el significado de *eulogein* y *eujaristein* en los relatos de la institución eucarística del NT. Quizá en este campo haya que renunciar a una solución convincente aceptada por todos. Los factores que han influido en el diverso uso que de estos verbos hacen los autores neotestamentarios son al menos de un doble tipo, litúrgico y cultural; ni unos ni otros están hoy, y quizá no lo estén nunca, al alcance de un análisis suficientemente completo, como para dirimir la cuestión. Probablemente haya que conformarse con hipótesis correctas, pero diferentes (quizá complementarias), pero sin pretender llegar en ningún caso a la última explicación.

Otro campo abierto, ya sugerido, es el de la aplicación detallada del género literario *todah* a las anáforas o plegarias eucarísticas de la Iglesia. El trabajo de Giraudo abre un camino. Pero la tercera parte del mismo es sin duda la menos convincente desde el punto de vista de las aplicaciones concretas (no desde el ángulo de la aplicación general, que ya he subrayado). Vuelvo a insistir en lo dicho: abandonando ciertamente la pretensión de establecer los mismísimos textos originales (cosa imposible), sin embargo no se pueden hacer las comparaciones concretas prescindiendo de toda la labor ya realizada en el terreno de la liturgia comparada. El campo se encuentra aquí ya roturado y la orientación del trabajo me parece con futuro; pero queda aún mucho por hacer.

Un aspecto muy sugerente es el del contenido de la plegaria eucarística. Comentando la *todah* de Neh 9, 6-37, Giraudo observa que el contenido de la parte anaméntica es en realidad un memorial de la historia de salvación, expuesto no de forma lineal, sino dialéctica; en esta exposición distingue cinco tiempos: reposo, pecado, sufrimiento, queja, liberación<sup>49</sup>, situando el origen temático de este texto precisamente en el contexto de alianza en que tal forma de plegaria nace<sup>50</sup>. Por mi parte, he tratado también de buscar, por otro camino, un origen literario al esquema de conmemoración salvífica que aparece en algunas anáforas siro-antioquenas, y que se descubre en los tar-

49 Cf. *La struttura* cit. 100-3.

50 *Ibid.*, 166-68.

gumim, en el NT y en el AT, llegando a la conclusión de que se trataba de un esquema dialéctico de presentación de la historia de salvación con una cuádruple estructura: misericordia de Dios, pecado del hombre, justicia divina (castigo), misericordia de Dios; su origen me pareció individualarlo en las homilias levíticas del Dt, es decir, en contexto pleno de alianza <sup>51</sup>. Las coincidencias son notables y las consecuencias de esta visión para una comprensión de algunas anáforas son de gran interés <sup>52</sup>. Aquí nos basten estos datos, para plantear ya algunas cuestiones: ese esquema histórico-salvífico, de carácter dialéctico y no puramente lineal, que se aprecia ya en Neh 9, ¿cómo pasa a la anáfora siro-antioquena?; ¿es suficiente el modelo *todah* propuesto por Giraud?; ¿hay que buscar otras fuentes o textos concretos? El tema necesita todavía estudio.

Finalmente baste aludir a otra cuestión aún no dilucidada. Parece bastante claro, que no se deben hacer derivar las *berakoth* complejas, que forman el núcleo oracional de la liturgia judía, de la *berakah* simple y espontánea, según propuso J. P. Audet. Pero, ¿cuál es la relación entre ambas?; ¿se trata de dos géneros literarios distintos, que sólo coinciden a veces en la fórmula inicial o de un único género en dos fases de evolución?; ¿cómo se explica la tendencia de la *todah* hacia un comienzo estereotipado con el verbo *brk*? Es sólo una cuestión literaria formal, pero su respuesta, probablemente, podría ilustrarnos acerca de las fórmulas bendicionales sobre personas y objetos que aparecen en la liturgia cristiana muy pronto (ya en la Tradición Apostólica están reguladas) y nos ayudaría a precisar mejor lo que queremos decir al hablar de una «bendición».

#### 6. PERSPECTIVAS Y SUGERENCIAS PARA UNA REFLEXION TEOLOGICA

Como puras sugerencias, y sin pretender un desarrollo adecuado de cada tema, permítaseme para concluir, que señale algunas de las perspectivas que estos estudios abren en orden a un enriquecimiento de la reflexión teológica sobre la Eucaristía.

51 Cf. mis trabajos 'Historia de la Salvación y Eucaristía en la anáfora alejandrina de San Gregorio Nacianceno', Sal. 24 (1977) 56; 'Tradiciones del Targum Palestinense a Dt 1, 1', Sal 26 (1979) 119-24; 'El trasfondo judío del discurso de Esteban', en *Quaere Paulum*. Homenaje a Mons. L. Turrado (Salamanca 1981) 76-78.

52 Así intento mostrarlo en *Eucaristía e Historia de la Salvación*, cit. 213-18 (en la anáfora de Santiago), 238-46 (en la anáfora de CA VIII) 275-83 (en las anáforas basilianas), etc.

Puede ser la primera un intento de precisar, qué distingue a la plegaria eucarística de otras formas litúrgicas de oración. No parece que ello deba consistir en ser una bendición o acción de gracias específica (*berakah*). Tampoco en ser un tipo de acción de gracias que lleve por sí misma una connotación sacrificial. Ni un himno o cualquier otra clase de plegaria poética en la que se inserte, de una u otra manera, el relato institucional de la Eucaristía.

La plegaria eucarística, según la tradición, parece que podría describirse así: una confesión del Dios creador y redentor, que entra en diálogo con el hombre en un momento concreto de la historia, estableciendo una alianza con el pueblo de Israel, a la que éste no fue constantemente fiel; que sella sin embargo una nueva alianza definitiva con los hombres mediante la obra salvadora de Cristo recapitulada en su muerte y resurrección; la cual se hace presente en la celebración eucarística mediante el memorial de la muerte y resurrección de Jesús, expresado por la Iglesia en la recitación y realización de las palabras y la acción profética del Señor en la última cena obedeciendo a su mandato, y en virtud de su Espíritu vivificador, cuya venida se suplica y cuya acción sacramental hace presente a Cristo, el mediador de la alianza definitiva, y construye cada día el pueblo de la nueva alianza, la Iglesia.

Me parece que en este sentido, y con las variantes constatables en cada tiempo y tradición litúrgica, la plegaria eucarística puede calificarse correctamente como «plegaria según la alianza», y condensa en cada momento de la vida de la Iglesia la acción salvadora de Cristo, iniciada por la misericordia de Dios y continuada por él en diálogo con los hombres a lo largo de la historia. No es, pues, sólo una evocación de la acción salvadora de Dios, un recuerdo de la alianza, sino que es también una actualización de la nueva alianza *peremne* y perpetuamente válida en el hoy histórico y real de la Iglesia. No es tampoco una evocación formal y lineal de las acciones salvadoras de Dios, sino una presentación realista del diálogo gracia-pecado-justicia-gracia, que constituye el entramado de la historia de la salvación.

Así pues, en esta plegaria se pone de manifiesto, que la salvación de Dios se introduce en la historia por su misericordia y gracia; que el pecado humano no es superior a la gracia divina; y que la manifestación suprema de esa gracia misericordiosa es la muerte y resurrección de su Hijo Jesucristo, que garantiza desde ahora la victoria

final no del pecado y rebelión humanas, sino del perdón, la gracia y la misericordia divinas. En este sentido, la plegaria eucarística es órgano adecuado en la celebración de la Eucaristía para proclamar la muerte y resurrección del Señor, como victoria definitiva suya, hasta que él venga a llevarla a plenitud (aspecto escatológico, cf. 1 Cor 11, 26).

Tal descripción de la plegaria eucarística es útil para abordar otros temas connexos con ella y discutidos en varios campos de la teología. Así, concebida la anáfora en esta línea refuerza las conclusiones, cada vez más aceptadas, de que no se pueden distinguir «momentos» en la celebración y recitado de la plegaria eucarística, sobre todo si se entiende la palabra «momento» con una connotación estrictamente temporal. No se puede hablar propiamente de un «momento de la consagración» (otra cosa es que teórica y pedagógicamente sea útil distinguir distintas partes de la anáfora). En consecuencia, no es válida la, afortunadamente, antigua disputa sobre la valoración del relato institucional y de la epiclesis<sup>53</sup>. Ambas secciones de la anáfora o plegaria eucarística son expresión cristiana y eclesial del embolismo institucional y de la sección de súplica de la *todah* que está en la base de toda anáfora o canon de la Misa. No son dos «momentos» separados de la celebración, sino dos partes de una plegaria unitaria, referidas una a otra, como las demás secciones de que ella consta. La adscripción de la plegaria eucarística a este género literario refuerza pues la idea de unidad de toda la acción eucarística, explicitada por la anáfora.

En esta misma línea de razonamiento C. Giraudo replantea la cuestión teológica clásica acerca de si el ministro celebrante de la Eucaristía actúa al pronunciar «las palabras de la consagración» *in persona Christi* o *in persona Ecclesiae*, según la conocida distinción, que bajo la influencia de santo Tomás se eleva prácticamente a categoría teológica<sup>54</sup>. Ciertamente esta distinción ha ayudado de manera

53 Sobre las discusiones en torno a este tema en la teología de nuestro siglo cf. J. McKenna, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharist Epiclesis in 20th Century Theology (1900-66)* (Londres 1975) con amplia bibliografía. Desde otro punto de vista llego a la misma conclusión en *Eucaristia e Historia de la Salvación* cit. 428 ss.

54 Cf. C. Giraudo, *La struttura* cit. 361-66. Santo Tomás propone esta distinción respondiendo a una cuestión concreta en STh III, q. 82, a. 7, ad 3: «...dicendum quod sacerdos in Missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem»; cf. la bibliografía citada por Giraudo a esta cuestión.

notable a desarrollar toda la reflexión católica acerca de la transubstanciación; pero hay que reconocer, que también ha conducido a separar las palabras de la consagración de todo su contexto eucológico, acentuando el tema del «momento» de la consagración, y dando a veces la impresión de que las palabras de la institución eucarística fuesen una fórmula casi mágica, por la cual se forzase a Dios a una transformación de las especies eucarísticas. El estudio de estos años, que ha conducido a redescubrir y conocer mejor la unidad dinámica de la plegaria eucarística, resituando las «palabras de la consagración» en su contexto literario real y completo, nos permite apreciar mejor, cómo éstas no pueden separarse de su contexto. En este sentido, tiene razón Giraud, cuando afirma que «la fórmula *in persona Ecclesiae*, referida a la acción del ministro que celebra la Eucaristía, traduce mejor el equilibrio literario-teológico y la unidad de la plegaria eucarística»<sup>55</sup>. No es que la Iglesia tenga poder para realizar por sí misma la Eucaristía. Es la súplica de la Iglesia al Espíritu, para que haga realidad cuanto las palabras significan la que es escuchada. De nuevo volvemos a conectar palabras de la institución y epiclesis, separadas tantas veces en las discusiones sobre el tema. Por lo demás, quizá la distinción entre las expresiones *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae* no sea tan decisiva. En el fondo, el ministro de la Eucaristía actúa en nombre de la Iglesia, que es quien ha recibido el encargo de Cristo de realizar la Eucaristía hasta el final de los tiempos. Por eso, parece imposible concebir una acción sacramental de la Iglesia que no sea a la vez acción de Cristo mismo, presente en ella, y viceversa. Esta unidad es la que queda señalada en la misma unidad literaria de la plegaria eucarística, tal y como resulta de los estudios de estos últimos años.

Igualmente, una nueva luz arrojan estos trabajos sobre el tema de la improvisación de la plegaria eucarística, que tantos estudios ha suscitado tras la reforma litúrgica del C. Vaticano II y tantas iniciativas discutibles ha producido en el terreno de la pastoral litúrgica durante los últimos años<sup>56</sup>. Es evidente que una «improvisación», o

55 Cf. C. Giraud, *La struttura* cit. 365; prosigue: «Si tratta in ogni caso di sfuggire a una proiezione statica del fatto eucaristico, la quale tenderebbe a ridurre la celebrazione anaforica a una sorte di adorazione e benedizione del SS. Sacramento».

56 Cf. el amplio boletín de M. Du Saint-Esprit, 'La créativité liturgique à travers quelques revues (1969-1972)', LMD 114 (1973) 97-109. Y recientemente A. Bouley, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral*

mejor, «creación», entendidas estrictamente, no tienen sentido. La plegaria eucarística supone un modelo básico y varios modelos concretos, con una estructura determinada. No se puede aceptar que cualquiera en la Iglesia invente todos los días un nuevo formulario. Pero también es verdad, que las nuevas circunstancias en que se desarrolla hoy la liturgia y el ámbito cultural de una comunicación preferentemente oral y de la imagen, nos hacen constatar la dificultad real de una repetición constante de las mismas plegarias eucarísticas, cuyo lenguaje resulta además no pocas veces inadaptado para determinadas comunidades concretas. Por otro lado, la historia de la plegaria eucarística nos remite, tanto en la liturgia bíblica veterotestamentaria, como en la liturgia oracional judía y cristiana de los primeros seis siglos de nuestra era, a unos «modelos» más que a unos textos únicos y definidos para siempre. La opción de presentar unos modelos o estructuras determinadas, que pudiesen «concretizarse» adecuadamente con el refrendo de la jerarquía eclesial, ¿no sería un camino realista entre la mera repetición y la pura improvisación?; ¿no sería ésta una auténtica creatividad en la línea fecunda de la verdadera tradición? <sup>57</sup>. Naturalmente, éste es un campo, en el que la autoridad prudencial y disciplinar de la Iglesia tiene la última palabra.

Otra cuestión que la investigación sobre la plegaria eucarística de los últimos años puede ayudar a profundizar es la referente a las relaciones entre Eucaristía y perdón de los pecados. Es doctrina tradicional, que la Eucaristía perdona los pecados llamados veniales. Y es sabido que un mejor conocimiento de la tradición de algunas Iglesias nos descubre que este efecto de la Eucaristía no se detiene siempre en estos límites <sup>58</sup>. Dejando de momento las disposiciones disciplinares de la Iglesia sobre las condiciones de acceso a la Eucaristía para los cristianos, perfectamente legítimas por ser expresión del deber ineludible que ella tiene de establecer las condiciones más adecuadas para el ejercicio de la misión pastoral, los trabajos hasta aquí

*Improvisation to Written Texts* (Washington 1981), la mejor síntesis histórica sobre el tema.

<sup>57</sup> Cf. en una línea parecida, aunque desde otras perspectivas, J. Gelineau, 'Une technique à retrouver: le bon usage d'un modèle dans les prières liturgiques', LMD 114 (1973) 85-96.

<sup>58</sup> Cf. p. ej., L. Ligier, 'Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et rites', OChP 29 (1963) 5-78; A. Raes, 'Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes', OrSyr 10 (1965) 107-22; más bibliografía en C. Giraud, *La struttura* cit. 367.

realizados en torno a la plegaria eucarística son a la vez un reto y una pista para reflexionar teológicamente sobre esta relación.

Así, al señalar C. Giraudó que la plegaria eucarística tiene sus raíces en la *todah* veterotestamentaria, pone de relieve cómo la dimensión fundamental de ella era la conciencia en el interlocutor inferior de haber infringido la condición de existencia entre dos que lo ligaba a su Señor, así como la consiguiente espera confiada de volver a reintegrarse en una relación siempre nueva y fecunda. Esta dimensión ha pasado a la plegaria eucarística cristiana. En ella, sigue diciendo este autor, la Iglesia vive con la máxima intensidad la dimensión teológica del pecado y del Dios que salva y reconcilia, que restaura la primitiva condición, gracias a la vida del Hijo Primogénito, ofrecida en sustitución de la nuestra de una vez por todas y presentada sin cesar a Dios de un modo cultural<sup>59</sup>. Por otro lado, la expresión eucarística bíblica «en remisión de los pecados» recibe toda su plenitud de significado a la luz de la presentación de la historia de salvación que hace la anáfora, en la cual se integra dialécticamente el pecado como uno de los acontecimientos que forman el entramado de la historia de salvación, vencido definitivamente por la muerte-resurrección de Cristo, que sacramentalmente se actualiza en la Eucaristía<sup>60</sup>. Ciertamente, esto exige considerar a la Eucaristía como un sacramento que no va destinado solamente a los «puros» en la Iglesia, sino quizá más directamente a los cristianos pecadores, como concluye Giraudó. Pero no debería cerrarse ahí la reflexión. La relación entre Eucaristía y perdón de los pecados está necesitada de una posterior reflexión teológica, que tenga en cuenta todos estos datos.

Añadiré solamente dos últimas notas en la misma línea. La estructura de la plegaria eucarística y sus raíces literarias ponen bien de relieve el carácter de memorial que la Eucaristía tiene. No solamente en cuanto que es evocación de la historia de salvación pasada, sino en cuanto que el «lugar teológico» fundante de la anáfora es el relato-memorial de la institución eucarística<sup>61</sup>. La plegaria eucarística se convierte así en la expresión oral o literaria del memorial objetivo de la salvación, que se concentra en la muerte-resurrección del Señor.

<sup>59</sup> C. Giraudó, o. c., 368; para todo este tema cf. 366-70.

<sup>60</sup> Este punto lo he tratado ampliamente en *Eucaristía e Historia de la Salvación* cit. 413-22.

<sup>61</sup> Este aspecto he tratado de ponerlo bien de relieve al estudiar las anámnisis de las más importantes anáforas orientales; cf. la conclusión del trabajo antes citado, pp. 424-27.



Jesús en la cena ejecuta una acción profética que señala y contiene la realidad de la cruz gloriosa (muerte y resurrección). La Iglesia reunida para celebrar la Eucaristía hace el memorial de la cruz gloriosa, de la muerte y resurrección de Jesús. He aquí unos datos, solamente pergeñados, cuya reflexión podrá ayudar sin duda a completar la teología del sacrificio eucarístico que hoy se hace desde la recuperación de la noción de memorial, que permite evitar la excesiva separación entre sacrificio y sacramento.

Pero todavía se puede ir un poco más allá. El contexto de alianza en que la plegaria eucarística, heredera de la *todah* veterotestamentaria, ha nacido, y la referencia directa a esta alianza que en ella se renueva sacramentalmente, son sin duda una invitación a formular la realidad del sacrificio eucarístico en categorías de alianza, superando muchas de las antiguas formulaciones inmolacionistas y oblacionistas, todas ellas insuficientes y condicionadas por la controversia protestante y el uso de concepciones y términos sacrificiales que, si bien pueden pertenecer al mundo de la historia de las religiones, no han nacido en el mismo ámbito que la plegaria eucarística. Esta línea, que se abre paso cada vez con mayor insistencia, es sin duda un camino más adecuado para el diálogo ecuménico y el diálogo, no menos importante, cada vez más cordial con las ciencias humanas<sup>62</sup>.

Termina aquí nuestro recorrido. Lo que al principio podía parecer el simple intento exegético de precisar la forma literaria de dos verbos aparentemente inocentes, *eulogein* y *eucharistein* se ha revelado a lo largo de veinticinco años de investigación incesante como un camino fecundo, que puede ayudar decididamente a una mejor comprensión de la Eucaristía. Una vez más se pone de manifiesto el interés que tiene no abandonar una norma metodológica que en este tipo de trabajos ha de tenerse siempre en cuenta: la no separación radical en compartimentos estancos de esa línea literaria, que refleja en sus escritos el continuo fluir de la historia de salvación: Antiguo Testamento, judaísmo, Nuevo Testamento e historia cristiana primitiva.

JOSE MANUEL SANCHEZ CARO

62 Cf. p. ej. el intento de formulación de la realidad sacrificial de la Eucaristía de L.-M. Chauvet, 'La dimension sacrificielle de l'Eucharistie', LMD 123 (1975) 47-78, esp. 64-66, y el recentísimo de X. Leon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique* cit. 336-40.