

Comida, mesa y banquete: de la Primera a la Segunda Alianza*

HERNANDO BARRIOS T.*

RESUMEN



El tema de la comunión de mesa es recurrente en las tradiciones bíblicas de los dos testamentos. El estudio aborda esta temática con base en los campos semánticos que la definen: alimento, comida, mesa, banquete, para llegar a sus diferentes sentidos y significados en el mundo bíblico: propio, simbólico, social, religioso. Al emprender el estudio de la temática de la mesa compartida en el Nuevo Testamento se constata la relación de continuidad, discontinuidad y novedad entre las dos alianzas, y se logra resaltar la experiencia de la mesa en la práctica de Jesús de Nazaret.

Palabras clave: Alimento, comida, banquete, comunión, Reino, servicio.

* El artículo se fundamenta en la tesis doctoral realizada por el autor sobre la comunión de mesa, con base en los campos semánticos hebreos y griegos de los dos testamentos. La Tesis fue publicada en la Pontificia Universidad Javeriana (cfr. H. Barrios Tao, *La comunión de mesa. Semántica, narrativa, retórica, desde Lucas*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2007). Fecha de recibo: 13 de mayo de 2008. Fecha de evaluación: 6 de junio de 2008. Fecha de aprobación: 16 de julio de 2008.

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Magíster en Teología Bíblica, Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; docente de Exégesis Bíblica y de Lenguas bíblicas, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Correo electrónico: hbarrios@javeriana.edu.co

MEAL, TABLE AND FEAST: FROM THE FIRST TO THE SECOND COVENANT

Abstract

The theme of table communion is recurrent in the traditions of the two covenants. The study works out this thematic based on the semantic fields that define it: food, meal, table, feast, in order to reach the different meanings and senses in the biblical world: literal, symbolic, social, religious. When trying to understand the thematic of table communion in the New Testament we perceive relations of continuity, discontinuity and novelty, and so it becomes possible to bring into focus the experience of table communion of Jesus of Nazareth.

Key words: *Food, meal, feast, communion, Kingdom, service.*

COMIDA, MESA E BANQUETE: DA PRIMEIRA À SEGUNDA ALIANÇA

Resumo

O tema da comunhão de mesa é comum nas tradições dos textos bíblicos nos dois testamentos. No estudo se expor dois campos semânticos que definem a comunhão como: alimento, comida, mesa, banquete, para logo chegar a seus diferentes sentidos e significados no mundo bíblico próprio, simbólico, social e religioso. Ao começar o estudo da temática da mesa que se comparte no novo testamento, se vê a relação de continuidade, descontinuidade e novidade entre as duas alianças e consegue-se destacar a experiência da mesa na prática de Jesus Nazareno.

Palavras chave: *Alimento, comida, banquete, comunhão, reino, serviço.*

INTRODUCCIÓN

Sobre la experiencia humana de compartir la mesa, en la que se involucran las categorías comida, mesa y banquete, se construyen en el mundo bíblico imágenes para prefigurar las realidades más grandes de la vida religiosa. En torno de la comensalidad se encuentran diversos sentidos y detrás de esta práctica se puede apreciar un mundo de significados. Algunos de ellos son naturales, sencillos y asequibles; otros son cercanos por la fácil comprensión de sus ricos simbolismos, mientras que otros manifiestan aspectos sociales y religiosos profundos. El tema de la comunión de mesa en la Sagrada Escritura ha tenido una gran relevancia en los estudios bíblicos, con especial relación al Tercer Evangelio.¹

Lograr un acercamiento a la comprensión de la práctica de la mesa compartida para el hombre bíblico, a partir de las tradiciones de la Escritura, es una tarea interesante. El sentido de la comida en los ámbitos familiar, social y religioso del Primer al Segundo Testamento permitirá manejar una

¹ Los estudios que han buscado resaltar la importancia de la temática de la mesa compartida en el Tercer Evangelio son abundantes. Hay unanimidad en torno de la importancia que Lucas dio en su obra a dicha práctica. La mayoría de esos estudios presentan una metodología diacrónica para abordar el tema de la mesa y enfocan su importancia, significado y peculiaridad en Lucas. Los estudios conocidos se pueden clasificar en dos grupos. El primero cobija estudios centrados en justificar la importancia del tema, el significado y su puesto en Lucas. El segundo grupo abarca una variedad de estudios de la comunión de mesa, desde diferentes acercamientos: antropológicos, culturales, sociales. Consideremos en orden cronológico algunos del primer grupo a partir de la década del 60: E. C. Davis, "The Significance of the Shared Meal in Luke-Acts", 2324-A; E. S. Steele, *Jesus' Table Fellowship with Pharisees: An Editorial Analysis of Luke 7:36-50, 11:37-54, and 14:1-24*; J. J. Bartolome, "Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)", 669-711; Idem, "'Synêsthiein' en la obra lucana", 269-88; D. E. Smith, "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", 613-638; D. E. Smith, *Table Fellowship and Historical Jesus*; E. La Verdere, *Dining in the Kingdom of God. The Origins of the Eucharist in the Gospel of Luke* (esp., *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la eucaristía en el Evangelio de Lucas*); R. L. Kelley, "Meals with Jesus in Luke's Gospel", 123-131; A. M. Okorie, "Meals as Type-Scenes in the Third Gospel", 17-24. Citemos algunos muy valiosos, ubicados en el segundo grupo, planteados desde la antropología cultural, la arqueología y la sociología: J.-M. Dentzer, "Aux origines de l'iconographie du banquet couché", 215-58; A. Argyle, "Wedding Customs at the Time of Jesus", 214-215; D. E. Smith, "Social Obligation in the Context of Communal Meals"; J.-M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.*; J.V.B. Gheno, "O grande banquete: Uma leitura sociológica de Lc 14,15-21"; A. C. Michell, "The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37", 255-72; K. E. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*; R. Aguirre, *La mesa compartida*.

base sólida para comprender realidades fundamentales en los dos testamentos: alianza, Reino, cena del Señor, banquete escatológico.

El objeto del artículo, de este modo, es abordar las experiencias de la comida, la mesa y el banquete, fundamentales para comprender la comunión de mesa en el mundo bíblico.² Varios interrogantes se cruzan en el desarrollo del artículo: ¿Qué piensa el hombre bíblico cuando se le plantea la práctica de la comida en común? Desde su fe ¿cómo concibe la comunión de mesa el hombre de la Biblia? Más allá del sentido propio ¿por qué el banquete llega a ser tan representativo y adquirir una connotación religiosa tan importante en el mundo bíblico? ¿Cuál es el significado profundo de la mesa compartida para llegar a ser el corazón de temas tan trascendentales como la alianza, la salvación, el perdón, la cena del Señor, el Reino?

El presente artículo se estructura en dos partes bien definidas. La primera aborda el tema en el ámbito del Antiguo Testamento y se desarrolla a partir de los diferentes sentidos que la experiencia de la mesa compartida presenta: sentido propio, sentido simbólico, social y religioso. La segunda parte continúa con el estudio de la temática en el Nuevo Testamento. Aquí se busca mostrar la dinámica de continuidad, discontinuidad y novedad de dicha práctica, así como resaltar la particularidad de la experiencia de la mesa compartida en la *praxis* de Jesús de Nazaret, referida en las tradiciones evangélicas.

DE LA MESA AL BANQUETE EN EL PRIMER TESTAMENTO

Comer: una práctica con sentido...

Las voces más populares para expresar el sentido de comer, en la lengua hebrea, son las raíces ³*kl*, *lhm*, *brh*, *zwn*, *yzn*. El significado genérico de estos términos es comer y designan una función básica en la vida del hombre

² En la mencionada tesis doctoral se hace un estudio de las tradiciones bíblicas que refieren la experiencia de comer a partir de su sentido propio, familiar, social, hasta llegar a la dimensión religiosa, así como el acercamiento a las metáforas que en las tradiciones bíblicas se construyen con base en dicha usanza. Así mismo, se realiza un acercamiento al puesto que Lucas dio en su primer libro a dicha práctica, a través de la aplicación de los métodos sincrónicos, análisis narrativo y retórico.

³ En los LXX se emplean más de veinte vocablos para traducir ³*kl*, con ellos se da expresión a la rica gama de sentidos de la palabra hebrea con los significados de consumir, quemar, cosechar.

y de los animales. La finalidad inmediata de tomar alimento es clara: subsistir. Así, la acción de comer está relacionada con la vida y, junto a ver, oír y oler, en hebreo, comer pertenece al campo semántico de las realidades naturales que denotan o expresan la certeza de que un ser está vivo, al designar sus funciones vitales.

La dimensión integral de comer, en su sentido básico y propio de alimentarse, se presenta en el Primer Testamento con la expresión comer y beber. Esta construcción, que bien puede ser un merismo⁴, denota a través de estas dos realidades antropológicas la totalidad de los actos que el hombre utiliza para alimentarse, hasta llegar a la saciedad (cfr. Gn 25,34; 1R 6,22).

Cuando las tradiciones del Antiguo Testamento mencionan el acto de comer, en un primer momento, refieren una operación propia de los seres vivos. El sentido propio de la actividad de comer se refiere a una acción del ser, dirigida a tomar cualquier cosa que está fuera de él, hacerla entrar dentro de sí, asimilarla y de este modo transformarla en carne y convertirla en vida. Desde el punto de vista de lo que es el hombre, de su realidad, esta acción no es intrascendente sino muy significativa, porque el hecho de comer quiere decir que el hombre está obligado a alimentarse día tras día, y siempre con cualquier cosa externa a sí mismo, es decir, el hombre debe alimentarse para posibilitar su vida.

Ésta es, por tanto, una verdad conocida por el hombre, que a veces le cuesta comprender: él no tiene la vida en sí mismo, porque si la tuviese no estaría obligado a tomarla cada día fuera de sí. Así, cuando el hombre bíblico come, no realiza una actividad meramente nutricional sino que en ella descubre su condición contingente, es una criatura. La necesidad de comer significa que el hombre no puede originar su vida, que no puede nutrir su vida consigo mismo, que la vida no se agota en él, que no es el principio, ni es quien la puede gestionar, que su vida tiene necesidad de apoyos externos para poder continuar existiendo. Es un bello modo de decir que el hombre es un ser creatural, dependiente, no autónomo.

La traducción española hace referencia a “comer, alimentarse, sustentarse, mantenerse; ingerir, tragar, engullir, zamparse; digerir, consumir, devorar; pacer, roer; tascar; picar, picotear” (Alonso Schökel, L., *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 59).

⁴ El merismo es una figura literaria del ámbito semita que a partir de dos “mitades” (meros) construye una realidad completa. Es el caso de cielos y tierra, entrar y salir, día y noche.

Toda tentación para el hombre de creerse omnipotente, de creer que posee la vida en sí mismo, de creerse eterno, se rompe cada vez que se sienta a la mesa. Esta es la dimensión de “*dependencia o creaturidad*”.⁵ La vida, ciertamente, llega al hombre del mundo exterior y le indica su “*dimensión cósmica*”.⁶ El hombre de esta manera se siente solidario con el mundo que le rodea. Es bien importante mirar más allá y ver cómo esta experiencia lo invita a reconocer otra dependencia radical: la de Dios creador. La relación hombre-universo es algo que se impone a todo ser humano en este mundo, mientras que la segunda, hombre-Dios, exige un reconocimiento totalmente libre.⁷

Esta primera dimensión de la comida sobrepasa cualquier concepción del alimento como una serie de elementos de consumo. Ellos se relacionan directamente con la vida. En un mundo bíblico, netamente agrícola, cuando se redactan los textos, el alimento proveniente de la tierra no es producto del azar y de la casualidad de la naturaleza sino que dicho alimento, base de la mesa israelita, es un don de Dios. Dios no sólo crea al hombre sino que conserva su vida a través del alimento que le da (cfr. Gn 1,29ss). El alimento y la vida proceden de Dios y aquél no sólo sirve para la subsistencia del hombre sino también para recordarle su dimensión contingente y el reconocimiento de quién le prodiga la vida.

Comidas, símbolos y metáforas

La práctica de comer, como la experiencia simple de algo que se toma para hacerlo llegar dentro del organismo, se utiliza en los textos del Primer Testamento para construir metáforas que encierran un profundo significado. En las tradiciones presentes en el Pentateuco, el acto de comer y de consumir alimento sirve de manera simbólica para expresar el sentido de apropiarse

⁵ La comida y bebida es expresión de esa dependencia y sentido de criatura, “*por esta acción manifestamos y experimentamos que necesitamos salir de nosotros mismos para subsistir*”. Cfr. Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 13.

⁶ Leon-Dufour, *La fracción del pan*, 52.

⁷ Leon-Dufour ve magistralmente aquí insertadas dos de las dimensiones o experiencias más sentidas del ser humano. La muerte y el pecado llegan cuando no se reconoce al Creador. Se quiere el hombre adueñar de la vida que le presenta el mundo, tiende a emanciparse de su Dios y viene la muerte o quiere satisfacerse con los bienes de la tierra y llega el pecado. Cfr. *La fracción del pan*, 53.

de algo. Así en Gn 2 ubicamos un uso metafórico de comer en el hecho de que de unos árboles se puede comer y de otros no. YHWH da una orden sobre unos árboles prohibidos para comer. Comer de los árboles nos muestra el significado amplio de apropiarse de ellos, mejor, de lo que ellos simbolizan: la vida, el bien y el mal.

Algunas tradiciones sapienciales revelan el sentido metafórico de comer para esta vertiente. En forma metonímica se expresa: comer la sabiduría. Ella personifica a Dios en cuanto atributo divino y se habla de comer la Palabra de Dios. El pregón o anuncio de la sabiduría en los Proverbios nos presenta una acción de comer, que significa gozar los frutos de la propia conducta (cfr. Pr 1,31; 12,14; 13,2; 18,20).⁸ La aplicación más concreta y en un lenguaje más sencillo sería: la conducta produce sus frutos y cada uno come de lo que cultiva en ella.

En esta línea, también los Salmos expresan y manifiestan el peligro de comer las consecuencias que generan el propio actuar. Los salmistas saben que las acciones inducen a comer los frutos del mal o del bien. En este sentido, el orante pide: mi corazón no se incline a lo malo y a *“comer los manjares de la iniquidad”* (Sal 141,4). El temor del salmista es la compañía de los malhechores en la cual se pueden saborear manjares, pero además con la sobremesa de la seducción al mal.⁹

El pan es un término que en las tradiciones veterotestamentarias refiere no una especie de alimento sino expresa la comida misma. Son muchas las figuras simbólicas plasmadas por los autores bíblicos cuando hablan de diferentes clases de pan.¹⁰ La vertiente profética utiliza la simbología del pan o de comer pan con una riqueza de expresiones. El profeta anuncia una situación concreta a través de la simbología del alimento: *“Aunque el Señor os ha dado pan de escasez y agua de opresión, tu Maestro no se esconderá*

⁸ El contexto lógico de Proverbios es la vertiente sapiencial, sin embargo algunos parecen tener la impresión de “estar escuchando un discurso profético”. Cfr. Alonso Schökel, y Vilchez, *Proverbios*, 163. En este mismo sentido, en un tono claramente profético isaiano, encontramos un texto que parece expresar la misma sugerencia: “Decid a los justos que les irá bien, porque el fruto de sus obras comerán.” (Is 3,10)

⁹ Cfr. Kraus, 776.

¹⁰ Resaltaremos con cursivas el lenguaje simbólico con el cual se expresan las diferentes “clases de pan” que se encuentran en algunos textos del Primer Testamento.

más, sino que tus ojos contemplarán a tu Maestro” (Is 30,20). La experiencia del exilio fue simbolizada por el profeta en comer un pan de no muy buena calidad: “Entonces YHWH dijo: Así comerán los hijos de Israel su *pan inmundo* donde los arrojaré” (Ez 4,13).

En contexto de desgracia algunos salmos exílicos y postexílicos muestran los tipos de pan que el hombre debe comer. Así en el texto del Salmo 80,6: “Les has dado a comer *pan de lágrimas* y les has hecho beber lágrimas en gran abundancia” (cfr. Sal 42,4). Este salmo de súplica describe la desgracia presente de Israel en contraste con la dicha pasada.¹¹ La imagen del Pastor del versículo 1 se extiende hasta la comida y bebida del versículo 6; la viña, i.e., el pueblo ha debido comer “*pan de llanto* o de lágrimas”.

Por otra parte, la simbología del Salmo 102 es profunda para expresar la desgracia del orante. Es la súplica por la capital Sión o Jerusalén, en la época del exilio. Entre sus manifestaciones se encuentra, en primer lugar, la impresión física del salmista: “*el olvido de comer mi pan*” (v.5), y posteriormente, “*el pan que como es como la ceniza*”. La literatura bíblica muestra la ceniza y el llanto pertenecientes al ritual de luto por una muerte o una desgracia.¹² El olvido de pan es la sensación física, bien expresiva de la desgracia, ésta lleva al hombre a no recordar lo más básico para su existencia: comer.

En el contexto de la pequeña colección denominada “Salmos de la ascensión” encontramos el *pan de fatigas*¹³ que busca y come el hombre. Es inútil conseguirlo si “*YHWH no construye la casa*”, siendo “*él quien lo da a su*

¹¹ La situación que genera la composición del salmo es claramente un contexto de desastre nacional militar, un contexto postexílico. Cfr. Alonso Schökel y Carniti, *Salmos II*, 1060.

¹² Hay una referencia clara a la comensalidad en el acto de compartir la comida en los momentos de luto y desgracia. En el ritual fúnebre de Israel se solía ofrecer un banquete como comida y bebida de consuelo.

¹³ Este salmo claramente toma la tradición de Gn 3,17. Aunque no es propiamente un pan de fatigas, en sentido literal, lo que se encuentra en el segundo relato de la creación, sí está la sentencia de comer con fatiga de la tierra: “Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol del cual te ordené, diciendo: No comerás de él, maldita será la tierra por tu causa; con trabajo comerás de ella todos los días de tu vida” (Gn 3,17). El sentido de la expresión comer con fatiga “*resume todas las fatigas del hombre por mantener su vida y la de los suyos*” (Alonso Schökel y Carniti, *Salmos*, II, 1510). Sin embargo, en contraste con la dureza y las fatigas del hombre al conseguir el pan, visto en las tradiciones anteriores, aparecen también tradiciones sapienciales en los salmos, que expresan el trabajo sereno y sin fatiga bendecido por Dios, quien da a la tierra su fecundidad (cfr. Sal 65; 104).

amado mientras duerme". Esta expresión resalta el abandono en la providencia de YHWH del Salmo 127, "sin Dios es inútil, pero Dios da".¹⁴

El clásico tema de los dos caminos en Pr 4,10-17 presenta el alimento de quienes caminan en la maldad; para ellos la maldad es su pan: "Porque comen pan de maldad, y beben vino de violencia" (Pr 4,17). El modelo de ama de casa del poema alfabético, en Pr 31, está simbolizada por muchas figuras. La última gran cualidad de la perfecta hogareña se expresa metafóricamente: ella "no come *pan de ociosidad*". El paralelo antitético clarifica su sentido: ella "*está atenta a la marcha de su casa*".

En sentido metafórico comer y beber, antes aserción de la totalidad de comida, ahora expresa la totalidad de felicidad o desgracia. De este modo, la sabiduría después de haber preparado su mesa invita a "*comer su pan*" y "*beber su vino*", como manifestación total de los bienes divinos (cfr. Pr 9, 1-5). La felicidad plena del Qohelet, quien ha sido testigo de Dios y ha probado sus obras, está expresada así: "*Come tu pan con alegría y bebe con corazón alegre tu vino*" (Qo 9,7). En la misma línea del triángulo comer, beber y alegrarse, la tradición sapiencial de Qohelet ubica la felicidad: "Lo mejor para el hombre comer, beber y alegrarse (...) esta es la paga que Dios le da" (Qo 5,17.18; cfr. 8,15). Así, los sabios de Israel, expertos en referir la felicidad, utilizan la experiencia de la comida y la bebida para manifestar dicho estado. La máxima expresión de la simbología, con referencia a la comensalidad está expresada en el banquete. Las tradiciones sapienciales expresan el banquete como locución primaria de alegría: "Todos los días del afligido son malos, pero el de corazón alegre un banquete continuo" (Pr 15,15).

Del mismo modo como se expresa la totalidad de la felicidad con lo que se come y bebe, en un sentido contrario, el orante del Sal 102, caído en desgracia, manifiesta su total aflicción porque debió comer "*un pan que es como ceniza*" y beber "*mezclado con sus lágrimas*" (Sal 102,10). Igualmente, la máxima expresión del perverso también está simbolizado con el mismo de ingerir la maldad como comida y la violencia como bebida: "Comen pan de maldad, y beben vino de violencia" (Pr 4,17; cfr. 26,6).

La comida, el pan y las acciones de comer y beber, como elementos y acciones naturales y propias del hombre y de los animales, simbolizan

¹⁴Alonso Schökel y Carniti, *Salmos II*, 1508.

Compartir la mesa: comunión, unidad e identidad...

Los alimentos compartidos en el ambiente familiar y social ostentan un sentido que supera la dimensión nutricional de sostenimiento de las capacidades físicas, cognitivas y emocionales. La mesa del israelita, donde se sirve la comida, está cargada de sentimientos y sentidos a partir de los cuales se edifican, construyen y fortalecen las relaciones familiares, sociales y nacionales.

Una de las connotaciones más importantes y relevantes de la mesa compartida, en el mundo del Primer Testamento, es el hecho de que comer pan en la mesa de alguien tiene el sentido de compartir no sólo un alimento, sino tener parte con él o con su familia y con sus valores sociales y religiosos:

Además, desde el día en que (el rey) me mandó que fuera gobernador en la tierra de Judá, desde el año veinte hasta el año treinta y dos del rey Artajerjes, doce años, ni yo ni mis hermanos hemos comido del pan del gobernador. (Ne 5,14; cfr. 2S 9,7)¹⁵

Compartir la mesa, comer el mismo alimento es compartir la vida entre los comensales.

Comer en la mesa de alguien o comer en su presencia hace referencia en las tradiciones históricas y proféticas a tomar parte en su núcleo familiar (cfr. 2 S 11,13; 2R 25,29; Jr 52,33). En el mundo veterotestamentario, la construcción literaria “comer en la mesa de” es sinónimo de hacer parte de su familia en un sentido amplio, es decir, comer junto al patrón de casa significa para el huésped ser acogido en la comunidad doméstica y familiar (cfr. 2S 9,11).¹⁶ El sentido simbólico de comer en la mesa, en este relato

¹⁵ La referencia de “comer del pan del gobernador” es aceptada por lo común como el impuesto para su mantenimiento. Sin embargo la defensa de Nehemías va en el sentido de que los anteriores gobernadores compartían la política de los impuestos sobre el pueblo, de la opresión sobre el pueblo, pero él “por temor a Dios nunca hizo eso”, y ese fue el bien que hizo al pueblo.

¹⁶ Así lo plantea Ska, al citar a De Vaux. Cfr. Ska, “Le repas de Ex 24,11”, 318.

antiguo, posee una gran profundidad. El rey David muestra su grandeza de corazón cuando, de forma permanente, invita a su mesa a Merib-Baal, hijo de Jonatán, heredero de Saúl, quien era tullido. El objetivo del grandioso rey era mostrar, con alguien restante de la casa de Saúl, una misericordia sin medida (cfr. 2S 9,3).

Lo mismo que comer con alguien, en un ambiente sencillo y familiar, implica un profundo sentido de compartir su vida y sus creencias, también banquetear formaliza una condición de igualdad entre los comensales. Ben Sirá, en el capítulo 13, plantea un sabio consejo o, mejor, advertencia, con relación a quienes en una comida acostumbraban sentarse a la mesa con determinadas personas. La recomendación es clara: quien comparte la mesa con alguien se asemejará a él o, tal vez, lo asemejarán a él. Por tanto, “el que convive con el orgulloso se hará como él” (v. 1), y “te avergonzará en sus banquetes” (v. 7).

En los textos bíblicos, el clásico ejemplo de comunión con los principios religiosos de los comensales se describe en la narración de la confrontación entre Elías y Jezabel. La mujer del rey comía, i.e., estaba en comunión religiosa con los sacerdotes de Baal y Asera. Dichos personajes son presentados en el libro de los Reyes como los “*que comen en la mesa de Jezabel*” (18,19). Es claro que el texto no trata simplemente de expresar que la reina los alimentaba sino que el simbolismo de comer juntos va más allá. No sobra precisar el contexto de la narración: es el período de máximo sincretismo religioso del reino del Norte, y tal vez de toda la historia del pueblo elegido, es la época de la dinastía de Omrí, y el rey no es otro que Ajab. En este ambiente, el pueblo no tiene claridad de quién es Dios, si YHWH o los Baales; de ahí el profeta quien brota con su nombre programático, Elías, YHWH es Dios. Así pues, Jezabel *sentada a la mesa* con los profetas de Baal, busca que el pueblo, teniendo el mismo dios del rey, participe de esta comunión de vida, i.e., comunión religiosa con los Baales.

En las tradiciones sapienciales, la unidad, la paz y la concordia, virtudes familiares, aparecen unidas en torno de la mesa. De este modo, en la mesa no sólo están presentes alimentos variados sino que la posibilidad de compartirlos abre un espacio para una mejor vida familiar. Esta indicación de la importancia de paz y concordia, como los mejores bienes domésticos de Pr 17, se ve más desarrollada en el Sal 128. Allí el ideal doméstico de una familia se da en torno de la comida, producto de lo que el padre ha trabajado:

“Bienaventurado todo aquel que teme a YHWH, que anda en sus caminos. Cuando comas del trabajo de tus manos, dichoso serás y te irá bien” (Sal 128,1-2). Este salmo es un macarismo o bienaventuranza que canta la felicidad de la vida familiar. En el Sal 128, “los papeles están simplificados: el padre trabaja para ganar el sustento; la madre, recatada, atiende la casa; los hijos traen su alegría y apetito a la mesa”.¹⁷ En efecto, la mesa no sólo simboliza sino que además construye, realiza y fortalece la unidad familiar.

Las imágenes presentes en los salmos se amplían de la familia doméstica a la gran familia de Israel. La unidad de la familia, cuando comparte la mesa, se proyecta en la cohesión de la estirpe israelita, reflejada en temáticas de comida. La vid y el olivo representan a Israel (cfr. Sal 80; Is 17,6). Por otra parte, el tema materno se encuentra en Ezequiel, donde la madre es la nación (cfr. Ez 19,10-11). De esta manera, el esquema familiar madre-hijos se ensancha en Jerusalén-Israel. La unidad familiar en torno de la comida se amplía a la unidad entre los comensales del pueblo elegido: “Verás a los hijos de tus hijos. Paz a Israel” (Sal 128,6).¹⁸

La comida, los alimentos y la mesa son signos sociales de unidad, que simbolizan la acción de compartir la vida; sin embargo y como paradoja, también segregan. Los textos veterotestamentarios reflejan personas y grupos sociales con los cuales no se puede compartir la mesa, porque no se pueden establecer niveles de igualdad, bien sea por condición social, racial o religiosa. Un texto que ejemplifica esta realidad puntualiza que los antiguos hebreos no podían comer con los egipcios. Así está expresado en la tradición de Gn 43,32: “Y le sirvieron a él aparte, y a ellos aparte, y a los egipcios que comían con él aparte; porque los egipcios no podían comer con los hebreos, pues esto es abominación para los egipcios.”

Así mismo, la regulación de los alimentos o prescripciones en el mundo bíblico hace también distinción entre personas. En algunas tradiciones se puede constatar el establecimiento de normas para algunos grupos especiales, debido a su profesión. Entre éstos se consideran a los nazireos, los soldados, los levitas y los sacerdotes. Es importante resaltar cómo los alimentos separan a los anteriores grupos específicos. Cada oficio implica una segregación

¹⁷ Cfr. Alonso Schökel y Carniti, *Salmos II*, 1512.

¹⁸ La aclamación final es “un deseo de bendición para el pueblo escogido por Dios” Kraus, 677.

sagrada, manifestada en la forma de alimentarse.¹⁹ Por tanto, no sólo la mesa segrega sino también el alimento.

Unidad, comunión e identidad definen los sentimientos de las personas que comparten la comida en el ámbito de la mesa. Así mismo, los comensales no pueden pasar como seres aislados e individuales sino que entre ellos se establecen lazos de comunión. Conscientes o no, quienes comparten la mesa, comparten valores, se identifican o son identificados por quienes se encuentran al margen de la mesa.

Banquetes, fiestas y sociedad en Israel

La actividad misma de comer, en términos generales, no es una realidad que pueda ser definida como personal e individualista sino que ella de por sí manifiesta compañía y comunidad. La mesa se sirve y los alimentos se preparan para ser compartidos. Encontramos expresiones amplias para designar la realidad de la comida en el ámbito familiar y social. En el contexto bíblico, junto a la comida se descubre la diversión. Fiesta y comida están unidas en el mundo de la Escritura. En la tradición bíblica los banquetes se desarrollan en circunstancias especiales de la vida familiar y social; por ejemplo, la circuncisión de un recién nacido, los cumpleaños, los matrimonios, los funerales. Es bueno resaltar los contextos en los cuales se celebran estos banquetes en las tradiciones del Primer Testamento. Hay banquetes familiares, fiestas comunitarias y comidas festivas especiales, ofrecidas a ciertos grupos por los reyes.²⁰

¹⁹ Otra cosa aparte son las costumbres de comida delimitadas por la concepción de animales puros e impuros. Es curioso ver las dietas específicas de estos grupos: el Nazireo no podía tomar mosto ni comer uvas (cfr. Nm 6,3). Los combatientes renunciaban a los placeres de la vida simbolizados en “comer, beber y dormir con mujer” (cfr. 2S 11,11). Los sacerdotes levíticos, al no haber recibido heredad alguna, debían comer “holocaustos de YHWH” (cfr. Dt 18,1; Gn 47,22; Lv 10,12-14). El sacerdote y su casa comían de las ofrendas sagradas pero no en estado de impureza (cfr. Lv 22,1). Cfr. Botterweck, Ringgren y Ottoson, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, 250.

²⁰ Al realizar un acercamiento a los textos del Primer Testamento, se observa un ejemplo sencillo de un banquete en el ámbito de una celebración familiar y con un motivo muy particular, el destete de Isaac (cfr. Gn 21,8). En un contexto más amplio, enmarcado en la relación faraón-súbdito, se menciona un banquete con motivo del natalicio del gobernante (cfr. Gn 40,20). También se encuentra el caso de personas que organizaban banquetes al estilo ostentoso de los festines reales: de este modo el banquete de Nabal presentado en la tradición histórica de Samuel (cfr. 1S 25,36). El libro de Ester detalla las costumbres suntuosas de los banquetes

En el mundo bíblico, desde el punto de vista social, la comida más simple y sencilla tiene un gesto humano de solidaridad y cortesía. El significado de la comida es rico en este campo sociológico: ella es gesto de gratitud, señal de regocijo y motivo de acción de gracias (cfr. Gn 18,1-5; Tb 7,9). En el mundo del Primer Testamento la comensalidad es celebrada en un contexto social de comunión, bajo expresiones afectivas de alegría y tristeza, que se proyectan en la vida familiar y comunitaria. El hombre bíblico no come simplemente por alimentarse, sino porque hay motivo de regocijo para compartir, bien sea con su familia o con los miembros de su clan, como se muestra en 1S 30,16: “Cuando lo llevó, estaban desparramados sobre toda aquella tierra, comiendo, bebiendo y bailando por el gran botín que habían tomado de la tierra de los filisteos y de la tierra de Judá.”

Esta dimensión social, unida a sentimientos afectivos, es una realidad que aparece bien marcada en las vertientes profética y sapiencial (cfr. Is 22, 13; Jb 21,25; Qo 9,7). Al acercarse a estos textos, al lector le queda la impresión de que comer da vida y fortalece el alma. Cuando se celebra una comida, compartida con otros –familia, parientes o amigos–, opera una fuerza divina que intensifica la unidad. Banquetear o comer juntos corrobora la armonía, condición necesaria para toda vida en común. De ahí que romper con esa comunión establecida en la mesa es grave delito. La máxima del orante es profunda: a quien se le comparte la mesa no se le permite traicionar (cfr. Sal 41,10).

En el ambiente social y religioso del Primer Testamento, a primera vista, sentarse a la mesa para celebrar un banquete generalmente tiene sólo el sentido de una fiesta social. Sin embargo, la dimensión social y los sentimientos de alegría muchas veces se trascienden cuando, a través del banquete, se quiere ratificar un compromiso adquirido por personas o grupos. En efecto, compartir la mesa en familia, con el clan o con otro pueblo busca, en muchas ocasiones, ratificar un pacto o alianza entre personas o grupos sociales (cfr. Gn 26,26-30). De este modo, en ocasiones, el banquete aparece como el espacio de restablecimiento de la comunión entre familias, en la

sociales. Seguramente las tradiciones del mencionado libro llegan al tiempo de la Persia del siglo V a. C. Son descritos no menos de cinco banquetes en la ciudadela de Susa. Estos festines que tienen tanto realce en el libro de Ester, han sido vistos como algo muy característico del día de los Purim, fiesta más popular que religiosa.

mesa se ratifican las alianzas que buscan la reconciliación y la reparación de las relaciones.

Por otra parte, las comidas y los banquetes de Israel poseen una connotación social mucho más profunda de solidaridad. El hombre bíblico, cuando come, no actúa como individuo sino que posee una conciencia social: piensa en sus hermanos pobres. Él no tiene dificultad para asimilarlo porque sabe que el alimento es un don de Dios. La tradición deuteronomista es quizá la voz más insistente para que el alimento y la comida, regalo de Dios a través de la tierra, recuerden al israelita las situaciones en las que ha padecido dificultad y ha recibido la ayuda de la divinidad, para que así no olvide al pobre que se encuentra en sus ciudades: a la viuda, al huérfano y al emigrante (cfr. Dt 6,10-14; 12,5-12; 14,28-29; 26,1-13).

La crítica de los profetas se encaminó, precisamente, hacia quienes gozaban de buena vida, con toda clase de placeres, comida exquisita, perfumes, palacios, pero sin sentir compasión por los pobres de Israel. El alimento, al ser un don de la divinidad, debería recordarles la misericordia hacia los menesterosos. Amós fue quizás la voz más fuerte, con su crítica hacia la comida lujosa, la indiferencia y el olvido del necesitado. Su grito va contra la suntuosidad de las comidas en Israel, con sus comensales soberbios en actitud de apoltronamiento y distantes de lamentarse por sus hermanos en ruina (cfr. Am 6,4-7).²¹

De este modo, a partir de su dimensión social en la comida, la mesa y el banquete se reflejan los sentimientos más nobles del ser humano: solidaridad, reconciliación, comunión, alegría, regocijo, acción de gracias. El espacio donde se comparte una comida sencilla o un banquete festivo se inunda de valores sociales y religiosos en el ámbito de la fraternidad, la piedad y la justicia.

Comidas y relación con Dios

En el hombre del Primer Testamento la experiencia de la comensalidad es una práctica integral y unitaria que abarca varias de sus dimensiones. A partir

²¹ Si bien es cierto que la crítica va en orden a lamentarse por el peligro cercano al destierro, sin embargo el contexto del capítulo sexto es mucho más amplio en la crítica contra la idolatría a la riqueza y los placeres, que lleva al egoísmo de compartir los bienes, "no se trata de una injusticia directa sino indirecta". Cfr. Sicre, *Profetismo en Israel*, 379.

de la dimensión natural de nutrirse para subsistir, pasando por el ámbito fraternal de compartir la vida y del social de comunión y unidad entre los comensales en contextos familiares y comunitarios, aparece también la dimensión religiosa del piadoso israelita, cuando come y se regocija delante de YHWH. En este último numeral de esta primera parte, consideramos los alimentos y la mesa compartida como realidades que se proyectan en la relación del hijo de Israel con la divinidad.

Los textos del Antiguo Testamento nos permiten constatar que el pueblo de Israel tiene comidas sagradas como los demás pueblos de su época. Las fiestas israelitas, además de ser conmemoraciones históricas, se celebran en ambiente de comida, mesa, banquete y fiesta. La comida sagrada es aquella que reúne a toda la comunidad en presencia de YHWH, para conmemorar con acción de gracias, sus bendiciones y dones, así como para recordar sus acciones en favor de su pueblo. Esta celebración hablada, cantada o danzada, se ubica por encima de la materialidad del alimento.

Algunos textos bíblicos de forma particular testimonian la realidad de la comida y la mesa con relación a Dios. Es el caso de la comida procedente de las manos de Dios, simbolizada en el maná, que se convierte en el memorial de la presencia de YHWH. El pan de los ángeles, dado por el Señor a su pueblo, tiene una finalidad: conocer que YHWH es su Dios (cfr. Ex 16,12.15). Así mismo, en otros textos se afirma la felicidad manifestada con la expresión comer y beber como señal de la presencia de YHWH, quien aprueba las obras que brotan de las manos del hombre (cfr. Dt 27,7; Is 65,13). La dimensión social de la comida lleva al fiel, que ha visto en ésta un regalo de la divinidad, a propender por la ayuda a los pobres de Israel. En efecto, la gratuidad es la manifestación suprema del alimento, cuando es asumido como un don de la divinidad.

La comida y la mesa llegan al ambiente cultural para simbolizar la relación de la divinidad con su pueblo. La comunión de Dios con sus fieles se representa con la comida delante del Señor. La mesa del Señor es la expresión de la presencia de YHWH en medio de su pueblo y la comunión permanente de los fieles con su Dios. Comer, beber y alegrarse delante de Dios simboliza la máxima felicidad escatológica para los elegidos del Señor. Dios toma la iniciativa e invita a la comensalidad delante de su rostro. En esta misma línea, el banquete se une a diversas tradiciones y adquiere la con-

notación de la comunión escatológica que Dios prepara para su pueblo (cfr. Is 25,6-8; 55,1-4; Ez 34,23-30).

La rica práctica cultural del ambiente religioso de Israel permite avizorar en ciertos ritos de algunos de los sacrificios de la antigua alianza, la dimensión de comunión de Dios con el pueblo. A través de la aspersion de la sangre y del consumo de una parte de la víctima, se refleja de modo simbólico, alejado de todo sentido mágico, la unión de Dios con su pueblo y los vínculos de unidad entre los comensales. Comunión de vida y unidad existencial también se perciben entre personas y entre *partners* que establecen alianzas y las ratifican compartiendo la mesa o celebrando banquetes. De este modo, los banquetes de comunión expresan la acción de gracias y las alabanzas a Dios por las maravillas y los dones recibidos. Fraternidad, gratitud, comunión, unidad, gratuidad, gozo, memorial y confianza son sentimientos presentes en los ritos sacrificiales del culto israelita.

Para el pueblo escogido, el sacrificio pascual se convierte en la expresión del memorial de las acciones salvíficas de la divinidad en favor de su heredad. Esta conmemoración no se queda en un rito meramente evocativo de un pasado feliz, por la actuación de Dios, sino abre la posibilidad existencial de establecer una continua comunión con el Señor de la historia. La comunión con la trascendencia se proyecta en la unidad familiar que se fortalece cuando se comparte la comida pascual. Dicho banquete, celebrado en el ámbito de la gran familia de los hijos de Israel, permite compartir la comida en un ambiente de comunión con Dios, como memorial perpetuo para todas las generaciones. La pascua es la experiencia concluyente, que recoge el significado de la comensalidad a través del banquete para los fieles del Primer Testamento.

LA COMENSALIDAD DEL SEGUNDO TESTAMENTO

Continuidad, discontinuidad y novedad son las directrices que hoy se proyectan entre las dos alianzas. De este modo, la comensalidad del Nuevo Testamento recoge muchos aspectos de la mesa del Primer Testamento y a la vez refleja la novedad y el progreso en la significación, la simbología y la contextualización de la experiencia de la comunión de mesa, bajo la luz del evento Cristo. Dejaremos de lado los aspectos que se repiten y los que desaparecen en la mesa compartida entre la antigua y la nueva alianza, y nos

centraremos en los elementos novedosos de la mesa, en el ambiente neotestamentario y en particular en la práctica de Jesús.

En las tradiciones bíblicas de los dos testamentos la comensalidad es una experiencia que traspasa su dimensión natural, pasa por las connotaciones profundas de las relaciones interpersonales y sociales, y llega a simbolizar la relación más profunda del pueblo con su Dios. Jesús de Nazaret se vale de la comunión de mesa como una acción profética en la predicación del Reino y en el anuncio de las realidades salvíficas. El banquete escatológico anunciado por los profetas se hace presente en la acción simbólica de Jesús de comer con pecadores. La presencia del Maestro de Nazaret se realiza en el seno de las comunidades a través de la mesa compartida con él, concretada en la fracción del pan.

Los cuatro numerales que comprenden esta segunda parte del artículo se articulan a partir de la experiencia particular de la mesa compartida en la práctica de Jesús, reflejada en los textos del Segundo Testamento. El primer numeral resalta los elementos novedosos de la mesa, ahora en el ambiente neotestamentario bajo la influencia del mundo griego. Los dos siguientes desarrollan las notas más sugerentes de la comunidad de mesa en este nuevo ambiente: pedagogía y servicio. El apartado se cierra con las notas fundamentales de las comidas de Jesús, bajo la mirada particular de la narración del tercer evangelista.

Comidas, banquetes y sociedad

La continuidad entre los dos testamentos es notoria cuando se constata cómo la experiencia de compartir juntos la mesa establece o fortalece, cuando ya existen la comunión de vida, la igualdad de condición y la identidad entre los comensales. La mesa compartida expresa –entre quienes comparten el mismo alimento– los estados de alegría, gozo y felicidad. Tanto en los textos bíblicos del Primer Testamento como del Segundo, comida, fiesta y alegría son realidades incluyentes. En los dos ambientes, la mesa, los alimentos y la casa son espacios y lugares que manifiestan con claridad la unidad, la comunión y la congregación en núcleos familiares, tribales y sociales. A su vez, compartir la mesa marca profundamente límites en las relaciones entre personas, familias y pueblos, porque la comida y los alimentos también pueden segregar y establecer líneas divisorias por causa de las creencias, convicciones y condiciones de los seres humanos.

La hospitalidad es una virtud arraigada en lo más profundo de la existencia del hombre bíblico. Los dos testamentos son testigos de la vivencia permanente de este valor sublime a través de la acogida en el seno familiar. Acoger en familia, en palabras sencillas, implica ofrecer alojamiento, comida y fraternidad. Comer y beber se presentan en el mundo bíblico como las acciones naturales del hombre para satisfacer sus necesidades básicas. En el Nuevo Testamento aquéllas se convierten en símbolo para expresar las realidades terrenales, como también la vida mundana y sus preocupaciones. En cierta manera, aparece simbolizada una connotación moral de lujuria y bienestar, en sentido negativo, a través de la preocupación por las cosas y realidades de este mundo (cfr. Lc 17,26-28; 12,19; Mt 11,19; 24,49).

En el contexto del Segundo Testamento, la comida en común, vista en su dimensión social, muestra cierta evolución por razón de las prácticas, usanzas y ritos en torno de la mesa. Con relación al Primer Testamento, las costumbres del mundo neotestamentario con muchas más etiquetas, las posiciones e invitaciones en la mesa y el exhaustivo protocolo, denotan con mayor claridad el mundo de servicio propio de la comensalidad. Precisamente tal servicio es la característica fundamental de la vida del Maestro y la mesa compartida es el espacio donde se simboliza la actitud generosa de entrega de Jesús. El servicio en la mesa se proyecta en el servicio y ministerio de Jesús, que se convierte en el sentido de su existencia, la razón para la cual ha venido a este mundo, a entregar su vida en rescate por muchos (cfr. Mc 10,45). Este ámbito de la mesa y su dimensión de servicio tendrán su proyección en la vida de las comunidades primitivas (cfr. Lc 22,26-27; Hch 2,42ss; 6,2ss).

Banquetes y pedagogía en la mesa

El contexto del Segundo Testamento presenta un mundo abierto a las costumbres novedosas y a las prácticas específicas de su tiempo. En esta realidad nueva, la mesa se convierte en un espacio pedagógico, de enseñanza, bajo la influencia del mundo y de la cultura helénica. Los filósofos griegos aprovechan el espacio de las comidas para acompañar sus reflexiones. El Maestro encuentra un ambiente propicio en la mesa para compartir ideas, impartir enseñanzas e instruir en su doctrina. La enseñanza de Jesús no se limita a expresar ideas en la mesa sino que la comensalidad es en sí misma una acción educadora, con todo lo que ella significa.

Las tradiciones lucanas presentan al Maestro impartiendo sus enseñanzas en este contexto de mesa.²² Lucas muestra un especial interés en las instrucciones de Jesús asociadas con comidas (cfr. Lc 7,35-50; 11,37-54; 14,1ss). El Jesús lucano aprovecha sentarse a la mesa para enseñar y lo hace no sólo con sus palabras sino con el acto mismo de compartir la mesa con pecadores públicos (cfr. Lc 5,27-32; 15,1ss).

A través de la experiencia de la comunión de mesa, manifiesta pedagógicamente su mensaje. Jesús con frecuencia enseña mientras está a la mesa, con un cierto aire que remite a las costumbres helénicas.²³ Así, por ejemplo, en el pasaje derivado de Marcos, sobre el banquete ofrecido en casa de Leví, cuando es criticado por comer con publicanos y pecadores, él replica: “Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los que están enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento” (Lc 5,31-32).

Otros textos, principalmente lucanos, testimonian el adoctrinamiento a los discípulos y a la gente en el ámbito de las comidas.²⁴ Lc 7,36-50 plantea la benevolencia divina sobre el perdón de los pecados, con su respectiva controversia para los maestros judíos. Lc 11,37-54, después de una transición de auditorio, se concentra en un grupo particular. Jesús, después de dirigirse a la multitud, se encamina “directamente a los fariseos y a los escribas, los exponentes de esta generación malvada” (v.29).²⁵ La primera reflexión del

²² “Mientras en la literatura griega se tienen ejemplos estupendos de verdaderos diálogos con diversas intervenciones de los convidados, en nuestro caso es solamente Jesús que habla con autoridad soberana, también si los huéspedes vienen implicados, dando la impresión de que participan en la conversación. Se trata, pues, de una reagrupación artificial, con la cual el evangelista pretende evocar, más allá que la presencia espiritual del resucitado, también su enseñanza, adaptándola a las asambleas de la comunidad cristiana de su tiempo, reunida para celebrar el ágape eucarístico en el día del Señor.” (Poppi, *I Quattro Vangeli, Commento Sinottico*, 466).

²³ Cfr. Smith, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, 622. Para una profundización sobre el género literario del simposio en la literatura griega, costumbre sobre las pláticas de sobremesa de los filósofos helenos, existen unos interesantes artículos que inclusive hacen paralelos con los escritos lucanos: X. Meeûs, “Composition de Lc XIV et genre symposiaque”, 847-870; J. Delobel, “L’onction par la pécheresse. La composition littéraire de Lc 7,36-50”, 415-475; E.S. Steele, “Luke 11:37-54. A Modified Hellenistic Symposium?” 379-394.

²⁴ Está aún abierta la discusión en torno de la ambientación de estos episodios lucanos. Las comidas parecen artificiales y poco verosímiles; se plantea mejor una intervención redaccional del autor. Sería muy factible si se confrontan los textos con sus paralelos en Marcos y Mateo que presentan la misma doctrina en otros contextos.

²⁵ Poppi, *I Quattro Vangeli*, 455-456.

Maestro gira en torno de las abluciones, puestas como tema por el fariseo anónimo, maravillado al ver que Jesús no las ha cumplido. La enseñanza se concluye con la sentencia: “Dad más bien lo que está dentro como obra de caridad, y entonces todo os será limpio” (v.41). La serie de “ayes”, en consonancia con Mc 7,1-9, “constituyen una amenaza de juicio divino contra los fariseos”.²⁶ Por otra parte, Lc 15 presenta una introducción redaccional en ambiente de comunión de mesa que proyecta en el texto la doctrina de la misericordia y la alegría acogedora del Padre.

La pedagogía de Jesús, el profeta en la narración lucana, al estilo de los profetas del Primer Testamento, se vale de la práctica de la mesa compartida para transmitir su mensaje de servicio y entrega, pero sobre todo para la proclamación del Reino. El Reino de misericordia, perdón, comunión con el Padre de todos, se anuncia cuando el Maestro de Nazaret acoge y come con quienes tienen necesidad de salvación.

Banquete y servicio

El banquete en los mundos judío y griego era un evento social de primer orden, no simplemente un tiempo destinado para comer. Las invitaciones podían ser extendidas por adelantado, informalmente o en forma escrita (cfr. Mt 22,2-4; Lc 14,16-24). Los motivos para las celebraciones de banquetes no varían mucho del Primer al Segundo Testamento: cumpleaños, bodas, funerales y otras ocasiones especiales de familia eran celebradas regularmente con un banquete (cfr. Mc 6,21 / Mt 14,6; Mt 22,1-14; Lc 12,36; 14,8; Jn 2,1-11).

Sin embargo, las costumbres sociales en los banquetes variaron o evolucionaron un poco del Antiguo al Nuevo Testamento. Este mundo nos muestra una serie de etiquetas respecto de los invitados, las posiciones en la mesa y los lugares de las comidas. Las ubicaciones en torno de la mesa no son casuales ni dejadas al azar sino tienen un orden establecido y su estricto cumplimiento es responsabilidad de los sirvientes. Existe siempre un orden gradual, presupuesto por la posición de los comensales, que comienza con los de más alta posición social, en orden descendente, hasta la más baja (cfr.

²⁶ Ibid., 457.

Mt 23,6ss). Algunos textos denotan, no obstante, que el anfitrión puede decidir en qué lugar se ubican los invitados según su rango o puesto en la sociedad.²⁷

El Jesús narrado por Lucas se aprovecha de estas circunstancias en la mesa para instruir a sus seguidores. En la parábola de los lugares en la mesa, al referirse a los invitados y advertir la forma como escogían los lugares de honor en la mesa, los exhorta puntualmente: “Todo el que se ensalza será humillado y el que se humilla será enaltecido” (cfr. Lc 14,8-10). En cuanto al sitio, los banquetes se ofrecían en salas especialmente diseñadas para cenar, aunque presumiblemente bastaría cualquier salón grande en donde se pudiesen tender sofás (cfr. Mc 14,14; Lc 22,11). Los textos del Nuevo Testamento presentan testimonios sobre los ambientes festivos de los banquetes: se escuchaba música y se danzaba, lo cual creaba comunión entre los comensales (cfr. Mt 14,6; Lc 15,25).

Todas estas costumbres nos permiten descubrir el tipo de servicio de quienes tenían responsabilidades en los banquetes. Recibir a los invitados, lavar sus pies, acomodarlos en sus sitios, servir en las mesas, eran oficios propios de los siervos. Esto nos permite resaltar, precisamente, el mundo de servicio en los ambientes de estas comidas festivas. En la narración del banquete ofrecido por uno de los fariseos, que le pidió comer con él (cfr. Lc 7,36), Jesús le reprocha su actitud, al compararla con la de la mujer que llegó a servirle, de manera semejante a la de los siervos que estaban atendéndolos (cfr. Lc 7,44-46). Esta circunstancia sirve al Maestro para resaltar el amor profundo de esa mujer, manifestado en su generoso acto de servicio, razón por la cual se le perdona mucho.

En el contexto de la mesa compartida, en Lucas, el comentario de Smith es muy sugerente: “En el Evangelio de Lucas la costumbre de servir a la mesa se convirtió en símbolo para el servicio comunitario.”²⁸ El ejemplo de Jesús a sus discípulos es bien claro, en el contexto de la última cena:

Pero no es así con vosotros; antes, el mayor entre vosotros hágase como el menor, y el que dirige como el que sirve. Porque, ¿cuál es mayor, el que se

²⁷ Es muy llamativa una situación que relata Plutarco en la cual un invitado distinguido llega tarde al banquete y al no encontrar un puesto disponible digno de su rango, se marcha airadamente. Cfr. *Quaest. conv.* 615D.

²⁸ Cfr. Smith, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, 630.

sienta a la mesa, o el que sirve? ¿No lo es el que se sienta a la mesa? Sin embargo, entre vosotros yo soy como el que sirve. (Lc 22,26-27)²⁹

Es importante anotar cómo el servicio en la experiencia del Jesús narrado por Lucas se presenta en dos sentidos, con cierta ambigüedad: Jesús es descrito como el anfitrión en la mesa (cfr. 22,17) y, al mismo tiempo, como el sirviente (cfr. 22,27). El primero tendría como objetivo presentar a Jesús como ejemplo de servicio a seguir por la Iglesia. El segundo presentaría al Maestro con el rol de servir en orden a recompensar a sus siervos, y sugeriría un mensaje escatológico sobre el banquete mesiánico: el Mesías servidor, además de anfitrión (cfr. Lc 12,35-27).³⁰

En el texto de Lucas el contraste y juego de palabras, en torno del invitado y el servidor en la mesa, proyecta el ministerio de los seguidores de Jesús en beneficio de sus hermanos: “Porque, ¿cuál es mayor, el que se sienta a la mesa (ὁ ἀνακείμενος), o el que sirve? ¿No lo es el que se sienta a la mesa (οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος;)? Sin embargo, entre vosotros yo soy como el que sirve” (Lc 22,27).³¹ El texto lucano sería la promesa escatológica anticipada en el servicio a los hermanos y proyectada a la comunidad eclesial: “Dichosos aquellos siervos a quienes el señor, al venir, halle velando; en verdad os digo que se ceñirá para servir, y los sentará a la mesa (ἀνακλινεῖ) y acercándose, les servirá” (Lc 12,37).

²⁹ En Marcos, el ministerio o servicio principal de Jesús se traduce en entregar la vida, es decir, el tema del servicio se refiere a su muerte: “Porque ni aun el Hijo del Hombre vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10,45). Cfr. Smith, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, 630. En el Cuarto Evangelio Jesús es presentado como el siervo, con todo el sentido de la palabra, en el papel de lavar los pies a sus discípulos (cfr. Jn 13,1-20); sin embargo, para Brown es un acto que se interpreta de dos modos: (1) En el mismo sentido de Marcos simboliza la muerte de Jesús, según Jn 13,6-11; (2) En la línea lucana, Jesús se presenta como el modelo de servicio, siguiendo a Jn 13,12-20. Cfr. R. Brown, *The Gospel According to John* (AB 29A, II. New York, 1970, 558-572), citado por Smith, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, 631. Esta dimensión del servicio de Jesús como entrega de la vida, en mi estudio “El servicio del hijo del hombre: entregar la vida. Una contribución a la traducción de Mc 10,45”, 119-157.

³⁰ Cfr. Smith, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, 632.

³¹ “La frase recuerda probablemente el comportamiento concreto de Jesús, que durante las comidas servía a los discípulos. Tal actitud viene ahora reinterpretada en sentido teológico, como expresión del don de su vida para redención de la humanidad, anticipado simbólicamente con la institución del banquete eucarístico. El servicio diaconal en la iglesia, en todas sus manifestaciones, viene aquí justamente relacionado por Lucas a la eucaristía, la fuente de la vida cristiana.” (Poppi, *I Quattro Vangeli*, 502)

La narración de Lucas ofrece un espacio amplio para referir el ambiente de mesa compartida donde se desarrolla el ministerio del Profeta de Nazaret. La experiencia de los seguidores de Jesús no puede descuidar –y mucho menos evadir– el mundo de servicio y entrega heredado de la mesa del Maestro. Con relación a este mundo de servicio en la mesa, dirigido como mensaje a la comunidad, son determinantes las palabras de De Roux: “El simbolismo del ponerse a la mesa, define la condición de nuestro servicio del Reino.”³²

Las comidas de Jesús

El tema sobre la comensalidad de Jesús ha inspirado un gran número de estudios. Lograr un buen acercamiento a la vida del maestro requiere siempre un tratamiento especial a su experiencia de compartir la mesa.³³ Sin duda, la fidelidad histórica de las tradiciones sobre la práctica de Jesús, quien se sentaba a la misma mesa con los publicanos y pecadores y comía con ellos, puede considerarse garantizada. Las narraciones que refieren la costumbre del Maestro de compartir la mesa con toda clase de personas, en especial, con pecadores públicos, no son construcciones artificiales, ficticias o imaginarias. Esa conducta rompe el orden existente hasta entonces, que establecía separaciones entre los niveles sociales.³⁴

Por otra parte, la comunión de mesa encaja perfectamente con el estilo de vida de Jesús y con su ambiente socio-cultural. Sus comidas están en fuerte consonancia con la metáfora construida sobre la experiencia de comer

³² De Roux, *El pan que compartimos II. La cena con los Doce*, 58-59.

³³ Sobre este tema existe mucha bibliografía. Bartolome, “*Synêstheion* en la obra lucana”, 269-288; Idem, “Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)”, 669-711; Kelley, “Meals with Jesus in Luke’s Gospel”, 123-131; La Verdiere, *Dining in the Kingdom of God. The Origins of the Eucharist in the Gospel of Luke*; Smith, “Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke”, 613-638; Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*; Maldonado, “Las comidas de Jesús”, en Idem, *Eucaristía en devenir*, 57-69; 89-106. Este último estudio presenta una interesante bibliografía y el autor hace un planteamiento sobre la práctica de la comunión de mesa en cada evangelista en el aparte “La praxis de la comensalidad en los evangelios”. Un acercamiento desde la antropología cultural en el trabajo de R. Aguirre, *La mesa compartida*, 58-111.

³⁴ La comunidad judeo-cristiana que se refleja en algunos escritos del Nuevo Testamento inclusive habría tenido dificultad para practicar la comunión de mesa abierta. De este modo se descubre en el contexto del denominado incidente de Antioquía (cfr. Ga 2,11-14). En la comunidad de Corinto también se perciben actos relacionados con la falta de caridad y con dificultades en algunas comidas comunitarias (cfr. 1Co 11,17-22).

y beber para el hombre bíblico. Las pobres condiciones de vida de los pueblos que habitan la región de Palestina es un contexto propicio para la imagen del Reino de Dios, en términos de comida abundante y bebida reconfortante: “En el mísero mundo mediterráneo, el Reino de los Cielos debía tener por fuerza algo que ver con la comida y la bebida, porque el hombre de esta región pasaba grandes hambres.”³⁵

Las referencias sobre la comunión de mesa, planteadas en los estudios, se han fundamentado principalmente en el Evangelio de Lucas. Los exégetas han tratado de tipificar y clasificar en cierto orden estas comidas del Maestro. Muchos estudiosos, al seguir la centralidad y relevancia del conocido camino a Jerusalén lucano, las han estructurado sobre este importante bloque.³⁶ Kelley cuenta y desarrolla en el Tercer Evangelio diez escenas en las cuales Jesús come con otros. Según él, “tres de ellas tienen paralelos en otros evangelios; siete, sin embargo, pueden ser sólo encontradas en Lucas”.³⁷ Él mismo establece una especie de sumario sobre la distribución de estas comidas: tres ocurren en la narración del “ministerio en Galilea”, cuatro en la “sección central” (viaje a Jerusalén), una, en los días últimos en Jerusalén, y dos son comidas de posresurrección.³⁸

³⁵ J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona, 1994), 423, en Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, 46.

³⁶ El contexto donde se ubica Jesús y sus discípulos en el Evangelio de Lucas, en camino como en un viaje, es un espacio propicio para compartir la mesa. En este ambiente nómada es de vital importancia el motivo de la mesa como consecuencia de la hospitalidad hacia ellos. Algunos plantean esas comidas con tanta magnitud hasta ver en ellas “como hitos significativos que jalonan y sostienen la parte central del Evangelio: el viaje a Jerusalén”. Sin embargo nos parecen exageradas algunas interpretaciones planteadas acerca de las comidas lucanas, so pretexto de una importancia capital en el evangelio se pretenden dar matices de comunión de mesa en pasajes que nos parecen forzados. Así, en el relato del nacimiento: “Al serles denegada la hospitalidad en la ciudad de David, María reclina a Jesús en el pesebre, un sitio destinado justamente a contener alimento, ofreciéndole simbólicamente a su hijo el lugar de la comida.” Del mismo modo en el texto de las tentaciones: “apunta a las pruebas relacionadas con las futuras comidas”. Cfr. Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 91-92.

³⁷ Kelley, “Meals with Jesus in Luke’s Gospel”, 123. La misma cuenta es encontrada por La Verdiere en su estudio “Ministerio público (Lc 5,27-39; 7,36-50; 9,10-17); Viaje a Jerusalén (10,38-42; 11,37-54; 14,1-35; 19,1-10); 22, 7-38; Posresurrección (24,13-35; 24,36-49)” (La Verdiere, *Dining in the Kingdom of God*. 31). Sin embargo, De Roux contabiliza, durante el ministerio público, nueve referencias a la mesa de Jesús contra tres de Marcos y Mateo (De Roux, *El pan que compartimos II*, 69).

³⁸ Cfr. Kelley, “Meals with Jesus in Luke’s Gospel”, 124.

Son muy respetables las teorías que justifican determinada cantidad de comidas del Maestro de Nazaret, aunque muchas veces parezcan forzados algunos pasajes en los cuales se quiere indicar necesariamente una comida o al menos la experiencia de compartir la mesa. Muchas de las referencias que justifican textos de comidas se basan en suposiciones de diferente índole: pensar que al entrar en casa necesariamente se compartía una comida (cfr. Lc 10), o efectuar paralelos suponiendo que si el Maestro entraba donde un pecador era para compartir la mesa con él (cfr. Lc 19). Al seguir este tipo de estructuración, algunas comidas de gran importancia corren el riesgo de quedarse al margen: el gran banquete de Jesús y sus discípulos en casa de Mateo con muchos publicanos (Lc 5, 29-32 // Mc 2,15-17 // Mt 9,10-12); la comida en casa del fariseo y la confrontación con la pecadora pública (Lc 7,36-50); la comida hasta la saciedad de los panes y los peces que fueron multiplicados (Lc 9,10-17).

Podemos acercarnos a la práctica de la comensalidad del Maestro, referida en las tradiciones lucanas, clasificando las comidas de acuerdo con ciertas características que las asimilan, tomando en cuenta su contexto, estructuración y temática. Posteriormente, con estos elementos resaltados, aproximarnos a su significación, desde el simbolismo que ellas denotan. Sin embargo, es difícil manifestar una sola temática en cada comida del Maestro, es delicado limitar o encajar cada comida en una interpretación concreta ya que en ellas se podrían determinar diferentes significados.

Las comidas de Jesús, como la práctica más significativa de la comensalidad en el mundo neotestamentario, denotan una gama de sentidos y alcances que sobrepasan su significado primario de simples alimentos. Para su comprensión integral, los textos bíblicos se han valido de diferentes contextos, de construcciones literarias y de cierta clasificación en las comidas, con el objeto de proyectar la riqueza de su simbolismo.

En primer lugar, dichas comidas son signos que preanuncian realidades trascendentes: la irrupción del Reino y el anuncio de la salvación. En este sentido aquéllas manifiestan el cumplimiento de figuras anunciadas por las profecías del Primer Testamento: banquete mesiánico, Reinado de Dios. Por otra parte, la comensalidad del Maestro se convierte en ocasión de enseñanza: es el mejor espacio pedagógico para instruir a los discípulos y a quienes están en la mesa o al margen de ella. En última instancia, la comensalidad

vivida con el Maestro y reactualizada en la fracción del pan llega a ser el memorial de su presencia.

El mundo bíblico es una realidad llena de símbolos y de lenguaje metonímico. Los profetas veterotestamentarios acuñaron un *modus* especial para proyectar sus mensajes, a través de las acciones que realizaban.³⁹ En la práctica del Profeta de Nazaret,⁴⁰ algunos episodios de comensalidad se pueden considerar a la luz de los gestos simbólicos de dichos profetas. Sobre esta óptica, la función simbólica sugiere unas realidades y busca unos cometidos en los interlocutores. El simbolismo de las comidas no insinúa unas simples construcciones literarias alejadas de la realidad histórica. Esta práctica debió tener alguna trascendencia para ser transmitida con tanto énfasis en los evangelistas, particularmente en Lucas.

Más allá de las comidas del Maestro durante su ministerio, está la actitud de Jesús de comer o dejar de hacerlo. Ella refleja y proyecta un significado hacia la sociedad de su tiempo: representa un signo de libertad ante el mundo. La acción sencilla de la comida de espigas por parte de los discípulos (cfr. Lc 6,1), que viola la ley del día santo es fuertemente defendida por el Maestro con la forzada disculpa hacia sus discípulos, basada en la acción de David que entró al templo y consumió los panes que sólo podían comer los sacerdotes. La libertad y soberanía de Jesús lo lleva hasta romper las cadenas de la ley porque: “El hijo del hombre es señor del Sábado” (Lc 6,5).

La participación de Jesús en las comidas, como anfitrión o como invitado, se plantea como una de las más importantes acciones proféticas del Maestro. La comensalidad es un mundo de simbolismos, como acción profética profunda; por ello la significación de las comidas del Maestro debe valorarse desde esta óptica. El mensaje central de las acciones simbólicas de Jesús

³⁹ Para una profundización sobre la práctica y el sentido de las acciones simbólicas en los profetas del Antiguo Testamento, es interesante el artículo de J. L. Sicre, “Los medios de transmisión del mensaje, II. Las acciones simbólicas”, 169-186. También sobre la efectividad de esas acciones el estudio de R. Criado, “¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?” 167-217.

⁴⁰ Jesús se presenta y es valorado como profeta por el pueblo: “El profetismo de Jesús es nota característica del Tercer Evangelio”. Cfr. J. Caba, *Resucitó, Cristo mi esperanza*, 221. La parte central de la primera obra lucana presenta a Jesús en camino hacia Jerusalén como el profeta para quien no es posible morir fuera de ella (cfr. Lc 13,33). Al final, en el encuentro de Emaús, es reconocido como el “profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo” (Lc 24,19; cfr. Hch 7,22.35).

tiene como tema trascendental el Reino. El proclamado Reino de los Cielos, la presencia de Jesús en medio de su pueblo, se anuncia mediante la comida de Jesús con toda clase de personas.

La simbología del profeta de Nazaret se focaliza en una realidad concreta, el anuncio del Reino: "Jesús es un poeta unificado que no tiene más que un símbolo, el Reino de Dios."⁴¹ El profeta esperado no sólo predica el Reino sino que llega a ser la expresión de esa presencia de Dios en medio del pueblo: "El temor se apoderó de todos, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta ha surgido entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo" (Lc 7,16; cfr. Mt 21,46; Jn 6,14). El contexto de la aclamación es la resurrección del hijo de la viuda, pero la expresión es clave para la interpretación del capítulo en donde Jesús es considerado el gran profeta que manifiesta la presencia de Dios en medio de su pueblo.⁴²

Es conocida la utilización del símbolo del banquete, desde el mundo veterotestamentario, para expresar la intervención de Dios al final de los tiempos. La comida y la bebida en abundancia aparecen como anuncio de la era mesiánica. El mundo neotestamentario, en el contexto de la predicación y enseñanza del Maestro, retoma el uso de la comunión de mesa como una de las acciones proféticas, ahora para expresar la llegada del Reino. En el ministerio de Jesús se predica la llegada del Reino de Dios, precisamente con una de las acciones simbólicas: comer y beber con pecadores. Así, la comensalidad se proyecta en esta doble dimensión escatológica, expresada con la tensión del ya pero todavía no: el inicio de los tiempos mesiánicos ya está aquí, con la mesa que se comparte con pecadores, pero el banquete como prefiguración de los últimos tiempos es una realidad en la que el creyente debe permanecer vigilante.

Así, las comidas del Segundo Testamento son, en una primera etapa, acciones vividas en un momento histórico de Jesús y expresan una costumbre plasmada en las mentes de los testigos oculares. El acontecimiento de la última comida del Maestro es una lectura novedosa que da sentido y proyecta la comunión de mesa del Resucitado con sus discípulos y la posterior comensalidad de las comunidades como el memorial que anuncia la muerte

⁴¹ Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, 44.

⁴² Cfr. Poppi, *I Quattro Vangeli*, 428.

de Jesús. La pascua del Señor es el último ambiente en la cadena de las comidas itinerantes del Maestro durante su ministerio apostólico. Las comidas de Jesús como anuncio del Reino desembocan en la última cena, que a su vez se convierte en el memorial de la verdadera pascua del Señor glorificado.

Por último, la comunión de mesa compartida con el Maestro de Nazaret es la experiencia donde se prolongará su presencia en el seno de la comunidad. La comensalidad se reactualiza en la fracción del pan y llega a ser el memorial de la presencia del Maestro, que como anfitrión parte el pan para sus nuevos discípulos. El servicio de Jesús simbolizado en la última de sus comidas y realizado en la cruz, permanece en la mesa de la comunidad cristiana y se convierte en la presencia del Maestro que llama e invita a su nueva familia a realizar su mismo ministerio.

CONCLUSIONES

Comida, mesa y banquete reflejan en el mundo del Primer Testamento un ámbito que supera la dimensión propia de alimento y nutrición. Los diferentes espacios de la existencia del israelita se ven impregnados por esta práctica de mesa. El vínculo con el Señor de la vida ha permitido al hombre bíblico experimentar en el alimento la providencia del Creador, quien prodiga los frutos de la tierra como dones para sustentar a sus hijos, pero también la comida le permite recordar su dimensión de criatura. La dimensión social de compartir la mesa en contextos familiares y sociales significa alegría, gozo, felicidad, amistad, comunión, acogida. Ambientes familiares en contextos de comida muestran relaciones fortalecidas y en ocasiones restablecidas, con el signo de la alianza.

La práctica de la mesa compartida se convierte en el ambiente sobre el cual se construyen las metáforas más expresivas en el mundo del Primer Testamento. Así, comer y beber simbolizan y expresan la totalidad de la alegría terrenal del hombre y en el mundo veterotestamentario la manifestación del gozo y la felicidad del hombre. La comida procedente de las manos de Dios, simbolizado en el maná, se convierte en el memorial de la presencia de YHWH.

La comida y la mesa en el ambiente cultural simbolizan la relación de la divinidad con su pueblo. La comunión de Dios con los hijos de Israel se representa con la comida y bebida delante del Señor. La mesa del Señor es la

expresión de la presencia de YHWH en medio de su pueblo y la comunión permanente de los fieles con su Dios. Esta experiencia de la comida y la bebida abundantes prefigura la intervención divina en la era escatológica, de ahí que comer, beber y alegrarse delante de Dios simboliza la máxima felicidad escatológica para los elegidos del Señor.

La comunión con el Señor se proyecta en la unidad familiar que se fortalece cuando se comparte la comida pascual. Dicho banquete, celebrado en el ámbito de la gran familia de los hijos de Israel, permite compartir la comida en un ambiente de comunión con Dios, como memorial perpetuo para todas las generaciones. La Pascua es la experiencia concluyente de la comunión de mesa para el hombre del Primer Testamento: ella recoge el significado de la comensalidad a través del banquete para el mundo veterotestamentario.

Algunos elementos comunes y ámbitos particulares se relacionan entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Muchos se proyectan entre los dos mientras que en el ámbito neotestamentario la novedad se presenta en la experiencia de la mesa y de los banquetes por la influencia de los nuevos ambientes culturales.

Las costumbres nuevas del mundo del Segundo Testamento, afectadas por muchas más etiquetas y por el exhaustivo protocolo, denotan con mayor claridad el mundo de servicio, propio de la mesa en el ambiente social. Este servicio es la actitud que resaltará el Maestro y con ella simbolizará su actitud generosa de entrega, la cual a su vez se convertirá en ejemplo para la vida de las comunidades primitivas. Así mismo, en este ámbito la mesa se convierte en un espacio pedagógico. El Maestro de Nazaret encuentra un ambiente propicio en la mesa, para compartir ideas, impartir enseñanzas e ilustrar en su doctrina. Pero más allá, la enseñanza de Jesús no se limita a expresar ideas en la mesa sino que la misma mesa compartida es una acción educadora, para anunciar su mensaje central, el Reino.

Las comidas de Jesús, como la práctica más significativa de la comensalidad en el mundo neotestamentario, denotan una gama de sentidos y alcances que sobrepasan su significado primario de simples alimentos. Dichas comidas son signos que preanuncian realidades trascendentes, igual que ellas prefiguran y se convierten en memorial de su presencia.

Por último, la comensalidad en las tradiciones bíblicas es una experiencia que traspasa su dimensión natural, hasta las connotaciones profundas de relaciones interpersonales y del pueblo con Dios. Jesús de Nazaret se vale de la comunión de mesa como una acción profética en la predicación del Reino y en el anuncio de las realidades salvíficas. La presencia del Maestro de Nazaret se concreta en el seno de las comunidades a través de la mesa en donde se realiza la fracción del pan.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, R. *La mesa compartida*. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales, PT 77. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Alonso Schökel, L. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta, 1994.
- Alonso Schökel, L., y Carniti, C. *Salmos II*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- Alonso Schökel, L., y Vilchez, J. *Proverbios*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Argyle, A. "Wedding Customs at the Time of Jesus." *Expositor Times* 86 (1974): 214-15.
- Barrios Tao, H. *La comunión de mesa. Semántica, narrativa, retórica, desde Lucas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Barrios Tao, H. "El servicio del hijo del hombre: entregar la vida. Una contribución a la traducción de Mc 10,45." En *A la luz y al servicio de la Palabra: Homenaje al padre Pedro Ortiz Valdivieso, S.J*, editado por J. A. Noratto, 119-157. Teología Hoy 54, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Bartolome, J. J. "Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15)." *Salesianum* 44 (1982): 669-711.
- _____. "Synêstheîn en la obra lucana." *Salesianum* 46 (1984): 269-88.
- Beck, N. A. "Last Supper as an efficacious Symbolic Act." *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 189-197.
- Botterweck, G.J., Ringgren, H., y Ottoson, M. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1973.
- Brown, R. *El Evangelio Según San Juan*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- Caba, J. *Resucitó, Cristo mi esperanza*. Madrid: BAC, 1986.

- Corley, K. E. *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody MA: Hendrickson, 1993.
- Criado, R. "¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?" *Estudios Bíblicos* 7 (1948): 167-217.
- Davis, E. C. "The Significance of the Shared Meal in Luke-Acts." *DissAbstr* 28 (1967): 2324-A.
- Delcor, M. "Le festin d'immortalité sur la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Is 25,6-9, à la lumière de la littérature ugaritique." *Salman-ticensis* 23 (1976) : 87-98.
- Delobel, J. "L'onction par la pécheresse. La composition littéraire de Lc 7,36-50." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966): 415-475.
- Dentzer, J.-M. "Aux origines de l'iconographie du banquet couché." *RArch* (1971): 215-58.
- _____. *Le motif du banquet couché dans le proche-orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.* Rome: Belfar 246, 1982.
- De Roux Guerrero, R. E. *La mesa del Señor*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1986.
- _____. *El pan que compartimos II. La cena con los Doce*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1994.
- De Vaux, R. *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris : J. Gabalda, 1964.
- Drouzy, M. "Jesús come con los pecadores." *Selecciones de Teología* 4 (1965): 312-316.
- Espinell, J. L. *La eucaristía del Nuevo Testamento*. Salamanca: Edibesa, 1997.
- Haag, H. *De la antigua a la Nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Kelley, R. L. "Meals with Jesus in Luke's Gospel." *Horizons in Biblical Theology* 17 (1995): 123-131.
- Kraus, H. J. *Los salmos, II*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- La Verdere, E. *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la eucaristía en el Evangelio de Lucas*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Le Deaut, R. *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*. AnBib 22. Roma: PIB, 1975.

- Leon-Dufour, X. *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Maldonado, L. *Eucaristía en devenir*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Meeûs, X. "Composition de Lc XIV et genre symposiaque." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37 (1961): 847-870.
- Michell, A. C. "The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4:32-37." *Journal of Biblical Literature* 111 (1992): 255-72.
- Orbe, A. "El Hijo del Hombre come y bebe (Mt 11,19; Lc 7,34)." *Gregorianum* 58 (1977): 522-555.
- Okorie, A. M. "Meals as Type-Scenes in the Third Gospel." *Melita Theology* 47 (1996): 17-24.
- Poppi, A. *I Quattro Vangeli, Commento Sinottico*. Padova: Messaggero, 1997.
- Sicre, J.L. "Los medios de transmisión del mensaje, II. Las acciones simbólicas." En *El profetismo en Israel*, por J.L. Sicre, 169-186. Estella: Verbo Divino, 1996.
- _____. *Profetismo en Israel*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Ska, J. L. "Le repas de Ex 24,11." *Biblica* 74 (1993): 305-327.
- Smith, D. E. "Social Obligation in the Context of Communal Meals." Diss. Harvard, 1980.
- _____. *Table Fellowship and Historical Jesus*, Georgia: FSD, 1994.
- _____. "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke." *Journal of Biblical Literature* 106 (1987): 613-638.
- Steele, E. S. *Jesus' Table Fellowship with Pharisees: An Editorial Analysis of Luke 7:36-50, 11:37-54, and 14:1-24*. Ann Arbor: University Microfilms, 1981.
- _____. "Luke 11:37-54. A Modified Hellenistic Symposium?" *Journal of Biblical Literature* 103 (1984): 379-394.

