

MEMORIA CULTURAL Y SACRAMENTO: EL PÉSAJ Y LA EUCARISTÍA COMO RITOS DE RESILIENCIA*

Dominik Markl
Pontificio Istituto Biblico
markl@biblico.it

 <https://orcid.org/0000-0002-5202-048X>

Resumen: Este artículo relaciona la teoría de la memoria cultural, con especial referencia a la obra de Jan y Aleida Assmann, con los rituales sacramentales. En particular, hace hincapié en el entrelazamiento de los textos sagrados con los ritos que hacen especialmente eficaz la transmisión de la memoria cultural. Mediante el análisis de las instituciones del pésaj en el Éxodo 12 y de la eucaristía en el Nuevo Testamento, especialmente en 1 Corintios 11 y Lucas 22, el artículo demuestra varios rasgos lingüísticos comunes como requisitos previos para la actualización de la celebración. Los escenarios narrativos de las instituciones en el éxodo y en la pasión de Jesús muestran que tanto el pésaj como la eucaristía transmiten la memoria del trauma cultural y su transformación resiliente. Ambos rituales han acompañado al judaísmo y al cristianismo como compañeros de migración a lo largo de la historia.

Palabras clave: Memoria cultural. Pésaj. Eucaristía. Teoría del trauma. Sacramento.

* Algunos aspectos presentados aquí surgieron en el Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (abril de 2021) organizado en la Pontificia Universidade de São Paulo, por lo que doy las gracias a Matthias Grenzer. Estoy en deuda también con Reinhard Meßner y Juliane Prade-Weiß por sus útiles comentarios. Una versión de este trabajo aparecerá en alemán como "Kulturelles Gedächtnis und Sakrament: Pesach und Eucharistie als Riten der Resilienz", en E. Dirscherl – M. Weißer (eds.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie* (Quaestiones Disputatae 321), Freiburg i. Br. 2022, 155-172. Agradezco a Jesús Salvador García Ortiz la traducción al castellano y a Juan Bytton por revisar referencias bibliográficas en castellano.

Cultural Memory and Sacrament: Pesach and Eucharist as Rites of Resilience

Abstract: This article relates the theory of cultural memory, with special reference to the work of Jan and Aleida Assmann, to the sacramental rituals. In particular, it emphasizes the entanglement of sacred texts with rites that make the transmission of cultural memory especially effective. By analysing the institutions of the Passover in Exodus 12 and the Eucharist in the New Testament, especially in 1 Corinthians 11 and Luke 22, the article demonstrates several common linguistic features as prerequisites for actualizing performance. The narrative settings of the institutions in Exodus and in the Passion of Jesus show that both the Passover and the Eucharist convey the memory of cultural trauma and its resilient transformation. Both rituals have accompanied Judaism and Christianity as migratory companions through history.

Keywords: Cultural memory. Passover. Eucharist. trauma theory. Sacrament.

Introducción

“¡Haced esto en memoria mía!” En el punto dramático más importante de la celebración eucarística –un mandato antes de la muerte para realizarse posteriormente a esta– el mandato y la realización van de la mano. La voz de un ministro ordenado hace resonar nuevamente la voz de Jesús, de modo que el orador y la comunidad a la que se dirige se encuentran dramáticamente representados en la escena originaria de la última cena. Esta descripción se conforma –sin hacer afirmaciones teológicas– con el análisis de la pragmática de la representación dramática¹. Aunque la siguiente descripción del sacramento como rito adopta una perspectiva de estudios culturales, ofrece un trabajo fundamental sobre el cual se puede construir la reflexión teológica, como se indicará en la conclusión. En primer lugar, relacionaré los ritos litúrgicos con la teoría de la memoria cultural de Jan Assmann, para analizar en un segundo momento la forma literaria de la institución del pésaj y la eucaristía. En un tercer y cuarto momento, el pésaj y la eucaristía se describirán como ritos de resiliencia y como compañeros de camino de las comunidades migratorias.

¹ Para una visión científico-literaria de la eucaristía, véase, por ejemplo, HORSTKOTTE, “Abendmahl”.

1. La memoria cultural: ritos y textos

Jan Assmann situó su obra *Das kulturelle Gedächtnis* (en lo sucesivo KG), publicado en español bajo el título *Historia y mito en el mundo antiguo* (en lo sucesivo HM) en un umbral de época, que él consideraba justificada, por un lado, con la revolución tecnológica de los medios de almacenamiento electrónico y la correspondiente conciencia de una “post-cultura”, y, por otro, por el comienzo de la desaparición de “toda una generación de testigos directos de los crímenes y catástrofes más horribles registrados en los anales de la historia de la humanidad”.² Esto trae a colación dos campos que están estrechamente relacionados con la memoria cultural y que son significativos para la siguiente consideración del pésaj y la eucaristía: la teoría de los medios y la teoría del trauma³. La intuición de Assmann de que “en torno al concepto de recuerdo se estructura un nuevo paradigma de las ciencias de la cultura, que permite situar en nuevos contextos los diferentes fenómenos y ámbitos culturales –arte y literatura, política y sociedad, religión y derecho–”⁴ parece haberse confirmado en las tres décadas transcurridas desde la publicación del libro⁵.

La Biblia, en sus contextos judío y cristiano, desempeña un papel destacado en la descripción de Assmann, por cuanto que se situó al inicio de una nueva época de culturas de la memoria que siguen teniendo impacto hasta el presente. La introducción del libro de Assmann comienza con los diálogos pedagógicos que se encuentran en la institución de los ritos del pésaj (Ex 12,26s; 13,8.14s) y en el Deuteronomio (Dt 6,20-25)⁶. Estos mini-

² HM, 13 [KG, 11]. Para una reflexión sistemática sobre la memoria cultural en la historia cultural reciente, véase A. ASSMANN, *Erinnerungsräume*.

³ La teoría de los medios de comunicación es central en HM. Sobre memoria cultural y trauma, véase, por ejemplo, A. ASSMANN, *Erinnerungsräume*, 258-264, como también, para “la memoria como tesoro del sufrimiento”, 372-382; ROTHBERG, “Trauma, Memory, Holocaust”; WOOD, *Vectors of Memory*.

⁴ MH, 13 [KG, 11]. Antes de la aparición de las publicaciones pertinentes de A. y J. Assmann, los conceptos “memoria colectiva/cultural” recibieron críticas desfavorables en CANCIK – MOHR, “Erinnerung / Gedächtnis”, esp. 308-311.

⁵ Véase, por ejemplo, ERL – NÜNNING (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*; OLICK – VINITZKY-SEOURSSI – LEVY (eds.), *The Collective Memory Reader*; NIKULIN (ed.), *Memory*; para los estudios bíblicos, véase: BRETTLER, “Memory in Ancient Israel”; HENDEL, *Remembering Abraham*; STUCKENBRUCK et al. (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity*; BUTTICAZ – NORELLI (eds.), *Memory and Memories in Early Christianity*; CAMPBELL, *Remembering the Unexperienced*; sobre la memoria judía en relación con la historiografía, véase YERUSHALMI, *Zakhor*.

⁶ HM, 17 [KG, 15].

diálogos, que fueron enlazados sistemáticamente en el pésaj-séder, constituyen un paradigma de la memoria cultural, ya que vinculan entre sí los tres parámetros de la historia, de las identidades individual y colectiva constituidas a través de ella, así como también de la transmisión trans-generacional⁷. Assmann analizó el Libro del Deuteronomio “como texto fundamental de una forma de mnemotecnia colectiva, que representó en su tiempo una novedad absoluta y que, coincidiendo con una nueva forma de religión, creó una forma, también nueva, de recuerdo cultural y de identidad”⁸. Como uno de los ocho “métodos distintos de recuerdo culturalmente conformado”⁹ identificados en el Deuteronomio, Assmann nombra las fiestas de peregrinación (Dt 16)¹⁰, por las que el comer pan sin levadura en el contexto del pésaj está conectado con el establecimiento de un objetivo: “para que te acuerdes (*l'ma'an tizkōr*) del día de tu salida de la tierra de Egipto todos los días de tu vida” (v. 3).

En contraste con el Egipto del período tardío, en el que el templo estacionario se convirtió en el canon arquitectónico exteriorizado, monumentalmente descrito y ritualmente vivido del mantenimiento del orden cultural del mundo¹¹, el exilio babilónico en particular condujo, en el judaísmo emergente, a la configuración del éxodo como figura central de la memoria migratoria¹². Como relato migratorio, la narración del éxodo transmitida canónicamente está intrínsecamente ligada al motivo de la extraterritorialidad de la ley. La alianza y la revelación de la ley tienen lugar entre Egipto y la tierra prometida, “en la tierra de nadie del desierto del Sinaí”¹³. De forma análoga a la descripción etnológica de las fases liminares, especialmente en la transición de la etapa infantil a la adulta¹⁴, la migración de cuarenta años por el desierto puede leerse como un periodo liminar en la historia del pueblo de Israel –entre el no-más y el todavía-no-. Israel ya no está

⁷ HM, 18 (KG, 16).

⁸ HM, 196 (KG, 212).

⁹ HM, 201 (KG, 218). Sobre la técnica literaria de la “compresión generacional” para la representación de lo recordado, véase CAMPBELL, *Remembering the Unexperienced*, esp. 113-237; sobre la función del “hoy” deuteronómico: SONNET, “Today”.

¹⁰ HM, 202 (KG, 220). Sobre la función de las fiestas para la memoria cultural, véase HM, 55-58 (KG, 56-59); J. ASSMANN, “Der zweidimensionale Mensch”; sobre las “ceremonias conmemorativas”, véase CONNERTON, *How societies remember*, 41-71.

¹¹ HM, 166-182 (KG, 177-195).

¹² HM, 186-196 (KG, 200-212); véase también HENDEL, “The Exodus as Cultural Memory”; GRABBE, “Exodus and History”.

¹³ HM, 187 (KG, 201).

¹⁴ TURNER, “Betwixt and Between”.

esclavizado en Egipto, pero aún no ha llegado a la tierra de la promesa. Así el desierto es concebido como un espacio liminar de aprendizaje donde son reveladas las lecciones esenciales para la vida en la tierra prometida. El exilio babilónico promovió no solo el recuerdo del éxodo, sino también la interiorización mnemotécnica de la Torá como eje de la identidad difundida en el Deuteronomio¹⁵. Los procesos de la canonicidad de las escrituras sagradas y de su recepción son factores fundamentales de las culturas de la memoria en el judaísmo y el cristianismo¹⁶.

Sin embargo, lo típico de la memoria judía y cristiana es que ellas son transmitidas tanto a través del texto como también del ritual. Ambos medios permitieron la continuidad de la tradición incluso después de la destrucción final del templo de Jerusalén. Ambos medios sirven de “estructura conectiva” en las dimensiones social y temporal¹⁷. Mientras se puede describir una evolución histórico-religiosa desde la función central del rito hasta la creciente importancia del texto escrito y finalmente canonizado¹⁸, una yuxtaposición exagerada de estos dos medios sería problemática. Precisamente su entrelazamiento permanece eficiente en la historia de la religión y de la cultura. Ritos como los del pésaj precedieron históricamente a su puesta por escrito y canonicidad¹⁹; su ejecución ritual concreta fue prescrita solo más tarde en los textos y sus redacciones (Ex 12; Dt 16)²⁰. A su vez, en el contexto del rito, los textos escritos y canonizados son recibidos conforme a la prescripción. Ritos específicos de recepción del texto también están ya conformados y establecidos en el propio texto canonizado (por ejemplo, Dt 31,9-13; Ne 8), con lo que la estructura básica de la liturgia judía, así como de la cristiana, están predefinidas. En el marco de una cultura religiosa de la memoria caracterizada por el entrelazamiento del texto y el rito, los sacramentos pueden entenderse como formas específicas de la

¹⁵ HM, 196ss (KG, 213s).

¹⁶ HM, 97-120 (KG, 103-129); J. ASSMANN, “Fünf Schritte auf dem Wege zum Kanon”; A. ASSMANN – J. ASSMANN, “Kanon und Zensur”; MARKL, “Reception History”.

¹⁷ HM, 18 (KG, 16).

¹⁸ HM, 83-97 (KG, 87-103); J. ASSMANN, “Text und Ritus”.

¹⁹ Para la hipótesis del origen del pésaj como rito de sangre apotropaico entre los pequeños ganaderos de Judá, véase OTTO, “Feste/Feiern”, 88; para una reconstrucción del desarrollo EDELMAN, “Exodus and Pesach-Massot”; sobre la historia de la investigación KILCHÖR, “Passah und Mazzot”.

²⁰ Para las teorías sobre la génesis del texto, véase, por ejemplo, GESUNDHEIT, *Three Times a Year*; SCHMITT, “Nomadische Wurzeln des Päsach-Mahls?”; ALBERTZ, *Exodus*, 188-223; DAVIES, *Exodus*, esp. 29-35.76-85; OTTO, *Deuteronomium*, 1385-1398; KILCHÖR, “Passah und Mazzot”, esp. 356-360.

vinculación performativa del gesto y la palabra²¹. Las celebraciones sacramentales combinan actos de signos rituales con actos del habla que se vinculan a las escrituras sagradas y canónicas como citas o paráfrasis, y constituyen así formas religiosas densas de memoria cultural.

2. La institución del pésaj y eucaristía: eficacia pragmática

En el contexto de la narración del éxodo, la institución del pésaj establece la transición entre la vida de los israelitas en Egipto y su éxodo, que ahora por fin se realizará²². Desde el punto de vista literario, representa una interrupción rica en contrastes. Desde la vocación de Moisés (Ex 3–4), todo apuntaba al plan divino de liberación. A partir del primer encuentro con el faraón (Ex 5), la salvación se había diferido y su cumplimiento había sido preparado a través de los relatos de las plagas (Ex 7–11). En este clímax, la tensión narrativa se ve interrumpida por el discurso directo más largo hasta el momento en el libro del Éxodo: “Entre la novena y la décima plaga llega la primera intervención normativa de YHWH, que se refiere a la instauración de un orden perpetuo y no al desarrollo de la trama”²³. En un complejo escalonamiento comunicativo, Dios mismo da primero a Moisés las instrucciones que debe transmitir al pueblo para la celebración del pésaj. En su mediación, Moisés anticipa a su vez el futuro diálogo catequético –la pregunta de los hijos y la respuesta de los padres– en discursos directos (Ex 12,26–27; 13,8.14)²⁴. Esta estructura fundamental establecida para el pésaj se repite con ligeras variaciones para el pan sin levadura (*mazzot*) y el rescate del primogénito:

²¹ Los estudios litúrgicos suelen tratar el tema de la conmemoración bajo el término anamnesis. Véase, MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, esp. 160–165; ID., “Die Kirche an der Wende zum neuen Äon”; BRÜSKE, “Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses”; WAHLE, *Gottes-Gedenken* (sobre la eucaristía esp. 272–361). Sobre la memoria en la liturgia judía, véase, por ejemplo, LANGER, “Constructing Memory in Jewish Liturgy”.

²² Los textos transmitidos canónicamente sobre la institución del pésaj presuponían un complejo desarrollo diacrónico en la interacción de ritos y textos (véanse las notas n. 19 y 20).

²³ J. ASSMANN, *Exodus*, 203: “Zwischen die neunte und die zehnte Plage schiebt sich der erste normative Eingriff JHWHs, der sich auf die Stiftung einer ewigen Ordnung und nicht auf den Fortgang der Handlung bezieht”.

²⁴ Cf. también Dt 6,20–25; Jos 4,6–7.21–24, y sobre esto: DAVIES, *Exodus*, 79–82.

| | | |
|----------|--|--------------------------------------|
| 12,1-20 | ENCOMIENDA DIVINA DE MEDIACIÓN A MOISÉS | PÉSASJ/MAZZOT |
| 12,21-27 | <u>Mediación de Moisés</u> ante los ancianos de Israel | <u>Pésaj</u> |
| | <i>12,26-27 Diálogo catequético</i> | <i>Pésaj</i> |
| 12,28-42 | Relato: ejecución, décima plaga y éxodo | |
| 12,43-49 | INSTRUCCIONES DIVINAS ADICIONALES | PÉSASJ |
| 12,50s | Relato: ejecución | |
| 13,1-2 | INSTRUCCIÓN DIVINA | PRIMOGÉNITO |
| 13,3-14 | <u>Mediación de Moisés</u> ante el pueblo | <u>Mazzot/</u> <u>Primogénito</u> |
| | <i>13,8 Catequesis</i> | <i>Mazzot</i> |
| | <i>13,14 Diálogo catequético</i> | <i>Primogénito</i> |

Esta estructura literaria muestra una forma altamente madura de la mediación del sentido ritual-celebrativo, que se concreta desde la revelación originaria divina, única y directa hasta la mediación humana, intrafamiliar y transgeneracional que siempre se actualizará en el futuro. Varios aspectos adicionales hacen de este texto un caso paradigmático de lo que Jan Assmann ha descrito como mediación de la memoria cultural: la configuración como “fiesta” (*ḥag*, 12,14; cf. 13,6), como “ley perpetua” (*ḥuqqat ‘ôlām*: 12,14.17, cf. v. 24), para todas las generaciones (“vuestras generaciones”: 12,14.17; “sus generaciones”: 12,42), como también en particular el propósito explícito de la “conmemoración” (*zikkārôn*, 12,14)²⁵. La fiesta implica gestos simbólicos como comer deprisa (Ex 12,11)²⁶ que hacen presente el acontecimiento conmemorado. La importancia del acontecimiento es señalada por su fecha, después de 430 años en Egipto (12,40-41)²⁷, así como por su función de apertura del año (12,2). “La instauración de un propio calendario es un acto fundamental de emancipación, soberanía y autonomía, por el que el naciente Israel se separa de las órdenes de su entorno y de su propio pasado y se coloca sobre sus propios y nuevos pies”²⁸. El primer mes

²⁵ Sobre el término, véase SCHOTTRUFF, *Gedenken*, 299-328. En Ex 12,14, el término se refiere a la costumbre festiva historizada referida al acontecimiento del éxodo (cf. *ib.* 315).

²⁶ Dt 16,3 añade el motivo del pan sin levadura como “el pan de la opresión”.

²⁷ Sobre los sistemas cronológicos de Génesis a Reyes, véase SCHMID, *Erzväter und Exodus*, 19-22.

²⁸ J. ASSMANN, *Exodus*, 204: “Die Einführung einer eigenen Zeitrechnung ist ein grundlegender Akt der Emanzipation, Souveränität und Autonomie, mit dem sich

no celebra el brotar de la primavera, sino el brotar del pueblo²⁹. No es casualidad que en las instrucciones del pésaj se hable por vez primera de Israel como “congregación” (*‘ēdāh*: 12,3.6.19.47) y “asamblea” (*qāhāl*: 12,6), así como comunidad política³⁰, pues la fiesta es un acontecimiento anual de renovación popular³¹.

La relación entre la voz narrativa y los discursos directos de las voces autoritativas marca la tensión entre la singularidad del acontecimiento primordial y su futura reactualización ritual, especialmente a través de las palabras clave “día” y “noche”. Ordena la voz divina para el futuro, “este día será [*wēhāyāh hayyôm hazzeh*] para vosotros memorable, y lo celebraréis como fiesta a YHWH para vuestras generaciones, como ley perpetua lo celebraréis” (12,14). “Ese día” está grabado en una resonancia indicativa de la formulación en la facticidad del mundo narrado: “Sucedió en aquel mismo día [*wayhî b’e’ēsem hayyôm hazzeh*] que YHWH sacó a los descendientes de Israel de la tierra de Egipto” (12,51). Análogamente, “esta noche” aparece por primera vez en las instrucciones divinas para el futuro (12,8.12), hasta que la voz narrativa conecta la facticidad de lo narrado con su significado normativo para el futuro con una autoridad evidente apoyada en el discurso divino precedente: “Es una noche de guardar (שמרים) para YHWH a fin de sacarlos de la tierra de Egipto; esta noche, en honor de YHWH, es de guardar para todos los hijos de Israel, para sus generaciones” (12,42)³². Lo “sacramental” del pésaj tiene lugar en el re-vivir simbólico-ritual y conmemorativo del acontecimiento primordial de salvación. El éxodo se configura así como el momento fundacional de Israel como pueblo y de su práctica religiosa. La pragmática textual intensamente desarrollada se ac-

das entstehende Israel aus den Ordnungen seiner Umwelt und seiner eigenen Vergangenheit ausgliedert und auf eigene, neue FüÙe stellt” (con referencia a SARNA, *Exploring Exodus*, 81-85).

²⁹ KASS, *Founding God’s Nation*, 168: “The month that is for everyone else the time of nature’s springing forth will be for Israel the time of the people’s ‘sprouting’”.

³⁰ DAVIES, *Exodus*, 28.

³¹ KASS, *Founding God’s Nation*, 161: “an elaborate people-renewing event”.

³² La raíz *šmr*, que también puede significar “vigilar” y que a menudo se traduce así (por ejemplo, *La Biblia de Nuestro Pueblo*: “noche de vela”), aquí se utiliza, sin embargo, varias veces en el contexto de la observancia de las normativas rituales (12:17.24s). Por ello, Lutero lo tradujo de forma más evidente: “Darumb wirt dise nacht dem HERRN gehalten” (“Por eso viene cuidada esta noche para el Señor” [*Das Allte Testament deutsch*, Wittenberg 1523]).

tualiza en la recepción del pésaj, así como en la liturgia pascual cristiana hasta el presente³³.

“Cordero pascual, primogénito, redención y liberación establecen una relación de asociación, en la que también se sitúa la figura y la historia de Jesús de Nazaret”³⁴. Los evangelios sinópticos sitúan la última cena de Jesús dentro del contexto de la fiesta del pésaj (Mc 14,16; Mt 26,19; Lc 22,13)³⁵, de modo que la cena es reconocible como la celebración memorial del sufrimiento de Israel, en cuyo contexto es escenificada la despedida de Jesús. Sin embargo, la crónica escrita probablemente más antigua de la institución de la eucaristía se encuentra en Pablo, no en un contexto narrativo, sino en un contexto parenético epistolar (1 Cor 11,23-26). La misma crónica de la institución eucarística está estructurada como una mini-narración cuyo clímax pragmático lo forman las dos citas de Jesús.

En el contexto del mandato de conmemorar (*anámnesis*)³⁶, las expresiones deícticas cumplen funciones complejas: “Esto es mi cuerpo [que es] para vosotros: ¡haced esto en memoria mía!” (v. 24). La doble expresión deíctica “esto” se refiere en primer lugar al pan tomado en la mano por Jesús en el mundo de la narración, y después al gesto dramático que deberá ser repetido en el futuro como conmemoración. Por lo tanto, la segunda deixis dispone la primera para futuras realizaciones rituales. El pan tomado en la mano por el futuro agente conmemorativo también puede ser referido con “esto es mi cuerpo” para representar la entrega de Jesús que ya ha ocurrido. Lo mismo sucede con la expresión sobre el cáliz, con la pequeña pero significativa adición “cada vez que bebáis de él” (v. 25), que indica que el ritual instituido aquí está destinado a la repetición regular. La expresión “cada vez

³³ Para tal fin véase BRAULIK, “Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie”; ID., “Die Erneuerung der Liturgie”; LEONHARD, *The Jewish Pesach*; SCHROTT, *Pascha-Mysterium*.

³⁴ J. ASSMANN, *Exodus*, 203: “Passa-Lamm, Erstgeborener, Auslösung und Befreiung bilden einen Assoziationszusammenhang, in dem auch die Gestalt und Geschichte des Jesus von Nazareth steht.”

³⁵ A este respecto, así como la discrepancia con el Evangelio de Juan, véase FITZMYER, *Luke*, 1378s; sobre el papel del pésaj en Lucas, véase CHRISTOPHER, *Passover*; sobre la relación del pésaj y la eucaristía, véase: LEONHARD, “Pesach and Eucharist”.

³⁶ LXX Ex 12,14 traduce *zikkārôn* con *mnēmósynon*. Sin embargo, en el contexto de la comida pascual, *anámnesis* también recuerda dicho concepto hebreo. Cf. en detalle SCHRAGE, *Korinther*, 42. Sobre la prominencia del término en los textos de Qumrán véase NOVAKOVIC, זכר, esp. 846-484. Sobre la comida conmemorativa en los contextos griego y romano, véase KLAUCK, *Herrenmahl*, 83-86, y las contribuciones en HELLHOLM – SÄNGER (eds.), *The Eucharist*; sobre los contextos antiguos del Cercano Oriente: ALTMANN, *Festive Meals*, 133-210.

que” (*hosákis*) y los vocablos deícticos son recogidos precisamente en la interpretación final: “Cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, proclamareis la muerte del Señor hasta que él venga” (v. 26). En toda su brevedad, este versículo abarca un amplio horizonte temporal: el acontecimiento originario será representado regularmente a través de los objetos rituales del pan y la copa en su consumación ritual de comer y beber, hasta el esperado retorno escatológico de aquella persona que el mismo ritual representa. “Este pan” y “este cáliz” del ritual que se actualiza coinciden con “este pan” y “este cáliz” del acontecimiento primordial. Al igual que la comida del pésaj es simbólica, la fracción del pan conmemora el don de la vida de Jesús, el comer y el beber juntos recuerdan su significado comunitario y vivificante.

Entre los relatos sinópticos de la última cena (Mc 14,23s; Mt 26,27s; Lc 19,22s), solo Lucas muestra el mandato de conmemorar³⁷. En cambio, los paralelos en Marcos y Mateo, probablemente más antiguos desde el punto de vista de la historia de la tradición, presentan una narración sencilla³⁸. Aunque sin duda ellos remiten al acontecimiento originario de un ritual practicado, tienden a velarlo en vez de desplegarlo. Especialmente Mc y Mt aluden al ritual de la sangre de la alianza del Sinaí con el motivo “sangre de la alianza”³⁹ (Ex 24,8)⁴⁰. Al igual que Israel quedó unido a su Dios en el Sinaí por el signo de la sangre de la alianza, los que creen en Cristo quedan eternamente unidos a él en cuanto ellos beban de “este cáliz”. Con el pésaj y la alianza del Sinaí, los relatos sinópticos de la Cena del Señor combinan los dos orígenes configuradores del pueblo de Israel, ubicados en el relato del éxodo, en densificación intertextual. La categoría interpretativa de la “nueva alianza” que se encuentra adicionalmente en Pablo y Lucas (Lc 22,20; 1 Cor 11,25) remiten a Jr 31,31⁴¹, donde la alianza del Sinaí es for-

³⁷ Lc 22,19, de redacción idéntica a 1 Cor 11,24: “Haced esto en memoria mía”.

³⁸ Cf. SÖDING, “Das Mahl des Herrn”.

³⁹ Mc 14,24//Mt 26,28: “mi sangre de la alianza” (*tò haímá mou tês diathékês*). En cambio, en 1 Cor 11,25 y Lc 22,20, “esta copa” se identifica como la “nueva alianza en mi sangre”.

⁴⁰ El motivo de la sangre de la alianza se encuentra en el Antiguo Testamento exclusivamente en Ex 24,8 (*dam habb'rît / LXX tò haíma tês diathékês*) y en Za 9,11 (*b'dam-b'rîték / LXX en haímati diathékês*), que también alude al rey de la paz de Zacarías. Sobre el contexto del antiguo Cercano Oriente, véase LEWIS, “Covenant and Blood Rituals”. Sobre la recepción del Nuevo Testamento: SÖDING, “Das Mahl des Herrn”, 152-154.

⁴¹ El motivo de “nueva alianza” se encuentra en el AT exclusivamente en TM Jer 31,31 (*b'rît hädāsāh / LXX Jer 38,31: diathékēn kainēn*).

talecida por una interiorización de la ley divina en el corazón, con vistas al tiempo pos-exílico de la nueva salvación⁴².

Los textos de la institución de los rituales tanto del pésaj como de la eucaristía⁴³ se caracterizan por una eficacia pragmática, la cual es lograda mediante recursos literarios equiparables. En los contextos narrativos, juegan un papel decisivo los discursos directos de los hablantes autoritativos, cuya reiteración futura está garantizada por la *transponibilidad* referencial de las expresiones deícticas: tú, vosotros, nosotros, este día, esta noche, este pan, este cáliz. El “vosotros”, tanto en el pésaj como en la eucaristía, se refiere respectivamente a la comunidad receptora, que se identifica y se constituye nuevamente en la celebración. La conmemoración en común crea una identidad colectiva. Entre los evangelios, Lucas es el que más se acerca a la estructura literaria del pésaj. Tanto en el Pentateuco como en el Evangelio, el marco está formado por la narración originaria de la audiencia destinataria, que ha de identificarse con “Israel” o bien con los que siguieron a Jesús, y establece así su identidad colectiva. Dentro de este marco narrativo global de creación de identidad, a través de las voces autoritativas de Dios, Moisés y Jesús respectivamente, es instituido un ritual que sirve explícitamente a la conmemoración futura (*zikkārôn/anámnēsis*) de un momento decisivo para los destinatarios. Las propiedades de este rito como signo de resiliencia frente al trauma cultural y como acompañante migratorio son consideradas con más detalle a continuación.

3. Traumas culturales y ritos de resiliencia

La institución del pésaj y la eucaristía se encuentran en puntos de inflexión críticos en sus contextualizaciones narrativas, cada una de las cuales puede caracterizarse como un trauma cultural. Al hacerlo, presupongo la descripción de Jeffery Alexander, que habla de trauma cultural, “cuando los miembros de un colectivo sienten que se han convertido en víctimas de un acontecimiento terrible que deja marcas indelebles en su conciencia comunitaria, moldeando para siempre sus recuerdos y alterando de forma fundamental e irrevocable su identidad futura”⁴⁴. Así pues, el trauma cultu-

⁴² Véase FISCHER, *Jeremia*, 172s.

⁴³ Sobre la importancia del relato de la institución en 1 Cor 11 para las formas litúrgicas, véase SCHRAGE, *Korinther*, 69-77.

⁴⁴ ALEXANDER, “Toward a Theory of Cultural Trauma”, 1: “Cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event

ral se refiere a las catástrofes transmitidas en la memoria cultural, independientemente de cómo se comporta la forma de su transmisión en relación con el acontecimiento histórico. En el trasfondo del éxodo está la experiencia traumática de la esclavitud colectiva con duros trabajos forzados (Ex 1,14), así como la amenaza existencial a través de la matanza sistemática de los niños varones (Ex 1,15-22), que se ejemplifica en el destino de Moisés. El grito colectivo de auxilio conduce a la intervención divina (Ex 2,23-25; 3,7-10) que, tras nuevos agravios y amenazas, es materializada finalmente en el éxodo. El pésaj perpetúa la memoria que es transmitida como trauma cultural en la confesión del éxodo⁴⁵.

Al igual que el pésaj, la institución del rito de la eucaristía ocurre en una situación de amenaza existencial. El rito tematiza la pasión de Jesús, que él mismo caracterizó como don de la vida, que al mismo tiempo cuestionaba la identidad colectiva de sus discípulos y que solo podía convertirse en un eje de la identidad cristiana a través de la reflexión y la interpretación. Este proceso es representado de forma particularmente impresionante en Lucas, en la escena de Emaús: “¿No lo entendéis? Qué difícil es para vosotros creer todo lo que los profetas han dicho... Y les expuso, partiendo de Moisés y de todos los profetas, lo que estaba escrito sobre él en toda la Escritura” (Lc 24,27). En las interpretaciones teológicas se revela una “lucha por una interpretación que sea capaz de reducir el exceso escandaloso de la vergonzosa muerte de Jesús en la cruz”⁴⁶.

En la medida en que tanto los ritos del pésaj como los eucarísticos transmiten ritualmente –como núcleo de la identidad colectiva de una comunidad tanto el sufrimiento mismo como la superación de la situación existencialmente amenazante–, pueden caracterizarse estos como ritos de resiliencia. “El trauma y el triunfo van juntos en la memoria”⁴⁷. Esto vale para

that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways”. Sobre la aplicación de la teoría del trauma en los estudios literarios, véase DAVIS – MERETOJA (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*; en estudios bíblicos: ERBELE-KÜSTER – MÓRICZ – OEMING (eds.), *Gewaltig wie das Meer*; para bibliografía seleccionada: MARKL, “Trauma / Traumatheorie”.

⁴⁵ Para una visión general elemental: MARKL, “Exodus”, esp. 129s. “En la Hagadá de Pascua, el trauma cultural se extiende, a su vez, a los perseguidores de cada nueva generación”: J. ASSMANN, *Exodus*, 211.

⁴⁶ HORSTKOTTE, “Abendmahl”, 314: “[...] Ringen um eine Interpretation, die den skandalösen Überschuss des beschämenden Kreuzestodes Jesu einzudämmen vermag”.

⁴⁷ HORSTKOTTE, “Abendmahl”, 214: “Trauma und Triumph gehören in der Erinnerung zusammen”.

el relato del éxodo como en el de la pasión y la resurrección. En el pésaj, Israel celebra para todas las generaciones la transición de la esclavitud despotica a la libertad del pueblo de Dios. La eucaristía confiere a la muerte violenta de Jesús el sentido de dar vida y transmite su presencia “hasta que él venga”. El pésaj y la eucaristía tienen el potencial de transmitir resiliencia porque en los ritos “lo que se experimenta no se convierte en una repetición compulsiva del trauma, sino en repetición que da sentido, a la que los acontecimientos traumáticos –en el sentido de la *transponibilidad*– pueden entonces vincularse”⁴⁸. El hecho de que los ritos centrales de creación de identidad del judaísmo y del cristianismo consistan en superar las amenazas existenciales es significativo desde el punto de vista psicológico y pudo haber contribuido a que estos ritos hayan sido capaces de transmitir la identidad colectiva en ambas comunidades religiosas a lo largo de los siglos.

4. Rito y texto como compañeros migratorios

La confesión del éxodo recordada en el pésaj tiene presente en la memoria, por un lado, el trauma cultural de la esclavitud y la amenaza de la vida en Egipto, como apenas expuesto, y por otro lado, la liberación como experiencia de migración. La primera fiesta del pésaj narrada celebra el éxodo de Egipto, la segunda introduce la salida del Sinaí (Nm 9), la tercera marca la llegada a la tierra prometida (en Gilgal: Jos 5,10s); solo a partir del año 18 del rey Josías se vuelve a informar de una celebración de esta fiesta (2 Re 23,21-23)⁴⁹. En el complejo narrativo que va desde el Éxodo hasta los Reyes, el pésaj aparece, pues, en marcadas estaciones de migración desde Egipto hasta la tierra prometida. La doble concepción de la fiesta, como rito celebrado en familia (Ex 12), por un lado, y como fiesta de peregrinación (Dt 16), por otro, se refleja en las distintas realizaciones de la narración. Al mismo tiempo, la narración dispone la fiesta para dos formas diferentes de actualización: la fiesta deuteronómica reúne al pueblo en el santuario central de la tierra prometida, mientras que aquella del éxodo se celebra en las tierras extranjeras de Egipto, así como en el exilio y la diáspora. “En el período

⁴⁸ J. PRADE-WEISS, comunicación personal.

⁴⁹ Esta fiesta del pésaj es justificada por el “Libro de la Alianza” descubierto, pero sin mencionar la conmemoración del éxodo. WAGNER, “Eine antike Notiz”, argumentó, en contra de las interpretaciones comunes, que el pasaje muestra “que se organizó un pésaj por primera vez en la historia de Israel durante el reinado del rey Josías” (*ib.* 35).

pos-exílico, el pésaj doméstico y el relacionado con el templo iban de la mano; en Elefantina, por ejemplo, son atestiguadas ambas formas”⁵⁰.

Especialmente en el contexto del exilio babilónico, el rito adquirió su esencial significado como medio de memoria y como compañero de migración para la preservación de la identidad cultural de los exiliados. El rito *transponible*, no ligado al lugar del santuario, comparte su cualidad móvil con la escritura. El exilio promovió la puesta por escrito de la memoria, la “excarnación en la escritura”⁵¹. Del mismo modo, como la extrañeza cultural del exilio otorgó a las escrituras rescatadas y recién creadas un nuevo peso autoritativo como anclas para la identidad colectiva⁵², aquellos ritos que no estaban vinculados al lugar de culto de Jerusalén también adquirieron un nuevo significado en tierra extranjera. Debido a su *transponibilidad* espacial y temporal, los textos y los ritos comunicaron, como compañeros de migración, el potencial de preservar la identidad colectiva.

Una disposición migratoria se descubre –como en el caso de Israel en el éxodo– también en el origen del movimiento de Jesús: como predicador itinerante, Jesús llama a los discípulos a su seguimiento. Cuando el grupo peregrina a Jerusalén para el pésaj, tiene lugar la institución de la eucaristía. “Haced esto en memoria mía”, ordena Jesús a una comunidad que está en camino. El rito es transmisible. El rito se llevaba a cabo dondequiera que los cristianos se consolidaban. Son innumerables las iglesias que se configuran como cenáculos de la última cena a través del altar. Ellas han dado a este espacio conmemorativo, en cierto modo, una presencia global⁵³. La escenificación paradigmática de la eucaristía como rito en el camino es el relato de Emaús (Lc 24). Jesús aparece como compañero de camino⁵⁴, que revela el sentido de la Escritura. Su auto-identificación al partir el pan se convierte en un punto de inflexión para los dos discípulos.

⁵⁰ ALBERTZ, *Exodus*, 213: “In der nachexilischen Zeit liefen häusliches und tempelbezogenes Passa nebeneinander her; in Elephantine etwa sind beide Formen bezeugt”. Sobre los documentos de Elefantina relativos al pésaj, véase Edelman, “Exodus and Pesach-Massot”, 180-190.

⁵¹ J. ASSMANN, “Fünf Schritte auf dem Wege zum Kanon”, 87-89, sobre el fondo de A. ASSMANN, “Exkarnation”.

⁵² Al respecto, véase MARKL, “Media, Migration, and the Emergence of Scriptural Authority”.

⁵³ HALBWACHS, *La topographie légendaire*, 81-93, analiza la búsqueda de los primeros peregrinos cristianos hacia el cenáculo de la última cena en Jerusalén como *lieu de mémoire*.

⁵⁴ Véase esp. Lc 24,13.15.32.35 y sobre el significado del motivo del camino: FITZMYER, *Luke*, 1557s.

Los relatos de los orígenes de Israel en el Pentateuco y de las primeras comunidades cristianas en los Evangelios sitúan el nacimiento de sus comunidades en los movimientos migratorios y definen así al judaísmo y al cristianismo como comunidades en camino y en transición⁵⁵. En este contexto a gran escala, los escenarios narrativos de los relatos de origen del pésaj y la eucaristía reflejan sus inicios en la crisis migratoria. La institución del pésaj ocurre en el momento del éxodo de Egipto, la eucaristía recuerda el viaje final de Jesús a Jerusalén y su muerte. Los ritos del pésaj y la eucaristía –junto con los textos que documentan su origen– se convirtieron en compañeros de camino que crean y preservan la identidad del judaísmo y del cristianismo.

5. Memoria cultural y sacramento

Las celebraciones litúrgicas de la tradición judía y cristiana, y especialmente los sacramentos, pueden entenderse, en su característico entrelazamiento de rito y escritura sagrada, como vehículos de memoria cultural. La comparación del diseño literario, así como de la pragmática de los textos de la institución del pésaj y de la eucaristía, muestra su afinidad estructural con respecto a su eficacia pragmática. Los textos además están relacionados funcionalmente como celebraciones conmemorativas en las comunidades judía y cristiana. Transmiten la identidad colectiva más allá de las fronteras temporales, espaciales y sociales. Las referencias intertextuales condensadas en los textos de la institución de la eucaristía muestran que esta se sitúa en el espacio de significado del éxodo y el pésaj.

Dado que el pésaj y la eucaristía son instituidos en puntos de inflexión dramáticos de situaciones que amenazan la vida y recuerdan experiencias traumáticas y su superación, pueden describirse como ritos de resiliencia. Transmiten la salvación divina en el espacio de la memoria ritual. En sus contextos originales, tanto del éxodo como de la peregrinación a Jerusalén, las celebraciones del pésaj y de la eucaristía, entregadas a sus respectivas comunidades de recepción, se convirtieron en compañeros de migración para el judaísmo y para el cristianismo en el camino hacia el futuro.

El paso de la descripción cultural-científica a la reflexión teológica solo se insinúa aquí. La “estructura conectiva” de los ritos y los espacios de significado textuales subyacentes en ellos significan para la sacramentalidad que esto no solo ocurre en la actualización individual del rito, sino que también puede designar el acontecimiento conectivo. La eucaristía se produce

⁵⁵ MARKL, “Die Kirche als Migrantin”.

en una “estructura sacramental-conectiva” en múltiples actualizaciones que unen a los cristianos –como a los judíos en el pésaj– en una comunidad a través de tiempos y espacios. Si bien la reflexión teológica podría desarrollarse y profundizarse a partir de los análisis de estudios culturales precedentes, el interés principal de esta reflexión insiste en valorar la contribución de los enfoques de los estudios culturales para la comprensión del fenómeno religioso de los ritos litúrgicos y sacramentales y, al mismo tiempo, ilustrar cuál poder cultural productivo reside en el entrelazamiento del ritual y del texto sagrado para la transmisión de la memoria cultural. A pesar de la turbulenta dinámica de la evolución histórica, estos ritos han demostrado su resiliencia a lo largo del tiempo y siguen estando en el centro de la identidad de las comunidades judías y cristianas hasta el día de hoy.

Bibliografía

- ALBERTZ, R., *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
- ALEXANDER, J., “Toward a Theory of Cultural Trauma”, en ID. *et al.* (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, CA 2004, 1-30.
- ALTMANN, P., *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy’s Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context* (BZAW 424), Berlin 2011.
- ASSMANN, A., “Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift”, en A. M. MÜLLER – J. HUBER (eds.), *Raum und Verfahren* (Interventionen 2), Basel 1993, 159-181.
- , *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.
- ASSMANN, A. – J. ASSMANN, “Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien”, en ID. (eds.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7-27.
- ASSMANN, J., “Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses”, en ID. (ed.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, 13-31.
- , “Fünf Schritte auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum”, en ID., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 81-100.
- , “Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte”, en ID., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 148-166.
- , *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992 [traducción al español: Historia

- y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia (trad. de Ambrosio Berasain Villanueva), Madrid 2011].
- , *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015 [English translation: *The Invention of Religion. Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton 2018].
- BRAULIK, G., “Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie”, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 35/36 (1993/94) 1-18.
- , “Die Erneuerung der Liturgie und das Alte Testament an den Beispielen Pascha-Mysterium und Tora. Zur Konzilskonstitution ‘Sacrosanctum Concilium’”, ID., *Tora und Fest. Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie* (SBAB 69), Stuttgart 2019, 285-322 [= *Protokolle zur Liturgie* 7 (2017) 422-430].
- BRETTLER, M., “Memory in Ancient Israel”, en M. A. SIGNER (ed.), *Memory and History in Christianity and Judaism*, Notre Dame 2001, 1-17.
- BRÜSKE, G., “Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft”, *Liturgisches Jahrbuch* 51 (2001) 151-171.
- BUTTICAZ, S. – E. NORELLI (eds.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)* (WUNT 398), Tübingen 2018.
- CAMPBELL, S., *Remembering the Unexperienced. Cultural Memory, Canon Consciousness, and the Book of Deuteronomy* (BBB 191), Göttingen 2021.
- CANCIK, H. – H. MOHR, “Erinnerung / Gedächtnis”, en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, Stuttgart 1990, 299-323.
- CHRISTOPHER, D., *The Appropriation of Passover in Luke-Acts* (WUNT II 476), Tübingen 2018.
- CONNERTON, P., *How societies remember*, Cambridge 1989.
- DAVIS, C. – H. MERETOJA (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Abingdon 2020.
- DAVIES, G., *A Critical and Exegetical Commentary on Exodus 1–18. Vol. 2: Chapters 11–18* (ICC), London 2020.
- EDELMAN, D., “Exodus and Pesach-Massot as Evolving Social Memory”, en E. BEN ZVI – C. LEVIN (eds.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah* (FAT 85), Tübingen 2012, 161-193.
- ERBELE-KÜSTER, D. – N. MÓRICZ – M. OEMING (eds.), “Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch” (Klgl 2,13). *Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie), Tübingen 2022.

- ERLL, A. – A. NÜNNING (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (MCM 8), Berlin 2008.
- FISCHER, G., *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005.
- FITZMYER, J. A., *The Gospel According to Luke (X–XXIV)* (AncB 28A), New York 1985.
- GESUNDHEIT, S., *Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch* (FAT 82), Tübingen 2012.
- GRABBE, L. E., “Exodus and History”, en T. B. DOZEMAN – C. A. EVANS – J. N. LOHR (eds.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 164), Leiden 2014, 61-87.
- HALBWACHS, M., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris 1941.
- HELLHOLM, D. – D. SÄNGER (eds.), *The Eucharist - Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Volume III. Near Eastern and Graeco-Roman Traditions, Archaeology* (WMANT 376), Tübingen 2017.
- HENDEL, R., *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford 2005.
- , “The Exodus as Cultural Memory: Egyptian Bondage and the Song of the Sea”, en T. E. LEVY – T. SCHNEIDER – W. H. C. PROPP (eds.), *Israel’s Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture and Geoscience*, Cham 2015, 65-77.
- HORSTKOTTE, S., “Abendmahl”, en D. WEIDNER (ed.), *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart 2016, 314-318.
- KASS, L. R., *Founding God’s Nation. Reading Exodus*, New Haven 2021.
- KILCHÖR, B., “Passah und Mazzot – Ein Überblick über die Forschung seit dem 19. Jahrhundert”, *Biblica* 94 (2013) 340-367.
- KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum I. Korintherbrief* (Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster 1982.
- LANGER, R., “Constructing Memory in Jewish Liturgy”, en C. M. DEUTSCH – E. J. FISHER – J. RUDIN (eds.), *Toward the Future. Essays on Catholic-Jewish Relations in Memory of Rabbi León Klenicki*, New York 2013, 117-128.
- LEONHARD, C., *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research* (Studia Judaica 35), Berlin 2006.
- , “Pesach and Eucharist”, en D. HELLHOLM – D. SÄNGER (eds.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Vol-*

- ume 1. *Old Testament, Early Judaism, New Testament* (WMANT 376), Tübingen 2017, 275-312.
- LEWIS, T. J., “Covenant and Blood Rituals: Understanding Exodus 24:3–8 in Its Ancient Near Eastern Context”, en S. GITIN – J. E. WRIGHT – J. P. DESSEL (eds.), *Confronting the Past. Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake, IN, 2006, 341-350.
- MARKL, D., “Exodus”, en M. Fieger – J. Krispenz – J. Lanckau (ed.), *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 128-134.
- , “Die Kirche als Migrantin. Zu den biblischen Ursprüngen des sich wandelnden Gottesvolkes”, en S. KOPP (ed.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (QD 306), Freiburg i. Br. 2020.
- , “Reception History of the Hebrew Bible/Old Testament”, en *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford 2020, doi: <http://dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.112>.
- , “Trauma / Traumatheorie”, en *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (2020) <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/>
- , “Media, Migration, and the Emergence of Scriptural Authority”, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 143 (2021) 261-283.
- , “Kulturelles Gedächtnis und Sakrament: Pessach und Eucharistie als Riten der Resilienz”, en E. DIRSCHERL – M. WEISSER (eds.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie* (Quaestiones Disputatae 321), Freiburg i. Br. 2022, 155-172.
- MESSNER, R., “Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese”, en S. HELL (ed.), *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS Lothar Lies SJ*, Innsbruck 2000, 209-238.
- , *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB), Paderborn 2001.
- NIKULIN, D. (ed.), *Memory. A History* (Oxford Philosophical Concepts), Oxford 2015.
- NOVAKOVIC, L., Art. זכר, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* 1 (2011) 840-849.
- OLICK, J. K. – V. VINITZKY-SEOURSSI – D. LEVY (eds.), *The Collective Memory Reader*, Oxford 2011.
- OTTO, E., “Feste/Feiern. II. Altes Testament”, *RGG⁴* 3 (2000), 87-89.
- , *Deuteronomium 12,1–23,15* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2016.
- ROTHBERG, M., “Trauma, Memory, Holocaust”, en D. NIKULIN (ed.), *Memory. A History* (Oxford Philosophical Concepts), Oxford 2015, 280-290.
- SARNA, N. M., *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, New York 21996.

- SCHMID, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- SCHMITT, H.-C., “Nomadische Wurzeln des Päsach-Mahls? Aporien bei der Rekonstruktion einer Vorgeschichte der Päsach-Feier von Ex 12,1-13*.28”, en M. PEETZ – S. HUEBENTHAL (eds.), *Ästhetik, sinnlicher Genuss und gute Manieren. Ein biblisches Menü in 25 Gängen. Festschrift für Hans-Winfried Jüngling SJ* (ÖBS 50), Berlin 2018, 241-262.
- SCHOTTROFF, W., ‘Gedenken’ im Alten Orient und im Alten Testament: Die Wurzel *zākar* im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 21967.
- SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/3), Zürich 1999.
- SCHROTT, S. A., *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.
- SÖDING, T., “Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition”, en B. J. HILBERATH – D. SATTLER (eds.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*, Mainz 1995, 134-163.
- SONNET, J.-P., “‘Today’ in Deuteronomy: A Narrative Metalepsis”, *Biblica* 101 (2020) 498-518.
- STUCKENBRUCK, L. T. et al. (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004)* (WUNT 212), Tübingen 2007.
- TURNER, V. W., “Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*”, *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle 1964, 4-20 [reimpreso en *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, 93-111].
- WAGNER, V., “Eine antike Notiz zur Geschichte des Pesach (2 Kön 23,21-23)”, *Biblische Zeitschrift* 54 (2010) 20-35.
- WAHLE, S., *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie* (ITS 73), Innsbruck 2006.
- WOOD, N., *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Oxford 1999.
- YERUSHALMI, Y. H., *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982.

[recibido: 03/11/22 – aceptado: 10/03/22]