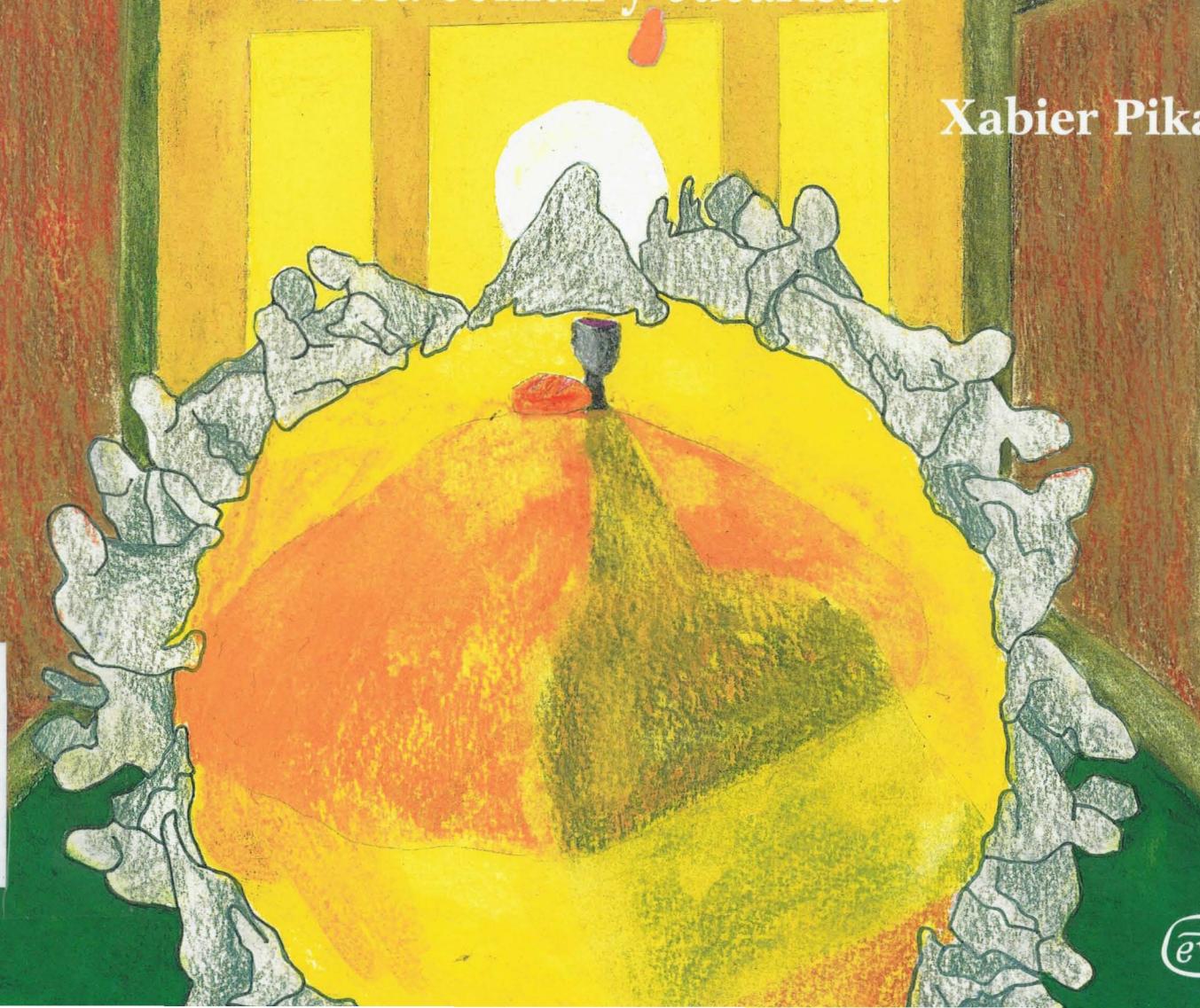


Para celebrar

FIESTA DEL PAN, FIESTA DEL VINO

Mesa común y eucaristía

Xabier Pikaza

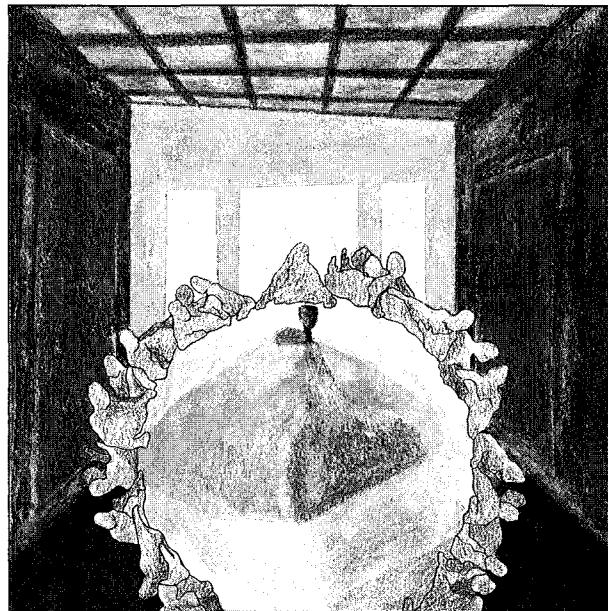


Para celebrar

Fiesta del Pan, Fiesta del Vinó

Mesa común y eucaristía

Xabier Pikaza



Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000

Cubierta: *Mar Medina*.

© Xabier Pikaza Ibarroondo - © Editorial Verbo Divino, 1999. Printed in Spain. Foto-composición: Larraona, Pamplona (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Villatuerta (Navarra). Depósito Legal: NA. 129-2000

ISBN 84-8169-361-8

*Y dijo la viña:
¿Voy a renunciar a mi vino,
que alegra a dioses y humanos...?*

(Jue 9,13)

*Este día será para vosotros memorable
y celebraréis fiesta de Yahvé con panes ázimos...
(Éx 12,14)*

*Cuando hayáis recolectado los frutos de la tierra,
celebraréis la fiesta de Yahvé por siete días...
(Dt 16,15; cf. Lv 23,39)*

La cena que re-crea y enamora.

(Juan de la Cruz, Cántico b, 15)

Comencé a escribir este libro con Eliseo Tourón (1934-1996), y por él lo he terminado. Con él, que ha entrado en el gozo del Reino, quiero dedicarlo a otros/as amigos/as que comparten y celebran conmigo esta Fiesta de Dios, la *Cena que libera* (= *re-crea*) y *enamora*.

Prólogo

El ser humano ha sido concebido y ha nacido para agradecer y celebrar la vida: ésta es su más bella vocación, ésta la tarea principal de su existencia. Para ayudarle a cumplir esa tarea he querido evocar *el jubileo de Dios*, que es la *fiesta del pan y el vino*, que proviene de las viejas culturas del Mediterráneo Oriental y se ha extendido luego a través de la comida judía y la eucaristía cristiana.

Ciertamente, pueden cambiar y cambiarán *el pan y el vino* de ese jubileo y se pondrán en su lugar otras comidas de valor alimenticio y simbolismo parejo (torta de maíz o pan de arroz, zumo de frutas o bebidas fermentadas...). Pero seguirá manando de esa fuente *la fiesta de un Dios* que se revela en el camino de justicia y alegría, fraternidad y esperanza, que los cristianos, herederos de la historia israelita, descubren y celebran en su eucaristía, *cena que recrea (= libera) y enamora*.

He presentado así la *eucaristía* como *júbilo divino y comida humana*. No es sólo alegría de los hombres y mujeres que dan gracias a Dios bendiciendo los dones gozosos de la tierra; es gozo de Dios que se alegra de sus hijos y hermanos, los humanos, porque acogen la vida y responden jubilosos. La eucaristía es fiesta de comunión, alegría desbordada que se expresa en unos dones (cuerpo y sangre, palabra y comida) vinculados a Jesús, el Cristo; ella es amor, experiencia de trabajo, pan y vino compartidos, noviazgo nunca viejo de cuerpo regalado y sangre renovada, jubileo de Dios.

Así ha querido indicarlo este libro, arraigando el pan y el vino de la fiesta cristiana sobre el suelo de las celebraciones jubilares de la vida, no de un año especial (el 2000 d. C.), sino de todos los años festivos de esperanza y comunión, conforme al Libro israelita (cf. Lv 25). Hay sin duda jubileos distintos y famosos, romerías que llevan a los grandes santuarios hindúes o budistas, judíos, musulmanes o cristianos (Benarés y Lhasa, Jerusalén y La Meca, Roma y Compostela); años sabáticos, tierras santas y tiempos sagrados, que se repiten cíclicamente, marcando divisiones antiguas o nuevas del tiempo y del espacio. Pues bien, para los cristianos, *el jubileo es Dios, y su fiesta, la eucaristía*, celebrada en cualquier tiempo y lugar: siempre que unos hombres y mujeres se reúnen para recordar a Jesús, alimentándose en su honor con los productos de la tierra (pan y vino), «ganan» de verdad el jubileo.

Por saber eso, y queriendo orientar a mis lectores en la línea del amor más excelente (cf. 1 Cor 13), he trazado este libro de temas y ejercicios prácticos, titulado *Fiesta del pan, fiesta del vino (= jubileo de Dios)*. El año 2000 es una excusa; lo que importa es la fiesta cristiana (*humana*) de todos los tiempos y lugares, pues cualquier momento es bueno, es jubileo, si queremos y sabemos celebrar el gozo de Dios y la comunión (justicia) humana con el pan y el vino de su Cristo. Éste es, como digo, un libro de ejercicios para que los mismos lectores trabajen y resuelvan los temas. Por eso ofrezco al final de cada uno de ellos unas conclusiones con breve bibliografía y preguntas para el estudio posterior. Está concebido como tríptico, con una *introducción y conclusión* y un desarrollo central más extenso, dividido en dos partes: una sobre la comida de Israel (Antiguo Testamento), otra sobre la eucaristía cristiana (Nuevo Testamento). Éste es su esquema:

a. Introducción: Jubileo en Israel, camino eucarístico

1. Israel:

1. La comida: sentido básico (Gn 1-9)
2. Los alimentos en la tradición israelita
3. Los sacrificios en el Antiguo Testamento
4. Las fiestas de Israel, fiestas de comida
5. Comidas judías: trasfondo eucarístico

2. Jesús:

1. La comida en la vida de Jesús
2. La comida en el mensaje de Jesús
3. Muerte de Jesús, Última Cena
4. Pascua de Jesús, eucaristía eclesial
5. Eucarística del Nuevo Testamento

a'. Conclusión. Misterio eucarístico y plenitud trinitaria

Quisiera que este libro ayude a celebrar la eucaristía, jubileo mesiánico del vino, experiencia y compromiso de pan compartido, en comunión personal y justicia. No es celebración para eruditos, ni asunto discutido de teoría, sino encuentro integral con los dones de la tierra: fiesta de trabajo compartido y comunicación vital, gozosa, corporal, de los creyentes de Israel y luego de todos los cristianos (los humanos).

Dentro de la ella seguimos inmersos. De los viejos pastores y agricultores de Oriente (y de la tierra entera) hemos recibido como herencia y gracia esta fiesta para celebrar la vida, elevando el corazón hacia el jubileo mundial y divino de la *comida eucarística*; fiesta para alegrarnos por la convivencia en el amor, encontrando y desplegando en ella los gozos supremos del cuerpo y de la sangre (pan y vino), la justicia social, la gratuidad cercana. No explico su misterio, ni podría jamás desentrañarlo, pues se revela sólo en la celebración concreta. Pero ofrezco anotaciones culturales y literarias, que servirán de *rúbrica* (letra roja orientadora) para conocer y disponer mejor su contenido, partiendo de textos principales de la Biblia.

No he querido resolver los aspectos dogmáticos del tema (presencia real de Jesús), ni trazar modelos de celebración de la Cena del Señor, conforme a los rituales existentes. Tampoco he fijado sus problemas ministeriales y jerárquicos, si los hubiere. Mi trabajo es más sencillo e importante: he recorrido con la Biblia los caminos de la vida que conducen a la fiesta del pan y vino de Cristo. No he discutido críticamente los textos, pero tampoco he planeado de manera puramente simbolista por encima de ellos. Lo que hago me

parece más valioso: he presentado a los lectores los pasajes principales del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre las comidas, especialmente la del pan y el vino, para que comprendan y celebren mejor la eucaristía.

Ella aparece así como gozoso compromiso de solidaridad y justicia humana, que los mismos lectores tendrán que asumir y ratificar, recorriendo, si quieren, este jubileo decisivo de la vida. Me atrevo a pedirles que no empiecen postulando o definiendo teorías especiales: que no vengan con ideas hechas (a no ser las de su fe eclesial o humana); que los mismos textos de la Biblia les orienten y así puedan recorrer mejor el camino de la eucaristía. Pero supongo, al mismo tiempo, que conocen, al menos de manera inicial o por cultura, algunas *especies*, *elementos* y/o *contenidos* de la celebración cristiana. Será bueno que miren este cuadro introductorio. ¿Saben el sentido y función eucarística de todos esos términos? Si lo saben ya, mejor. Si lo ignoran, lo podrán ir descubriendo en lo que sigue:

1. Especies	2. Elementos	3. Contenidos
Comida y bebida	Cena del Señor	Comunión
Pan ázimo y fermentado	Bendición (<i>Beraká</i>)	Sacramento o Misterio
Fracción del pan	Acción de Gracias a Dios (<i>Eucaristía</i>)	Oración de Alabanza
Pan y peces	Invocación del Espíritu (<i>Epiclesis</i>)	Expiación, reparación
Pan y vino	Recuerdo del Señor (<i>Anámnésis, Memorial</i>)	Regalo: Cristo dado al Padre
Copa, cáliz	Liturgia del perdón	Cuerpo: unidad eclesial
Leche, miel, aceite	Liturgia de la palabra, homilía	Comunicación: justicia humana
Cordero, cabrito, novillo	Oración de los fieles	Sangre, alianza
Luz, canto	Signo de paz	Bodas: encuentro con Jesús
Altar, mesa	Banquete fraternal	Anticipación escatológica

Éstos son algunos de los temas que iré desarrollando, para acompañar a quienes quieran caminar conmigo en esta muy gozosa aventura del júbilo eucarístico de Dios, para descubrir por ellos mismos, en estudio personal o diálogo de grupos, aspectos y matices principales del misterio cristiano. Por eso he escrito un libro guía, personalizado, que los mismos lectores pueden comprender y recrear. Para que lo hagan más fácilmente he trazado al final de cada tema un cuestionario, con preguntas y ejercicios personales y de grupo. Quienes quieran pueden empezar. Les deseo buen camino¹.

Salamanca, 24 de septiembre de 1999

¹ Este libro es nuevo, pero asume la línea de mis publicaciones anteriores, que iré citando en su momento. En especial, cf. *Año sabático, año jubilar*, Iglesia Viva 198 (1999) 9-38; *La Resurrección. Perspectiva de Lucas*, Biblia y Fe 75 (1999) 34-74; *La teología española ante el fin del milenio* (1975-2000), Carthaginensis 15 (1999).

Introducción Una voz del pasado

Jubileo israelita, eucaristía cristiana

Tema

Jubileo deriva presumiblemente de *yobel*, cuerno de carnero que los sacerdotes judíos hacían sonar al comienzo del gran *año de liberación y comunión*, que recibe el nombre de *jubileo* (cf. Lv 25,8-9). Dios mismo se revela como manantial de gozo, del cuerpo y el espíritu, del triángulo, el vino y el aceite, de la familia y la sociedad, en este año de restitución universal. Esa utopía del jubileo de Dios, expresado en la justicia y comunión humana, llena toda la Biblia israelita y culmina en la fiesta mesiánica del pan y del vino, de la eucaristía de Jesús de Nazaret.

Han pasado los siglos, han corrido los años. Muchos piensan que las fuentes del júbilo antiguo se han secado, que el mismo Dios se encuentra *jubilado* (inactivo). Algunos añaden, incluso, que ha muerto. Son más los que dicen: ha dejado de actuar. Volveremos al tema en la conclusión de este libro, que dedicamos a la fiesta del Dios jubiloso que actúa en el pan de comunión y en el vino del amor definitivo, que se expresa plenamente por la eucaristía. Este primer capítulo, de tipo introductorio, trata sobre el *jubileo israelita* y ha sido concebido como encuadre y trasfondo de todo lo que sigue. Es muy esquemático y podrá resultar difícil para lectores menos iniciados en la Biblia. Será normal que algunos prefieran dejarlo por ahora y pasar directamente a los capítulos siguientes, para retomarlo al fin del libro.

La ley israelita del *año sabático y jubilar* refleja antiguas tradiciones de Oriente, vinculadas a la necesidad del descanso cíclico (barbecho) de los campos y a visiones míticas de la propiedad y del uso de la tierra. En el fondo de esa ley se ha expresado también una utopía sagrada de justicia y reparto o recuperación igualitaria de las tierras, profundizada por la singular experiencia israelita. Así nos pone en contacto con las más hondas raí-

ces y esperanzas agrarias de nuestra cultura de Occidente.

Lógicamente, esa ley ha desbordado el plano agrario, para aplicarse en el ámbito social, proyectando y programando unos tiempos especiales de remisión (perdón) de las deudas y liberación de los esclavos. Eso significa que todos los hermanos (familias) del pueblo pueden y deben vivir en igualdad y concordia, sin dependencia económica ni esclavitud humana, sobre una tierra compartida.

Por eso, es bueno que en un tiempo como éste (año 2000), marcado por la celebración folclórica y sacral del *jubileo*, retomemos las raíces de nuestra cultura social y religiosa, evocando el proyecto de libertad, solidaridad económica y reparto de tierras que sigue proclamando el jubileo bíblico. Ciertamen-

te, somos cristianos, no puramente israelitas, y así decimos que la ley judía no vale ya para nosotros, en un nivel externo; pero su exigencia más profunda, asumida por Jesús en su mensaje jubilar (cf. Lc 4,18-19), es fuente de inspiración para todos los creyentes monoteístas, y en especial para los cristianos.

Método. Objetivos

Empleamos un *método histórico y sistemático*, trazando el sentido general y aplicación de las tradiciones jubilares. Lo haremos de un modo unitario, vinculando sus temas: perdón de las deudas, liberación de los esclavos, reparto de las tierras. Para ayuda del lector menos informado en ciencias bíblicas, citamos por extenso los textos y omitimos toda discusión erudita con la bibliografía especializada que aportamos en algunas ocasiones, ofreciéndola de un modo sumario al final del capítulo. Ofrecemos, así, una *introducción general al estudio de la eucaristía*, que sólo alcanza su pleno sentido al celebrarse en un contexto de libertad, independencia económica y posesión básica (familiar e igualitaria) de las tierras. En el comienzo de un camino abierto hacia la plenitud cristiana (donde el pan y el vino son signos de vida compartida y no sólo de recuperación igualitaria de las tierras) se sitúa esta introducción.

1. Inspiración sabática: descanso de la tierra, libertad de los esclavos.

Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19)

Los israelitas tuvieron desde antiguo (siglo XII a.C.) normas y leyes vinculadas al uso y propiedad de la tierra, repartida igualitariamente entre tribus, clanes y familias. *Las ciudades cananeas* habían desarrollado un modelo de propiedad y dominio piramidal, llamado «modo de producción asiático»: reyes y templos poseían unos campos que los campesinos trabajaban como siervos; el poder militar, político y económico se concentraba en unos pocos habitantes de la ciudad central, que actuaban como señores y dueños del *hinterland* o entorno agrario. Por el contrario, los israelitas habían constituido una federación de campesinos libres, propietarios de la tierra, organizados en tribus y clanes, vinculados entre sí por un pacto de solidaridad, avalado por Yahvé, Dios de la alianza. Eran iguales y libres, no esclavos de reyes, siervos de señores, ni renteros campesinos de unos ricos ciudadanos (Gottwald, 1980, 237-388; Pikaza, 1997, 9-50)². Esta experiencia bási-

ca de posesión igualitaria de la tierra definirá las leyes y alimentará las esperanzas utópicas que aquí estudiamos.

Y así venimos a las primeras leyes *sabáticas* del *Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19), antiguo texto legal que recoge normas tradicionales de las tribus, no de reyes o ciudades, redactadas en su forma actual en torno al siglo IX a.C. Este *Código*, marcado por un fuerte sentido social, quiere amparar la vida y libertad universal sobre la tierra que Dios ha dado al pueblo. Contiene leyes económicas, cultuales y criminales propias de una sociedad austera, aunque bien organizada (cf. Sicre, 1992, 122-123). Entre ellas están las dos *leyes sabáticas* (Ex 21,1-11 y 23,10-13), que, unidas a las cultuales (Ex 20,22-26 y 23,14-19), forman un *quiasmo* o círculo unitario.

² La referencia bibliográfica completa aparece al final de cada capítulo.

a) Ley de esclavitud

[Principio]	Cuando compres <i>un esclavo hebreo</i> , servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate. Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, su mujer saldrá con él. Si su amo le dio mujer, y ella le dio a luz hijos o hijas, la mujer y sus hijos serán del amo, y él saldrá solo.
[Excepción]	Si el esclavo declara: «Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos; renuncio a la libertad», su amo le llevará ante Elohim y, arrimándolo a la puerta o a su jamba, le horadará la oreja con una lezna, y quedará a su servicio para siempre.
[Hija esclava]	Si un hombre vende a su hija por esclava, ésta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos. Si no agrada a su señor, que la había destinado para sí, éste permitirá su rescate; y no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño. Si el señor la destina para su hijo, le dará el mismo trato que a sus hijas. Si toma para sí otra mujer, no le disminuirá a la primera la comida, ni el vestido, ni los derechos conyugales. Y si no le da estas tres cosas, ella podrá salirse de balde sin pagar rescate (Éx 21,2-7).

El *principio* del texto no declara la razón del esclavizamiento, pero todo nos permite suponer que son las deudas. Los equilibrios agrícolas en una economía de subsistencia resultan lágiles: la poca habilidad o suerte adversa, la injusticia o rapiña ajena, la mala cosecha, hacen que un hombre (un propietario) deba pedir préstamos a los vecinos hábiles o más ricos. Si no puede restituirlos a su tiempo, se convierte en esclavo de su acreedor. Pues bien, conforme a la *ley de la alianza*, esa esclavitud *del hebreo* (que puede ser israelita o no) sólo puede durar *siete años*, que forman un todo sagrado o semana de años (cf. de Vaux, 1985, 599-610), tiempo suficiente para depender de otro y pagarle con su trabajo las deudas contraídas³.

El segundo apartado de esta ley (*excepción*) trata de aquellos que desean *seguir siendo esclavos*. Es evidente que en el fondo de ese deseo no debe suponerse, en general, un *amor romántico* hacia el buen amo, sino, más bien, la conveniencia del esclavo, que no tiene iniciativa para vivir en libertad, ni medios para recuperar su antigua tierra, ni más familia que la mujer e hijos que el amo le ha dado (y que él no puede llevar consigo, pues no son suyos). Lógicamente, ha de elegir entre *hacerse libre* sin propiedad y familia (conde-

nado a la vida errante) o *seguir esclavo* con posibilidades de vida. Es claro que muchos, entonces como ahora, prefieren la esclavitud con familia y comida⁴.

La ley sobre *la hija (o mujer) esclava* se sitúa en el mismo contexto: el hombre cae esclavo cuando no puede pagar sus deudas; la mujer, cuando es «vendida» por su padre o propietario, que tiene deudas o quiere sacar ganancia de ella. Evidentemente, la norma sabática no se aplica a la mujer-esclava, pues en aquel contexto era impensable que ella alcance su libertad después de haber sido siete años *esclavacuncubina*. Por otra parte, la diferencia entre *mujer libre* y *esclava de la casa* (entre vender o dar la hija en matrimonio) resulta a veces pequeña. Por eso es loable el esfuerzo de la ley por proteger a las mujeres así vendidas (cf. Chirichigno, 1993, 186-255; Westbrook, 1991, 142-165)⁵.

³ Esta norma, que irá apareciendo en varias leyes, alude a una experiencia sabática (siete días de la semana, siete años de servicio...), que es común en Oriente, aunque sólo los israelitas la han desarrollado de un modo consecuente. Ella podría servir de referencia en nuestro mundo «civilizado», capaz de justificar un castigo de cadena perpetua; para un israelita antiguo, más de siete años de prisión o esclavitud es inhumano.

⁴ Es un texto arcaico, pues *llevar al esclavo ante Elohim* significa ponerle ante lo divino o los dioses tutelares de la casa familiar (no ante Yahvé, Dios de la libertad israelita). Dejándose horadar sus orejas ante las jambas o puerta (lugar de los dioses lares), el esclavo queda inserto en el espacio sagrado de la casa, cuyos «dioses» le dominan (esclavizan) y protegen al mismo tiempo. La experiencia de fondo de esta excepción es muy actual: una libertad sin casa propia (tierra y bienes, educación y familia) resulta imposible y acaba siendo contraproducente para gran parte de los hombres y mujeres de nuestro tiempo; son muchos los que no tienen más remedio que seguir optando por la esclavitud, aun en aquellos países que proclaman y defienden una ley de la libertad.

⁵ La legislación posterior no ha planteado el tema de esta forma. He querido evocar el posible contexto de esta ley en Pikaza, 1997, 51-87, donde ofrezco bibliografía actualizada.

b) Ley del cultivo y descanso de la tierra

- [Semana de años] *Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar.*
- [Semana de días] *Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero (Éx 23,10-12).*

Robar seres humanos, hacer y ser esclavos

En el fondo de esta ley que regula (limita) la esclavitud, podemos recordar el sentido primitivo del 6º (o 7º) mandamiento del Decálogo ético: *no robarás* (Éx 20,15; Dt 5,19). La tradición posterior suele aplicarlo al *robo de cosas*, pero la intención primera del texto se dirige contra el *robo de personas*, raptadas para ser vendidas a modo de mercancía en las ferias de esclavos, como muestran otros textos paralelos: *Quien robe a un hombre para venderlo o esclavizarlo es reo de muerte* (Éx 21,16). *Quien robe a un hermano israelita para explotarlo o venderlo morirá. Así extirparás la maldad* (Dt 24,7). La gravedad de este robo viene definida por la dureza del castigo aplicado a quien lo comete (pena de muerte). Aquella era, sin duda, una sociedad propensa al esclavizamiento de personas; por eso resultaba necesaria esta *ley contra el ladrón o traficante de esclavos* y la *Ley Sabática* que reduce a siete el número de años de esclavitud por deudas.

El espíritu de estas leyes debería aplicarse actualmente (sin castigo de muerte) contra todos aquellos que explotan a los otros, por robo, endeudamiento o dependencia económica. Quien rapte a un hermano para esclavizarle, quien oprima a los demás por razón de deudas económicas, está destruyendo la misma raíz de la humanidad, como iremos viendo en lo que sigue. El pasaje antes citado (Dt 24,7) distingue entre un hermano israelita (a quien no se puede robar) y un extraño (cananeo o indio, negro o asiático) a quien podría robarse o esclavizarse, como ha sucedido hasta hace poco en nuestra ilustrada sociedad de Occidente (cf. también Dt 15 y Lv 25). Es claro que en este caso la ley israelita debe ser re-creada en forma universal, según su espíritu, como ha hecho Jesús en Mt 5,43-48.

En el fondo de esta ley sigue estando *la experiencia sacral de la semana de días*, vinculada a los ciclos de la luna y a otras normas de Oriente, que los israelitas han asumido y profundizado, ampliándolas al ciclo de los años, con un carácter social y cósmico: el sábado es descanso para el hombre (dueño de casa) con su propiedad (buey-asno) y su familia extensa (esclavos y forasteros). De esa manera, el mismo cosmos (tiempo y espacio) asume, implícitamente, un ritmo septenario. Desde aquí se entiende la *ley del barbecho*, que, en principio, reflejaba costumbres agrícolas: las tierras pobres necesitaban y siguen necesitando ciclos de descanso. Nuestro texto fija su frecuencia sacrificial (ritmo septenario) y su finalidad: es para bien de la tierra (que vuelva a su ser natural, que descansen) y de los pobres, para quienes será el producto de la tierra no labrada, viña u olivar (el trigal queda implícito).

Esta ley expresa una utopía de *vuelta a la naturaleza*: cada siete años la tierra debe producir por sí misma, como sucedía en el paraíso, de manera que la propiedad y el fruto de los campos sean por igual para todos los humanos, incluso para los animales salvajes, que así aparecen integrados en el ritmo de la vida. Según eso, la *propiedad privada*, con el trabajo agrícola organizado de manera racional, a lo largo de seis años, cesa el año séptimo y todos, hombres y mujeres, libres y esclavos, israelitas y extranjeros (cf. Houton, 1991), se vuelven iguales, dentro de una naturaleza que regala sus bienes.

Estrictamente hablando, esta *ley del barbecho* (en analogía a la ley de los esclavos) puede interpretarse de manera individualizada para cada finca o propiedad, de manera que no «descansen» todas a la vez, sino unas a un tiempo, otras a otro, manteniendo así el equilibrio de conjunto de la producción. Sin embargo, la misma tensión utópica del texto puede llevar y ha llevado, como veremos, a una apli-

cación unitaria de la ley, de manera que todas las tierras reposen a un tiempo, compartiendo el mismo *sábado cósmico y mesiánico* de la espontaneidad vital y del retorno al equilibrio primigenio de la obra de Dios. Este sábado de años aparece así como expresión de providencia protológica y escatológica: es signo de presencia de Dios en el origen y en la meta final de la naturaleza (cf. North, 1954, 109-134; Fager, 1993, 32; Wright, 1992c, 857-861).

Esta *ley del sábado* sitúa la existencia del pueblo en dos campos fundamentales: libertad y tierra. Los israelitas saben que hay un ritmo de Dios, vinculado a los años de esclavitud y libertad, posesión particular y disfrute universal del campo. El séptimo expresa, según eso, una experiencia de retorno al descanso originario, de vinculación de todos los vivientes, incluidos los seres animales, de descanso final. El mesianismo profético (cf. Is 11,7-9) estará vinculado a esta experiencia⁶.

2. Año sabático de la remisión.

Código deuteronómico (Dt 12-26)

Del *Código de la Alianza* (siglo IX a.C.) pasamos al *Deuteronomio* (Dt 12-26), de origen también antiguo y fijado hacia finales del siglo VII a.C. Han cam-

[Ley básica]

- Cada siete años harás la *remisión*. En esto consiste la remisión: Todo acreedor perdonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; le hará remisión: no apremiará a su prójimo ni a su hermano,
 - porque se proclama la *remisión en honor de Yahvé*.

[Doble norma] Podrás apremiar al *extranjero*, pero a tu *hermano* le concederás la *remisión* de lo que te debe.

[Aplicación]

Cierto que no habrá (= no debería haber) ningún pobre junto a ti, porque Yahvé te otorgará su bendición en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas; pero (eso será) sólo si escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios, cuidando de poner en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy. Yahvé tu Dios te bendecirá como te ha dicho: prestarás a naciones numerosas, y tú no pedirás prestado, dominarás a naciones numerosas, y a ti no te dominarán (Dt 15,1-6).

⁶ Esta norma sabática constituye una *ley fundamental*, que no puede aplicarse siempre de igual forma, con sanciones pertinentes, pues, como hemos visto, hay esclavos que no pueden (o quieren) recobrar la libertad en condiciones de opresión. Quizá podemos presentarla como *ley inspiradora*, que abre un camino de solidaridad y utopía entre humanos.

biado las circunstancias, la vida se ha vuelto más compleja, las leyes, más detalladas, pero la inspiración antigua sigue y se afianza, instituyendo con claridad un *año sabático* e introduciendo en ese contexto las leyes básicas de remisión de las deudas y liberación de los esclavos.

La norma del barbecho de la tierra, con la sacralización septenal (= de siete años) de la naturaleza, queda en desuso o, por lo menos, en silencio. Es como si al legislador, en años de fuerte crisis social (tras la caída de Israel y la inestabilidad de Judá), le interesara asentar la vida del pueblo sobre la base de una *remisión rítmica*, que se expresa no en el descanso de la tierra, sino en el *perdón* de las deudas y la *libertad* de los esclavos, como muestra Dt 15,1-18.

a) Año de Remisión (Dt 15,1-6). Principios

Este pasaje nos lleva al centro de la Ley Sabática (y del jubileo que después estudiaremos). En su fondo sigue latiendo el ideal de una sociedad igualitaria, donde todas las familias son propietarias de la tierra, de manera que puedan vivir en autosuficiencia, sin someterse unas a otras. Cada unidad humana podrá vivir en autonomía y abundancia, en comunión con las demás.

a. Cada siete años harás la *remisión*. En esto consiste la remisión:

Todo acreedor perdonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; le hará remisión: no apremiará a su prójimo ni a su hermano,

- porque se proclama la *remisión en honor de Yahvé*.

Este pasaje ha creado (o introducido) la palabra técnica *Shemitta* (de *shamat*: dejar libre), que traducimos como *remisión*. Lo que antes podía haber sido una exigencia particular de perdón o descanso, cada siete años, se instituye ahora como *Shemitta*, Año

Septenal, Sábado de Años, en honor de Yahvé. Ésta es la *Ley básica* que se proclama (con el verbo *qara'*) en honor de Yahvé. De esa forma se identifican *presencia de Yahvé y remisión social*, que se expresa como perdón de deudas e incluye la libertad de los esclavos⁷.

La *doble medida* del Año de la Remisión (se perdona al hermano, no al extraño) nos sitúa ante un tema básico (y no resuelto) de la economía y la convivencia humana. Ciertamente, podemos y debemos resaltar su imperfección (o no universalidad): los israelitas reciben el perdón de todas las deudas, los extranjeros no. La experiencia de la gratuidad (de la remisión y la vida compartida) no se puede expandir por ahora a todos los humanos, pues no existen condiciones religiosas y sociales para ello (como indica la aplicación final); ella se aplica sólo al pueblo, que debe nacer de nuevo, cada siete años, en perdón mutuo y abundancia.

b) Perdón de las deudas (Dt 15,7-11)

El pasaje anterior afirmaba *no habrá (= no deberá haber) pobres en la tierra* (Dt 15,4), porque perdón interhumano y bendición de Dios garantizan la abundancia para todos en el pueblo. Pero ahora, el texto que antes era *ley utópica*, declaración de principios generales, se vuelve *paránesis realista e insistente*, porque *no faltarán pobres en la tierra* (Dt 15,11). Los humanos siguen divididos e incluso la misma exigencia buena de perdonar las deudas po-

Doble moralidad, ¿doble eucaristía?

Esta *doble medida* (que podía estar en el fondo del texto anterior: Éx 21,2) ha sido un tema no resuelto en la historia de Israel, escindida entre un universalismo más utópico (presente en la línea profética) y un particularismo más nacionalista (presente en esta ley). Nosotros, desde el mensaje de Jesús (Mt 5,43-48), debemos interpretar de forma universal la ley de libertad, sin distinción entre judíos y gentiles (cf. Gál 3,28), cristianos y no cristianos. Debemos confesar, sin embargo, que la misma Iglesia actual sigue escindida entre los que acentúan su *identidad* (las «gracias» evangélicas han de aplicarse de forma especial a los cristianos) y los que destacan su carácter de *fermento* (la Iglesia expande por igual su gracia a todos los humanos). No hará falta recordar que los sistemas económicos del momento actual (estados nacionales, pactos internacionales, multinacionales) han «empeorado» la doble norma israelita, al mantener condiciones económicas distintas entre los miembros del grupo y los extraños.

dría convertirse en norma perniciosa, cerrando a cada uno en su hacienda y paralizando los préstamos, haciendo el remedio peor que la necesidad. Así dice el nuevo texto:

- | | |
|-------------------|--|
| [a. Prestar] | Cuando uno de tus hermanos esté necesitado en alguna de tus ciudades en la tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón, <i>ni cerrarás tu mano</i> a tu hermano necesitado. Le abrirás tu mano con liberalidad, y sin falta <i>le prestarás</i> lo que necesite. |
| [b. Año sabático] | Cuida que no haya en tu corazón pensamiento perverso, para decir: <i>Está cerca el año séptimo, el Año de la Remisión</i> , de tal forma que mires malévolamente a tu hermano necesitado para no darte nada. Porque él clamará contra ti a Yahvé y tú serás hallado culpable. Sin falta le darás; y no tenga dolor tu corazón por hacerlo, porque así te bendecirá Yahvé tu Dios en todas tus obras y en todo lo que emprenda tu mano. |
| [a'. Dar] | Porque no faltarán pobres en medio de la tierra; por eso, yo te mando diciendo: <i>Abrirás tu mano</i> ampliamente a tu hermano, al que es pobre y al que es necesitado en tu tierra (Dt 15,7-11). |

⁷ Hemos visto y seguiremos viendo que la esclavitud deriva del endeudamiento: la opresión económica conduce a la social. En este momento, la remisión se entiende de forma general: restablecimiento de la igualdad originaria.

Entre el *prestar* (a) y el *dar* (a'), que implican generosidad económica (abrir la mano), se sitúa la paránesis sobre el *año sabático* (b), que, tomado legalmente, puede convertirse en freno para el trabajo y

la generosidad, pues si cada siete años se deben perdonar las deudas, ¿para qué prestar entonces? Si todo vuelve a compartirse, ¿por qué esforzarse en producir? La misma ley de los bienes compartidos puede convertirse en justificación del egoísmo. Por eso, en el fondo de ella descubre y proclama nuestro texto *un principio más alto de generosidad*, que es el centro y sentido del año sabático. La ley del perdón de las deudas ha de interpretarse, según eso, a partir de un principio supra-legal de generosidad, fundado en la experiencia del Dios de la alianza.

Tomada en sí misma, la ley del *perdón de las deudas* puede resultar paradójicamente anti- o supra-legal, pues va en contra del modelo de justicia comutativa, fundada en el «talión»: ojo por ojo... Por eso, a fin de que se cumpla en su intención más honda, ella ha de fundarse en una intensa experiencia de gracia. Quien sabe que el año séptimo quedan perdonadas las deudas y, sin embargo, sigue prestando dinero a los necesitados, ha de hacerlo por generosidad: porque la vida es un regalo y ella puede comenzar de nuevo, cada siete años, en comunión humana, abierta a la concordia, al diálogo de iguales. Por encima de la Ley que rige en los tiempos normales (seis años de trabajos y afanes del pueblo), se eleva y triunfa así la *Supra-Ley* o experiencia de perdón, vinculada al Sábado de Dios.

Es como si los israelitas renacieran cada siete años, cancelando las deudas anteriores y ofreciendo a cada uno (a cada familia) la posibilidad de comenzar una vida pacificada. Este perdón de las deudas pertenece al nivel de la gratuidad fundadora. No va contra la ley, pero supera su nivel y nos conduce hasta la raíz de la creación. Donde sólo se aplica la ley, donde se responde a la violencia con violencia y a la deuda con imposiciones, nunca surgirá justicia verdadera.

c) *Liberación de los esclavos (15,12-18)*

En ese contexto se entiende el rasgo nuevo de esta Ley Sabática, que ratifica el perdón en forma de *liberación de los esclavos*. Como hemos visto ya, la *esclavitud* se encuentra vinculada al endeudamiento: el esclavo u oprimido (varón) es, en principio, en el viejo Israel y en el mundo actual, un *deudor insol-*

Perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores (Mt 6,12 par)

Dentro de la tradición israelita, Jesús de Nazaret ha llevado hasta su culmen este *principio sabático del perdón de las deudas*, expresado en su oración fundamental (Padrenuestro), mal traducida en la versión litúrgica actual, en castellano: *perdona nuestras ofensas, como perdonamos a los que nos ofrecen*. Jesús ha ofrecido y pedido el *perdón de todas las deudas*, convirtiendo así el tiempo cristiano en plenitud sabática permanente. Este perdón está en el centro del Sermón de la Montaña, como ha mostrado Pikaza, 1993: las deudas nos sitúan en plano de talión; por encima de ellas emerge la gracia original del jubileo, culminado por el evangelio.

vente, que sólo puede pagar lo que debe con el trabajo de su vida⁸. Por eso, el perdón de las deudas implica y exige la liberación de los esclavos, en el año solemne de la remisión:

⁸ Aquí no podemos estudiar el tema del origen de las deudas, que pueden provenir de la debilidad (y a veces de la mala administración o falta de trabajo) del endeudado y, sobre todo, de la injusticia del sistema y de la opresión de los poderosos. Un estudio más detallado del tema debería analizar, partiendo de otros textos bíblicos y buenos métodos de antropología social, la genealogía del endeudamiento y la esclavitud.

- [a. Principio] Si tu hermano hebreo, *hombre o mujer*, se te vende, te servirás seis años y *al séptimo lo dejarás ir libre*.
- [b. Provisiones] Cuando lo dejes ir libre, no lo mandarás con las manos vacías. Le proveerás generosamente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar, de aquello con que Yahvé tu Dios te haya bendecido. Recuerda que fuiste *esclavo* en la tierra de Egipto, y que Yahvé tu Dios te rescató. Por eso, te mando esto hoy.
- [b. Excepción] Pero si él te dice: «no quiero marcharme de tu lado», porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo, tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva.
- [a'. Parénesis] No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale como salario de jornalero. Y Yahvé tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas (Dt 15,12-18).

Esta ley reasume, con variantes, la de Éx 21,20-22. Por el lugar que ocupa en el *Año de Remisión*, puede pensarse que ella (como el perdón de las deudas) se cumple unitariamente, cada siete años, de manera que todos los esclavos quedan libres a la vez. Sin embargo, tomada en sí, como unidad independiente, puede aplicarse en forma individualizada, como en Éx 21, de manera que los seis años de esclavitud empiezan a contarse para cada uno en el momento en que ha sido esclavizado. Seis años es un tiempo *definitivo*, expresión de máxima servidumbre. Por seis años se puede mantener a un hombre esclavo, utilizando sus servicios. Hacerlo por más tiempo significa destruirlo: una servidumbre de por vida es muerte, opresión total de la persona.

Sólo siete años de esclavitud o cárcel

La ley bíblica admite la esclavitud como un mal menor, por un tiempo simbólico: siete años. Extenderla más supondría destruir la vida humana. Sorprende el carácter «moderno» de esta ley, que contrasta con muchas legislaciones actuales, que siguen imponiendo penas de cárcel perpetua, por razones que en el fondo siguen siendo económicas. De todas formas, debemos recordar que la antigua ley israelita admitía y exigía la pena de muerte como «castigo» por otro tipo de delitos (sexuales, sacrales, criminales) que hoy nos parecen menos graves. Un trabajo completo sobre el tema de la libertad en la Biblia exigiría el estudio del contexto, razón y sentido de esas penas.

Vengamos ya al texto en concreto. Su novedad de principio (a) está en el modo, tan moderno, en que, desbordando el plano de Éx 21,1-11, iguala al *varón y a la mujer «hebreos»* (que aquí son ya claramente israelitas). Quizá lo hace porque ha visto que la raíz de toda esclavitud (masculina y femenina) es un mismo endeudamiento y opresión. También es nueva la exigencia de que el antiguo dueño ofrezca provisiones (b) al esclavo/a liberado, dándole las cosas necesarias: una libertad sin bienes básicos (sin posibilidades de realización personal y familiar) carece de sentido (cf. b').

Lógicamente, la parénesis final (a') pide al amo que sea generoso, reconociendo el valor de aquello que el esclavo/a le ha dado en los años de servicio. A pesar de eso, resulta necesaria la excepción (b': cf. Éx 21,5-6): aunque el amo ofrezca bienes abundantes, puede haber esclavos/as que se sientan y sepan incapaces de vivir en libertad, por falta de patrimonio y/o tierra suficiente, por carencia de familia o riesgos del ambiente. La libertad formal no es un bien en sí, pues ha de ir acompañada por aquellos valores de afecto, vida familiar y economía que la hagan digna y posible.

d) Año sabático, estudio de la Ley

Hemos podido observar cierta dualidad en la aplicación de Dt 15,1-18. Por un lado, la *remisión* aparece vinculada a un año fijo y universal, en que se perdonan, al mismo tiempo, todas las deudas (15,1-11). Por otra parte, la *liberación septenal de los esclavos* parece independiente de ese año sabático, de manera que cada esclavo debe cumplir siete años íntegros de servidumbre. Esto nos permite suponer

Los presupuestos de la libertad

Se podría decir que es mejor una *buena esclavitud* que una *mala libertad* (un despotismo bondadoso, que una dura democracia). Pero el tema no puede plantearse en abstracto. La ley bíblica busca la libertad de todos (al menos de los israelitas), pero sabe que en ciertos contextos ella resulta imposible (como lo ha visto la teología de la liberación). No basta decir que hay libertad: hay que buscar, crear, ofrecer espacios de vida compartida donde esa libertad sea posible, especialmente para los más débiles, que son de los que trata el texto. Por otra parte, esta ley supone que *el amo es bueno*, pues el antiguo siervo se le ofrece como esclavo perpetuo. ¿Qué pasaría cuando el amo no acepta en su casa al esclavo por estorbo, por anciano? ¿Dónde podría refugiarse el puro siervo que no tiene ni un amo? Pienso que debería aplicarse la legislación sobre los huérfanos-viudas-forasteros (cf. Ex 22,20-21; Dt 16,11-12; 24,17-22; 27,19). El evangelio ha respondido diciendo que todos los seguidores de Jesús (los humanos) son hermanos, hermanas y madres, es decir, una familia (cf. Mc 3,31-35).

que las diversas partes de esta ley no han sido *armonizadas*, de manera que muestran incoherencias.

Es posible que el mismo legislador haya sido consciente de ellas, dejando que los lectores (el tiempo) las resuelvan. Ésta no es una *ley apodíctica*, que debe cumplirse por imperativo fundante, ni de *casuística estricta*, con castigo específico para quienes no la cumplan, sino una *ley parenética*, vinculada a la buena voluntad de los israelitas, norma que apela al corazón, pero que no puede exigirse empleando para ello medios coactivos (de castigo corporal, de multa o muerte).

Ésta es una ley de consenso comunitario: descansa sobre la buena voluntad y compromiso activo de los israelitas: es norma de conciencia, que expresa el deseo del conjunto de la población, pero que difícilmente puede imponerse por la fuerza. Lógicamente, ella resulta inseparable del estudio e interiorización que exige el año sabático, en contexto de Fiesta de Tabernáculos:

- | | |
|----------------|---|
| [Ley] | Moisés puso <i>esta Ley</i> por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, así como a todos los ancianos de Israel. Y Moisés les dio esta orden: |
| [Proclamación] | Cada siete años, tiempo fijado para el Año de la Remisión, en la <i>Fiesta de los Tabernáculos</i> , cuando todo Israel acuda, para ver el rostro de Yahvé, tu Dios, al lugar elegido por él, proclamarás esta Ley a oídos de todo Israel. |
| [Aprendizaje] | Congrega al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al forastero que vive en tus ciudades, para que oigan, aprendan a temer a Yahvé vuestro Dios, y cuiden de poner en práctica todas las palabras de esta Ley. Y sus hijos, que todavía no la conocen, <i>la oirán y aprenderán a temer a Yahvé</i> vuestro Dios todos los días que viváis en el suelo que vais a tomar en posesión... (Dt 31,9-13) ⁹ . |

La *remisión* sabática se integra así dentro de la vida de Israel, codificada por el deuteronomista, en una época más tardía (quizá en tiempos del exilio), dentro de la gran *liturgia de la alianza* o compromiso

so israelita que el mismo redactor ha fijado en otros lugares de su obra, dotados de gran densidad dramático-teológica (bendiciones y maldiciones, renovación de la alianza: Dt 27-28, Jos 24).

Este pasaje no establece distinción entre sabios e ignorantes, maestros que saben y enseñan y discípulos que ignoran y aprenden. Aquí no hay «Iglesia» docente y discípula, sino una comunión donde todos por igual, en el año de la fiesta, escuchan y aprenden la ley liberadora, que es centro y tema de la *remisión*. De esa forma, la vida israelita, centrada en la

⁹ El Año de Remisión es tiempo de aprendizaje e interiorización de la ley. Es tiempo de gozo y *retiro nacional*, año en que cesan las tareas de búsqueda ansiosa de dinero y competencia esclavizante, para que la vida sea lo que debió haber sido en su principio: tiempo de gozo compartido, de encuentro mutuo y estudio común de la Ley de Dios.

escucha y cumplimiento de la Ley, queda recreada y se aprende de nuevo en este *año sabático universal*, donde todos los fieles, y no sólo algunos privilegiados, pueden hacerse sabios y compartir el camino en la única Universidad de la vida, que es el pueblo entero.

El Año de la Remisión, centrado en la Fiesta de los Tabernáculos, se convierte así en tiempo de gozo y aprendizaje compartido. Los siete días exultantes de esa Fiesta de la Cosecha, que culminan con el vino (cf. Dt 16,13-15), quedan así consagrados al agradecimiento de la vida, que brota de nuevo y se funda en el perdón de Dios, expresado en el perdón mutuo, y en el cultivo de la ley, en un entorno de retorno a la naturaleza (se vive en tabernáculos o chozas de campaña, hechas de ramas naturales, no en casas).

Quizá pudiéramos ampliar estas observaciones, afirmando que no sólo la Semana de Fiesta, sino todo el Año de la Remisión, centrado en ella, es tiempo de renacimiento: perdón de las deudas, nuevo aprendizaje de la vida. Lógicamente, esta *ley del perdón* sólo puede expresarse de manera *parenética* y cumplirse de un modo gratuito, por gozo de la vida, sin imposiciones de tipo penal. Es una ley abierta a la buena voluntad del pueblo, que acepta la Alianza de Dios y la traduce en formas de aprendizaje y solidaridad interhumana¹⁰.

3. Culminación sacerdotal (Lv 25). La Ley del Jubileo

Hemos evocado las formas primeras de esta ley en códigos venerables: libro de la Alianza (Ex 21-23) y Deuteronomio (Dt 12-26). Pues bien, tras el exilio, los Grandes Sacerdotes, empeñados en recrear la vida israelita en la Tierra Prometida, hacia finales

¹⁰ Evidentemente, pueden y deben crearse estructuras económicas, sociales y legales que respalden y motiven, sostengan y encaucen esta ley del perdón de las deudas y la liberación de los oprimidos. Pero ellas acaban siendo insuficientes si no existe y actúa un principio superior de gratuidad, que la ley supone y el evangelio culmina (cf. Pikaza, 1993, 1997).

del siglo VI a.C., han transformado la norma sabática en Ley del Jubileo (Lv 25), al final del *Código de Santidad* (Lv 17-26).

Había en aquel tiempo, al final del dominio babilonio y al principio del persa (del 539 a.C. en adelante), otros grupos sacerdotales y proféticos, tanto en el exilio como en Palestina, empeñados en fundar las condiciones sociales y espirituales, legales y económicas para la restauración del pueblo en la tierra prometida. Recordemos la *tradición de Isaías* (2º Isaías), centrada en la esperanza mesiánica del retorno israelita; la *escuela de Ezequiel* (cf. Ez 40-48), con su proyecto de recreación utópica y sagrada del pueblo de las doce tribus, ocupando de nuevo la tierra, en torno al santuario de Jerusalén; los profetas Ageo y Zacarías, la escuela deuteronómista... (cf. Ackroyd, 1968; Smith, 1987).

Pues bien, por su fidelidad al pasado y su realismo de futuro, destaca el *grupo sacerdotal*, vinculado a la *tradición del P* (= *Priester*), responsable de gran parte de la codificación del Pentateuco. Los miembros de este grupo, que han releído la historia de Israel en claves de pecado y castigo, quieren fundar para el pueblo un *tiempo nuevo* de fidelidad sagrada a Dios y convivencia humana en la tierra prometida. Son conscientes de las dificultades de su empeño, pues el pueblo se encuentra dividido entre aquellos que han quedado en Palestina (actuando de hecho como dueños de la tierra) y los exiliados de Babilonia, que quieren volver y poseerla nuevamente. Son fieles a las viejas tradiciones (Código de la Alianza y Deuteronomio), pero ellas no bastan, pues los tiempos y condiciones han cambiado.

Para restaurar la vida israelita, de manera que el pueblo exiliado se eleve de sus ruinas, piensan que se debe trazar un nuevo gran comienzo, estableciendo un tiempo de *remisión universal o Jubileo*, que en principio debe celebrarse a las *siete semanas de años*, es decir, al séptimo año sabático (a los 49 ó 50 años, según se lea el texto). Las dificultades son nuevas; las condiciones, diferentes: los códigos antiguos no estaban pensados para aplicarse tras cincuenta años de ruina nacional y exilio, sino en tiempos de relativa continuidad, sobre la tierra nacional. Por eso, la propuesta de estos sacerdotes debe ser distinta. Por otra parte, ellos programan su ley desde

Babilonia, centro cultural del mundo antiguo, donde se recuerdan edictos de *remisión* (*deror*) de viejos reyes de Oriente (cf. Simonetti, 1998, 14-73; Westbrook, 1991, 36-57), que solían promulgarse en momentos de fuerte conflictividad social, cuando un rey nuevo quería imponer su prestigio perdonando las deudas anteriores¹¹.

Con ese trasfondo se entiende el Gran Jubileo israelita que, conforme al texto actual (Lv 25), puede y debe renovarse cada 49/50 años. Pero, en principio, los legisladores pensaban en un gesto único, que marcaría la restauración del pueblo de Dios en Palestina, a la vuelta del exilio. No basta una simple Remisión (*Shemitta*), como en Dt 15, sino que es necesario un Jubileo, iniciado por el toque del cuerno (*yobel*) que instaura un tiempo de reconciliación o nueva creación para el conjunto de Israel, desde la perspectiva de los exiliados (cf. Bianchi, 1998, 84-85; North, 1954, 96-108)¹².

Esta Ley del Jubileo expresa el ideal de retorno y reconciliación (posesión igualitaria de la tierra) para los exiliados. Ellos quieren que el tiempo de opresión termine, que el exilio acabe y que su historia empiece en plenitud, volviendo a poseer la tierra que antes tuvieron, tras 49/50 años de alejamiento. Por eso establecen esta ley, que vale una vez, pero que después puede y debe aplicarse en intervalos semejantes (simbólicos y reales), cada vez que empieza una semana de años sabáticos.

Ellos, los exiliados, tras 49/50 años de expulsión, proyectan una ley de libertad para la tierra. De esa forma muestran que Dios quiere detener la dureza de la historia humana (que tiende a la desigualdad económica, a la posesión egoísta, a la esclavitud mutua), de manera que comience otra vez el tiempo original de concordia, el paraíso de Gn 1 y 2. Desde

Jubileo y latifundio: ¿a quién devolver las tierras?, ¿cómo repartirlas?

La ley jubilar defiende y restablece los «derechos» de los propietarios «originales»: las familias herederas de aquellas que tomaron la tierra al principio de la historia. Así va en contra de los latifundistas, que amontonan tierras ajenas, y en favor de los *expulsados* que quieren volver a su «heredad». Pero ella plantea grandes preguntas y dificultades: ¿qué hacer con los propietarios no latifundistas que han acabado siendo dueños de una tierra antes ajena?, ¿no empezaron también los israelitas ocupando tierras de otros?, ¿quiénes son los primeros propietarios?, ¿no es injusto que haya propietarios y no propietarios? Esas preguntas pueden plantearse de manera más concreta, desde las condiciones de aquel tiempo: ¿qué hacer con los «habitantes actuales de la tierra», que la han recibido y cultivado en tiempos del exilio?, ¿no es injusto que los retornados de Babilonia se las quiten? Este problema se seguirá planteando en Judá en los siglos posteriores, como indican Esdras y Nehemías. Para nosotros, cristianos, seguidores de Jesús, el verdadero espíritu del Jubileo no se cumple volviendo cada uno a poseer la tierra de su origen (pues puede haber muchos herederos enfrentados), sino compartiendo entre todos, gratuitamente, sus bienes.

¹¹ Medidas de este tipo se han aplicado hasta el mismo siglo XX, en momentos de fuerte crisis política.

¹² El Jubileo ha de entenderse desde el acontecimiento histórico del retorno de los exiliados. Pero, en su misma forma de redactarlo, en claves legales más que mesiánicas o apocalípticas (en contra del 2º Isaías y del último Ezequiel), los autores de Lv 25 dejan abierta la puerta para su renovación cíclica.

ese fondo expongo los momentos principales de la Ley del Jubileo (Lv 25), que asume y reelabora la legislación anterior (cf. Fager, 1993, 38-63).

a) Año sabático: barbecho sagrado la tierra (Lv 25,2-7)

Los sacerdotes retoman la *ley del barbecho* septenal (Ex 23,10-12): la tierra debe descansar cada siete años, como hace Dios (cf. Gn 1: del mismo autor sacerdotal), produciendo por sí misma aquello que resulta necesario para los humanos, reconciliados con la naturaleza:

- | | |
|--------------------------|---|
| [a. Ciclo sabático] | Seis años sembrarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus productos; pero el séptimo será de Sábado completo (= Sábado de sábados) para la tierra, un <i>Sábado para Yahvé</i> : |
| [b. Sábado de la tierra] | No sembrarás tu campo, ni podarás tu viña; no segarás los rebrotes de la última siega, ni vendimiarás los racimos de tu viña sin podar. |
| [a'. Fertilidad] | Será Sábado completo para la tierra. Y la tierra en descanso (en sábado) os alimentará a ti, a tu siervo, a tu sierva, a tu jornalero, a tu huésped... También a tus ganados y a los animales salvajes servirán de alimento los productos de la tierra (Lv 25,3-7). |

Conforme a esta visión mítica (sacral), la tierra debe integrarse en el ritmo sabático de Dios. Ella no es puro objeto de consumo, campo de dominio egoísta para los humanos, sino que tiene un valor sagrado (como dirían hoy ciertos ecologistas) y por eso debemos respetar sus sábados, dejando que descansen cada siete años para Yahvé (a), sin que los humanos la trabajen.

Parece que el cultivo programado y exclusivo de los campos acaba siendo peligroso: tiene el riesgo de llevar a la violencia y a divisiones. Por el contrario, la tierra en sábado, dejada a sí misma cada siete años, vincula desde Dios a los humanos, a los propietarios y no propietarios, incluso a los animales (b y a'). Por eso, antes de hablar del Jubileo, ley de restitución total tras una semana de años sabáticos, Lv 25 ha evocado la ley de los *años sabáticos*, entendidos como tiempo de descanso y reconciliación de la tierra con Dios.

Siendo norma social, la Ley del Jubileo será *experiencia sacral de gratuitad y misterio*: sólo quien sabe que la tierra es de Dios puede en verdad compartirla. Para eso sirve el año sabático: para que cesen los títulos de propiedad privada y los principios del trabajo organizado, de manera que la vida retorne al origen, al momento en el que Dios suscitó la creación. Eso significa que el puro trabajo no es el centro de la vida, sino que la existencia humana se funda y renueva desde el don de Dios, que alimenta gratuitamente a todos. Los frutos de la tierra son de Dios y como tales deben recibirse, de manera agraciada, para compartirlos con los pobres.

b) Año jubilar. Restitución de las tierras

La Ley Sabática anterior (descanso de la tierra, perdón de las deudas y liberación de los esclavos) re-

sulta insuficiente en momentos de gran crisis como los del fin del exilio. La misma concepción del tiempo ha cambiado: es como si las *semanas de años* se hubieran detenido e hiciera falta un año más fuerte de recreación, que puede calcularse estableciendo *siete semanas de años*, es decir, los 49/50 años que ha durado «teológica y aproximadamente» el exilio (más o menos del 487 al 539 a.C.).

La tierra ha disfrutado sus sábados (cf. Lv 26,34-35.43), a lo largo de un exilio concebido como tiempo de descanso para los sembrados. Ahora, pasado ese tiempo, cumplido el castigo, los israelitas pueden tocar solemnemente el Cuerno (Yobel, Jubileo) de la remisión, que no se llama *Shemitta* (Remisión de Dt 15) sino *Deror*, que traduciremos como *Indulto de Libertad*, centrada en el Reparto (*devolución*) de tierras. Los otros elementos del Jubileo (perdón de las deudas, liberación de los esclavos) habían aparecido en los textos anteriores; nuevo y exclusivo del nuestro es el reparto de (= retorno a) las tierras de cada familia.

La tierra se concibe así como propiedad básica, signo radical de identidad para la familia israelita: fuente de vida y libertad del ser humano, bendición de Dios, principio de sustento para todos... Un hombre sin tierra carecía de seguridad y posibilidades de realización, se hallaba a merced de la violencia de los otros. Lv 25 asume y recrea de esa forma antiguas tradiciones, retomando el ideal de Jos 13-24, que narra el primer reparto de la tierra, echando a suertes entre las familias, clanes y tribus, según una costumbre atestiguada en otros pueblos de Oriente¹³. Pero vengamos ya al texto:

¹³ La propiedad familiar de la tierra resulta, en principio, inalienable, y las leyes matrimoniales y de herencia (especialmente

[Año jubilar] Después contarás siete semanas de años, es decir, siete veces siete años, de modo que serán cuarenta y nueve años. Entonces harás resonar el Cuerno el día décimo del mes séptimo. En el día de la *Expiación* (= *Kippurim*) haréis resonar el Cuerno por todo vuestro país.

[Ley básica] Santificaréis el año cincuenta y pregonaréis en el país un *Indulto de Libertad* (= *Deror*) para todos sus habitantes. Éste será de *Año de Jubileo* (= *Yobel*): retornará cada uno a su propiedad y cada uno de vosotros volverá a su familia... En este Año de Jubileo recobrará cada uno su propiedad (Lv 25,8-13).

El Año Jubilar establece así el *tiempo de Gran Retorno* y vuelta a la tierra familiar para todos aquellos que la habían perdido. Por medio de esa ley, los sacerdotes fundan y justifican la necesidad de un nuevo comienzo para los exiliados. Evidentemente, ellos no quieren «conquistar» algo ajeno, sino recuperar lo propio. Éste es el sentido básico del *Deror*, que traducimos como *Indulto de Libertad*, rescate universal, vuelta al *principio*. Pero no se trata de regresar a un puro paraíso (sin normas ni títulos de posesión), sino al *principio israelita*, definido por los títulos de propiedad, repartidos entre las buenas familias: *Volveréis cada uno a su Propiedad* (Lv 25,10.13).

De esa forma se instituye el *idilio* (utopía) de la vida justa: cada individuo en su familia, cada familia en su tierra. Éste es un ideal de *restauración*, de vuelta a los valores antiguos (garantizados para siempre), más que un ideal de *recreación*, que hallamos, por ejemplo, en los textos en parte paralelos de la tradición de Isaías (cf. Is 61,1-2). De esta forma, el jubileo quiere garantizar dos valores fundamentales de la vida: *el derecho a la familia* (identificación per-

sonal, afectiva) y *el derecho a la tierra* (identificación posesiva y laboral); es evidente que los sacerdotes desean prometer a los israelitas un lugar de gozo y trabajo en la futura patria de los hermanos¹⁴. Así lo muestran, al menos inicialmente, algunas de sus estipulaciones particulares que ahora evocamos.

c) *Ley de compraventa.
Rescate y jubileo de la tierra*

Como he señalado, los israelitas no pueden vender la propiedad, sino el uso de la tierra (de los bienes naturales), pues la propiedad ha sido regalada por Dios, como bendición, para cada una de las familias del pueblo. Actualmente, nosotros, miembros de una sociedad de mercado, tendemos a pensar que todo se compra o vende, según la voluntad de los propietarios. Para un israelita antiguo, eso resulta inaceptable: la propiedad de la tierra es un don perpetuo de Dios para la familia que lo ha recibido (cf. 1 Re 21). Por eso, sólo puede venderse su uso, por un tiempo limitado:

[a. Principio] Si le vendéis o compráis algo a vuestro prójimo, nadie engañe a su hermano.

[b. Ley de venta] Conforme al número de años transcurridos después del *jubileo*, comprarás a tu prójimo; y conforme al *número de cosechas anuales*, te venderá tu prójimo a ti. Según el mayor número de años, aumentarás su precio de compra; y según la disminución de los años, disminuirás su precio de compra; porque es el número de cosechas lo que él te vende.

[a'. Parénesis] Ninguno de vosotros *oprima* a su prójimo, más bien, teme a tu Dios, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios (Lv 25,14-17).

las del *goelato* y levirato) han sido codificadas desde esa perspectiva: para que la tierra pueda permanecer dentro del clan y/o la familia (cf. Westbrook, 1991,58-141; Fager, 1993, 89-97). Un hombre (o familia) sin propiedad carece de voz en el pueblo israelita, como ha sucedido hasta hace poco en otras culturas agrarias.

¹⁴ Ésta es, sin duda, una *ley fundamental*, una declaración de principios. También al comienzo de nuestras constituciones políticas y nacionales suelen fijarse unos derechos fundamentales (a la libertad, al trabajo, a la posesión, a la familia), que después son difíciles de garantizar y cumplir en la vida concreta.

Se venden según ley las cosechas o frutos de la tierra, no su propiedad, que permanece vinculada para siempre a la familia. Esta ley protege al pequeño propietario campesino, impidiendo que los especuladores o afortunados se apoderen para siempre de su tierra. Para fundar la convivencia entre hermanos (iguales), de manera que vivan en paz, resulta necesaria la certeza de que los pequeños agricultores pueden poseer y recuperar la tierra en paz, según ley, en caso de perderla o tener que enajenarla.

Es necesario que nadie engañe ni oprime a su

[Tierra divina] La tierra no se venderá a perpetuidad, pues *mía es la tierra* y vosotros sois ante mí extranjeros y huéspedes (= *gerim y toshvim*).
Por eso en todas vuestras posesiones daréis derecho a rescatar la tierra.

[Rescate 1º] Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, *vendrá su pariente* (= *goel*) más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido.

[Rescate 2º] Si no tiene quien se lo rescate, pero consigue lo suficiente para *rescatarlo él mismo*, entonces contará los años desde su venta y pagará el resto a quien la compró. Así volverá a su posesión.

[Jubileo] Pero si no consigue lo suficiente para rescatarla, la propiedad quedará en poder del comprador hasta el año del jubileo. Entonces *quedará libre en el jubileo* y volverá a su posesión (Lv 25,23-28).

Tierra de Dios, madre sagrada

Decir que la tierra es de Dios significa afirmar que es un bien universal y que todos, cada clan, cada familia, tienen derecho a la suya, de forma que no se puede comprar ni vender según ley de mercado. Ciertamente, el texto sabe que hay *conflictos*, pero supone que deben superarse, de tiempo en tiempo, de forma que *las tierras quedarán libres el año del jubileo*, es decir, volverán a repartirse entre los propietarios primitivos (no sólo entre los clanes), de forma igualitaria. Esta ley define el carácter transitorio de las conquistas y cambios económicos realizados con violencia (por imposición de la pobreza y la riqueza): sobre todas las posibles leyes del derecho positivo, sobre las varias formas de conquista y enriquecimiento humano, la Biblia israelita ha destacado la exigencia de un retorno a la posesión igualitaria de la tierra (de los bienes) entre los habitantes de Israel (del mundo). Ella, *la tierra madre*, es signo de Dios para los humanos: no puede ser manipulada ni vendida.

prójimo: que todos los israelitas se sientan protegidos por una ley que concede a cada uno el derecho a seguir poseyendo en su raíz la tierra y de poder recuperarla, de manera personal o a través de la familia, en caso de venderla o perderla. Por eso, es necesario que nadie *engañe* (a) ni *oprima* (a') a su prójimo. Así lo establece *la ley del rescate*, de tipo social y familiar, más que individual: quiere salvaguardar la propiedad grupal de las tierras, de manera que ellas se mantengan bajo propiedad del clan, sin que caigan en manos de extraños¹⁵.

Mía es la tierra... De esa forma habla Yahvé, estableciendo un dogma o principio que podríamos hallar en otros pueblos del entorno: muchas sociedades han pensado que la tierra cultivada (y no cultivada) es propiedad de un ser divino que la dona a sus amigos. Por eso, es sagrada, pertenece a Dios, y, como tal, no puede convertirse en mercancía: no se puede vender, sino que sólo se «hipoteca» o presta por un tiempo, de manera que puede recuperarse o rescatarse siempre.

Conforme a la ley de Dt 15, cada siete años se instauraba un orden nuevo: se perdonaban las deudas, quedaban nuevamente libres los esclavos... Pero esa ley no afectaba en su raíz al dominio de la tierra, de manera que los campesinos, que habían

¹⁵ No hay libertad donde no pueden compartirse las tierras (los bienes). Esta ley no niega (ni afirma expresamente) la libertad formal de los individuos, establecida por las constituciones políticas modernas, pero salvaguarda un derecho anterior, intentando fundar la libertad gozosa de todos dentro de las familias de Israel.

sido propietarios de ella, no volvían a recuperarla, a no ser por los antiguos métodos del rescate o por los nuevos y extraordinarias del jubileo.

– *La ley del rescate* recibe dos formas. *Hay un rescate 2º*, que realiza el mismo propietario, que es capaz de conseguir dinero, para recuperar la hacienda vendida/perdida: tiene el derecho de hacerlo, pagando el precio justo, descontando el importe de los años que la tierra ha producido sus frutos a quien la había comprado. *Hay un rescate 1º*, realizado por el *goel* o pariente más próximo. En este caso, el propietario antiguo « pierde » la tierra, pero ella permanece dentro del clan. Por eso, cuando una familia (*bet-'ab*) ponía en venta su tierra, por empobrecimiento o deudas, los miembros más cercanos del clan (*mishpaha*) con medios para ello debían comprarla o rescatarla (en el caso de que ya hubiera sido vendida), a fin de que la tierra siguiera en poder del clan. Conforme a ese derecho, todas las tierras de un clan podían terminar cayendo en manos de unas pocas familias ricas, que se volvían propietarias de los bienes del conjunto. Para superar las desigualdades introducidas de esa forma, sea por pérdida de la tierra, sea por su acumulación en manos de los parientes ricos, resultaba necesario un tiempo extraordinario de jubileo, es decir, de restitución universal¹⁶.

– *La Ley del Jubileo* redime y resuelve aquello que no logra la del rescate (que permite la acumulación de tierras en manos de los parientes más ricos) o del año sabático (que perdona las deudas y libera a las personas, pero no devuelve las tierras). Esa situación afectaba a muchos israelitas al final del exilio: han perdido las tierras, o las tienen en manos de parientes, ¿cómo podrán recuperarlas? Apelando a la nueva restauración jubilar. No necesitan ya rescates: el perdón y libertad que la Ley Sabática garantizaba cada siete años se vuelve ahora restitución total: cada fa-

Actualización y límites del jubileo. La eucaristía

El modelo jubilar tiene sus límites: ¿qué hacer con los pobres-pobres, que no tienen ni título de propiedad de una tierra para recuperarla a los 49/50 años? ¿Qué sucede con los extranjeros? ¿Cómo se resuelve el tema cuando los herederos son muchos y la tierra pequeña, de manera que no puede ya repartirse? La ley de Lv 25 no ha tenido en cuenta estos casos, por eso resulta insuficiente. El Sermón de la Montaña (Mt 5-7 y de un modo especial Lc 4,18-19) apelará a un principio más hondo de comunicación de bienes, superando los títulos de propiedad y la Ley del Jubileo, que termina favoreciendo a un tipo de propietarios fracasados.

Toda aplicación acrítica (legalista) de esta ley resulta contraproducente, como han afirmado los maestros rabínicos. Para que la norma jubilar se vuelva creadora, hay que sacarla del marco rural en que había sido formulada, aplicándola a las nuevas condiciones de propiedad y uso de los bienes, en línea de universalidad. Son loables los esfuerzos que han hecho en esa línea dos estudiosos ya clásicos: mi profesor R. North SJ, 1954 (cf. págs. 213-243) y el teólogo protestante A. Trocmé, 1961. A lo largo de este libro, mostraré la continuidad entre el jubileo israelita y la eucaristía cristiana, como podrá observar el lector que me siga: de la propiedad igualitaria de la tierra (plano formal) iremos pasando a la participación festiva de los bienes y a la entrega mutua de la vida (cuerpo y sangre), condensados en el pan y el vino de la Cena de Jesús.

¹⁶ La tierra era propiedad de las familias (*bet-'ab*), reunidas en clanes (*mishpaha*), con derecho comunal de preferencia sobre ellas. El *goel* o familiar más próximo tenía el derecho (y deber) de comprar las tierras de los familiares insolventes, para que no cayeran en manos de extraños. Distinto al *goel*, aunque relacionado con él, es el *levir* o cuñado que debe casarse con la viuda de su hermano difunto, para darle descendencia; en este caso, las tierras así adquiridas no pasaban a los descendientes legales del *levir*, sino a los de su pariente, que el *levir* debía engendrar con la esposa del difunto, como bellamente cuenta la historia de Rut (cf. Westbrook, 1991, 69-141).

milia recupera su tierra originaria. La Ley del Jubileo sirve, según eso, para resolver las desigualdades antes insolubles: ha sido pensada para unas circunstancias muy especiales de opresión y nuevo nacimiento; pero, una vez formulada, sobre la base simbólica de siete semanas de años, ella puede convertirse y se convierte en garantía jurídica de justicia para el pueblo, pues va contra el proceso normal de acumulación de la propiedad en unas pocas manos, procurando que las tierras vuelvan a repartirse cada 49/50 años entre las

familias, conforme al ideal igualitario del principio de la historia israelita¹⁷.

Ambas leyes (rescate y jubileo) se iluminan y completan. *La ley del rescate familiar* (realizado por el *goel*) sirve por un tiempo y destaca el aspecto grupal de la propiedad, pero en sí misma resulta insuficiente, pues la tierra puede acabar en manos de los miembros más afortunados del clan o gran familia. Por eso, en momentos graves (según ley, cada 49/50 años) debe instaurarse la experiencia primera del *reparto igualitario de las tierras*.

Un reparto de ese tipo resultaba conocido en Oriente, donde lo habían promulgado los grandes reyes conquistadores o reformadores, al servicio de sus intereses (o de la paz del pueblo). En Israel, está garantizado por una ley sagrada, a beneficio de los campesinos que han perdido su heredad. Por otra parte, ese reparto debe repetirse a intervalos fijos (cada 49/50 años), no a capricho del monarca de turno, pues supone que el tiempo ha introducido fuertes irregularidades. Eso significa que los hijos sólo pueden heredar y heredan la *propiedad base* de la familia, pues las ganancias y adquisiciones cesan y las tierras se reparten de nuevo cada gran genera-

ción (49/50 años es el tiempo corto de una vida humana).

*d) Liberación de los esclavos:
¿doble moral?*

Hemos comentado las normas básicas del jubileo, que Lv 25 extiende por ejemplo al tema de las casas, consideradas como *propiedad no vendible* (si están en el campo) o *vendible* (si están en la ciudad), a no ser que pertenezcan a los levitas. Esta distinción de propiedades (con la oposición de campo y ciudad, levitas y no levitas) indica que estamos al comienzo de un proceso de mayor complejidad económica, y los viejos principios tradicionales (de propiedad rural) no pueden aplicarse (cf. Fager, 1993), como sabrá, en otro contexto, el judaísmo posterior y el primitivo cristianismo.

Ciertamente, la Ley del Jubileo permanece y tiene un gran valor, como uno de los documentos jurídicos más notables de la historia humana. Pero debe ser leída y recreada desde una perspectiva de universalidad mesiánica, en la línea de la tradición de Isaías y, sobre todo, del mensaje y vida de Jesús. Sólo así podrá superarse la escisión que establece este pasaje:

- [Israelita] Si tu hermano empobrece y se te vende, no le harás servir como *esclavo*. Como *jornalero* o extranjero estará contigo, y te servirá *hasta el año del jubileo*. Entonces saldrá libre de tu casa, él y sus hijos con él, y volverá a su familia, a la propiedad de sus padres; porque son mis siervos, a quienes saqué de la tierra de Egipto. No serán vendidos como esclavos. No les tratarás con dureza, sino que temerás a tu Dios.
- [Gentil] Tus esclavos o esclavas provendrán de *las naciones de alrededor*. De ellas podréis comprar esclavos y esclavas. También podréis comprar esclavos de los *hijos de los extranjeros* que viven entre vosotros, y de sus familias que están entre vosotros, a los cuales engendraron en vuestra tierra. Éstos podrán ser propiedad vuestra, y los podréis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria. Podréis serviros de ellos *para siempre*; pero en cuanto a vuestros hermanos, los hijos de Israel, no os enseñoreareis unos de otros con dureza (Lv 25,39-46).

Esta doble moralidad estaba en el fondo de Dt 15,1-6, que prohibía el cobro de intereses a los israeli-

tas y lo permitía a los extranjeros. Ella se aplica ahora a la esclavitud, como hemos evocado en otra perspectiva (cf. Ex 21,20-22; Dt 15,12-18). Dos son las novedades básicas del nuevo texto:

– *Permite una esclavitud más larga, hasta 49/50 años*. Los códigos anteriores (Ex y Dt) suponían que la esclavitud básica sólo puede durar siete años, un ritmo sabático, aunque introducían excepciones. El nuevo texto indica que, si no es posible el rescate (evoca-

¹⁷ Cf. Wright, 1992b, 125-130. Frente a la ley feudal del entorno cananeo (donde rey, templo o ciudad eran propietarios y los trabajadores del campo asalariados) los israelitas mantuvieron un modelo de propiedad familiar e igualitaria de las tierras. En sí misma, esa ley no basta. Jesús no ha insistido en su literalidad, sino en su espíritu más hondo, al servicio de los necesitados, y no de presuntos propietarios anteriores.

do ya para los campos: cf. Lv 25,47-55), la esclavitud puede durar 49/50 años. No tiene sentido liberar a un esclavo si no tiene una tierra, un modo de vida estable, para él y su familia. Hombre y tierra, libertad y posesión económica, se encuentran de tal manera vinculadas que no puede darse una sin otra. Sólo el jubileo, con la restitución universal y el nuevo comienzo económico, permite superar de hecho la esclavitud y así lo establece (supone) la ley. No es que Lv 25 sea más duro que Éx 21 y Dt 15; es más realista y se ajusta a las condiciones de los nuevos tiempos.

– *Divide a los humanos en dos grupos: israelitas y extraños.* Unos sólo pueden ser esclavizados por un tiempo, y con suavidad, en gesto de servicio temporal. Otros (y entre ellos se incluyen los habitantes no judíos de la tierra de Israel, en contra de las leyes antes evocadas) pueden ser esclavizados para siempre. De esta forma se ratifica la doble moralidad antes señalada, que, desgraciadamente, se ha re-introducido entre grupos de herencia israelita (cristianos y musulmanes), que han permitido la esclavitud de los ajenos (y no de los miembros del propio grupo). Pensamos que esta ley ha constituido y sigue constituyendo uno de los problemas más graves de la historia, que Jesús ha superado en el Sermón de la Montaña. Dos son las dificultades que ha planteado y sigue planteando esta ley de la esclavitud: una de tipo económico y otra social (de universalidad). Ellas determinan la aplicación actual del jubileo.

Nosotros, como Lv 25, sabemos que una libertad sin campo y casa (entorno familiar y *medios económicos*) resulta imposible (cf. Mc 10,29-30 par). El jubileo se aplica a la totalidad de la persona, que sólo puede desarrollarse libremente en un mundo (posesión) y una familia con posibilidades laborales. Desde aquí ha de entenderse el *problema social*: ¿Puede un pueblo ser libre sin que todos sean libres? Nosotros ya no podemos distinguir entre israelita y no israelita, cristiano y no cristiano (las diferencias eclesiás se deben situar en otro plano); queremos un jubileo universal, abierto a todos los humanos.

4. Ampliación mesiánica. Del jubileo israelita a la eucaristía cristiana

a) *El realismo de la Ley del Jubileo*

En contra de la aplicabilidad de estas leyes se ha elevado desde antiguo una objeción: resultan de he-

Libertad legal y real

Teóricamente, la sociedad actual (al menos desde la Ilustración) declara que todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Pero muchas diferencias económicas o culturales (incluso nacionales y religiosas) dividen a hombres y mujeres, de forma que puede afirmarse que una nueva esclavitud (de expulsión, cárcel y opresión) opprime a los marginados, es decir, a los pueblos pobres y a los excluidos de nuestras sociedades ricas. Pues bien, a pesar de la doble moralidad del texto citado, creemos que la misma Biblia israelita, y de un modo especial su culminación cristiana, llevan en sí una semilla de igualdad humana.

El jubileo israelita está pensado desde el varón propietario (padre de familia), que sólo puede saberse y ser libre si es dueño de una tierra (unos medios de producción, un contexto familiar). Sus principios deberían actualizarse en nuestro tiempo desde el nuevo tipo de familia de Jesús, en la que todos son hermanos, hermanas y madres (cf. Mc 3,31-35), sin la preeminencia de los padres. Por otra parte, como venimos indicando, para que el espíritu del jubileo pueda cumplirse de verdad habría que superar la distinción entre familias propietarias y no propietarias, entre israelitas y no israelitas, estableciendo así una nueva forma de entender la propiedad de la tierra y gozarla juntos, en gesto generoso de entrega de la vida. Esto es lo que, a mi juicio, intentará realizar la eucaristía cristiana, llevándonos a compartir desde Jesús los dones básicos de la tierra, en comunicación plena y gozosa, amistosa y social, de carne y sangre, es decir, de los mismos principios de la vida. Un reparto igualitario de la tierra sin experiencia de comunicación personal y sin entrega mutua y generosa del propio cuerpo, en esperanza de resurrección, resulta al fin inviable.

cho impracticables, sobre todo en una sociedad avanzada, con una economía mercantil, que implica una gran concentración de capital. Además, ellas no han sido nunca totalmente cumplidas dentro de la historia de Israel. Por eso, remiten a tiempos anteriores, a un pasado idealizado de sacralidad telúrica (barbecho sagrado septenal) y posesión directa, casi

igualitaria, de la tierra para todas las familias, sin acumulación de capitales, sin deudas monetarias ni esclavitudes permanentes.

Ésta es una ley que ha ido cambiando, como el lector habrá advertido, distinguiendo Código de la Alianza, Deuteronomio y Lv 25 (Código de la Santidad). Ésta es una *ley viva*, que se va adaptando y recreando, conforme a las circunstancias de los tiempos. Pues bien, siendo *realista* (se adapta a lo que existe, no puramente utópica, como Ez 40-48), esta ley abre un *camino mesiánico*, pues quiere lograr tres bienes básicos: *perdón* (superación) de las deudas, *liberación* de los esclavos y *recuperación* (posesión) igualitaria de las tierras (de los bienes de posesión y consumo).

El espíritu de esta ley nos sigue pareciendo casi impracticable porque va contra nuestra economía capitalista, de conquistas militares, propia de los Estados (nacionales o multinacionales) construidos a base de rapiña o compraventa. Pues bien, en el fondo de ella late una sabiduría superior, la ciencia de la vida que sabe que los bienes del mundo son comunes y de forma común deben disfrutarse, de manera que nadie (ninguna persona o familia, Estado o grupo económico) puede capitalizar para siempre unas conquistas ventajosas en contra de los otros.

Esta ley o inspiración del año sabático y jubileo ha seguido influyendo de manera poderosa en los textos contemporáneos y/o posteriores de la tradición judía y cristiana: hemos evocado ya Is 61,1 y Ez 40-48; podemos aludir a Neh 5,1-10, 1 Mac 6,49, Qumrán (11QMelk), Flavio Josefo (*Ant.* 3, 280-285) y Filón (*De Spec. Leg.* y *De Virt.*).

b) Apertura cristiana. Problemas pendientes

De un modo muy particular, deberíamos trazar las relaciones entre el jubileo israelita y el mensaje de Jesús. Pero eso lo iremos haciendo a lo largo de los capítulos finales de este libro, que se abren hacia la experiencia eucarística, centrada en los signos del

Hipocresía social antigua y moderna. La doble norma del jubileo

Resulta contradictoria la actitud frecuente de nuestra sociedad ilustrada (moderna), que, por un lado, proclama *la libertad de todas las personas* y, por otro, permite y promueve *el enriquecimiento de unos grupos a costa de otros*, con lo que eso implica de endeudamiento de algunos y reparto injusto de las tierras y/o de los bienes fundamentales, vinculados al conocimiento, poder y riqueza monetaria. Es una hipocresía hablar de igualdad legal y libertad de todos los ciudadanos (de un Estado o del mundo) mientras siga promoviéndose una economía que lleva al endeudamiento o dependencia (marginación) de amplios sectores de la sociedad. No es sólo hipocresía, sino también sarcasmo el afirmar que somos iguales y libres, si no se promueve la distribución de los bienes, no sólo dentro de cada país, sino en la totalidad de la tierra, entre todos los humanos.

Ciertamente, criticamos la *doble moralidad* de Lv 25, que prohíbe esclavizar a los hebreos, mientras permite hacerlo a los gentiles. Pues bien, esa doblez constituye la norma habitual de nuestra sociedad, que ofrece unas garantías a un tipo de ciudadanos privilegiados por su *status* económico, social, racial, religioso y cultural, mientras margina o condena al hambre a grandes capas de la población mundial. El mayor peligro está en que no nos damos cuenta: pregonamos en el plano político o económico la justicia del sistema (de nuestro sistema, hecho para el disfrute de unos privilegiados) y condenamos al silencio o marginación a gran parte de la población de los países pobres de la tierra. Para superar mejor esa hipocresía y doble moralidad, con la injusticia de nuestros sistemas económicos, políticos, sociales y culturales, es bueno recordar la limitada pero hermosa ley israelita.

pan y del vino. Así lo indica la palabra fundante de Jesús en la sinagoga de Nazaret o de los nazareos:

- [Escritura] – *El Espíritu del Señor sobre mí:*
porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva,
me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.
- [Jesús] En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Y comenzó a decirles:
Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy.
- [Gente] Todos daban testimonio de él y estaban admirados de sus palabras llenas de gracia.
 Y decían: *¿No es éste el hijo de José?*
- [Jesús] Seguramente me vais a decir el refrán: *Médico, cúrate a ti mismo...*
 Y añadió: *En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria:*
 – Hubo gran hambre en todo el país;
 y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón.
 – Y muchos leprosos había en Israel en tiempos del profeta Eliseo,
 y ninguno de ellos fue purificado sino Naamán, el sirio.
- [Sinagoga] Oyendo estas cosas, los de la sinagoga se llenaron de ira, levantándose para despeñarle.
- [Jesús] Pero él, pasando por medio de ellos, se marchó (Lc 4,18-30).

Jesús viene a proclamar el jubileo, vinculado no sólo a la comida (viuda de Sarepta), sino también a la curación y limpieza de los excluidos de la sociedad (Naamán, leproso). Se trata, como vemos, de un *jubileo universal*, que Jesús ofrece no sólo a los israelitas, sino a los extranjeros (una mujer fenicia, un ministro sirio). Pues bien, la manera en que expande y universaliza esa promesa suscita el rechazo de la sinagoga de los observantes (nazarenos) de Israel. Esta continuidad y ruptura entre jubileo israelita y fiesta universal cristiana constituye el tema central de este libro¹⁸.

Conclusión

1. *Debemos traducir los principios básicos del jubileo israelita desde el evangelio (y desde nuestra propia realidad social), para que puedan servirnos de punto de partida en el camino eucarístico.*

2. *Más que la pura propiedad importa la comunicación.* El jubileo procura la posesión en el plano económico: que

¹⁸ Visión de conjunto en North, 1954, Trocmé, 1961 y Zapeylla, 1998. Vuelvo al tema en la conclusión de este libro.

cada familia pueda desarrollar una vida autosuficiente. Jesús quiere la comunicación vital (de cuerpo y sangre).

3. *De la producción al gozo compartido.* El jubileo busca una forma de producción compartida entre los grupos familiares que parecen autosuficientes. El mundo moderno ha racionalizado la producción, pero ha dejado en segundo plano la comunicación alimenticia (pan y vino) y afectiva (corporal) de unos a otros. Pues bien, Jesús ha «instituido» la eucaristía, en claves de *cuerpo y de sangre*: de vida dialogada, en plano de alimentos y vida.

4. *Superar la violencia.* En el fondo de la Ley del Jubileo hay un deseo de justicia y gozo humano, que se expresa en la posesión igualitaria de los bienes. Pero ese deseo ha quedado truncado por los egoísmos individuales y grupales y, sobre todo, por aquellas instituciones multinacionales que tienden a disponer a su provecho de todos los bienes de la tierra.

5. *Resurrección.* Asumiendo y culminando el camino jubilar, la eucaristía nos llevará a la comunicación plena (de vida y bienes), en esperanza de resurrección; así ratifica los planos anteriores, de posesión y producción, en línea de gratuidad.

6. *Jubileo y eucaristía.* Desde el tema anterior (*jubileo*) pueden entenderse los capítulos siguientes de este libro, que ofrecen una *interpretación alimenticia (eucarística)* de la Biblia. Del *jubileo israelita* (compartir el camino en li-

Problemas resueltos, problemas pendientes

Desde lo anterior, deben distinguirse los *problemas resueltos* o solubles desde la ley antigua del jubileo (esclavitud, deudas, propiedad de tierras...) y los *no resueltos*, especialmente vinculados a la comunicación universal en plano de comida y pureza, como supone Lc 4,18-30. Entre los últimos citamos:

- *Nuevas formas de endeudamiento.* Las leyes del año sabático y jubilar suponían unas formas simples de endeudamiento individual o, sobre todo, familiar. Actualmente el endeudamiento social, vinculado a pueblos y naciones, se ha vuelto muy grande. ¿Qué significaría en este contexto perdonar las deudas?

- *Nuevas formas de esclavitud.* La antigua resultaba clara e inmediata, dentro de un contexto de pequeños propietarios agrícolas. Existen actualmente técnicas más sutiles de esclavitud o sometimiento, de tipo individual y social, racial y nacional, que sólo pueden plantearse y resolverse desde unas relaciones económicas, políticas y culturales distintas.

- *Nuevas formas de propiedad.* En otro tiempo parecía sencillo redistribuir la propiedad de la tierra, suponiendo que cada familia tenía derecho al patrimonio original. Actualmente se ha vuelto más difícil repartir la propiedad, que ya no está definida en términos de tierra, sino de bienes simbólicos (capital) o de medios de producción y transformación social de la realidad (propiedades militares, científicas, de información, etc.).

bertad e igualdad familiar, creando cada 7 ó 49 años condiciones sociales igualitarias de propiedad) pasaremos a la *Eucaristía de Jesús*, que nos invita a compartir la misma vida (cuerpo y sangre) en gozo y comunión personal.

Bibliografía

- Ackroyd, P. (1968), *Exile and Restoration*, SCM, London.
Bianchi, F. (1998), *Il Giubileo nei testiebraici canonici e post-canonici*, en M. Zapella (ed.), 1998.

- Chirichigno, G. C. (1993), *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield.
Fager, J. A. (1993), *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT SuppSer 155, Sheffield.
Gottwald, N. (1980), *The Tribes of Yahweh*, SCM, London.
Houton, Ch. van (1991), *The Alien in the israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield.
North, R. (1954), *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma.
Pikaza, X. (1993), *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca.
- (1997), *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid.
Sicre, J. L. (1992), *Introducción al Antiguo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella.
Simonetti, C. (1998), *Gli Editti di remissione in Mesopotamia e nell'antica Siria*, en M. Zapella (ed.), 1998.
Smith, M. (1987), *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, London.
Trocme, A. (1961), *Jésus-Christ et la Révolution non Violente*, Labor et Fides, Genève.
Vaux, R. de (1985), *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona.
Westbrook, R. (1991), *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT SuppSer 113, Sheffield.
Wright, C. J. H. (1992a), *Family*, ABD II, 761-769.
- (1992b), *Jubilee, Year of:* ABD III, 125-130.
- (1992c), *Sabbatical Year*, ABD V, 857-861.
Zapella, M. (ed.) (1998), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato.

Trabajo personal

1. Evocar algunos jubileos y peregrinaciones en las grandes religiones: judaísmo, hinduismo, islam.
2. Relacionar el jubileo bíblico con formas de celebración jubilar de nuestro tiempo, en los diversos santuarios (Santiago de Compostela, Roma, Jerusalén) y tiempos (año 2000, etc.).
3. Leer y sistematizar las aportaciones bíblicas sobre el año sabático y jubilar, especialmente en Dt 15 y Lv 25. Relacionar el jubileo bíblico con el sacramento cristiano de la reconciliación.
4. Concretar el sentido laboral y social de jubileo y jubilación en la actualidad.

5. Relacionar el jubileo con otras instituciones sociales y políticas de la actualidad: amnistía fiscal y penal, retorno de los exiliados, etc.

Trabajo por grupos

1. Dialogar sobre los textos citados, desde la situación social y religiosa de comienzos del tercer milenio.

2. Precisar la forma en que pueden actualizarse los ideales básicos del jubileo israelita (libertad de los encarcelados y presos, perdón de las deudas, reparto de las tierras) en las diversas circunstancias de nuestras iglesias y países.

3. Aplicar los principios del jubileo israelita a las condi-

ciones de nuestra sociedad postmoderna, en pleno científico, industrial, económico y social. ¿Qué significaría hoy el reparto de las tierras? ¿Cómo podríamos ser fieles a la inspiración del perdón de las deudas?

4. Distinguir y vincular los aspectos sociales y religiosos del jubileo bíblico: indicar la forma en que la Iglesia actual puede y debe ofrecer un mensaje en esta línea, siguiendo la inspiración del Antiguo Testamento.

5. Buscar instituciones eclesiales y sociales (tipo ONG, movimientos cristianos, etc.) que intentan aplicar los principios del jubileo israelita. Relacionar la tradición jubilar de la Biblia con la celebración penitencial y eucarística de la Iglesia.

I

PAN Y VINO, Fiesta de Israel

La eucaristía cristiana se inscribe en un camino de bendición divina, fecundidad cósmica y trabajo humano, simbolizados por el pan y el vino, comida normal y festiva de Occidente. Comer es vivir, y vivir humanamente es compartir el alimento, suscitando de esa forma grupos o comunidades de hermanos y amigos que cultivan de forma agradecida y gozosa el don que el mismo Dios les ofrece, haciéndoles capaces de dialogar en torno a una mesa.

– *La vida* es un proceso de simbiosis alimenticia: células y plantas consumen materia o vida del entorno, pero lo hacen sin darse cuenta de ello, dentro del despliegue vital del conjunto.

– *Los animales* se alimentan de manera más compleja y diferenciada; más aún, ellos pueden ritualizar la comida, pero no elaboran el rito, ni lo celebran como signo básico de comunicación, lenguaje central de la existencia.

– *Los humanos*, en cambio, pueden convertir y han convertido el alimento en símbolo fundante de comunicación personal, en un camino conflictivo que, en opinión de los cristianos, ha culminado en la eucaristía.

Pero no empezamos hablando de los cristianos, sino de los israelitas, pueblo experto en comidas, como muestra su Escritura y las tradiciones que iremos evocando en un camino que juzgamos abierto hacia la eucaristía de la Iglesia. Cinco son las estaciones principales de ese camino.

1. *Comida humana: valores y riesgos* (Gn 1-9). Los primeros capítulos de la Biblia trazan una «génesis» alimenticia de la existencia humana, distinguiendo un primer tiempo de comidas vegetales (idealmente mejores) y un tiempo tardío de comidas de carne animal (sólo permitida tras el diluvio). Así lo estudiaremos como introducción y contexto de este libro: compendio alimenticio de toda la Escritura.

2. Alimentos de la dieta bíblica (mediterránea). Los más significativos en perspectiva agrícola son el pan y el vino (con el aceite). El *pan*, producido con diversos cereales o frutos, simboliza todo tipo de comida sólida. También el *vino*, elaborado con la uva de vid, puede simbolizar toda bebida de origen vegetal (licor o cerveza de cereales, zumo de frutos...). De esos alimentos hablaremos, evocándolos en plano social y sacral.

3. Sacrificios: sacralidad y comida ritual de animales. Los israelitas, como otros pueblos de su entorno cultural y geográfico, han ofrecido a Dios la carne y la sangre de animales, expresando así su violencia (hay que matarlos) y la vinculación sacral del grupo (reunido en torno a la víctima). Con ese trasfondo evocaremos los primeros sacrificios de la historia humana, vinculados de manera radical a la comida.

4. Fiestas. Presencia de Dios en el ritmo del año y en la historia. Los israelitas, como otros pueblos del entorno, han establecido un calendario de fiestas relacionadas con las cosechas y las comidas (trigo, vino...). Después han vinculado esas fiestas (Pascua, Pentecostés, Tabernáculos) con su historia, dando un sentido nuevo a los sacrificios y ritos que definen su celebración, en una línea que algunos suponen abierta hacia la eucaristía.

5. Comidas judías. Más que los sacrificios cruentos de animales, la vida religiosa judía en tiempos de Jesús estaba determinada por el ritual de las comidas grupales o domésticas. En torno a ellas se han estructurado los diversos grupos de iniciados o reformistas (esenios, fariseos). Entre ellos, destacando el valor del pan y el vino, emergerá el pueblo de Jesús.

Desde esta perspectiva evocaremos otros temas, destacando la importancia sacral y social de los alimentos y de su consumo social (comida). Nuestro trabajo quiere ofrecer una antropología básica de la alimentación, desde la perspectiva israelita.

1

Principio. Las comidas del paraíso Humanidad y riesgo alimenticio (Gn 1-9)

Tema

Éste sigue siendo un capítulo introductorio, pero no en plano de ley jubilar (como el anterior), sino de investigación teológica de la historia, a la luz de Gn 1-9. Suele decirse que el humano es lo que come. Lógicamente, la primera ley de la Biblia se formula en claves de alimento: *¡puedes comer, no comes!* (Gn 2,17). El Génesis incluye otras normas importantes de carácter afectivo (sexual, familiar) y económico (político, social), pero aquella que define mejor la vida humana es de tipo alimenticio: posesión y consumo de bienes. Lógicamente, la Biblia ha situado aquí el primer problema y/o transgresión del ser humano.

Desde esa visión evocaremos la norma alimenticia del «paraíso original», ofreciendo así una antropología de la comida. En el camino que va de la «manzana» (fruto conflictivo del Árbol de la Vida) al «pan y vino» de Jesús (comunión eucarística) quiere situarse y avanzar este trabajo. Los temas de este capítulo (ley de comidas, transgresión alimenticia, violencia vinculada al consumo de sangre...) son muy importantes en el conjunto de este libro, pero pueden resultar abstractos para lectores menos especializados en cuestiones antropológicas o más deseosos de estudiar de un modo inmediato los diversos alimentos concretos de la Biblia. Por ello, esos lectores pueden dejar por ahora este capítulo (como han hecho con el anterior), para empezar directamente el libro en el capítulo siguiente.

Siguendo un orden normal, este libro debería comenzar estudiando los diversos alimentos (agua y carne, frutos y verduras) que aparecen en la Biblia. Pero he preferido evocar como introducción las primera páginas del Génesis (Gn 1-9), destacando con ellas el valor (don y riesgo) de la comida en el surgimiento de la historia: siendo animal que reza

y piensa, el humano es también un ser vinculado a la comida: ella le alimenta, desde ella se define.

La misma meta de la historia es en la Biblia un Banquete mesiánico, donde los salvados compartirán amor y comida, en bodas perdurables. Lógicamente, en la base de esa historia emerge la comida: Dios ofrece a los humanos las riquezas de la tierra, para que las disfruten y compartan, en gesto gene-

roso de abundancia (paraíso). Pero la Biblia sabe que ese paraíso ha sido (sigue siendo) conflictivo, de manera que en torno al alimento han surgido las más hondas creaciones y conflictos de la historia. Así lo indicaremos comentando estos pasajes:

a. *Orden primigenio*. Gn 1 entiende la armonía originaria en forma de comida vegetal pacificada.

b. *Paraíso y «catáda»*. Gn 2-3 presenta la plenitud y riesgo humano como riesgo alimenticio.

c. *Conflictivo alimenticio*. Gn 6-9 interpreta la violencia humana (diluvio) en claves de comida.

Estos pasajes inician y condensan un camino social y religioso que culmina en la eucaristía. La his-

toria y verdad del humano es la verdad de sus comidas, en plano biológico, social y sagrado.

1. Gn 1,27-20: Hombres y animales. Comida primigenia

Empecemos leyendo la Biblia (Gn 1) y hallaremos la armonía y belleza de la creación, que culmina cuando Dios (Elohim) suscita a su imagen y semejanza al ser humano. Varón y mujer lo creó, capaz de alimentarse, como indica la primera bendición:

- | | |
|--------------------|--|
| [1. Despliegue] | <i>Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla.</i> |
| [2. Señorío] | <i>Dominad sobre los peces del mar y sobre las aves de los cielos y sobre todo animal que reptá sobre la tierra (Gn 1,27-28).</i> |
| [3. Comida humana] | <i>Ved que (a vosotros, <i>los humanos</i>) os entrego como <i>alimento</i> toda hierba que lleve semilla y todo árbol que produzca fruto.</i> |
| [4. Comida animal] | <i>Y a todo <i>animal</i> terrestre, y ave de los cielos y a reptil de los suelos... toda la hierba verde les <i>servirá de alimento</i> (Gn 1,29-30).</i> |

He distinguido cuatro momentos. El *despliegue* marca la expansión de los humanos, que se multiplican siguiendo el mandato de Dios, que es principio de vida, superando así el plano del simple deseo biológico. El *señorío* expresa el lugar especial que los humanos poseen sobre el mundo, dirigiendo y organizando en paz (no con violencia de opresión o muerte) a los vivientes animales. Después viene la ley de la *comida*, que es paralela para humanos y animales: *los humanos*, señores de los animales, se alimentan de semillas y frutos del campo; por su parte, *los animales* deben comer hierba y no carne de otros animales.

En su principio y raíz, el humano es vegetariano: habita en paz mesiánica, cercana a la que ofrecen los más profundos textos de la profecía, cuando afirman que en los tiempos finales se unirán lobo y cordero, alimentándose de hierba, sobre el campo (cf. Is 11,2-9; 65,25; Ez 34,25). Ese ideal de concordia entre todos los vivientes late en el origen de la eucaristía. Al presentar las comidas como lo hace, el Génesis eleva la más honda protesta contra el desorden actual del mundo, donde humanos y animales viven de la muerte. Así puede esquematizarse el texto básico (Gn 1,29-30):

1^a Alimento humano: Toda hierba que lleve semilla y todo árbol que produzca fruto (Gn 1,29).

2^a El humano come semillas de plantas (trigo, centeno, uvas...) o frutos de árboles (olivo, manzano...), y así vive en paz sobre la tierra, recogiendo lo que ella produce, sin forzarla, como hijo agradecido de madre generosa.

3^a Comer carne (con derramamiento de sangre de animales) es signo de violencia. Quien lo hace no es señor y creador, sino destructor de la vida. Así lo han pensado mitos y símbolos que evocan una «edad de oro», tiempo de paz sobre la tierra (cf. *Tao* 30b).

- Alimento animal: la hierba verde les servirá de alimento (Gn 1,30).

- Los animales son también vegetarianos: comen hierbas, tallos de plantas, vinculándose por su alimento a los humanos, tomando aquello que la tierra produce de forma espontánea, respetando su proceso vital.

- Humanos y animales habitan en fraternidad universal, sin enfrentarse con violencia. De esa forma evoca el texto bíblico el tiempo feliz, edad de oro en que los seres primigenios convivían en paz mesiánica y profética, sobre la ancha y abundante tierra.

Este pasaje (todo Gn 1,26-31) *eleva su utopía frente al mundo actual*, que es campo de batalla donde humanos y animales se enfrentan por comida. Al afirmar que *al principio no era así* (no se comía en violencia como ahora), Gn 1 profetiza el banquete final, armonía escatológica de seres vivientes, que comerán ya sin violencia, en un mundo donde no habrá que matar a los demás para comer, pues no habrá muerte (cf. Ap 21-22).

Pero volvamos al texto. Su principio no puede entenderse en forma «historicista». Las cosas no sucedieron así en el ámbito biológico: muchos animales fueron siempre carnívoros; la vida de unos es muerte para otros. Además, los mismos humanos han comido desde antiguo carne, no han sido vegetarianos, como Gn 1 supone. Pero, en el fondo, este gran pasaje es verdadero: ofrece una utopía creadora, expresa el gran deseo de una humanidad y vida ya pacificada, que no se alimenta de muerte.

Conforme a esa utopía, humanos y animales deberían consumir aquello que la tierra produce espontáneamente, el fruto de las plantas, sin «matarlas». Por eso, el señorío del humano en los animales (y de humanos y animales en las plantas) es de organización, no de muerte. Siguiendo una visión que aparece en los mitos de otros pueblos (por ejemplo de Grecia), los humanos deberían ser reyes buenos del mundo, sin aprovecharse de los animales ni matarlos, en armonía con todos los vivientes.

Desde esa perspectiva se entiende el *sábado de Dios*, liturgia natural del cosmos (cf. Gn 2,1-3). En un mundo como aquél no hacían falta templos especiales, ni sacrificios de animales. La misma armonía universal, reasumida y celebrada cada sábado, en descanso creador, era culto sagrado, eucaristía. La humanidad reconciliada y gozosa es paraíso y liturgia, conforme a nuestro texto. Para que celebren su sábado ha creado Dios a los humanos; para que veneren y gocen su fiesta, con los animales, sobre un campo armonioso, les ha hecho.

Dios no necesita que le aplaquen con sangre derramada, pues no se encuentra airado o enojado. Tampoco los humanos deben canalizar su violencia descargándola en víctimas, pues no existen violencias reprimidas sobre el mundo. En este principio no hacen falta sacrificios, ni expiaciones, ni restauraciones, pues no hay nada que expiar o restaurar. La vida humana es gozo compartido sobre el mundo, comida en equilibrio gozoso con todos los vivientes. Ciertamente, este pasaje (Gn 1,29-30) describe una utopía, como he dicho, pues no existe ni ha existido vida semejante en ninguno de los mundos conocidos. Pero no es una utopía falsa, ni es vacío o evasión, sino al contrario: deseo y promesa de pacificación final de todos los vivientes (para un análisis literario y teológico, cf. Van Wolde, 1982, y comentarios a Génesis: Von Rad, 1977; Westermann 1987).

2. Gn 2-3. Paraíso «eucarístico» y riesgo de violencia

Gn 1,1-2,4a trazaba un cuadro de armonía y convivencia pacífica de todos los vivientes, elevando a Dios su canto, en favor de los humanos, sus señores verdaderos. Pues bien, Gn 2,4b-3,24 (más extensamente Gn 2-3) ha pintado un cuadro diferente, tam-

bién verdadero, del origen y sentido de la historia, destacando el carácter dramático de la existencia humana, centrada en símbolos alimenticios. Será bueno que el lector se sitúe por sí mismo ante ese texto, dejando que su fuerza le sorprenda, para recrear desde ese fondo los temas principales de la eucaristía. Las anotaciones que siguen pueden ayudarle a recorrer ese camino de reflexión y compromiso.

a) Tierra árida. El humano, viviente de estepa y de huerto (2,4b-14).

[Estepa]	El día en que Yahvé Dios hizo la tierra y los cielos, no había aún en la tierra arbusto alguno, ni había germinado hierba todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni existía humano que labrara el suelo (Gn 2,2b-5).
[Viviente]	Entonces Yahvé Dios formó al humano con barro de la estepa. Y alentó en su nariz aliento de vida, y resultó el humano un ser viviente (Gn 2,7).
[Paraíso]	Luego plantó Yahvé Dios un paraíso en Edén, al oriente, donde colocó al humano que había formado.
[Comida]	Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer,
[Dos árboles]	y puso en medio del paraíso: – el Árbol de la Vida – y el Árbol de la Ciencia del bien y del mal (2,8-9).

El relato anterior (Gn 1,1-2,4a) suponía que el mundo era armonioso y bueno, y que la tierra producía por sí misma el alimento para los humanos. Éste (desde Gn 2,4b) ha evocado las cosas de otra forma, distinguiendo y precisando tres momentos: la *estepa* de fondo (de cuyo barro ha sido modelado el humano), el *aliento* de Dios (que respira en la entraña de ese humano) y el *huerto* o paraíso que Dios mismo le ha ofrecido para que trabaje (y consiga su alimento).

– *Estepa*. De allí venimos, allí podemos retornar. El mundo empieza siendo inhóspito, resulta necesaria *el agua de Dios* que desciende por la lluvia (y debe encauzarse en fuentes y canales) y *el trabajo del humano* que cultiva los frutos de la tierra, sacando el agua de su hondura (2,4b-6). Según eso, la comida deja de ser simple objeto natural (fruto espontáneo) para conver-

tirse en resultado de un trabajo, como veremos al tratar del pan y el vino (eucaristía).

– *Aliento de Dios*. El texto sabe que Dios *modeló al humano (Adam)* del barro de la tierra (*adamáh*), como alfarero que moldea su vasija; pero añade que *sopló en su nariz su aliento de vida*. Por eso, siendo tierra, el humano pertenece a la respiración de Dios: es barro de estepa y aliento divino. En el borde, entre tierra y Dios habita, como viviente de gran riesgo, abierto a la más bella y gozosa comida de misterio, amenazado por la muerte.

– *Huerto para trabajar: paraíso*. Ya no es campo sin más, ni pura estepa sin fruto, ni naturaleza pura que ofrece por sí misma sus frutos (como en Gn 1), sino tierra cultivada, que sólo produce su fruto si el humano, con la ayuda de Dios, la trabaja. Así dice el texto que el mismo Dios quiso plantar en honor del humano

un paraíso (*huerto*), allá en Oriente, zona donde nace el sol, donde la vida empieza (2,8-14). Frente a la dureza de la estepa (sin plantas ni agua), emerge el gozo de la vida cultivada en abundancia, los árboles que crecen, los ríos, la inmensa riqueza del oro y las joyas.

Todo lo que el humano pueda anhelar lo ofrece el paraíso que Dios pone bajo su cuidado (trabajo). Su más bello tesoro son *los árboles y plantas deseables* (viña o manzano, olivo o trigo), que el humano

debe trabajar, para que sacien su ansia de felicidad y ternura, de gozo y comida. El texto ha separado dos árboles: en la línea de lo codiciable (*Árbol del Conocimiento del bien/mal*) y de lo comestible (*Árbol de la Vida*). Ellos se alzan en el centro del jardín, como signo supremo de sabiduría, señal que dirige hacia aquello que después será la eucaristía: pan y vino, don de Dios, fruto del trabajo humano, comunión salvadora.

b) *Puedes comer... Trabajo y ley alimenticia (2,16-17).*

[Finalidad]	Tomó, pues, Yahvé Elohim al Humano y le dejó en el huerto de Edén, para que lo labrase y cuidase.
[Mandato]	Y Elohim le impuso este <i>mandato</i> :
[Comida]	De cualquier árbol del jardín <i>puedes comer</i> , pero del Árbol de la Ciencia del bien y del mal <i>no comerás</i> , porque el día que lo comieras morirás (Gn 2,15-17).

Estrictamente hablando, el trabajo (labrar y cuidar la tierra) no está impuesto por ley, ni regulado por ningún mandato, pues brota de la misma condición y realidad humana. Por el contrario, la comida aparece dirigida por una ley positiva (*puedes comer*) y negativa (*no comerás*). Ciertamente, Dios impone también al humano el «precepto» de vivir (*¡creced, multiplicaos...!*: Gn 1,28), pero ese precepto se extiende también a los restantes animales (cf. Gn 1,22). La novedad y distinción del humano está en su *señorío* sobre plantas y animales (cf. Gn 1,28), vinculado a la *ley del alimento*. Pero hay una diferencia: el señorío en cuanto tal no aparece limitado, el alimento sí.

Ciertamente, señorío humano y poder alimenticio se vinculan: sólo una alimentación «según Dios» ofrece al humano el verdadero poder sobre el mundo, en paz con los demás humanos. Por eso decimos que la regulación alimenticia constituye la primera distinción del ser humano sobre el resto de los animales, que comen sin ley, se alimentan sin mandato de Dios y sin posibilidades de transgresión. A partir de esta peculiaridad en la comida se inicia un camino que culmina en la eucaristía.

– *Trabajo*. Dios «ha confiado» al humano el huerto de la vida, no le ha hecho dueño. Es labrador y

guardián, no dictador egoísta y caprichoso de la tierra. Ciertamente, el jardín es gozo y descanso para aquel que lo trabaja, sabiendo admirar sus olores y colores. Pero es también objeto de cuidado y preocupación. Lógicamente, la comida viene a convertirse en signo de plenitud y riesgo del humano, como indican las palabras de Dios: una positiva (*¡De todo árbol del*

Ley del alimento, ley de vida

Ciertamente, la primera tarea del humano no es trabajar, sino comer (= vivir), pero sólo ha de comer aquello que le mantiene en su verdad, ante sí mismo, desde Dios y en armonía con los demás humanos. Esta doble ley de la comida (*come, no comes*) le sitúa ante sus propios límites (no es un ser divino, no lo puede todo...). El hecho y modo de comer constituye (junto a la exigencia de la procreación: *¡creced, multiplicaos!*: (Gn 1,28) la primera verdad del ser humano. Sobre este fondo entenderemos mejor la eucaristía de Jesús, el banquete final de la Escritura. Sin duda alguna, las dos leyes (despliegue vital y alimento) se encuentran profundamente unidas. Pues bien, Gn 2 ha situado la norma o ley fundante del humano en plano de alimentos (cf. Beauchamp, 1987).

jardín puedes comer!), otra negativa (¡Del Árbol de la Ciencia no comerás...!*).*

– *Ley alimenticia.* De un modo significativo, la primera ley de Dios se sitúa, al menos simbólicamente, en plano de comida: el humano debe esforzarse para lograrla, como supone la misma eucaristía cristiana al afirmar que el pan y el vino son *fruto de la tierra y del*

trabajo de los hombres (Liturgia romana: *Ofertorio*). El problema fuerte empieza cuando se ordena y organiza esa comida: ¿vale en ella todo?, ¿no habrá que trazar un límite de humanidad y concordia, de comunión y presencia compartida en torno a ella? Sin duda, la doble ley del texto (comerás, no comerás) puede y debe entenderse también en otras perspectivas, pero ésta es la fundante.

c) *El humano y los animales. Varón y mujer*

- [Animales] Dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el humano esté solo. Voy a hacerle otro como él»...
- [Nombrar] Y formó del suelo todos los animales... y los llevó ante el humano para ver cómo los llamaba...
El humano puso nombres a todos los animales del campo,
pero no encontró otro como él (Gn 2,18-20).
- [Varón-mujer] Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el humano, el cual se durmió.
Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne.
De la costilla que Yahvé Dios había tomado del humano formó una mujer
y la llevó ante el humano. Entonces éste exclamó:
- [Exclamación] *Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne.*
Ésta será llamada «varona», pues del varón ha sido tomada.
- [Desnudos] Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.
Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro (Gn 2,21-25).

Éste es el relato del origen de las relaciones sociales. Ciertamente, el humano puede hablar a los animales (les pone nombre, doma), pero ellos no le responden; por eso, al final, les acabará «sacrificando» para su servicio religioso, como después evocaremos. La auténtica relación personal, a nivel de *carne* y desnudez, se establece entre humanos (varón y mujer). Es aquí donde ellos descubren y despliegan su auténtica palabra:

– *Animales.* Ofrecen al humano cierta «compañía», pero no son *otro como él* (= ayuda adecuada), ni constituyen su alimento (cf. Gn 1,26-30). Son de Dios, que los creó; el humano *los recrea* al nombrarlos, en gesto de señorío (domesticación), pero ellos no sacian su soledad, no se sientan a su mesa para celebrar con él la vida, no forman su *carne*. Lógicamente, la eucaristía plena (invocación de Dios, fiesta de la vida) no podrá celebrarse sacrificando animales, sino compartiendo la vida (el cuerpo) con otros humanos y el signo más adecuado para ello será el pan y el vino de plantas.

– *Varón-mujer, compañía.* La eucaristía es fiesta de la vida compartida. No es sólo comer, sino *comer*

juntos, juntarse comiendo y compartiendo en gratuidad gozosa el «cuerpo» humano (mesiánico), expresada en los dones del trabajo de la tierra. Por eso, en su base está el encuentro del varón y la mujer que se miran y admiran, cantando gozosos al mirarse, recorriendo un camino compartido, donde irán hallando su lugar los otros miembros de la comunidad humana (padres-hijos, hermanos, amigos, compañeros, etc.). Comida y comunión personal (fecundidad) aparecen así vinculadas.

Cuando el varón llama a la mujer *carne de mi carne y hueso de mis huesos*, la interpreta como cuerpo y la vincula así a la comida, interpretada en plano de comunicación humana. El varón descubre su cuerpo verdadero en la mujer, y viceversa. Por su parte, la mujer ofrecerá su cuerpo para que surja de ella nueva vida... Así se encuentran en comunión personal. Es lógico que la comida se asocie a las *bodas*, es decir, a la comunicación interhumana. Comer y compartir la vida en amor (mesa y cama común), éstos serán los gozos y caminos, las bendiciones y riesgos supremos del humano.

La verdadera compañía y realidad (= comida) de un humano es otro humano. Hasta ahora sólo había humanidad abstracta. Con la dualidad personal, expresada por el cuerpo, empieza la experiencia concreta de hombres y mujeres, la vida y comida compartida (o discutida) en cuya meta podremos situar la eucaristía, en sentido de comer juntos (vincularse por el alimento) y comer unos de otros, pues el Cristo, nueva humanidad, dirá *¡tomad, esto es mi cuerpo!* a todos los humanos.

d) Serpiente astuta: la mala comida (Gn 3,1-7)

[Serpiente]	<i>La serpiente era el más astuto (= desnudo, sabio) de todos los animales del campo</i>
[Comida]	<i>que Yahvé Dios había hecho. Y dijo a la mujer: ¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín...?</i>
[Mujer]	<i>Y como la mujer viese que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría,</i>
[Comida]	<i>tomó de su fruto y comió,</i>
[Varón]	<i>y dio también a su marido, que igualmente comió.</i>
[Desnudez]	<i>Entonces se les abrieron los ojos a los dos,</i> <i>y se dieron cuenta de que estaban desnudos;</i> <i>y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores (Gn 3,1.6-7).</i>

Dios ha creado al varón para la mujer y viceversa, de manera que puedan ser encuentro de amor, eucaristía dialogal. Pero, en lugar de compartir su vida y comulgar uno del otro, cada uno se ha cerrado en un monólogo egoísta. Éstos son sus rasgos:

– *Monólogo de varón.* Lo expresaba el texto precedente (Gn 2,21-25). Adán ha mirado a la mujer y se ha admirado, pero luego sólo habla (canta) para sí mismo, diciendo: *ésta sí que es hueso de mis huesos...* No la llama, ni dirige la palabra, no la escucha ni ve como persona, sino que dice *ésta es carne de mi carne*, como si ella fuera sólo cuerpo que él necesita y utiliza cuando le apetezca, sin acercarse a dialogar con ella. Éste es el soliloquio de Adán: en vez de escuchar a la mujer y responderle, se habla a sí mismo en relación con ella.

– *Monólogo de mujer (Gn 3,1-7).* La mujer de modo semejante, pero subiendo de nivel: no habla con el varón sino con la serpiente (sabiduría, misterio, plenitud sagrada) que parece habitar dentro de sí misma. Es evidente que está refiriéndose al varón, pero no le mira como *hueso de mis huesos* (como ha hecho

Culmina así la primera creación. Uno a uno han ido surgiendo los elementos básicos: el cosmos ordenado y su liturgia (Gn 1), el paraíso de plantas y ríos, el humano, trabajador del huerto y señor de los animales... (Gn 2,4b-17). Pues bien, el proceso culmina con el surgimiento de la pareja, llamada a dialogar y recorrer en comunión la vida. Estamos al principio de lo que será la eucaristía, experiencia de vida compartida, unión de todos los humanos (anticipación de las bodas del banquete escatológico).

el varón al referirse a ella), sino como *mediador de una sabiduría* que puede llevarle a poseer todo lo que existe, volviéndose así dueña de la vida.

No han dialogado, no han hablado mutuamente, uno al otro y en el otro, desde la gozosa limitación, desde la fértil dualidad, en comunicación eucarística, dándose gracias y bendiciendo al Dios Primero (fuente de comunión), para recorrer así, en diálogo de amor, la prueba de la vida. En lugar de abrirse uno al otro, en comunicación personal, parecen encerrarse uno ante el otro, en la espiral de los deseos infecundos. De esa forma dejan de hacerse eucaristía y se vuelven «vanidad», vida frágil, como ha dicho, desde otra perspectiva, el mismo Pablo (cf. Rom 1,21-22).

Por eso, lo que pudo haber sido *historia dialogal de gratuidad y comunión humana*, a la luz de la palabra de Dios, en medio del jardín, se ha vuelto *principio de un proceso de muerte*. La tradición posterior ha visto aquí el punto de partida del pecado, la raíz de la ruptura original. No es fácil precisar ese pecado

Transgresión primera: negar el cuerpo compartido

La liturgia eucarística de pascua (*oh felix culpa, culpa feliz...*) supone que la transgresión ha sido necesaria (o al menos conveniente) para que Jesús despliegue al fin la gracia y vida de su eucaristía. Lo cierto es que el camino que conduce a ella (comer juntos, comer uno de otro) está marcado en el principio por esta *trans-gresión o ruptura*. Adán quiere a Eva para sí mismo; por su parte, Eva, en vez conversar y compartir la vida con Adán, dialoga con la serpiente. Así empieza un camino que la tradición ha llamado *pecado original*, que es «mala comida», inversión de lo que será la eucaristía (el buen banquete de Jesús). Éstos son los personajes:

– *Serpiente*. Frente a Jesús, que regala su vida en favor de los demás, la serpiente es el deseo de apoderarse de los bienes de la vida de forma engañosa: es símbolo de la envidia que se apodera de los humanos, llevándoles a romper el *orden de Dios* (expresado en formas de gratuidad), para crear así un *desorden de poder violento*, que se concreta en forma de mala comida.

– *Mujer*. Es aquí la humanidad entera, que pretende elevarse ante Dios (= volverse Dios) por el conocimiento del bien y del mal, comiendo su fruto, para hacerse señora de la vida. Ésta es su «*transgresión*»: quiere comerlo o conocerlo todo, haciendo suyas las fuentes (árbol) de la vida, en gesto de enfrentamiento o, al menos, de sospecha frente a Dios. Ella se descubre independiente e introduce en su camino al varón, sin haber dialogado con él.

– *Varón* y *mujer*. El varón ha dicho *esta es carne de mi carne*, queriendo apoderarse de la mujer, pero ha quedado (al menos textualmente) en la intención. La mujer, en cambio, dialoga con su deseo grande (pretende adueñarse de la Vida), invitando al varón a compartirlo. De esa forma se vinculan, realizando la primera tarea humana: mujer y varón «comen juntos» del árbol supremo, no para darse (regalarselo) la vida uno al otro, sino para apoderarse juntos del Árbol de Dios, construyendo un mundo amenazado de egoísmo. Superando ese nivel, Jesús regalará su vida, en gesto gratuito, diciendo: *esto es mi cuerpo* (cf. Navarro, 1993, 217-294).

en Gn 2-3, pero es evidente que este des-encuentro de Adán y Eva constituye el principio de una *historia dramática de transgresiones*, en el reverso de la eucaristía.

Dios había ofrecido a los humanos su alimento, en camino abierto hacia el Árbol de la Vida. Pero los humanos no han querido recorrerlo en búsqueda gratuita, compartida, dialogada, a través del alimento (encuentro personal, agradecido), sino que han intentado comer por sí mismos el Árbol de la Vida, encontrando así su muerte. Estos motivos definen por contraste el simbolismo eucarístico. Ofreciendo su cuerpo por ellos (en vez de querer apoderarse del ajeno), Jesús ha regalado a los humanos el *Árbol de la Vida*, para compartirla y culminarla en comunión, no en enfrentamiento. La serpiente simboliza una comida posesiva. Por el contrario, invirtiendo y completando el camino de Eva y Adán, Jesús ofrece

el pan compartido de su vida (sobre el carácter fundante de la caída, cf. Ricoeur, 1969).

e) *Expulsión... ¡que no coma del Árbol de la Vida!*

El texto sigue, irónico y profundo, marcando la suerte del humano. La palabra clave de Jesús será *tomad y comed, es mi cuerpo; tomad y bebed, es mi sangre*, haciéndose comida de Dios para los humanos, verdadero árbol de vida. Para comulgar con el Cristo, los humanos deben superar el «jardín» de sus deseos absolutos. Por eso, el veredicto de Dios es curativo: *¡Que no coman...!* Sólo superando el riesgo de Adán-Eva, los humanos tomarán la comida de Jesús. De esa manera, su errante caminar al exterior del paraíso será *terapia*, un proceso hacia la verdadera eucaristía:

[Alto riesgo]	Y dijo Yahvé Dios: <i>/El humano se ha vuelto como uno de nosotros, pues conoce el bien y el mal!</i>
[Que no coma]	<i>/Que no alargue su mano y coma</i> también del Árbol de la Vida y comiendo de él viva para siempre!
[Expulsión]	Y le expulsó Yahvé Dios del paraíso de Edén, para que labrase la tierra de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al humano, puso ante el jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para custodiar el camino del Árbol de la Vida (Gn 3,22-24).

Éste es el signo: una espada de fuego ante el Árbol de la Vida, para que los humanos no puedan comer su fruto y celebrar la *anti-eucaristía* de violencia posesiva. Sólo superando una comida de egoísmo, los humanos «expulsados» podrán comer la verdadera eucaristía:

– *Riesgo*. Los humanos son «excesivos», abiertos al riesgo del deseo destructor, que pudiera definirse como «anti-eucaristía». La comida de Jesús es alimento trabajado, gratuito y compartido: don de Dios, regalo de vida. Pues bien, en el principio de la historia propiamente humana surge esta anti-eucaristía, deseo de controlarlo todo. Bondadosamente, para que no podamos «adueñarnos» de ella y destruirnos, Dios ha dejado que experimentemos nuestra impotencia.

– *Expulsión*. Dios ha «respondido» a la transgresión de los humanos «expulsándoles» del paraíso (Gn 3,21-24). ¿Les arroja Dios o han sido ellos quienes rechazan la vida, expulsándose a sí mismos de la comida gozosa, agradecida, gratuita? Podríamos afirmar que la historia posterior ha de entenderse, en perspectiva bíblica, como preparación de la eucaristía: es recuperación de aquello que había sido prometido, pero no cumplido, en el paraíso (cf. Giraudo, 1989, 36-80).

Los *querubines* nos impiden adueñarnos de las fuentes primordiales de la vida. Son *ambiguos*: signo de un Dios bueno (que quiere protegernos), expresión de un posible *señor envidioso*, que no quiere que seamos como él, pues guarda celosamente su identidad y privilegios. Al final del camino bíblico, cuando Jesús nos ofrezca su vida (gracia de Dios) como eucaristía (comida de amor) se harán inútiles.

Dios no pondrá más espada de fuego ante la puerta del banquete de su vida. Dejemos así el tema. Por ahora nos basta con saber que no podemos retornar con violencia al paraíso egoísta, pues un querubín guarda su puerta (cf. 3,23-24); pero debemos buscar el paraíso de la vida, que irá surgiendo por la acción de los humanos, para culminar en la pascua de Jesús, que invierte y destruye el camino del pecado. No existe eucaristía sin perdón y retorno al principio de la creación (cf. Navarro, 1993, 295-420).

3. Gn 4-9. La expansión del conflicto alimenticio

Lo que era transgresión genérica se expande y plasma en una serie de transgresiones concretas, en torno al alimento. Ellas enmarcan la violencia de la historia, desde Caín hasta el diluvio.

a) Gn 4. Comida y violencia: el sacrificio de Abel

La *historia de los orígenes*, antes centrada en Adán y Eva (Árbol de la Vida), nos sitúa ya ante dos hermanos (Caín y Abel), enfrentados entre sí por Dios (sacrificios). En vez de acompañarse y enseñarse mutuamente, compartiendo de esa forma la comida en la ancha tierra, ellos se envidian y uno mata al otro, en gesto sacrificial que sido recogido por la tradición bíblica y litúrgica:

[Dos hermanos] Conoció Adán a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo:

He adquirido un varón con el favor de Yahvé.

Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel, su hermano.

Fue Abel *pastor* de ovejas y Caín *labrador*.

[Ofrendas] Pasó algún tiempo, y Caín ofreció a Yahvé una *oblación de los frutos del suelo*.

También Abel ofreció una *oblación de los primogénitos de su rebaño* y de su grasa.

Yahvé miró propicio a Abel y su oblación. Pero no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro.

[Tentación] Yahvé dijo a Caín:

– ¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro?

¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo?

Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia y a la que debes dominar.

Caín dijo a su hermano Abel: *Vamos afuera*.

Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

[Asesinato] Yahvé dijo a Caín: *¿Dónde está tu hermano Abel?*

Contestó: *No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?*

Replicó Yahvé: *¿Qué has hecho?*

Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo.

Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo,

que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano... (Gn 4,1-11).

Adán y Eva han seguido sin dialogar: *el varón* «conoce» a su mujer sin hablar con ella, tratándola como objeto de su dominio; *la mujer* se olvida del varón al engendrar, como si ella fuera representante de un Dios que le concede un hijo fuerte (Caín, *Kaniti*: he adquirido) y otro débil (Abel: *Soplo*, Vanidad). Estos dos hijos varones (hermanos) son el conjunto de la humanidad, la historia entera. Tienen todo lo que podrían desear, pues se extiende ante sus ojos el inmenso mundo, pero cada uno sólo busca aquello que posee o tiene el otro, en mimetismo envidioso. Así aprenden a descubrir la vida (a escuchar a Dios), no a través del tanteo paciente, como quiere una vieja tradición israelita (cf. Heb 5,8), ni del diálogo amoroso, como desea el evangelio, sino de la *violencia*, que es la primera «verdad» (mentira) de su conocimiento (cf. Alonso Schökel, 1985, 21-44). Ellos, hijos del Adán, expulsados del *paraíso* (naturaleza virgen y fecunda, que fructifica por sí misma), se distinguen por sus *trabajos productivos*:

– Caín (= Engendrado de Yahvé) es agricultor: cultiva los productos de la tierra. Significativamente, conforme al viejo ideal del nomadismo, este labrador es malo, frente al buen pastor Abel.

– Abel (= Soplo Débil) es pastor de ganado menor (ovejas/cabras); no es cazador que lucha contra las fieras y animales del campo, sino domesticador, dedicado a la doma de animales.

El antagonismo de oficios o trabajos puede reflejar la primera lucha social de agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los primeros. Esa guerra se expresa por los sacrificios animales, entendidos como evocación sangrienta del misterio de la vida. Ciertamente, muchos israelitas de aquel tiempo (entre los siglos VIII y VI a.C.) se habían vuelto sedentarios, expertos en agricultura. Sin embargo, su ofrenda religiosa más perfecta era la vida y sangre de animales.

Así presenta la Biblia los primeros sacrificios. Dios no ha permitido aún que los humanos maten

animales (lo hará en Gn 8, con Noé), pero Abel lo hace, anticipando aquello que repetirán siglo tras siglo los sacerdotes de Jerusalén. Dios no ha pedido a los humanos ofrendas de este tipo, sino «obediente» o fidelidad a su llamada. Pero ellos sacrifican expresando su rivalidad con gestos religiosos, como si quisieran *comprar* (conseguir) su favor.

– *Ofrendas.* Caín eleva una *minjá*, obsequio vegetal (¿de trigo y vino?), al Dios del campo. De esa forma reconoce su dependencia religiosa y expresa el sentido de su vida sobre el mundo. Por su parte, Abel presenta el *sacrificio* de los primogénitos del rebaño, quemando sobre el altar la grasa de las ovejas/cabras, reconociendo así el poderío de Dios sobre la vida. De esa forma expresan e inauguran los dos tipos de culto: uno vegetal y otro animal, uno de agricultores y otro de pastores.

– *Predilección de Dios.* El texto afirma que *Dios aceptó la ofrenda de Abel, no la de Caín*. La razón parece clara en perspectiva de historia de las religiones: al Dios de oriente le agradaban los corderos/cabritos, la grasa que se quema en su honor sobre el altar, como indicará Gn 8,15-22. De manera brusca, sin vacilación alguna, el texto supone que los humanos han roto la dieta vegetariana que estaba en el fondo de Gn 1-2: matan animales para Dios, se alimentan de la carne sacrificada. Hemos entrado en el campo de la *violencia religiosa*¹.

No conocemos la causa de la predilección divina, aunque hallamos aquí la teología oficial israelita, con su valoración de los sacrificios animales (que

- *Eva escucha a la serpiente* interior (Gn 3,17).
- *Dios* está en silencio, deja en libertad a Eva.
- *Eva* come y da de comer a su marido, de manera que ambos se vinculan en la misma transgresión.

Caín repite así la transgresión de Eva, pero no «con», sino «contra» su hermano. Deberían haberse escuchado y ayudado, descubriendo la presencia de Dios en su diálogo, en la unión de agricultores y pastores, en el mutuo don de sus ofrendas. Pero la mis-

los cristianos rechazan, al descubrir la eucaristía). Tenemos indicios, pero no razones. El texto no ha querido ni podido desarrollar las causas de la división humana (Caín y Abel). Está ahí, debe aceptarse, como expresión de la desigualdad fundante de las cosas y personas: ¿Por qué éste es varón y aquella mujer? ¿Por qué prospera Abel y no Caín? No se sabe. Sobre esa diferencia, establecida aquí teológicamente, se inicia la historia.

– *Abel parece pacífico.* ¿Por qué? No se dice. Quizá por derivar su agresividad contra los animales: las ovejas/cabras que sacrifica y quema sobre el altar le sirven de *terapia* (chivo expiatorio); ellas le pacifican, y no necesita descargar su furor contra el hermano. De todas formas, cuando el evangelio le llama «justo» no está haciendo un juicio moral, sino teológico: es justo porque ha muerto asesinado.

– *Caín es violento*, «aunque» (¿por qué?) su «religión» es pacífica, centrada en ofrendas vegetales. No ha derramado sangre; ha sido posiblemente sosegado, hábil en conocer y aprovechar los ritmos de la naturaleza. Pero desde un punto de vista evangélico es imperfecto; debería haber puesto el pan y vino de sus cosechas al servicio de los otros. Parece hombre de fortuna, capaz de construir ciudades (cf. Gn 4,17). Pero no se alegra ni comparte el pan y vino con su hermano².

La historia que sigue es conocida: Caín se enciende contra Abel y Dios mismo viene a moderarle, en escena que repite los motivos de Eva, aunque ofrece variantes significativas:

- *Caín escucha a su fiera interior* (Gn 4,5-7).
- *Dios habla*, quiere guiar a Caín a la reconciliación.
- *Caín responde con violencia*, mata a su hermano; la transgresión se hace pecado pleno de homicidio.

ma religión les ha enfrentado: el culto de Dios accentúa las diferencias y lo que debía ser principio de comunión se vuelve fuente de violencia, incomunicación originaria (cf. Wénin, 1988, 105-126).

¹ *Dios se complace en los sacrificios.* No se dice que Abel sea mejor, ni Caín perverso. Simplemente se afirma que a Dios *le agrada* (*sha'a*) la ofrenda de Abel (animales), no la de Caín (de plantas).

Sacrificio de Abel y Jesús. Todas las sangres

Mt 23,35 ha interpretado el asesinato de Abel como *principio de todas las sangres* o muertes injustas y violentas de la historia. Por eso, el *Canon romano* interpreta la eucaristía, comida gozosa y compartida, don que se funda en Jesús, como antítesis y cumplimiento (superación) del *sacrificio del justo Abel*. Este Abel fue asesinado por su hermano, apareciendo así como el primero de los *justos*. Pero sólo Jesús será el justo verdadero, pacificador de la humanidad:

- *La sangre de Abel grita a Dios desde la tierra*, en gesto teológico y social: tierra y humanidad se encuentran vinculadas de forma inseparable. Por eso dice el texto que la voz de la sangre (*qol dam*) de los asesinados se eleva a Dios pidiendo justicia (Gn 4,11; cf. Ap 6,9-11).

- *Jesús ha invertido la lógica de esos sacrificios.* Por un lado, está cerca de Caín, hombre del pan y vino (agricultor), no ganadero como Abel, que necesita ofrecer sacrificios animales. Pero, al mismo tiempo, es un Abel sacrificado, que ofrece su vida por todos, en forma de pan y vino (es decir, asumiendo como propios los signos y ofrendas de Caín).

- *Eucaristía.* En el final cristiano de la historia bíblica hallaremos la *eucaristía* de Jesús, que quiere ofrecer y ofrece su vida como pan-vino para crear solidaridad sobre la tierra. No es un productor (no cultiva y produce pan y vino), como Caín. Pero acoge como propios los frutos de los productores (viñadores, cerealistas), abriendo a los humanos un camino de comida compartida. No eleva a Dios un sacrificio mejor que el de los otros, sus hermanos. No compite en disputas religiosas. Hace algo más profundo: va expresando su vida como encuentro y reconciliación para todos los humanos, en torno al pan y al vino.

Los dos hermanos están vinculados de forma casi simbiótica, sobre una tierra que les ampara, pero no dialogan. Tienen como referencia a Dios, pero se disputan con ansia su favor y no le miran como signo y fuente de más alta comunicación. Así,

la religión se vuelve para ellos principio de violencia. En el origen de la cultura emerge así la lucha contra los animales (sacrificios de Abel), la envidia y agresión asesina contra los humanos (asesinato de Caín).

El mismo Dios parece llevarnos a una tierra maldita, regada por sangre de animales sacrificados y hombres asesinados. El texto no dice que Abel sea justo (eso lo dirá la tradición posterior), ni alude a su bondad moral. Pero afirma que su vida (sangre) ha sido derramada, en gesto de inmensa densidad antropológica, de manera que la misma tierra que debía ser madre (bendición para pastores y agricultores) se vuelve discordia. Ciertamente, *la tierra es en principio buena*, fuente de vida para plantas y animales, lugar donde podemos dialogar en paz solidaria. Pero la hemos pervertido, ensangrentado, de manera que los sacrificios serán signo de violencia homicida (cf. Barbaglio, 1992).

b) Gn 6-7. *El gran pecado. Diluvio y anti-eucaristía*

Hemos evocado el origen y sentido de los alimentos en las versiones complementarias de Gn 1 y Gn 2-3: sabemos que el humano ha comenzado a recorrer un camino conflictivo: por un lado ha *transgredido* las fronteras que Dios puso a su vida; por otro, paradójicamente, *ha explorado sus propios límites*, descubriendo que no puede alcanzar el absoluto (que no puede volverse Dios). Desde ese fondo hemos leído la historia del pecado concreto más antiguo (asesinato de Abel), relacionado de manera esencial con los alimentos: los humanos ofrecen a Dios sus comidas, iniciando con ellas el conflicto de la historia.

Descubrimos así la profunda relación de la comida con el amor (o falta de amor) espousal (historia de Adán-Eva) y el amor/odio fraternal. Ella es el primer *capital* que enriquece y divide a los humanos: se ofrece a Dios y enciende la envidia mutua sobre la ancha tierra. Hemos asistido al primer *banquete de muerte*, en gesto que pudiera recordar un rito de *antropofagia*: la sangre de Abel clama a Dios desde la tierra; quizás debamos suponer que Caín ha comido su carne.

Siguiendo en esa línea, Gn 4-6 presenta *el crecimiento de la muerte*, vinculada a la cultura de los cainitas (Gn 4,17-24) y de un modo especial al pecado de los *hijos de Dios* (Gn 6,1-8), que el texto ha velado, aunque por historias apócrifas (Ciclo de Henoc) sabemos que evoca la invasión de los ángeles caídos que extienden por la historia la dura perversión se-

[Hijos de Dios] Cuando los hombres se fueron multiplicando sobre la tierra y engendraron hijas, *los hijos de Dios* vieron que *las hijas de los hombres* eran bellas y escogieron algunas como esposas y las tomaron para sí...

[Gigantes] En aquel tiempo, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y engendraron hijos, habitaban en la tierra los gigantes... (Gn 6,1-4)³.

Así evoca la Biblia el gran delito. Más extensamente aparece en los apócrifos de la literatura de Henoc: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: *¡Ea, escojamos de entre ellas y engendremos hijos!...*» (1 Hen 6,1-7,1; traducción de F. Corriente y A. Piñero, AAT 1984, 13-143; cf. Westermann, 1987, 363-383; Pikaiza, 1993, 131-182). Ésta es la lucha universal, personalizada en los ángeles invasores. Habitaban en el cielo, poseían todo lo que puede desearse, pero les faltaba sangre y sexo: paternidad y violencia. Bajaron y perturbaron el mundo; son responsables del gran desastre humano, el reverso de la eucaristía.

Desde entonces, *los varones* parecen «espíritus» violentos; *las mujeres*, cuerpos violados; la vida, batalla. *Las mujeres* seducen, *los hombres* fabrican espadas, cuchillos, escudos, metales de guerra y adornos de muerte (1 Hen 8,1). El mundo se vuelve *violencia* (artes de guerra) y *engaño sexual*: lucha de varones/ángeles guerreros y mujeres seductoras⁴. Es la

xual, alimenticia y guerrera. De esa forma, el mundo de Dios ha corrido el riesgo de volverse escenario de absoluta destrucción: violación, violencia, sangre... Hay una obsesión de antropofagia: es como si los israelitas hubieran sufrido, de forma casi insuperable, la tentación de comer vida humana, beber su líquido vital, la sangre.

destrucción total, como una guerra de galaxias que ha empezado a envenenar y destruir la tierra. La vida que Dios había creado para alabanza y gratitud, experiencia de amor y comida compartida, se vuelve batalla (destrucción del varón y la mujer) y riesgo cósmico (perversión del mismo mundo). Desde ese fondo se entiende la reacción sagrada:

— *Diluvio*. Por un lado, Dios quiere «destruir al humano». «Miró la tierra (*ha'erets*, חָרֶב) y vio que estaba corrompida» (6,12). Es como si hubiera estallado la peste. Lógicamente «se arrepiente (*najam*, נַחַם) de haber creado al humano sobre el mundo» (6,6-7). ¿Ha

Del diluvio a la eucaristía

El riesgo de diluvio es hoy mayor que antiguamente: si seguimos en línea de violencia (opresión de la mujer, lucha entre varones y utilización egoísta del cosmos) podemos destruir nuestro planeta. Necesitamos un *Arca de Noé* que sea Casa de la Humanidad, mesa de eucaristía, alianza entre los hombres y mujeres de la tierra, incluyendo en ella a los mismos animales. El diluvio es la fuerza del pecado, riesgo de absoluta destrucción. La novedad bíblica no está en las aguas del diluvio, con su estallido amenazante de violencia universal (Gn 6-7), sino en el arca de la vida (que expresa el gran respeto de Dios por hombres y animales) y en la nueva ley de comidas, que Dios impone a los humanos salvados del diluvio y Cristo cambia y culmina gratuitamente por la eucaristía.

³Cf. P. Grelot, *La Légende d'Enoch dans les Apocryphes et dans la Bible*, RSR 46 (1958) 5-26; 181-210; J. L. Cunchillos, *Los Bene ha-'Elohim en Gn 6,1-4*, EstBib 28 (1969) 5-31.

⁴Sobre la caída y pecado de los ángeles, cf. L. Díez, *Los Vigilantes en la literatura intertestamentaria*, en Varios, *Símposio Bíblico Español* (Salamanca 1982), Univ. Complutense, Madrid 1984, 575-609. Comprensión sexual y religiosa de la serpiente: L. K. Handy, *Serpent (Religious Symbol)*, en ABD V, 1113-1116.

merecido la pena? ¿Tiene sentido tanto sufrimiento? El mundo era casa común, paz de Dios para los vivientes, pero los humanos (a quienes el mito presenta dirigidos por ángeles perversos) lo han pervertido.

– *Arca de Noé*. Por otro lado, Dios salva a los humanos (6,13-8,14). Lo «natural» hubiera sido el caos, retorno a la muerte. Lo novedoso y grande es que Dios mismo enseñó a los humanos a construir *el arca* (*tebah*, תְּבָחָ), como *casa flotante o barco* donde pueden resguardarse de las aguas. Necesitan esa nave (espacio de existencia compartida) para hacer la travesía del diluvio, en unión con los animales. Una humanidad que sólo quisiera salvarse a sí misma se destruiría. El *arca* es paradigma ecológico, de solidaridad y salvación para humanos y animales. (Visión históric-literaria en Westermann, 1987, 384-494; estudio psicológico en Drewermann, 1989, 191-324.)

c) *Gn 8-9. Ley de Dios, cuidado por la vida.*

Los sacrificios, comida de carne

Dios ha liberado a los humanos de la destruc-

ción (diluvio) para indicarles un camino de *limitación de la violencia*. La ley de ese camino no expresa la bondad de Dios, ni lleva de nuevo al paraíso. No es eucaristía, comunión con lo divino, sino signo de limitación. Dios acepta por un lado el mal de los humanos, haciendo que por otro puedan caminar hacia la vida. En ese contexto situamos y entendemos los dos relatos que siguen, uno sobre sacrificios, otro sobre comida de animales. Hemos abandonado la utopía primera. Entramos en la historia concreta, un camino más humilde y realista, regulado por los sacrificios y la carne de animales.

– *Holocausto y equilibrio cósmico*. El autor bíblico proyecta sobre este nuevo origen sus visiones sacrificiales. *Noé*, ser humano, aparece lleno de «deseos malos», pero desde su maldad ofrece en holocausto vida y sangre de animales puros, reconociendo así la grandeza de Dios y aplacándole con sus dones. Por su parte, *Yahvé* se compromete a no matarle, fundando así la paz en la tierra:

[Noé]

– *Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras ofreció holocaustos en el altar.*

[Yahvé]

– *Yahvé olió el aroma placador y dijo en su corazón: Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del ser humano, porque los deseos del corazón humano son malos desde su juventud, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.*

[Ser humano]

Mientras dure la tierra, no cesarán siembra y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche (Gn 8,20-22).

Noé ha cumplido la palabra: *¡sal del arca con humanos y animales!* (8,16-19). El proceso de la salvación se inicia así como un gesto ecológico, de fraternidad con los animales, que *Noé*, buen humano, ha resguardado del diluvio. Pues bien, ahora observamos que lo hace para que vivan (deja una pareja de cada especie: que se multipliquen), y para poderlos sacrificar, ofreciéndolos a Dios (ha introducido en el arca *siete parejas* de animales puros, es decir, aptos para ser sacrificados; cf. Gn 7,1-3).

Noé cuida y salva a los *buenos* animales para matarlos después, descargando sobre ellos su violencia y aplacando de esa forma a Dios. Evidente-

mente, se ha roto la armonía paradisíaca de los vivientes, de Dios y los humanos. Ha surgido el mundo real, donde unos animales matan y comen a los otros, y los humanos se encuentran dominados por deseos de violencia, desde su misma juventud. De aquí derivan dos principios:

– *Principio del perdón o gratuidad*. Si Dios se «dejara» llevar por la violencia de su lógica sagrada habría destruido ya la vida sobre el mundo. Pero él perdona y mantiene los grandes valores cósmicos (siembra y siega, verano e invierno, frío y calor...), con independencia de la bondad o maldad de los humanos (cf. Mt 5,45-46).

– *Principio del sacrificio.* Antes no eran necesarios, a pesar de que Abel los ofreciera. Ahora lo son: hay que realizar el rito sangriento sobre el altar, donde se ofrecen las víctimas (*'olot'*) que ascienden (*'alah'*) hacia Dios en holocausto, *totalmente quemadas*. De esa forma, la *comida de Dios* es violencia. Éste es un sacrificio de *talión*, no pura acción de gracias (eucaristía), ni comida gratuita entre los humanos.

Los sacrificios de Yahvé emergen tras el diluvio, como gesto paradójico y terrible, salvador y amenazante. Dios se había esforzado por salvar a los vivientes en el arca; ahora exige a los salvados que quemen en su honor la grasa y la carne de animales. Al principio, los humanos habitaban en gratuidad y transparencia ante Dios y ante los otros animales. Ahora han roto ese equilibrio y, para aplacar la ira de Dios y reprimir la violencia de la historia, sacrifican animales.

El texto dice que *Yahvé olió* (= *aceptó con agrado*) el *aroma aplacador*, conforme a una visión que después se ha referido muchas veces a la eucaristía cristiana, concebida como sacrificio incruento pero real de Jesús, Hijo de Dios, que ofrece su vida muriendo para aplacar la ira del Padre. Estamos ante un Dios que necesita que los humanos le aplaquéen, para reprimir su violencia y lograr que no se acaben matando unos a otros. Por eso, tanto Dios como los humanos buscan «chivos expiatorios», animales, donde expresan y expulsan la violencia.

Los sacrificios avalan la violencia de la nueva humanidad, cuyo deseo se encuentra pervertido desde su juventud, y ellos al mismo tiempo la «bondad» de Dios, que acepta a los humanos como son, renunciando a matarles, con tal que le ofrezcan sacrificios. Este *cambio* se realiza en clave sacrificial: so-

Violencia y eucaristía

Ésta es la *paradoja* del Dios que necesita sacrificios animales para no sacrificar a los humanos: de él una violencia radical (incontrolada) que sólo se vence (se aplasta o domina) con violencia controlada. Los que han interpretado (y siguen interpretando) la eucaristía de Jesús en esta línea (como sacrificio de suave olor que aplaca a un Dios airado) no sólo desconocen el sentido del evangelio, sino el mensaje de la Biblia israelita, que interpreta aquellos sacrificios como fruto y consecuencia del pecado, y no como señal del inmenso amor divino. Ciertamente, en el principio no era así (cf. Mc 10,6) y, al final, la eucaristía será signo de un amor divino/humano, capaz de transformar por gracia este mundo de violencia.

bre los animales *quemados* en gesto propiciatorio, proclama Dios su palabra de recreación cósmica: *no volveré a matar a los vivientes...* (8,21).

– *Comida de carne. Nueva bendición de Dios.* Antes, en tiempo de Adán-Eva, no había aún escisión: la ofrenda de Dios era la misma armonía de la vida y del encuentro humano sobre el mundo. Ahora avanza la ruptura, como si la relación con Dios tuviera que ir por un lado y la relación con el mundo y los humanos por otro. Evidentemente, esa ruptura no es total y quedará superada (como indicaremos) en la eucaristía cristiana. Pero vengamos a la nueva bendición de Dios, tras el desastre del diluvio: lo que importa es vivir (sobrevivir) sin morir ni matarse del todo en este mundo duro y pervertido:

- | | |
|--------------------|--|
| [a. Creación] | Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. |
| [b. Terror] | Infundiréis <i>terror y miedo</i> a todos los animales de la tierra,
y a todas las aves del cielo, los reptiles del suelo, y los peces del mar... |
| [c. Comida Sangre] | Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento:
todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde.
Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, esto es, con su sangre. |
| [b' Terror, ley] | Por mi parte, yo reclamaré vuestra propia sangre:
la reclamaré a todos los animales y a todos los humanos... |

A quien vertiere sangre humana, otro humano verterá su sangre,
porque Dios hizo al humano a su imagen.

[a'. Creación] Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla (Gn 9,1b-7).

Hemos destacado al principio y final del pasaje (a y a') el motivo de la *creación*, fundada en la misma bendición divina (Gn 9,1a; cf. Gn 1,28). Ella afianza la realidad concreta (postdiluviana), por encima del riesgo de la historia, en la bondad gratuita de Dios. Sobre el pecado humano, que suscita destrucción universal (diluvio), se eleva la acción creadora, expresada en las palabras del principio y fin del texto: *creced (= sed fecundos), multiplicaos y llenad la tierra*. La vida es fuente de todos los valores; por bendición ha surgido, en bendición se mantiene, como pacto de Dios con los vivientes (cf. Gn 9,8-11).

– *Terror*. Los humanos eran señores-civilizadores de animales, a quienes ofrecían su cuidado, sin poder matarlos (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Ahora pueden convertirse, por ley de Dios, en dictadores o depredadores de esos animales, infundiendo en ellos su terror y matándolos para alimentarse de su carne. Dios y el humano se vinculan sobre la mesa del altar, en gesto sagral (sacrificio de 8,20) y alimenticio (ley de 9,2-3): comen juntos el animal sacrificado, se aplacan y alimentan con su muerte.

– *Sacrificios*. Sería bueno que los humanos no mataran ni comieran animales. Pero la transgresión violenta ha cambiado las relaciones vitales y Dios quiere que los humanos le ofrezcan sacrificios animales (especialmente de corderos) para apaciguarle. Pero «en el principio no fue así» (cf. Mc 10,6); y no lo será al fin: al expresarse en los dones del pan y el vino, la eucaristía cristiana ha superado el nivel de sacrificios sangrientos de animales.

– *Comida*. Al principio, Dios había ofrecido a los humanos árboles y plantas, pero no el conocimiento del bien/mal, que es el Árbol de la Vida en plenitud. Pero cuando los humanos han querido adueñarse de esa Vida, empiezan a dar muerte a los animales, para alimentarse de ellos. La historia les perversa: al principio, los humanos eran vegetarianos, comían sólo frutos de la gran madre tierra y de sus plantas; tras el diluvio, en un nuevo comienzo patriarcalista y violento (sellado por la sangre de los sacrificios), han creado una cultura donde unos viven de la muerte de los otros.

– *Sangre*. Desde que empezaron a matar para vivir, los humanos corren el riesgo de seguir matando

de forma indiscriminada y fatal, como indica la prohibición de *comer sangre*, pues ella es *sagrada*. Esta prohibición introduce un dualismo paradójico: por una parte, se puede matar y comer carne; por otra, se prohíbe la comida (bebida) de sangre, pues ella se concibe como *vida o alma* del animal, que pertenece sólo a Dios y sirve para aplacarle (cf. Lv 7,26-27). Esto significa que, en el fondo, toda muerte de animal es *sacrificio*, un *delito* que sólo puede expiarse ofreciendo a Dios la sangre derramada y reconociéndole Señor de toda vida. Parece que el humano está sediento de sangre: quiere comer y adueñarse con violencia de la vida de otros seres.

– *Dios*. Emerge en el fondo de esta ley como *señor de sangre*: cierra el camino a la violencia humana porque Él mismo es dueño y gestor (garante) de toda violencia. De esa forma suscita y controla la vida con violencia, impidiendo que ella se expanda de forma imparable. La sangre aparece así como esencia de la vida, deseo radical de los vivientes (= *nephesh*). Por ahora, la ley exige que frenemos el deseo de tomarla, pues ella es de algún modo el Árbol de la Vida. Sólo tras un largo camino, superado ya el deseo de sangre violenta, podrá ofrecernos Jesús su propia sangre, entendida como vida generosa, regalada, compartida. Esto será la eucaristía: el mesías nos dará su ser entero, carne y sangre.

Se abre un camino que lleva de los *primeros sacrificios*, que son gestos de violencia controlada para superar la incontrolada, hasta el *sacrificio final*, que consuma y supera por siempre todo sacrificio. Así lo hará Jesús: nos lleva ante la pura gratuidad, ante el don de la vida compartida, celebrada en común, ante una copa de vino, no ante un cordero sacrificado. No será necesario matar a los demás, ni descargar la violencia sobre los animales. Habrá surgido para siempre la gracia del Mesías que dice: *ésta es mi sangre, vida convertida en don, pura persona*.

La ley de Gn 9,1-7 permite (y de algún modo exige) matar y comer animales, pero respetar (no comer) su vida/sangre, para apagar con sangre el diluvio de sangre. Dios en cambio protege *teológicamente* a los humanos, imponiendo su violencia (haciendo)

do morir) a los asesinos. No se dice la manera en que lo hará; se expone el tema en un nivel de principios generales, a partir de Gn 1,26-27 (el humano es imagen de Dios). Desde ese fondo se pueden derivar dos actitudes:

– *Gn 9: matar al que mata.* En medio de su violencia, sometido al riesgo de muerte que proviene de otros seres humanos o animales, amenazado sobre el mundo, el hombre/mujer es imagen de Dios, y Dios le protege apelando al talión, *mandando matar al asesino*, para ahogar su mal en sangre. Así se reprime la violencia, pero no se crea vida.

– *Eucaristía: morir dando la vida.* A Jesús le han matado, pero él ha dado su sangre por la salvación de muchos, en alianza no sacrificial de gratuidad y perdón (vida compartida), como veremos en la Cena: *toma, bebed, ésta es mi sangre, derramada por vosotros y por muchos...* Así invierte el talión y se revela como fuente de gracia.

Y con esto podemos volver al sentido general del texto, al arca de Noé que ha sido *barco de animales protegidos* para que vivan (los no sacrificiales) y sirvan de alimento (los sacrificables). Aquella historia nos puede parecer lejana y, sin embargo, ella es de alguna forma nuestra historia. Como sabe la tradición eclesial, que la interpreta en claves bautismales, esta historia de Noé debe entenderse como preparación eucarística. Éstos podrían ser algunos de sus rasgos:

– *Debemos empezar limitando la violencia.* A los liberados del primer diluvio, Dios les pidió «que no comieran sangre» (9,4): que no elevaran su vida sobre bases de violencia. La Biblia real, que empieza tras el diluvio, en Gn 8, no ha podido prohibir la carne (impedir de raíz la violencia), pero quiere, al menos, limitarla, exigiendo que los humanos superemos la agresividad de fondo: que «no comamos sangre»⁵.

– *Debemos proteger la vida humana* (9,5). Esa misma ley que permite matar (= sacrificar) animales, con tal de respetar (no comer) su sangre, protege a los hu-

⁵Dios vincula su presencia a la sangre de animales; cf. F. Vattioni, 1981, con trabajos de U. Bianchi, D. J. McCarthy y A. Penna. Actualmente, la prohibición de «comer sangre» debería traducirse en fórmulas de superación de la violencia, en clave personal (represión de la agresividad), dietética (uso de alimentos) y social (superación del mal, poder, etc.).

Del talión de la sangre, a la gratuidad eucarística

Frente al talión de Gn 9, que exige la sangre (= muerte) de aquellos que han matado, se elevará la gratuidad de la eucaristía. Ciertamente, el asesinado es imagen de Dios... pero ¿no lo es también el asesino? Entendido en sí mismo, el talión parece expandirse en espiral de venganza infinita, en círculo de muerte que jamás termina, en enfermedad incurable de sangre, como sabe el evangelio (cf. Mt 26,52). Toda la historia parece estar centrada en esta experiencia de muerte que quiere vencer (detener) a la muerte sin lograrlo. De esa forma, la misma religión se vuelve miedo, pues sólo con el miedo de Dios (castigo o muerte) se puede controlar la violencia, pero nunca superarla. Pues bien, asumiendo de manera gratuita la muerte y muriendo en favor de los demás, sin pedir ni exigir ninguna forma de venganza, Jesús ha quebrado esa espiral de violencia. Así lo mostraremos al estudiar la eucaristía: superando el realismo de la historia de Noé, el evangelio nos devuelve a las raíces de Gn 1-3, a los valores de un mundo humanizado (Gn 1), un paraíso ecológico. Así lo ha sentido y expresado Jesús, situándose al principio de la nueva creación, abriendo un camino que conduce por la comunicación, gratuidad y entrega de la vida, al nuevo pan y vino (carne y sangre) de la concordia creadora para todos los humanos.

manos porque Dios les hizo a su imagen (*tselem*: cf. Gn 1,26-27). Como representante (presencia) de Dios, el humano es inviolable: Dios ha puesto en torno a él una muralla protectora, reprimiendo con violencia la violencia social (9,6a). Así impide que el diluvio estalle, y los humanos se coman entre sí. En contra de eso, Jesús ofrecerá gratuitamente su propio cuerpo en la eucaristía, fundando una comida que vence a la violencia.

Conclusión

1. *Comida: don y conflicto.* Gn 2-3 (y de un modo más extenso Gn 1-11) ha interpretado el surgimiento y nove-

2

Los alimentos en la Biblia

Pan y vino, dieta mediterránea

Tema

El texto del capítulo anterior (Gn 1-9) era de tipo teológico, protohistórico. La historia verdadera de los israelitas (y de los humanos) empieza en la tierra «prometida» y puede interpretarse (definirse) a partir de los alimentos. Ella se encuentra vinculada a las plantas y animales, a las siembras y cosechas de la franja palestina del Cercano Oriente, entre el Líbano y el Sinaí, el Mediterráneo y el desierto siro-arábigo.

La historia sagrada *de los alimentos* se despliega en una *tierra* que es signo y compendio de todas las tierras del mundo, a las que luego se ha extendido la experiencia israelita de Jesús. Ella (*Eretz Israel*, País de Canaán o Palestina) está llena de contrastes: es pequeña en extensión (poco más de 100.000 kilómetros cuadrados), pero variadísima en paisajes y cultivos: desiertos y estepas, costa y montaña, hondonadas semi-tropicales... Ha sido estudiada desde varias perspectivas, que aquí sólo evocamos de forma introductoria.

El primero de los sacramentos de Dios es esa misma tierra, que produce frutos para aquellos que la habitan y trabajan. De la estepa y montañas provienen sus animales característicos: el ganado menor y mayor empleado para comida y sacrificios (con las aves). En sus campos se cultivan árboles y arbustos alimenticios (olivo, viña, trigo), extendidos luego al mundo entero. De ellos trataremos, de forma esquemática, evocando sobre todo la importancia del pan y el vino (y el aceite), que Jesús ha recreado en clave eucarística, ofreciendo así una historia y una teología de los alimentos.

Queremos evocar la historia *de alimentos de la tierra palestina*, producidos y consumidos por sus hombres y mujeres, en alabanza humana y religiosa. *El pan y el vino* de la eucaristía se enmar-

can en la experiencia y vida de la humanidad, como indicaremos recorriendo un camino en tres tiempos:

1. *Recuerdo de pastores. Tierra deseada.* Al principio de la Biblia hallamos cazadores y pastores: hom-

bres sin propiedad agraria, nómadas de Dios y de la vida, que buscan estabilidad y descanso en una tierra deseada.

2. *Entre Yahvé y los dioses. Tierra conflictiva.* Los israelitas conquistaron un país hermoso, pero corrieron el riesgo de olvidar a Dios, interpretando sus dones como presencia (vida y muerte) del Baal o Señor de las cosechas.

3, 4, 5. *Pan y vino: dones sagrados de la tierra.* Sirven para bendecir a Dios, para ofrecerle el testimonio de nuestro agradecimiento sobre el mundo. Son la primera eucaristía.

Exponemos los temas en resumen, a modo de camino que culmina en Cristo. Así veremos que la eucaristía no es novedad absoluta, sino expresión y cumplimiento de un largo camino de historia social y religiosa, expresado por la Biblia israelita. Desde que C. Lévi-Strauss señaló la importancia de la comida en el surgimiento humano (su libro sobre *Lo crudo y lo cocido* es de 1964), son muchos los autores que han estudiado el tema (cf. Contreras, 1993; Cruz, 1991; en plano sacral cf. Eliade, 1981).

1. Recuerdo de pastores. Tierra deseada

La tierra con sus dones (pan y vino) suele aparecer en nuestro tiempo como puro objeto. Sólo en momentos de guerra o exilio, ella se vuelve extraña y/o deseada. Muchos comemos el pan y bebemos el vino sin preguntar cómo se producen. Por eso es bueno que vayamos hacia atrás, asumiendo como propia la historia de los antepasados de Israel. Con ellos, nos descubriremos peregrinos sobre un mun-

do que a veces hemos querido convertir en objeto de pura posesión egoísta, campo de dominio violento donde triunfan los más fuertes. Por eso es bueno recorrer sus caminos.

a) En tierra extraña: patriarcas, tierra prometida

La tierra bíblica conserva el recuerdo de los antepasados (= patriarcas) que vivieron en ella como peregrinos, sin haberla poseído. Eran *pastores tráshumantes*, provenientes de la estepa, con rebaños de ovejas y cabras, estableciendo una relación de simbiosis con los agricultores sedentarios, que les permitían pastar en verano su ganado sobre el campo de cereal segado, para que así los abonaran.

Eran pocos, se sentían inseguros, dependían de la acogida de los sedentarios... Lógicamente, piden a Dios las dos bendiciones primeras: tierra y descendencia... Quieren tierra para asentarse, tomando en paz su alimento. Desean hijos, un contexto extenso que les ofrezca seguridad. Son expertos en rebaños, hombres de estepa y campo abierto: elevan ante Dios sus animales sacrificados (corderos y cabras). No pueden ofrecerle pan y vino... No lo han cultivado. El más famoso fue Abraham (también llamado Abram), de quien la tradición ha contado muchas y bellas historias, que después evocaremos (Gn 14,17-24; Gn 22,1-18). Aquí citamos su primer gran sacrificio, vinculado a esos deseos: *descendencia* que expanda su nombre, haciéndose un pueblo, y *una tierra* donde sustentarse y vivir, como le había prometido Dios al ponerle en camino (cf. Gn 12,1-3):

[Promesa]	<i>Mira al cielo, y cuenta, si puedes, las estrellas... Así será tu descendencia.</i>
[Fe]	Y creyó en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia. Así hablaron:
[Tierra]	— <i>Yo soy Yahvé que te saqué de Ur de Caldea, para darte esta tierra en propiedad.</i>
[Señal]	— <i>Mi Señor, Yahvé, ¿en qué conoceré que ha de ser mía?</i>
[Sacrificio]	— <i>Tráeme una novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón.</i>
[Relato]	Tomó Abraham todas estas cosas, y partiéndolas por medio, colocó cada mitad enfrente de la otra. Los pájaros no los partió...

Y, puesto ya el sol, surgió en medio de densas tinieblas un horno humeante y una antorcha de fuego que pasó por entre aquellos animales partidos.

[Alianza] Aquel día estableció Yahvé una alianza con Abram, diciendo:

[Descendencia] *A tu descendencia daré esta tierra,
desde el río de Egipto hasta el Río Grande, río Éufrates... (Gn 5-9.17-21).*

Abraham ofrece a Dios animales domesticados, propios de pastores exclusivos (ovejas y cabras) o mezclados con agricultores más sedentarios (novillo, quizás las palomas). Éste es un *sacrificio fundante*, como muestran los dos signos que el texto ha destacado:

– *Fuego*. Abraham divide los animales y deja que Dios pase entre ellos, como fuego de hornilla ardiente (cf. 1 Re 18, sacrificio del Carmelo). Este Dios del fuego sacrificial, que abrasa la carne dividida de los animales, es Señor de vida y muerte.

– *Alianza*. Dios ratifica su presencia como fuego sagral y creador, pasando entre los animales sacrificados. Así promete a Abraham tierra y descendencia. Jesús culminará esa alianza regalando su propia vida (sangre) en favor del reino.

Los sacrificios de ganado mayor (novillos, toros) y menor (carneros, machos cabríos) seguirán siendo fundamentales en la historia israelita, pero Jesús no los asume en el rito eucarístico, ni lo hacen tampoco los judíos rabínicos, tras de la caída del templo, tras el 70 y 135 d.C. Los animales aquí citados (vacuno, ovino, caprino) constituyen un elemento importante en la dieta y en la religión sacrificial israelita, aunque el conjunto de la BH asumirá el camino de los sedentarios (conquista y cultivo de la tierra),

[Teofanía] Yahvé se apareció a Abraham en la encina de Mambré, mientras estaba sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día. Levantó los ojos y vio tres hombres parados a su vera. Al verlos venir, acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en tierra, y dijo:

[Hospitalidad] – *Señor mío, si he hallado gracia ante ti, no pases de largo ante tu servidor.
Que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol,
que yo iré a traer un bocado de pan, y repondréis fuerzas.
Luego seguiréis, que para eso habéis acertado a pasar ante vuestro servidor.*
Ellos dijeron: *Hazlo como has dicho.*

Abraham se dirigió presuroso a la tienda, a donde Sara, y le dijo:

[Pan] – *Prepara tres medidas de flor de harina, amasa y haz tortas.*

Animales bíblicos

Oveja y cabra son propias de pastores, en la raya de la estepa. También hay pastores de vacas (como sucede en otros pueblos), pero son más propias de agricultores sedentarios, que las alimentan en huertos, las encierran en establos y las usan en la labranza. Vacas y espigas de trigo son signo de comida y riqueza en Egipto (cf. Gn 41,13). De manera significativa, la Biblia considera al camello impuro (Lv 11,4), rechaza la comida y culto del cerdo, y no emplea ni el burro ni el caballo en los sacrificios, en contra de lo que sucede en otros pueblos del entorno (cf. Douglas, 1993).

ofreciendo a Dios los frutos del campo (especialmente pan y vino).

b) Alimentar a Dios. Teofanía alimenticia

El relato anterior evocaba un *sacrificio fundante*, vinculado a los animales representativos de la tierra. Pero Abraham ofrece un sacrificio simbólico aún más rico, una auténtica *comida para Dios*, que viene a visitarle tomando la forma de *tres peregrinos*, ante la encina sagrada, junto a Hebrón:

Yahvé se apareció a Abraham en la encina de Mambré, mientras estaba sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día. Levantó los ojos y vio tres hombres parados a su vera. Al verlos venir, acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en tierra, y dijo:

– *Señor mío, si he hallado gracia ante ti, no pases de largo ante tu servidor.
Que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol,
que yo iré a traer un bocado de pan, y repondréis fuerzas.
Luego seguiréis, que para eso habéis acertado a pasar ante vuestro servidor.*

Ellos dijeron: *Hazlo como has dicho.*

Abraham se dirigió presuroso a la tienda, a donde Sara, y le dijo:

– *Prepara tres medidas de flor de harina, amasa y haz tortas.*

- [Novillo] Abraham, por su parte, acudió a la vacada y apartó *un novillo* tierno y hermoso...
- [Leche] Luego tomó *cuajada y leche*, junto con el novillo que había aderezado,
- [Comida] y se los presentó... Así que hubieron comido... (Gn 18,1-8).

Es un texto enigmático, que la tradición eclesial ha vinculado al misterio trinitario («dios» es uno y tres) y a la eucaristía (comida), como muestra un icono de Rublev (cf. conclusión de este libro). Aquí destaca el aspecto de los sacrificios y alimentos, muy popular en todas las iglesias.

– *El paso de Dios (¿sacrificio?) está unido a la hospitalidad y a la comida.* Abraham recibe amistosamente a los huéspedes (que aparecen después como divinos), ofreciéndoles su mejor alimento, *comida de Dios*, que puede compararse con otras del mismo contexto patriarcal (cf. Gn 26,30-31: pacto de Isaac con Abimélek). Pero Abraham no se sienta y come con los caminantes, sino que les ofrece la comida y les sirve mientras comen.

– *La ofrenda básica es el novillo*, pero hay también *pan de flor de harina* (¿de sémola, de trigo?) y *leche*. Como veremos más adelante, los panes (o tortas) son ofrenda sagrada, sea por sí misma o acompañando a los sacrificios animales. Junto al pan suele incluirse el vino, que aquí falta, pero, en su lugar, está *la leche*, que tiene valor sacrificial en algunos pasajes bíblicos (como en Éx 21,19: prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre).

Abraham, trashumante de estepa, ofrece a los seres sagrados los dones de su rebaño (carne, leche), con el pan de la tierra donde peregrina. Quizá cultiva algunos campos de forma esporádica, como hará Isaac, que sembró en aquella tierra y cosechó el cieno por uno (cf. Gn 26,12). Probablemente compra el grano a los agricultores sedentarios, con quienes convive en simbiosis laboral y alimenticia (como destaca la historia de Isaac: Gn 26). Pero Abraham y sus hijos no son aún agricultores *israelitas*, herederos de la tierra prometida, sino pastores que caminan por ella en deseo y esperanza. La tradición bí-

Comer con Dios, alimentar a Dios

Este *Banquete de Mambré* ofrece uno de los relatos más significativos de la religiosidad israelita. Es normal que haya sido evocado después por los cristianos, en clave eucarística y trinitaria. En el fondo del relato hay una experiencia universal de hospitalidad: acoger y alimentar al peregrino es alimentar al mismo Dios, como sabe Mt 25,31-46. Dios no come, pero se revela allí donde se alimenta a los humanos. Así lo sigue afirmando la eucaristía: Dios aparece vinculado a la comunidad alimenticia; ellos, los tres seres divinos, comen juntos; se sientan en conversación y comparten la comida; son signo de Dios.

blica les recuerda como iniciadores de una historia creyente.

c) Extraños en la tierra: recabitas y nazareos, abstemios de pan y vino

El recuerdo de la estepa, vinculado a los patriarcas, pastores trashumantes, ha pervivido en Israel hasta tiempos tardíos, como indica la historia de los *recabitas*, que seguían nómadas cuando los babilonios sitiaban Jerusalén (hacia el 598 a.C.). Son sin duda yahvistas (fieles a Yahvé), pero no han dado el paso a la vida sedentaria. No parecen vinculados a la salida de Egipto, ni a los relatos de conquista de la tierra. Son israelitas, están vinculados al templo de Jerusalén, pero no podrían aceptar como propios los ritos del pan y del vino, ni celebrar la eucaristía:

- [Recabitas] Palabra dirigida a Jeremías...: *Ve a la casa de los recabitas y háblales. Llévalos a una de las cámaras de la Casa de Yahvé y ofréceles vino.*
Tomé, pues, a Yazarías, hijo de Jeremías... y a toda la familia de los recabitas, y les llevé a la Casa de Yahvé... y presentándoles unos jarros llenos de vino y unas tazas, les dije:
– ¡Bebed vino!
Ellos respondieron: *No bebemos... porque nuestro padre Yonadab nos mandó:*
- [Ley nómada] – *No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás,*
– *ni edificaréis casa,*
– *ni sembraréis semilla, ni plantareís viñedo, ni poseeréis cosa alguna,*
sino que en tiendas pasaréis toda vuestra vida,
para que viváis muchos días sobre la faz del suelo, donde sois forasteros.
- [Obediencia] Nosotros hemos obedecido...
– absteniéndonos de vino por vida, nosotros, nuestras mujeres, nuestros hijos e hijas,
– no edificando casas donde morar,
– ni poseyendo viña ni campo de sementera... (Jr 35,2-10).

Estos israelitas sin pan ni vino, habitantes de estepa, nómadas de tiendas (sin casa ni cosecha), son para Jeremías ejemplo de fidelidad al Dios de la tradición, Señor de los pastores trashumantes, como seguirá diciendo el relato. Se han refugiado en Jerusalén porque creen en Yahvé (Jr 35,11; cf. 2, Re 10,15 ss), según tradiciones de su pueblo. No rechazan fanáticamente el pan y el vino (que se guarda en las cámaras del templo, para las libaciones sagradas), pero no lo comparten. Su culto religioso va unido a los productos de la estepa, al sacrificio de los animales, posiblemente a la carne y a la leche de ovejas y cabras. Evidentemente, el vino que rechazaban está consagrado a Yahvé, es vino de santas libaciones. Al menos por entonces, sacerdotes y fieles podían beberlo, en gesto de participación cíltica, de gozo ante Dios.

d) Conclusión. Vino del templo

El santuario de Jerusalén ha sido Casa del pan y el vino, alimentos sagrados para Dios y los sacerdotes. Hablaremos aún de los Panes de la Proposición. Más velada queda la función del vino, cuyo recuerdo ha perdurado en una tradición famosa del Tratado *Menajot* (= Oblaciones) de la Misná:

Recabitas, nazireos y Jesús

– Los recabitas eran discípulos/hijos de Jonadab, opuesto al rey Ajab de Samaría (cf. 2 Re 10,15.23ss), y vinculaban a Yahvé con la vida nómada: por eso iban en contra del cultivo y sacralización de los productos elaborados de la tierra. Conservaban así antiguas tradiciones y, posiblemente, concebían la vida como peregrinación. El asentamiento en la tierra del pan y el vino les parecía vinculado a los cultos de *Baal* y su *Ashera* (su Esposa), dioses paganos del entorno.

– Los nazireos mantuvieron hasta tiempos del Nuevo Testamento una actitud en parte semejante. Son «consagrados de Yahvé» (Nm 6,2.7b.12.13), abstemios de vino. Se dejan el pelo largo y se entregan a la causa de Yahvé, como soldados de la guerra santa. La abstención del vino tiene quizás para ellos un sentido mesiánico: no ha llegado la hora del Mesías, que ofrecerá a los suyos el «vino nuevo» del Reino (cf. Jn 2). Son precursores, como Juan Bautista (cf. Lc 1,15).

– Jesús no es recabita ni nazireo, sino profeta mesiánico, mensajero del Reino (cf. Mc 1,14-15 par), y así habla de bodas, de ropa, de gozo y de vino (cf. Mc 2,14-23). A pesar de eso, es muy posible que haya tenido algún rasgo de *nazir*, como indica su nombre: es Nazareo o Nazareno, hombre de Dios, y así lo confirma el voto de abstinencia en la Última Cena: «no beberá más del fruto de la vid...» (Mc 14,25 par).

- [Procedencia] ¿De dónde se traía el vino? Kerutim y Hatulim tenían el mejor vino. El segundo en calidad procedía de Bet Rimmá y Bet Labán, en la montaña, y de Kefar Signa, en la llanura [zonas de Judea].
- [Conservación] No se lo metía en grandes *tinajas*, sino en pequeñas *cubetas*. Las cubetas no se llenaban hasta los bordes, a fin de que la fragancia no se perdiera.
- [Servicio] No se tomaba el vino de la parte alta a causa de la espuma, ni tampoco del hondo a causa de las heces, sino que se tomaba del tercio (de la cubeta) o del medio... (M. Men 8,6-7).

Había buen vino en el templo, para libaciones de Dios y consumo de los sacerdotes. Por eso, al afirmar que *en la casa no había vino, sino sólo tinajas de agua para las purificaciones*, Jn 2,3-6 está realizando una afirmación teológica (a su juicio, el vino de Israel no es bueno para el reino: cf. Parte II, cap. 5). En su conjunto, los israelitas (al menos los sacerdotes antiguos) celebraban el recuerdo y presencia de Dios con pan y vino, en la tierra prometida. Ciertamente, no todos obraban así, pues había recabitas, nazireos y bautistas o penitentes, más empeñados en el agua de las purificaciones que en el vino de las bodas. Entre unos y otros vino Jesús, presentando su mensaje y su gesto eucarístico.

Vino de Dios, vino de dioses

«El vino es una bebida de calidad valiosa y, por consiguiente, adecuada para las libaciones a los dioses... El número de vinos mencionado en las listas de ofrendas que se presentaban a las divinidades en los sepulcros o en templos varía según las localidades... En Canaán vemos que Melquisedec lleva a cabo una ofrenda de pan y vino (Gn 14,18). El vino reaparece en los cultos de Baal. En Sas Shamra ciertos ritos litúrgicos daban ocasión para beber con los dioses. Los cultos de Dionisos, Attis o Mitra utilizarán el vino en los banquetes sagrados, y el orfismo heredará tal costumbre» (D. Ruiz, 1997, 387). La famosa «confesión de fe» de Sal 16,3-4 está vinculada al rechazo de las *libaciones paganas*: el orante se compromete a guardar fidelidad a Yahvé, no participando en el vino de los dioses (cf. Aparicio, 1993, 264-272).

2. Yahvé y los dioses. El conflicto de los alimentos

La tierra del pan y el vino ha sido para Israel objeto de una promesa y un riesgo, que ha continuado a lo largo de siglos. Aquí evocamos sus dos momentos principales: los dones, el conflicto.

a) Los dones de la tierra

1. *Primicias de la cosecha. Primera eucaristía.* El credo oficial sabe que la tierra es don de Dios y así añade, en términos simbólicos de hondo sentido mítico, *que mana leche y miel*, regalo que Dios ha prometido y concedido por Moisés a los hebreos oprimidos en Egipto. Ciertamente, muchos israelitas eran hijos de nómadas que un día se volvieron sedentarios, adquiriendo y poseyendo la tierra que habían recorrido como peregrinos. No habían sufrido en carne propia la opresión de Egipto, pero los liberados de Egipto contaron y expandieron de tal forma esa historia sagrada, que el conjunto del pueblo la acabó asumiendo como propia. Bajaron a Egipto por pan, pero fueron esclavizados. Clamaron a Dios y Dios les liberó, trayéndoles a una tierra madre, productora de frutos, como todo israelita bien nacido proclama (en actitud de eucaristía) en el santuario de Yahvé (Jerusalén):

[Norma]	Cuando llegues a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia..., tomarás las primicias de todos los productos del suelo que coseches en la tierra..., las pondrás en una cesta, y las llevarás al lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre. Te presentarás al sacerdote y le dirás:
[Declaración]	– <i>Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he llegado a la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría.</i>
[Ofrenda]	El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar de Yahvé tu Dios. Tú pronunciarás estas palabras ante Yahvé tu Dios:
[Confesión]	– <i>Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahvé, me has dado.</i>
	Las depositarás ante Yahvé tu Dios y te postrarás ante Yahvé tu Dios.
[Comida]	Luego te regocijarás por todos los bienes que Yahvé tu Dios te haya dado a ti y a tu casa, y también se regocijará el levita y el forastero que viven en medio de ti (Dt 26,1-11).

Esta *norma* se aplica a las varias fiestas agrícolas del pan (Pentecostés), vino (Tabernáculos), aceite, etc. Ella recoge, en perspectiva deuteronómica, quizás un poco tardía (siglo VII a.C.), antiguas costumbres y ritos de la tierra. Los sacrificios animales expresan mejor la dureza de la vida, la sangre y perdón de los pecados; pero ellos no son exclusivos de la tierra cultivada: los animales tienen más movilidad, están relacionados con el paso por la estepa. Por el contrario, las primicias del pan, vino y aceite expresan la vida sedentaria, el cultivo agradecido de la tierra.

Por eso, *ofrenda de primicias y confesión de fe* van vinculadas. Todo nos permite suponer que la ofrenda se realiza a través de un gesto de balanceo: el oferente (o sacerdote) presenta ante Dios los frutos del campo (cf. Lv 7,30 para la carne sacrificada), mientras confiesa agradecido: *éramos esclavos y Dios nos ha liberado*. Su fe y confesión se concretan en unos alimentos de la tierra.

Lógicamente, tras la confesión, *oferente y familiares comen*: han venido al templo de Dios, en gesto agradecido. Por eso, su ofrenda se vuelve *eucaristía*: comida de acción de gracias. Al decir *te regocijarás por todos los bienes que Yahvé te ha dado...* el texto

quiere que los israelitas celebren fiesta, que coman y beban, consumiendo los dones de Dios.

Eucaristía de las primicias

En esta *eucaristía* el oferente presenta ante Dios *las primicias*, para que una parte de ellas se consuma o queme sobre el altar, como ha reglamentado cuidadosamente el ritual (cf. Lv 2; Nm 28-29). Otra parte queda para los sacerdotes, que acogen la ofrenda. Pero el resto del pan, vino y aceite (con la carne de los animales que se sacrifican en esas ocasiones), es para la fiesta de familia, a la que se vinculan los pobres del entorno (levitas y forasteros). Cuando estudiamos la vida y ofrenda de Jesús recordaremos este dato: también él ha venido a Jerusalén para comer ante Dios (en esperanza de reino) la primicia de los bienes de la tierra. Pero el Dios de Jesús ya no pide unas primicias. No reserva nada para sí, ni siquiera la vida de su Hijo (cf. Rom 8,32). El Padre de Jesús es plenamente generoso, nos da todo, de manera que sólo podemos ofrecerle de verdad aquello que nosotros mismos acogemos, disfrutamos, comemos.

2. Tierra que mana leche y miel. Gozo eucarístico.
Cordero y trigo, cabrito y vino son comidas del hombre maduro, que guarda ganado y cuida campos.

Pero la tierra es también madre que produce alimento de infancia y dulzura, como ha vuelto a resaltar la teofanía del Sinaí. Dios dice a Moisés:

- [Introducción] – He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y
he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores,
- [Descenso] pues *conozco* sus padecimientos. Y he bajado
– para sacarlo del poder de Egipto
– y para subirlo de esta tierra
- [Leche-miel] a una *tierra buena y ancha*,
a una *tierra que mana leche y miel*,
país del cananeo, del heteo...
- [Misión] – Mira: el clamor de los hijos de Israel ha subido hasta mí
y he visto la opresión con que los egipcios les oprimen.
Por tanto ¡vete! Yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo... (Éx 3,8-10).

Desde la llama de fuego, en la montaña santa, el Dios de los patriarcas pastores de Israel (Abraham, Isaac y Jacob) se muestra *Protector de hebreos oprimidos*: ha escuchado su grito, ha visto su aflicción, ha conocido su dolor. Por eso «baja» a liberarlos, trazando una intensa *geografía sagrada*:

- *Desciende (wa'ered)* en gesto comprometido: penetra en el conflicto y dolor de nuestra historia.
- *Para liberar (sacar)* al pueblo del poder de Egipto, del estado anterior de opresión (*lehasilo*).
- *Y para ascenderlo (wleha'aloto)*, en gesto de transformación recreadora.

De esa forma se vinculan revelación (bajada) de Dios, acción liberadora (saca al pueblo de la esclavitud egipcia) y gesto salvador (lo introduce en la nueva y buena tierra), uniendo *muerte* (dejar lo antiguo) y *nacimiento* (experiencia de leche y miel o paraíso). Los israelitas abandonan la matriz mala de Egipto (lugar de esclavitud, horno de duro cautiverio), para ascender al país de libertad, la tierra prometida, donde Dios es *madre buena*, que sigue vinculada a los «padres» antiguos (cf. Éx 2,25; 3,6.13.15, etc.), pero se define ya a través del *nuevo parto*, ofreciendo nueva tierra al pueblo:

– *Tierra buena y ancha (tobah wrhabah)*. Egipto era lugar de maldad, madre perversa que opprime (estrecha) a sus hijos. La nueva, en cambio, es abundancia y amplitud.

– *Que mana leche y miel*. Esta expresión (*zabat hablab wdbas*), emparentada con viejos textos mitológicos, parece evocar la maternidad de Dios que ofrece a los humanos su *leche* (cuidado materno) y su *miel* (dulzura).

Los israelitas, condenados a muerte en una tierra estrecha de padecimiento, que les condena a sus ajos, pepinos y cebollas (cf. Nm 11,5), renacerán por el amor de Dios en una tierra extensa de nuevo nacimiento (cf. Is 7,15) y amor (Cant 4,11). Esa tierra prometida es signo de felicidad: leche y miel (cf. Éx 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8, etc.). En esta visión influye la añoranza del paraíso (Gn 2-3), reinterpretado en forma histórica, como experiencia de vida feliz. También pueden influir antiguos mitos, propios de la religión cananea. Más que espacio geográfico, esta tierra es seno y cuna de madre, como evoca un viejo mito cananeo, que vincula la revelación de Baal (Señor divino) al fruto del campo y la comida:

¡Está vivo Baal, el Victorioso,
vuelve a su ser el Príncipe, Señor de la tierra!
Es un sueño del Benigno, de Ilu el Bondadoso,
una visión del Creador de las Creaturas:
¡Que los cielos lluevan aceite,
que los torrentes fluyan con miel! (KTU I, 6, III, 1-6).

- *Semejanza*: mito cananeo y texto bíblico vinculan a Dios con la comida, en especial con la miel o dulzura.

- *Diferencias*. El mito habla de aceite y miel, la *Biblia* de leche y miel, vinculadas a la tierra. Para el *mito*, la comida es producto de la lluvia divina (de Baal). Para la *Biblia* es don de Yahvé, en la tierra prometida.

Alguien pudiera pensar que Éx 3,8-10 ofrece un *mito de evasión*: nos saca del mundo para llevarnos a una tierra imaginaria, jardín de maravillas que sólo existe a nivel de fantasía. En un aspecto es cierto: la Biblia sabe que los hombres y mujeres anhelamos una tierra de felicidad, de leche y miel gozosa, sin combate ni batalla interhumana. Pero, al mismo tiempo, el conjunto de la Biblia afirma que los israelitas han ido caminando hacia una tierra concreta y disputada sobre el mundo, al *meqom* o lugar donde habitan desde antiguo los seis (o siete) pueblos: cananeos, heteos (= hititas), amorreos, etc.

Por un lado, todo es don de Dios: la tierra que mana leche y miel nos sigue manteniendo sobre el

siglo. Pero, al mismo tiempo, ella es *parcela disputada* entre los pueblos y naciones: en el camino que lleva hacia la tierra prometida de la felicidad emergen los conflictos de la historia, como iremos viendo en lo que sigue y como el mismo Jesús ha ratificado al ofrecer su propia vida como alimento para aquellos que saben mantenerse en comunión de amor (cf. Neher, 1962; G. del Olmo, 1981).

3. *Los siete alimentos de la tierra*. Sin abandonar ese nivel simbólico (tierra de *leche y miel*) podemos evocar una visión más realista, aunque también emocionada, de la tierra y sus frutos. Recordemos que la BH (nuestro Antiguo Testamento) es en gran parte un libro de comidas:

- | | |
|-----------------|--|
| [Don divino] | Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena,
tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes
que brotan en el valle y la montaña; |
| [Siete comidas] | tierra del trigo y la cebada,
de la viña, la higuera y el granado,
tierra de olivares y miel (de dátiles), |
| [Abundancia] | tierra donde no comerás en la pobreza, no carecerás de pan en ella,
tierra donde las piedras son hierro y las montañas bronce... (Dt 8,7-10). |

Ésta es la tierra «donde no tendrás que regar como en Egipto», porque el mismo Dios «la mira y riega», poniendo sus ojos en ella (= haciendo que llueva), desde que empieza al año hasta que el año acaba, de manera que produzca el trigo, vino y aceite de la vida humana, junto a la hierba necesaria para los ganados (cf. Dt. 11,10-16). En este contexto ha evocado el pasaje anterior las *siete comidas tradicionales*, dones fundantes de la tierra (trigo, cebada, viña, higuera, granado, aceite y miel).

A partir de este pasaje ha elaborado el judaísmo su doctrina de las *siete especies o frutos* de la tierra prometida (cf. M.Bik 1,1.10), precisando que la *miel es de dátiles* (más que de abejas), de forma que la división queda más lógica (los siete productos son ya vegetales, sin la miel de procedencia animal) y la referencia a la pureza alimenticia resulta más clara, pues, como veremos al tratar de Juan el Bautista, la miel de abejas ofrece dificultades especiales (puede contener alas o restos de animales muertos). De to-

das formas, la tradición judía (cf. libro de *José y Asenet*) y la cristiana (muchos manuscritos de Lc 24,42) aluden a la miel como comida limpia, vinculada a los rituales de iniciación y pascua. Entre los dones de la tierra destacan tres centrales, que son símbolo de la agricultura mediterránea (trigo, vino, aceite).

b) *Tierra conflictiva*

1. *Riesgo de Baal, injusticia humana.* Trigo, vino y aceite no son productos de estepa, comida de nómadas antiguos, como los recabitas, sino frutos ambiguos (*¿peligrosos?*) de una tierra sagrada que parece propiedad de los dioses cananeos (Baal, Ashe-

- | | |
|---------------------|--|
| [Madre prostituida] | – Se ha prostituido su madre (= Israel), se ha deshonrado su engendradora.
Se decía: iré tras mis amantes, que me dan mi <i>pan</i> y mi agua, mi lana y mi lino, mi <i>aceite y mi vino</i> ... |
| [Yo, Dios] | – Ella no comprendía que era yo quien le daba <i>pan, vino y aceite</i> , plata y oro en abundancia (y ellos lo empleaban para Baal). |
| [Prueba] | – Por eso volveré a quitarle mi <i>trigo</i> en su momento, <i>mi vino</i> en su sazón; y arrancaré <i>mi vino</i> y lana que cubrían su desnudez... |
| [Amor] | – Por tanto, mira, voy a seducirla, <i>la llevaré al desierto</i> , hablaré a su corazón...
Aquel día, oráculo de Yahvé, escucharé a los cielos y éstos responderán a la tierra, y la tierra responderá con <i>el trigo, el vino y el aceite</i> ... (Os 2,7-23). |

Así habla el profeta a los hijos de Israel. El «Árbol de la Vida» se ha expresado en el pan, vino y aceite, dones de la tierra, repetidos varias veces en el texto. Conforme a la visión de Oseas, Israel se ha prostituido, entregándose en manos de Baal (baales), divinidad de los agricultores cananeos, antiguos dueños de la tierra. Muchos israelitas han pensado que Yahvé, Dios de pastores nómadas, era incapaz de producir los dones de la tierra; el Árbol de la Vida sería un regalo de Baal.

A los ojos de Oseas, esa actitud es adulterio: Israel es una mala esposa que abandona al Dios Yahvé y adúltera con dioses o amantes perversos. Esos adulterios adquieren importancia cósmica: invierten el proceso creador de Gn 2,4b ss. Sobre la tierra yerma y seca había creado Dios un paraíso. Pues bien, ahora, respondiendo al pecado del pueblo,

ra), y no de Yahvé, el Dios israelita. El conflicto sobre esos alimentos ha sido más antiguo, pero queda especialmente reflejado en la profecía de Oseas, en cuyo fondo aparecen temas centrales de la eucaristía cristiana: ¿Podrá decirse que el pan, vino y aceite son dones de Dios? ¿No serán más bien un signo de los dioses, comida de simple mercado, pura comapraventa? Oseas los presenta como *regalo espousal* del Dios excelso, que los israelitas han tendido a despreciar, atribuyéndolo a los dioses (Baal, Ashera). Así vincula alimento y bodas, comida humana y amor personal, como seguiremos viendo en la eucaristía. Ésta es la pregunta: ¿Quién ofrece al pueblo el pan, vino y aceite de sus bodas? ¿Quién es su esposo verdadero?

Dios decide convertir el paraíso de la esposa infiel en paramera (rompiendo la neutralidad vital del cosmos que había prometido en Gn 8,22). El profeta vincula así la fe en Dios con la cosecha (pan, vino, aceite) que la esposa idólatra (pueblo baalista) había concebido como regalo del Dios falso, Baal.

– *Se ha prostituido su madre...* (2,7): ha buscado los dones vitales (pan y agua, lana y lino, aceite y vino) en otros manaderos, se ha entregado a los «valores invertidos» de Baal (pura lucha vital, dios de la vegetación), olvidando el más hondo amor, la fidelidad personal, el compromiso por la justicia. Los *baalistas* interpretan los alimentos como signo de sagrabilidad y lucha cósmica. *El profeta*, en cambio, se siente representante del Dios de la gracia (Yahvé), que sabe regalar en gozo los dones de la vida, como esposo legítimo, en gesto de fidelidad personal. De manera sorprendente ha vinculado los dos temas principa-

les de toda religión y experiencia humana: comida y bodas.

– *Dones de la tierra, amor divino.* Son regalo de Dios y fruto del trabajo humano. Los dos primeros (pan y vino) forman la pareja primordial: comida y bebida, verdadera humanidad (como veremos en la eucaristía). Pero ellos se pueden separar del verdadero Dios, haciéndose alimento sin acción de gracias, lugar de violencia y opresión. En contra de eso, el profeta sabe que esos dones son un signo del amor supremo, del noviazgo y matrimonio de Dios con los humanos. Pan, vino y aceite son regalo de Dios, celebración de amor, despliegue cariñoso y fuerte de su vida en la historia. No basta con tener y comer, en sentido material o vitalista, eso lo ofrecen también los baales de la fuerza y vida de la tierra. Lo que importa es compartir y comer en fidelidad y gratitud, en amor y transparencia: ése es el don de Dios según Oseas.

Hay una anti-eucaristía idolátrica, comida de aquellos que toman el pan, vino y aceite como expresión de un Baal en lucha sin fin con la Muerte (Mot), en constante destrucción y nacimiento. Es hermoso el mito agrario de Baal con la lluvia y la cosecha, el vino y el trigo que nacen de la tierra que muere y resucita, pero le falta verdadera libertad, no nos permite descubrir al dios de amor personal de la Biblia. Hoy, pasados veinticinco siglos de aquella lucha entre Baal y Yahvé, somos más sensibles a los viejos valores paganos de la tierra: admiramos el banquete de la vida, la lucha de los dioses que establecen el orden por su muerte... Pero, al mismo tiempo, confesamos y agradecemos los dones de la trascendencia divina, la fidelidad personal y la justicia que propugna Oseas. La eucaristía resulta inseparable del Dios Padre y Amigo, que busca nuestra conversión. Así se entiende el fin del pasaje:

– *La llevaré al desierto...* (2,16-17). Para celebrar los dones de la tierra cultivada (pan, vino, aceite), es conveniente que volvamos al principio de la historia, a la dureza de una estepa donde no existen cultivos, ni fiesta de vino, ni abundancia de pan, ni gozo de aceite. Retornar al desierto significa *enamorarse de nuevo*, descubriendo desde Dios los regalos de la tierra, los signos más hondos de la vida, en diálogo de amor.

– *El desierto se vuelve revelación de Dios*, que «conversa» con los cielos, para que se vuelvan fuente de vida (lluvia) y plenitud para su pueblo. Por su parte, *los cielos conversan con la tierra*, para que sea signo de

paz y abundancia: no habrá fieras; batallas y perfidias serán superadas. Podrán abrazarse en noviazgo varones y mujeres, compartiendo desde Dios, en eucaristía de fidelidad y amor, los dones de la tierra. El gozo de Dios se expresa en la fe del pueblo, que celebra la fiesta de la libertad y la concordia, en camino de eucaristía (cf. J. Mejía, 1975; H. Simian-Yofre, 1993).

2. *Rey de los árboles. Alimentos divinos.* La experiencia profética anterior (Oseas) veía el pan, el vino y el aceite como expresión de amor, gozo de bodas. La tradición israelita los ha vinculado también a la auténtica realeza, viéndolos como fuente de vida, señal de señorío; por eso eleva su voz contra aquellos que quieren coronarse reyes con violencia, oprimiendo a los demás. Un usurpador, llamado Abimélek, ha matado a sus hermanos, coronándose rey en Siquem. El sabio Jotán, representante de los asesinados, proclama desde el monte Garizim la «ley» de la realeza:

Ampliación: comida y bodas. Testimonio de Jeremías

Le hemos visto vinculado a los *recabitas* (Jr 35,2-10). Pero su mensaje, como el de Oseas, anuncia los tiempos mesiánicos, en imagen de bodas. Pan, vino y aceite están vinculados a la experiencia y esperanza de Sión, como ciudad escatológica. Los dones más grandes vegetales (pan, vino, aceite) y animales (vacas, ovejas), son expresión de la presencia de Dios, signo de fidelidad humana.

- [Plenitud] Vendrán (los rescatados de Yahvé) y aclamarán en la cima de Sión y acudirán al regalo de Yahvé;
- [Plantas] al grano, al mosto, y al aceite nuevo,
- [Animales] a las crías de ovejas y de vacas, y será su alma como huerto empapado, no volverán a estar ya macilentos.
- [Bodas] Entonces se alegrará la doncella en la danza, mozos y viejos unidos, y cambiaré su duelo en fiesta y les solaré y alegraré de su tristeza;
- [Liturgia] empaparé el alma de los sacerdotes de grasa, y mi pueblo se hartará de mi regalo, dice Yahvé (Jr 31,12-14).

- Los árboles se pusieron en camino para ungir a uno su rey.
- [Olivo] – Dijeron al *olivo*: «Sé tú nuestro rey». Les respondió el olivo:
 «¿Voy a renunciar a mi aceite que da honor a dioses y humanos, para mecerme sobre los árboles?»
- [Higuera] – Los árboles dijeron a la *higuera*: «Ven tú, reina sobre nosotros». Les respondió la *higuera*:
 «¿Voy a renunciar a mi dulzura y mi sabroso fruto, para mecerme sobre los árboles?»
- [Vid] – Los árboles dijeron a la *vid*: «Ven tú, reina sobre nosotros». Les respondió la *vid*:
 «¿Voy a renunciar a mi vino, que alegra a dioses y humanos, para mecerme sobre los árboles?»
- [Zaraza] – Todos los árboles dijeron a la *zarza*: «Ven tú, reina sobre nosotros». La *zarza* respondió a los árboles:
 «Si de verdad venís a ungirme como rey sobre vosotros, venid y cobijaos a mi sombra. Y si no es así, brote fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano» (Jue 9,7-15).

De esa forma aparecen los árboles *regios* (olivo, *higuera* y *vid*), formando una *trilogía vegetal sagrada* (con la *higuera* en vez del trigo, que no tiene altura para ser arbusto): son portadores de la vida, que es honor (aceite), dulzura (*higuera*), alegría (vino). Ellos nos sitúan al comienzo de un camino que conduce a la *eucaristía*, son signo supremo de la gratuidad: existen para alegrar, endulzar y honrar a otros, para que la vida se despliegue en gozo y abundancia.

Frente a las plantas *eucarísticas*, que ofrecen su fruto para dar gracias a Dios y a los humanos, como hará el Cristo, se eleva envidiosa la *zarza*, arbusto parásito por antonomasia: no alimenta a los demás, sino que vive de chupar la vida de los otros. Así planea y parece reinar sobre los árboles del campo y bosque, robándoles la vida. Ella es signo de los reyes parásitos, que son mala y no buena noticia, fuente de opresión, no de acción de gracias.

Salmos del pan y del vino

- [Más que trigo-vino] En cambio, el Señor me ha infundido más alegría que si abundara en trigo y en vino (Sal 4,8).
- [Pan y vino] (Dios) hace brotar de la tierra pan y vino, que alegra el corazón humano:
- [Aceite y pan] aceite que ilumina el rostro, pan que conforta el corazón humano (Sal 104,14).

Jesús, rey de las plantas generosas

En contra de la *zarza* y reyes usurpadores, se elevará Jesús en la línea del *olivo*, la *higuera* y la *viña* (el *trigal*), que extienden abundantes y gozosos sus frutos para regalarlos a los necesitados (cf. Mc 11,12-26: condena de la falsa *higuera*, del templo mentiroso). Por eso es *rey del pan y el vino* (de la *vid*, *higuera* y *olivo*). No se eleva para dominar, no mata a los demás para triunfar, sino al contrario: muere para dar vida a los otros, alegrando de esa forma y Enriqueciendo el corazón «de dioses y humanos», es decir, de todos los vivientes. Así le hemos recordado en la cita inicial de este libro. Desde ese fondo entenderemos su realeza en el cap. 3 de la Parte II.

3. Tierra común: eucaristía de la cosecha compartida con los pobres. En la línea del apólogo anterior avanza la ley sobre las buenas cosechas de la tierra (pan, vino y aceite), que deben abrirse, de un modo generoso, hacia los pobres. El jubileo destacaba la importancia de la comunión interhumana: perdón de la deudas, reparto de los campos. Pues bien, existe una ley antigua que debe interpretarse en esa línea: la *ley sobre los huérfanos, viudas y extranjeros*, vinculada a la ofrenda de los dones de la tierra. Hemos evocado ya esa ley en un contexto de búsqueda teológica (Pikaza, 1996a, 214-219). Aquí nos permitimos evo-car algunos de sus rasgos, en línea eucarística.

[Hijos]	La celebrarás... tú y tus hijos y tus hijas
[Siervos]	y tus siervos y tus siervas,
[Levititas]	y el levita que está junto a tus puertas,
[Pobres]	y el forastero, huérfano y viuda que viva entre los tuyos... (Dt 16,11).

Quien celebra así la Fiesta de Dios por las cosechas (de Pentecostés o Tabernáculos) no le bendice sólo por la posesión de la tierra, sino por sus frutos. En esa línea avanza la eucaristía cristiana, *Pentecostés permanente, comida abierta a los marginados sociales (siervos, levitas sin tierra, pobres)*. Más que el posible reparto de la tierra importa la comunión

[Trigo]	Cuando siegues la <i>mies</i> de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al <i>forastero, al huérfano y a la viuda</i> , y te bendecirá Yahvé tu Dios en todas las tareas de tus manos.
[Olivo]	Cuando varees tu <i>olivar</i> , no repases sus ramas; dejárselas al <i>forastero, al huérfano y a la viuda</i> ...
[Viña]	Cuando vendimies tu <i>viña</i> no rebusques los racimos; déjaselos al <i>forastero, al huérfano y a la viuda</i> ; recuerda que fuiste esclavo en Egipto... (Dt 24,19-22).

Ésta es la fiesta de los tres frutos principales de la tierra (trigo, olivo y viña). Frente a la codicia posesiva (tenerlo todo, aprovecharse de ello), el texto eleva el derecho de aquellos que sólo tienen voz para

Una de las leyes más antiguas de la tradición israelita, contenida en el *dodecálogo de la alianza de Siquem* (27,15-26), declara maldito a quien defraude en su derecho al *forastero, al huérfano y a la viuda* (Dt 27,19), es decir, a los normalmente excluidos de la «alianza de la vida»: no poseen tierra ni seguridad legal (forasteros), ni tienen padres que les alimenten y eduquen (huérfanos), ni esposo o familia que les acoja (viudas). Pues bien, conforme a esta ley, ellos son privilegiados de Dios, «porque si claman a mí yo los escucharé» (cf. Éx 22,20); por eso, deben celebrar la *Fiesta de Dios*:

de sus frutos, la experiencia de mesa compartida. Cesan las separaciones. Huérfanos y viudas, forasteros y levitas, siervos y siervas, participan en la Fies-ta de Dios, que es comida común, mesa abierta para los humanos. Siguiendo en esa línea, el mismo Deuteronomio quiere que los propietarios dejen una parte de su cosecha a los más pobres:

clamar a Dios desde su angustia (cf. 24,14-15). En esta experiencia de solidaridad y abundancia com-partida, a partir de los dones del campo, se expresa el misterio de Dios, se funda la eucaristía:

- [Principio cultural] Circuncidad el prepucio de vuestros corazones, no endurezcáis más vuestra cerviz.
- [Dios] Porque Yahvé, vuestro Dios..., no es parcial ni acepta soborno, hace justicia *al huérfano y a la viuda*, y ama *al forastero* para darle pan y vestido.
- [Pueblo] *Y amaréis al forastero*, porque forasteros fuisteis en Egipto (Dt 10,17-19).

Este nuevo pasaje traduce en forma de amor la exigencia de ayudar a los huérfanos-viudas-extranjeros. Más que la circuncisión externa (rito cultural) importa la *social* (amor a los necesitados), que rompe las fronteras sacrales del pueblo. Así lo entendió Jesús, fundando en el amor su eucaristía, como veremos al ocuparnos de su vida (Parte II, cap. 1). Jesús no ha sido dueño de un viñedo o trigal para dejar a los pobres una parte de su cosecha. No ha venido a recrear sin más la Ley del Jubileo (compartir las tierras). Pero ha hecho algo mayor: ha regalado a todos su vida, en los signos del pan y el vino.

- [Contexto] Cuando Abram llegó de vencer a Kedorlaomer... en el valle de Šavé (= del Rey),
- [Pan y vino] Melquisedec, rey de Salem, presentó *pan y vino*, pues era sacerdote de El-Elyon, y le bendijo diciendo:
- [Bendición] *¡Bendito sea Abram de El-Elyon, creador de cielos y tierra, y bendito sea El-Elyon, que entregó en tus manos a tus enemigos!*
- [Diezmo] Y Abram le dio el diezmo de todo (Gn 14,17-20).

Abraham se relaciona con Melquisedec, rey de Salem (= Jerusalén), antepasado legítimo de los sacerdotes de su templo. Como sabemos, es pastor, ganadero nómada. Melquisedec es agricultor sedentario de la tierra prometida, en torno al templo, sacerdote de El-Elyon, Dios Altísimo:

– *Melquisedec* ofrece a Dios (y a los que vienen de la guerra) los dones de su territorio y de su templo: pan y vino. Son los signos primordiales de la tierra, sacramentos de Dios.

– *Por su parte, Abraham ofrece a Melquisedec* (y a

3. Pan, vino: introducción. Los dones sagrados de la tierra

El alimento ha sido en Israel sagrado. Así lo indicaremos de un modo más preciso, evocando el templo de Jerusalén como *santuario del pan y el vino*, dones que después estudiaremos en detalle.

a) Templo de Jerusalén, santuario del pan y del vino

a. *Melquisedec: Los dones de la tierra*. La tradición alude al *sacrificio de Melquisedec*, expresamente vinculado al pan y al vino, en liturgia que parece anuncio de la eucaristía. Este pasaje (lo mismo que Gn 22: sacrificio de Isaac) vincula el santuario de Jerusalén con la historia y promesa de Abraham (Abram):

su Dios) los diezmos de su guerra, reconociendo así el culto de Jerusalén y avalando el valor de su santuario.

Melquisedec y la ofrenda eucarística

Dirige tu mirada serena y bondadosa sobre esta ofrenda; acéptala como aceptaste los dones del justo Abel, el sacrificio de Abraham, nuestro padre en la fe, y la oblación pura de tu sumo sacerdote Melquisedec (*Canon romano*).

Estos signos (pan y vino) están relacionados con la victoria de Dios (de Abraham) sobre los reyes de Oriente, que querían adueñarse con violencia de la tierra. Con la ayuda de Dios ha podido derrotarlos. Pues bien, Melquisedec, sacerdote de Salem, sale a su encuentro, ofreciendo a Dios (y a Abraham) los dones de la tierra liberada: el pan y el vino.

– *Melquisedec bendice al Dios Creador del cielo y de la tierra, revelado en Salem, con sus dones mejores (pan y vino) y con una oración de alabanza (Beraká, Eulogía), que es punto de partida de la gran oración eucarística cristiana. Siendo creador del cielo y de la tierra, Dios aparece, al mismo tiempo, como Señor de la Guerra, pues ha concedido a Abraham la victoria sobre los enemigos. Pan y vino son signos de la creación y gozo de Dios en el mundo (cf. Maldonado, 1967, 4-151).*

– Jesús elevará ante Dios la ofrenda del pan y del vino cuando venga a culminar su obra en Jerusalén, el día de su Cena. Ofrece así el mismo pan y vino del antiguo templo de Jerusalén, pero no en el templo, ni

tras la victoria contra los enemigos (como en el caso de Abraham), sino entregando su vida por el reino. Hebreos le presentará como *sacerdote definitivo*, según el orden de Melquisedec: ha penetrado en el santuario de Dios (Salem celeste) con los dones de su cuerpo y sangre que son alimento salvador para todos los humanos, como indicará la segunda parte de este libro.

b. *David. Era de Arauna.* Desde este fondo podemos evocar otro relato fundante que vincula el templo de Jerusalén con el cultivo y ofrenda del trigo. Es un relato *etiológico*, que explica y justifica la función expiatoria del templo de Jerusalén, donde se ofrecen sacrificios que aplacan a Dios, que así perdona los pecados de su pueblo. Recordemos el contexto: David ha querido «contar» el número de los israelitas, ejerciendo un control sobre el pueblo elegido. Dios ha respondido con la peste, para así mostrarse señor y dueño de los súbditos del rey, que van muriendo, en gran número, desde Dan hasta Berseba (en toda la tierra prometida).

- [Peste: Y el ángel (portador de la peste) extendió su mano contra Jerusalén para asolarla.
Dios arrepentido] Pero Yahvé se arrepintió del castigo y dijo al ángel que estaba asolando al pueblo:
– *¡Basta! ¡Detén tu mano!*
- [Era de Arauna: Y el ángel de Yahvé se hallaba junto a *la era de Arauna*, el jebuseo...
Altar de David] Y Gad (el profeta) fue a decirle a David aquel día:
– Vete a edificar un altar a Yahvé en la era de Arauna, el jebuseo...
- [Conclusión] Así compró David la era, construyó un altar y ofreció sacrificios...
y Yahvé se aplacó y cesó la mortandad en Israel (2 Sm 24,15-25).

El patriarca Abraham aparecía vinculado con Melquisedec, rey/sacerdote jebuseo de Salem. David, descendiente de Abraham, se relaciona con Arauna, también jebuseo, dueño de la era sagrada de Jerusalén. Posiblemente ha sido rey/sacerdote de la ciudad, antes que David la conquistara. Pues bien, David, nuevo rey, actúa de un modo *desmesurado*: quiere competir con Dios, contando y controlando al pueblo. La respuesta de Dios (peste mortal) se sitúa dentro de una visión sacrificial (violenta) de la religión. Pero su ira cede y el *ángel de la peste* se detiene ante la era de Arauna, lugar sagrado donde se trilla el trigo de la vida (y se ofrecen sacrificios por la cosecha).

En la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, revela Dios su misericordia salvadora.

– *Era de trigo y roca del templo.* Sobre la antigua ciudad de Jerusalén se elevaba (y se eleva) una extensa llanura de roca: una *era*, lugar de reunión y culto donde se celebra la fiesta del trigo (la trilla). Pues bien, asumiendo la sacralidad jebusea del pan, que Arauna celebra en su era, edifica David su nuevo altar israelita y Salomón construirá su templo. El lugar era ya sagrado (estaba dedicado al Dios del pan); tras David y Salomón será nuevo santuario, lugar de sacrificios para Yahvé.

– *La peste y el trigo...* David quiso contar su ejército como Abimélek (condenado por Jotán). Pero le

condena el ángel de Yahvé, mostrándole la fragilidad de su situación y llevándole a la *era del trigo*, donde encontrará misericordia. El templo de aquella vieja era sagrada asumirá por siglos una función sacrificial violenta, será signo de poder. Pero no podemos olvidar que ha sido y sigue siendo en su origen un lugar donde se celebra (se trilla y se comparte) el trigo de la vida, en honor de Dios, para concordia humana.

c. *Ofrendas vegetales*. Ordinariamente se vincula el templo de Jerusalén a los diversos sacrificios animales, que después estudiaremos. Pero ese santuario está asociado también a ofrendas vegetales, especialmente pan y vino. Aquí, a manera de introducción, evocaré las oblaciones generales que vinculan vino, trigo y aceite. Los humanos han llevado desde antiguo a Dios los dones sagrados de la tierra, en gesto de agradecimiento y comunión. Lógicamente, los israelitas le ofrecían trigo, vino y aceite.

Jesús, era del trigo

Por su entrega eucarística, Jesús ha vuelto a convertir la era de trigo en aquello que debió ser desde el principio: *lugar de vida compartida*. Como indicaremos (Parte II, cap. 3), él ha realizado sobre aquella era, convertida en templo, un signo de destrucción y nuevo nacimiento (cf. Mc. 11,12-26 par). Ese signo nos hará volver hacia los dones primeros del pan (y del vino), es decir, de la vida y la entrega en favor de los demás. Ésta es la era de Jesús, verdadero jebuseo, mesías del trigo ofrecido a todos los humanos.

Así lo destacaremos, recordando algunas disposiciones tardías de la legislación sacerdotal:

[Pascua]	El mes primero, día catorce, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. Ofreceréis durante siete días <i>manjares quemados</i> a Yahvé (Lv 23,5-9).
[Primicias]	Cuando seguéis la mies, en la tierra que os daré, llevaréis una gavilla al sacerdote, como primicias de vuestra cosecha...
[Cordero]	Y sacrificareís un cordero de un año, sin defecto, como holocausto a Yahvé,
[Pan de aceite]	junto con su oblación de <i>dos décimas de flor de harina</i> amasada con <i>aceite</i> , como manjar quemado de calmante aroma para Yahvé.
[Vino]	<i>Su libación de vino</i> será un cuarto de sextario. No comeréis pan ni grano tostado ni grano tierno hasta ese mismo día, hasta traer la ofrenda de vuestro Dios (Lv 23,9-14).
[Tabernáculos]	Celebraréis durante siete días la fiesta de las Tiendas en honor a Yahvé... Habéis de convocar reunión sagrada para ofrecer <i>manjares quemados</i> a Yahvé, holocaustos y oblaciones, víctimas y <i>libaciones</i> , cada cosa en su día... (Lv 23,33-35).

El ritual incluye sacrificios animales, pero están acompañados por ofrendas vegetales (tortas de pan amasadas con aceite) y libaciones de vino. El fuego del altar es signo de Dios, que acoge (huele, recibe) los dones que sus siervos le preparan. Desde el fondo de la tierra sube, en ofrenda a Dios, la primicia de unas comidas, que los fieles toman después en

sus casas (o junto al templo). Estas normas alimenticias han sido precisadas por Nm 28-29. Los sacrificios animales (corderos, terneros) estarán acompañados del pan (amasado en aceite) y del vino, las comidas principales de la tierra. Este esquema se va repitiendo, desde el sacrificio cotidiano, hasta la gran fiesta de la Expiación:

[Principio]	Tendréis cuidado de traer a su tiempo mi ofrenda, mi alimento, manjares míos quemados de calmante aroma (Nm 28,2).
[Cada día]	Un <i>cordero</i> en holocausto por la mañana, y otro entre dos luces; y como oblación, una décima de medida de <i>flor de harina</i> , amasada con un cuarto de sextario de aceite virgen... Y la libación correspondiente: un cuarto de sextario por cada cordero. <i>La libación de bebida fermentada</i> para Yahvé la derramarás en el santuario (Nm 28,4-7).
[Sábado]	El sábado, dos corderos de un año, sin tacha, y como oblación dos décimas de <i>flor de harina</i> amasada con aceite, y su correspondiente <i>libación</i> (Nm 28,9).
[Cada mes]	Los primeros de mes ofreceréis un holocausto a Yahvé... Y como oblación: tres décimas de <i>flor de harina</i> amasada en aceite por cada novillo (dos por el carnero). Las <i>libaciones</i> serán: medio sextario de <i>vino</i> por novillo, un tercio por carnero (Nm 28,11-14).
[Pascua]	Dos novillos, un carnero, siete corderos de un año, sin tacha. La oblación correspondiente de <i>flor de harina</i> amasada con aceite: tres décimas por novillo, dos décimas por el carnero... además del holocausto perpetuo y de su <i>libación</i> (Nm 28,16-25).
[Conclusión]	Éstos son vuestros sacrificios... aparte de vuestras ofrendas votivas y espontáneas: holocaustos, oblaciones, libaciones y sacrificios de comunión (Nm 29,39).

He citado el sacrificio cotidiano, semanal, mensual y pascual, omitiendo la fiesta de las Semanas, Clamor (de guerra), Expiación y Tabernáculos (Nm 28,26-29,38), que repiten el mismo esquema: con los sacrificios animales, los israelitas deben ofrecer a Dios los productos de la tierra: pan (amasado con aceite) y vino, es decir, la ofrenda y la libación. Significativamente, Jesús renunciará a los sacrificios animales, vinculando su mensaje y vida (pascua) al pan y al vino. Sus seguidores no quemarán en holocausto carne muerta, ni le ofrecerán pan exclusivo o libaciones de licores, sino que comerán y beberán con gozo agraciado (recordando al Cristo) todo el pan y el vino de la ofrenda. Dios no reserva para sí ya cosa alguna: su gozo es el gozo de la vida de los hombres y mujeres, hijos suyos.

4. Fiesta del pan

El pan, elaborado básicamente con trigo, pero también con centeno, cebada, espelta, avena y otros

cereales o semillas (cf. M. Pes 2,5), constituye uno de los alimentos fundamentales de la humanidad. Su cultivo proviene de la cuenca mediterránea (en el entorno de Israel) y ha definido la dieta alimenticia en Occidente, lo mismo que el arroz en Asia y el maíz en gran parte de América. Como hemos visto, trigo y vino expresan la cultura sedentaria, representada por Caín y los cananeos, frente a la trashumante de los pastores, propia de Abel y Abraham. En contra de los intentos más conservadores de grupos como los recabitas y nazareos, ha triunfado la cultura del pan (vino y aceite), definiendo la vida y la religión de los israelitas y después de los cristianos.

La cultura del trigo y el pan exige una vida sedentaria, que desemboca en la construcción de núcleos habitados y ciudades. Los agricultores de trigo acaban estando vinculados a un campo que siembran y siegan (o dejan en barbecho) rítmicamente, año tras año. Ellos dependen de su trabajo, pero también de las condiciones del campo y de la lluvia. En un momento dado, pueden recoger y almacenar los excedentes en graneros (en ánforas de barro co-

cido). Por otra parte, ellos deben elaborar el trigo (trillarlo, molerlo, amasarlo con agua, cocerlo) para que sirva de alimento, en un proceso que muchas veces se ha entendido en forma religiosa.

a) Principios. Mito del pan

Significativamente, la Biblia no ofrece, que yo sepa, un mito del cultivo y elaboración del pan. Sin duda, el pan es don de Dios y signo de sacralidad, pero, contra lo que suponen otras culturas, no es divino.

– *El mito cananeo sacrifica el pan de Baal.* Año tras año, vencido por Mot, poder de muerte, perece Baal, siendo enterrado, como semilla en las entrañas de la tierra. Pero su hermana Anatu lucha contra la muerte: *con el cuchillo le partió; con el bieldo le bieldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó* (cf. Olmo, 1981, KTU

1.6.II, 26-34). Ésta es una *escena de siega y trilla*, que distingue y vincula muerte y vida: muere Baal, señor de la lluvia y del trigo, para renacer, en la cosecha anual, encarnado en el pan de la comida. Vuelve Baal de la muerte, sigue el verano al invierno, la cosecha florece en el campo antes yermo, trigo y vino sustentan la vida de hombres y mujeres en la tierra. Lluvia y tierra convertida en pan y trigo, eso es Baal, eso es Dios.

– *El mito griego de Deméter y Perséfone sigue un esquema semejante.* El Dios del subsuelo ha raptado a Perséfone, hija de la Tierra, para que así habite seis meses cada año a su lado, bajo el suelo. Perséfone está ausente; Deméter, su madre, vive en luto, amenazando con su ira a los humanos. Pero luego descubrimos que esta ausencia es buena, pues permite que la siembra (sepultada por un tiempo en tierra) nazca multiplicada cada año, en forma de rica cosecha. Más aún, la misma Deméter enseña a los humanos a trillar, moler, amasar y cocer el trigo, convirtiéndolo en pan de

Leyenda del cuervo y la viuda. El pan del profeta

Israel no ha elaborado un mito del pan, pero sus *gozosas leyendas sacrales* siguen influyendo en judíos y cristianos. Entre ellas aparece la de Elías, perseguido por el rey y alimentado de forma milagrosa:

- [Pan de cuervo] Vino la palabra de Yahvé a Elías diciendo: *Sal de aquí, dirígete hacia oriente y escóndate en el torrente Kerit que está al este del Jordán...* Cumplió la palabra de Yahvé y se fue a vivir en el torrente Kerit. Los cuervos le llevaban pan por la mañana y carne por la tarde, y bebía del torrente.
- [Hambre] Pasados los días se secó el torrente, porque no había lluvia en el país. Le fue dirigida la palabra de Yahvé a Elías diciendo: *Levántate y vete a Sarepta de Sidón y quédate allí...*
- [Viuda] Se levantó y se fue a Sarepta... Había allí una mujer viuda que recogía leña. La llamó Elías y dijo: *Tráeme, por favor, un poco de agua para mí en tu jarro para que pueda beber.* Cuando ella iba a traérsela, gritó: *Tráeme, por favor, un bocado de pan en tu mano.*
- [Muerte] Ella dijo: *Vive Yahvé tu Dios: no tengo pan cocido: sólo un puñado de harina en la tinaja y un poco de aceite en la orza. Estoy recogiendo unas maderas para el fuego, entrará y preparará lo que tengo para mí y para mi hijo, lo comeremos y moriremos.*
- [Harina, aceite] Pero Elías le dijo: *No temas. Entra y haz como has dicho, pero prepara primero una torta pequeña para mí y tráemela, y luego la harás para ti y para tu hijo. Porque así habla Yahvé, Dios de Israel: No se acabará la harina en la tinaja, no se agotará el aceite en la orza hasta el día en que Yahvé conceda la lluvia sobre la tierra.*
- [Multiplicación] Ella fue y cumplió la palabra de Elías, y comieron ella, él y su hijo. No se acabó la harina en la tinaja ni se agotó el aceite en la orza, como había dicho Yahvé por boca de Elías (1 Re 2-16).

El cuervo con pan aparece en el folclore de varios pueblos y ha sido recreado por la hagiografía cristiana (leyenda de san Benito). Indica la protección de Dios (Lc 12,24). El pan y el aceite de la viuda ha sido retomado de manera directa por Lc 4,24-26 e indirecta en las multiplicaciones de panes y peces (Mc 6,35-44 par).

vida abundante. Ella aparece de esa forma como madre e iniciadora de la vida, simbolizada en el trigo sembrado, cultivado y convertido en pan. El mismo pan es dios: proceso divino de muerte y nacimiento, de ruptura y comunión interhumana.

– *En esa línea avanza el mito del maíz de los mayas.* Conforme al Popol Vuh, los hombres y las mujeres han sido creados de maíz, que es don de los dioses y realidad divina. Por una parte, está ligado a los elementos primordiales del aire y el agua, siendo fruto especial de la tierra, de la que brota. Pero, al mismo tiempo, es producto y expresión del trabajo de los hombres y las mujeres, que se vinculan para cultivarlo y elaborarlo. *El pan o eucaristía de Jesús*, siendo fruto de la tierra, es para los cristianos símbolo de la comunión mesiánica fundada en Cristo. El *maíz de los mayas* es, ante todo, un signo de comunión cósmica, expresión de la sacralidad básica del conjunto de la naturaleza y de la vida humana (cf. Pikaza, 1996b, 39-50).

Estas religiones desarrollan un mismo esquema de sacralidad cósmica, vinculada al proceso de la ve-

getación y a la comida. Para ellas todo pan (o torta de maíz) es sacramento divino, tanto por su origen (viene de Dios), como por su apertura cósmica (es signo de la tierra y del agua, expresión de la lucha de la vida) y su vinculación humana (es producto del trabajo). En contra de eso, la Biblia no conoce un mito del pan: Yahvé es trascendente, no es trigo, ni pan... Los diversos momentos de cosecha y elaboración de la comida pueden ser signos de Dios, pero no realidad divina.

b) Pan del Faraón. Riesgo de abundancia

El pan no es divino, pero desempeña un papel fundamental en individuos y pueblos, como sabe y muestra, de manera sorprendente, la historia de José. El texto le hace sabio, hombre de Dios, capaz de interpretar los signos de la historia, desde el pan y el vino. Está en la cárcel de Egipto y allí le acompañan dos ministros de la mesa del Rey Faraón: su copero y panadero.

[Vino] El jefe de los coperos contó su sueño a José y le dijo: *Yo veía delante una cepa, y en la cepa tres sarmientos, que al echar yemas florecían enseguida y maduraban las uvas en sus racimos. Yo tenía en la mano la copa de Faraón, y tomando aquellas uvas, las exprimía en la copa de Faraón, y ponía la copa en la mano de Faraón* (Gn 40,9-12).

[Pan] El jefe de los panaderos dijo a José: *Había tres cestas de pan candeal sobre mi cabeza. En la cesta de arriba había toda clase de panes que come Faraón, pero los pájaros devoraban los panes de la cesta, de encima de mi cabeza* (Gn 40,17-17).

Son sueños del pobre: bebida y comida, pan y vino en abundancia, fortuna y miedo, pájaros voraces... José los interpreta distinguiendo la suerte del copero (restituido a su trabajo) y del panadero (ajusticiado). Son pesadillas y pudiera parecer que el Fa-

raón está libre de ellas. Pero la historia siguiente le muestra envuelto en otros sueños de muerte y carencia, aunque en lugar de la dualidad anterior (pan y vino) hallamos una de vacas y espigas: animales domésticos y plantas:

[Vacas] El Faraón soñó que se encontraba parado a la vera del río. De pronto subían del río *siete vacas hermosas y lustrosas* que se pusieron a pacer en el carrizal. Pero he aquí que detrás de aquéllas subían del río otras siete vacas horribles y macilentas, que se pararon junto a las otras vacas, a la vera del río, y las vacas horribles y macilentas comieron a las siete hermosas y lustrosas.

[Espigas] El Faraón soñó otra vez que *siete espigas* crecían en una misma caña, lozanas y buenas. Pero he aquí que otras siete espigas flacas y asolanadas brotaron después de aquéllas y las espigas flacas comieron a las siete lozanas y llenas (Gn 41,2-7).

Éste es el sueño y problema del Faraón, que José, hebreo sabio, interpreta de forma brillante: las vacas y espigas gordas son siete años de abundancia; las flacas, años de miseria. Para instaurar la riqueza en el reino recomienda al Faraón que se almacenen las sobras de los años de abundancia. El Faraón acepta y le nombra ministro, gerente racional de su economía. De esa forma inicia la *historia del pan organizado y opresor*, contrario a la igualdad y dignidad de los humanos.

El sueño de los siervos refleja la dieta normal mediterránea (pan y vino). *El del Faraón* introduce las vacas (carne, leche) en lugar del vino, evocando una economía más compleja, centrada en la agricultura y la ganadería. Pero el tema de las vacas desaparece pronto; la historia posterior se centra en el trigo, los grandes graneros repletos en años de abundancia, para que hombres y mujeres puedan comer cuando amenace escasez. De esta forma ha definido nuestro texto (el final de Génesis, el principio de Éxodo) el surgimiento del capitalismo egipcio, vinculado al control estatal de la comida.

b) No sólo de pan vive el hombre: el maná

Un recuerdo significativo de Israel es el *maná*, pan de Dios, vinculado a la tradición de las codornices y al agua de la roca en el desierto (Éx 15,22-17,7). Éste es pan de gozo y tentación, regalo de Dios a lo largo de la dura peregrinación por el desierto, pan que ha sido luego recreado en los relatos eucarísticos (cf. Jn 6,31.49; Ap 2,17).

- [Pan egipcio] Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aarón en el desierto: *¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea.*
- [Pan del cielo] Yahvé dijo a Moisés: *Mira, haré llover sobre vosotros pan del cielo; el pueblo saldrá a recoger cada día la porción; así le pondré a prueba para ver si anda o no según mi ley. Mas el día sexto, cuando preparen lo que hayan traído, la ración será doble que la de los demás días* (Éx 16,2,5)...
- [Maná] Y por la mañana había una capa de rocío en torno al campamento. Y al evaporarse la capa apareció sobre el suelo del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha de la tierra. Cuando los israelitas la vieron, se decían: *¿Qué es esto? (manu, maná)*. Pues no sabían lo que era.
- [Pan igualitario] Moisés les dijo: *Éste es el pan que Yahvé os da por alimento. Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un gomor (= medida) por cabeza, según el número de miembros de vuestra familia;*

Sueño del Faraón, economía moderna

El programa empieza siendo bueno y José puede recibir en Egipto a su padre y a sus hermanos, ofreciéndoles comida en abundancia (fin del Génesis). Pero tiene un rasgo malo: este pan controlado por el Estado puede convertirse en principio de esclavitud para muchos pobres, como los hebreos del Éxodo. La economía moderna ha cumplido con creces el sueño del Faraón: los países ricos han sabido recoger y administrar, guardando en graneros (y en bancos) trigo suficiente para alimentar a la población. Pero esa misma abundancia controlada puede convertirse y se convierte en medio para esclavizar a los pobres, que siguen vendiéndose por pan (como los hebreos en Egipto) o, lo que es peor, muriendo de hambre mientras sobra trigo sobre el mundo.

Quien no sienta el riesgo de esta historia no entenderá la eucaristía. Es buena la racionalización agrícola y administrativa: necesarios y buenos los grandes graneros de trigo y de vino, de carne y pescado. Pero la lógica de la abundancia egoísta, al servicio de un sistema de poder (endurecido por los faraones actuales), ha conducido a nuevas formas de esclavamiento. Producir y poseer (almacenar) es bueno, pero puede haber una producción y almacenamiento al servicio del poder, para mal de los pobres, en contra de la eucaristía de Jesús.

cada uno recogerá para la gente de su tienda. Así lo hicieron los israelitas; unos recogieron mucho y otros poco. Pero cuando lo midieron, ni los que recogieron mucho tenían más, ni los que poco tenían menos. Cada uno había recogido lo necesario para su sustento.

[De cada día] Moisés les dijo: *Que nadie guarde nada para el día siguiente*. Pero no obedecieron y algunos guardaron para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió... (Éx 16,13-21).

[Pan sagrado] El día sexto recogieron doble ración por persona. Todos los jefes de la comunidad fueron a decírselo a Moisés; él les respondió: *Esto es lo que manda Yahvé: Mañana es sábado, descanso para Yahvé. Coced lo necesario, hervid lo preciso; y lo sobrante, guardadlo como reserva para mañana*. Ellos lo guardaron para el día siguiente, según la orden de Moisés; y no se pudrió ni agusanó.

[Pan sabático] Dijo Moisés: *Hoy comeréis esto, porque es sábado de Yahvé y no hallaréis nada en el campo. Seis días podéis recogerlo, pero el día séptimo, que es sábado, no habrá nada* (Éx 16,22-27).

Frente al *pan de Egipto*, que es abundancia capitalista, emerge el *pan del cielo*, que define la identidad israelita. Es *pan regalado*, don gozoso que viene de Dios (de su creación). Es *pan universal* que iguala a todas las familias y personas, ricos y pobres (sin que se pueda amontonar para convertirse en capital, como en Egipto). Es *pan de cada día*, de la confianza repetida cada mañana... En fin, es *pan sagrado*, que sirve para marcar el ritmo sabático. Es normal que Dt 8,1-20 lo recuerde como *alimento de la gran prueba de Dios*: más que pura realidad material es signo fuerte de su presencia, pues *no sólo de pan vive el humano, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios* (Mt 4,4; cf. Dt 8,3). Desde este fondo ha elaborado Jn 6 su visión de la eucaristía cristiana.

d) Pan sagrado, pan ázimo

En el comienzo de la historia israelita está la fiesta de *los ázimos*, pan nuevo (sin levadura) que los fieles comen cada año, dando gracias a Dios por el nuevo fruto de la tierra. Es como si la historia comenzara con cada cosecha, marcada por el cultivo y elabora-

- [Ázimos] Durante siete días comeréis ázimos:
desde el primer día retiraréis de vuestra casa la levadura.
Quien coma pan fermentado cualquiera de esos siete días, será excluido de la casa de Israel.
- [Liberación] Guardaréis la fiesta de los ázimos
porque ese mismo día saqué yo a vuestros ejércitos del país de Egipto.
Guardad ese día, de generación en generación, como ley perpetua.
- [Ázimos] Comeréis ázimos en el mes primero,
desde el día catorce por la tarde hasta el día veintiuno por la tarde.
Quien coma algo fermentado... será excluido del pueblo de Israel (Éx 12,15-20).

Maná, pan israelita

El humano necesita más que pan. Por eso salieron los hebreos de Egipto. No buscaban simple comida, pues alimento material había en la tierra de opresión: buscaban libertad, querían pan nuevo de vida compartida. Nuestro mundo posee mucho pan egipcio o, mejor dicho, faraónico, pero le falta *pan israelita*, que pueda ofrecerse a Dios en libertad y gozo agraciado, es decir, en acción de gracias. Sólo en este contexto podemos entender la eucaristía, como pan de gratitud y vida compartida, que se identifica con el cuerpo y sangre de Jesús. En el capítulo siguiente, al tratar del origen y sentido de los sacrificios, tendremos que evocar de nuevo el tema del maná, leído ya desde el contexto de un Dios que alimenta como madre a sus hijos humanos.

ración del pan. Por eso, la vida social, comida y culto, se renuevan en pascua, cuando los fieles comienzan a comer nuevamente el pan nuevo, que es ázimo pues no puede mezclarse con levadura del año anterior:

En su origen, la fiesta de los ázimos proviene de tradiciones agrícolas, que sancionan el comienzo del *año del pan*. Acaba el ciclo antiguo cuando el trigo añejo falta y debe ya comerse el nuevo, marcando de esa forma una ruptura, un comienzo de vida. Por eso, la masa primera de ese pan nuevo no puede fermentarse con la vieja, de la semana (y del año) anterior, hecha levadura. Cada año se mide y celebra por la unidad de su pan. Con la nueva cosecha empieza otro año de pan que, por definición, ha de ser ázimo, porque marca el comienzo de una nueva acción de Dios para los humanos.

Israel no celebra el mito anual de la divinidad de la cosecha (que no es divina), pero su ritmo celebra-

tivo está marcado de forma anual y semanal por el pan: empieza el año nuevo con el pan ázimo, cuya masa se va renovando, conservada como levadura, hasta los ázimos siguientes. Cada semana se amasan y cuecen los panes de la proposición (cf. Lv 24,8). Los israelitas han sentido gran reserva ante la levadura, por sus fuerzas creadoras (fermenta el pan) y destructoras (puede pudrirlo). Han pensado que el fermento es peligroso y debe regularse con cuidado. Por eso han buscado una fermentación anual del pan, sin que se mezcle el nuevo y el antiguo. Comer una semana panes ázimos implica comenzar un año nuevo, repitiendo así la historia y gozo de la entrada en Palestina:

[Circuncisión]	Josué hizo cuchillos de pedernal y circuncidó a los israelitas en el Collado de los Prepuicios... Y dijo Yahvé a Josué: <i>Hoy os he quitado de encima el oprobio de Egipto</i> . Por eso se llamó aquel lugar <i>Guilgal</i> [= círculo], hasta el día de hoy.
[Ázimos]	Los israelitas acamparon en <i>Guilgal</i> y celebraron allí la <i>Pascua</i> el día catorce del mes, a la tarde, en los llanos de Jericó. Al día siguiente de la Pascua comieron ya de los productos del país: <i>panes ázimos y granos tostados</i> , ese mismo día.
[Maná]	Y el maná cesó desde el día siguiente, en que empezaron a comer los productos del país. Los israelitas no tuvieron en adelante maná, y se alimentaron ya aquel año de los productos de la tierra de Canaán (Jos 5,3.8-12).

Este pasaje litúrgico reúne diversas tradiciones. La fiesta de los *Ázimos* (que en principio era de tipo agrícola) queda asociada con la *Pascua* (que es recuerdo de la liberación histórica de Egipto). De esa forma, el pan del año nuevo se entiende como expresión de libertad. El texto relaciona los Ázimos-Pascua con la circuncisión, vinculada a alianza: sólo pueden celebrar la Pascua y comer los Ázimos de la bendición de Dios, año tras año, los que pertenecen al pueblo de Dios, participando así de su pureza. De esa forma se instituye el pueblo en *Guilgal* (que significa *círculo*, emparentado con *circuncisión*), el primer santuario de la tierra palestina, vinculado a la pascua y a los ázimos santos.

Ésta es, por tanto, una fiesta de nuevo y verdadero nacimiento. Renacen los israelitas como pueblo (se circuncidan, junto al círculo sagrado de piedras de *Guilgal*); dejan el *maná*, pan de niñez y milagro, que la tradición ha presentado como don de

Dios en el desierto; empiezan a comer pan de la tierra, que es don de Dios y fruto del trabajo humano. Evidentemente, ese pan debe ser Ázimo: natural y nuevo, no fermentado. Ésta será la primera cosecha y el primer pan de fiesta de los israelitas en la tierra, iniciando así un proceso que ellos consideran eterno, para siempre.

e) *Panes de la proposición.
Pan y vino del templo*

Los panes ázimos y las espigas tostadas de la comida primera de *Guilgal* pueden verse como punto de partida de una tradición de agradecimiento y gozo. Sabemos que Melquisedec, rey de Salem, presentó ante Abraham y Dios los dones de su templo (pan y vino: cf. Gn 14), y que los sacerdotes de Jerusalén conservaban y ofrecían vino para las grandes libaciones (cf. Jr 35,2-10; M.Men 8,7; Lv 23; Nm 28).

Pero su ofrenda principal era el pan. Los sacrificios animales eran breves y cíclicos (cada día, semana, novilunio, equinocio...). Por el contrario, el pan es-

taba siempre ofrecido ante Dios, servido y dispuesto día y noche sobre su mesa o altar:

- [Templo] Llegó David a Nob, donde el sacerdote Ajimélek... y le dijo: *El rey me ha dado una orden... Así pues, ¿qué tienes a mano? Dame cinco panes o lo que haya para mis muchachos (soldados).*
- [Pan sagrado] Respondió el sacerdote a David: *No tengo a mano pan profano, pero hay pan consagrado, si es que los muchachos se han abstenido al menos del trato con mujeres.*
- [Pureza] Respondió David: *Ciertamente, nos están prohibidas las mujeres, como siempre que salgo de campaña, y los cuerpos de los muchachos están puros; aunque es un viaje profano, cierto que hoy sus cuerpos están puros.*
- [Comida] El sacerdote le dio entonces panes consagrados, porque allí sólo había el *Pan de la Proposición*, retirado ya de la presencia de Yahvé para colocar pan reciente el día señalado (1 Sm 21,2-7).

Este pasaje antiguo y significativo ha sido recreado en la historia de Jesús, como veremos (cf. Mc 2,23-28). Dejamos de lado otros rasgos importantes (huida y mentira de David, destrucción posterior del santuario...), para centrarnos en los panes. Llega Da-

Fiesta de Guigal, fiesta del pan y del cordero

Gálgala o Guigal, con su círculo de doce piedras milenarias, junto a Jericó, al lado del Jordán (cf. Jos 4,19-24), ha vinculado el recuerdo de la entrada en la tierra prometida con la fiesta del pan nuevo y los nuevos corderos. Allí se ha ido tejendo la identidad israelita, con el encuentro de pastores y agricultores, esencial para la historia del pueblo de Dios. Se han contado leyendas de unos grupos y otros, se han sellado pactos, se han fijado encuentros de familias y clanes, en torno a los dones del campo (pan) y los rebaños (corderos), como veremos aún al ocuparnos de la pascua. Éste ha sido quizás el más antiguo santuario israelita en Palestina. Cuando en diversos lugares del mundo, especialmente en las zonas del Pirineo navarro, he descubierto círculos de piedras como aquellos de Guigal, me he sentido cerca del principio de la historia israelita. Nuestros antepasados se juntaban también y celebraban la vida en torno a círculos de piedras. Allí en Guigal, junto a las ruinas de Jericó, en la hoyada del Jordán, tuvo lugar uno de los acontecimientos fundamentales de la historia humana (Cf. Otto y Schramm, 1983, 27-48).

vid, se hace pasar por enviado del rey y pide comida al sacerdote, que en ese momento no tiene carne sagrada (que suele comerse de inmediato, tras los sacrificios), sino sólo unos *panes* que han estado ofrecidos a Dios por un tiempo, posiblemente una semana, encima del altar. Han sido sustituidos ya por los nuevos, y se guardan con inmenso respeto, para comida de los sacerdotes: son *Panes de la Pro-posición* (pro-puestos ante Yahvé), *de la Presencia divina*.

Pues bien, David los pide y el sacerdote se los da, poniendo como condición que él y sus muchachos estén «puros», ritualmente limpios, como aquellos que debían celebrar la alianza (cf. Ex 19,10-11) o como los soldados de una guerra santa. Entre las causas de impureza ritual se destaca aquí la *relación con mujeres*, pues se piensa que el acto sexual masculino, por su derrame de semen, impurifica a quienes lo realizan. Los panes consagrados a Dios se han vuelto santos y sólo pueden comerlos, participando de su santidad, los ritualmente puros. De esa forma, David y sus soldados, al «comulgar» los panes de la proposición, actúan como sacerdotes santos (cf. Lingren 1990).

Esta relación entre pan consagrado y pureza ritual está en el fondo de muchas formulaciones judías (y cristianas) sobre las comidas comunitarias y la eucaristía. Ella ha influido de manera poderosa en la exigencia del *celibato* de los «celebrantes», entendido de un modo ritual (como ausencia de impureza sexual). Pero estos rasgos son ahora secundarios. Basta con saber que hay unos *Panes de la Proposición*, presentados sin cesar ante Dios, sobre el altar del templo, en acción de gracias y comunión alimenticia. Así manda la Ley:

- [Mesa del vino] Hizo además la mesa de madera de acacia, y los utensilios de oro que habían de estar sobre la mesa: fuentes, vasos, tazas y jarros para las libaciones (Éx 25,23-29; 37,10-16).
- [Vino y panes] Sobre la mesa de la Presencia pondrán fuentes, copas, tazas y jarros de libación, el pan estará perpetuamente encima (Nm 4,7).
- [Doce panes] Tomarás flor de harina, y cocerás con ella doce panes. Los colocarás en dos filas, seis en cada fila, sobre la mesa pura en la presencia de Yahvé. Pondrás sobre cada fila (de panes) incienso puro, que hará del pan un memorial, manjar abrasado para Yahvé.
- [Semana] Se colocará en orden cada sábado, en presencia continua ante Yahvé,
- [Alianza] de parte de los israelitas, como alianza perpetua (Lv 24,5-8).

La mesa de acacia es un altar para los panes y libaciones ya evocadas (cf. Lv 23; Nm 28), que requieren fuentes, copas, etc. Estos panes, colocados de forma solemne y perpetua ante Dios, con vino e incienso, son un *memorial*, en el doble sentido de la palabra: recuerdo de lo que Dios hizo por el pueblo al ofrecerle tierra y panes (comida); recuerdo y signo de fidelidad que el pueblo eleva sin cesar ante su Dios, ofreciéndole lo mejor de su comida. Muchos exegetas y teólogos hemos exagerado la importancia de los sacrificios en la historia y religión israelita. Quizá más valioso que ellos ha sido el rito de los *panes* ofrecidos (pro-puestos) ante Dios, evocando su Presencia creadora.

Aquí se arraiga una parte considerable del culto litúrgico de la eucaristía (reserva del Santísimo, procesiones con el pan consagrado), que es más israelita que cristiano. Por la forma de venerar ritualmente la eucaristía, muchos seguidores de Jesús (entre los católicos) seguimos siendo judíos. Quede así, por ahora, el tema. No olvidemos que está referido al jubileo (reparto de tierras) y a la experiencia de la gratitud (el pan debe compartirse con huérfanos, viudas y extranjeros). La fiesta de este pan está unida a la pascua (Ázimos) y a las diversas celebraciones de la cosecha (Pentecostés). Es pan de Dios, pan sagrado, pan de encuentro y comunión para los humanos.

Pan y agua de Elías. Comida del camino

El profeta huye de la ira del rey perseguidor, para encontrar en Horeb al Dios de la alianza israelita.

[Cansancio] Caminó por el desierto una jornada de camino, y fue a sentarse bajo una retama. Se deseó la muerte y dijo: ¡Basta ya, Yahvé! ¡Toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres! Se acostó y se durmió bajo una retama, pero un ángel le tocó y le dijo: *Levántate y come*.

[Pan, agua] Miró y vio a su cabecera un pan cocido sobre piedras calientes y un jarro de agua. Comió y bebió y se volvió a acostar. Volvió por segunda vez el ángel de Yahvé, le tocó y le dijo: *Levántate y come, porque el camino es demasiado largo para ti*.

[Camino] Se levantó, comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb (1 Re 19,4-8).

Elías es un signo básico de la historia y de la teología israelita. Muchos han visto en su gesto un anuncio de la eucaristía, y han visto bien, pero en su historia falta el vino de fiesta y, sobre todo, la comunión inter-humana.

5. Fiesta del vino

Hemos aludido con cierta amplitud al vino, tanto al referirnos a los recabitas y nazareos, como al evocar las ofrendas del templo, pues pan y vino (y aceite) constituyen los dones básicos de la tierra, signos principales del culto sagrado. Ahora completamos las alusiones anteriores, ofreciendo un breve esquema del uso social y sacral (litúrgico) del vino. Empezamos por el nombre:

– *Yayin*. Bebida producida por fermentación de la uva. La palabra está relacionada con el *oinos* griego, el *vinum* latino y el *vino* castellano. El cultivo de la vid (originaria del sur del Cáucaso) y la elaboración del vino aparece atestiguada desde Mesopotamia a Egipto hacia el 3.000 a.C., extendiéndose a través de los fenicios a todo el Mediterráneo. Al asentarse en Palestina, los israelitas consideraron vid y vino como bienes propios de esa tierra.

– *Sakar* y *tirós*. Son palabras de sentido parecido al anterior. *Sakar* puede traducirse por *cerveza* o *sidra* (de la misma raíz: *sikera*) y evoca diversas bebidas fermentadas, producidas a partir de cereales (cebada), frutas

[Viña, vino]	Noé fue labrador, plantó una <i>viña</i> , bebió <i>vino</i> ,
[Desnudez]	se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda.
[Los hijos]	Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto... y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla.
[Maldición]	Cuando despertó de su embriaguez... Noé dijo: <i>¡Maldito Canaán!</i>
[Bendición]	<i>¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem! ¡Dilate Dios a Jafet!</i> (Gn 9,20-27).

Al comienzo de la nueva historia, dispersos por el mundo, después del diluvio, los humanos empiezan cultivando viñas y produciendo licores. Este cultivo y bebida define de forma poderosa y ambigua su comportamiento. Antes no había vino. Ahora parece necesario para mantener la vida humana, en gozo y fiesta, sobre la dura superficie de la tierra. Pues bien, el vino «desnuda» al ser humano, pudiendo convertirse en maldición o bendición: derrumba al padre (inconsciente) sobre el suelo, de manera que sus hijos pueden deshonrarle (Cam) o cubrirle con respeto y cuidado (Sem y Jafet). Así quedan prefigurados los caminos de la historia, el

(dátiles, granadas y manzanas, etc.). *Tirós* parece referirse a mosto (zumo de uva sin fermentar), aunque en los textos tardíos recibe el mismo sentido que *yayin* o vino propiamente dicho (cf. Ruiz, 1997, I, 373-388).

Estas precisiones terminológicas son significativas: cuando, más tarde, cierto cristianismo sólo acepte como *bebida cultural* el vino de uva, estará interpretando la tradición bíblica de una forma restrictiva. Dentro del campo semántico y simbólico del vino caben en la Biblia bebidas diversas, entre las cuales (por analogía) podrían incluirse cervezas, sidras y zumos, propios de varias culturas del mundo.

a) Riesgo y promesa del vino

La Biblia no ha creado ni acogido, que sepamos, un *mito del vino* semejante al de *Dionisio*, Dios de la embriaguez, desenfreno y sexo. En ese sentido, los israelitas han sido más racionalistas que muchos griegos: celebran al vino, pero no lo ensalzan ni adoran como expresión de lo divino. Ellos poseen, sin embargo, relatos etiológicos, de tipo irónico y moralizante:

futuro de los pueblos: Cam simboliza a los cananeos y sureños, Sem a los semitas de Oriente, Jafet a los pueblos del norte y oeste de Palestina¹.

La ambigüedad del vino se acentúa en el relato de *las hijas de Lot*, que ha vinculado sexo y vino. Hay buen vino de amor, como sabe el Cantar (cf. 2,4.15; 4,10; 5,1; 6,11; 7,8-13; 8,2), y evocará la tradición que lo vincula con las bodas. Pero hay también vino de embriaguez y engaño:

¹ Estas aplicaciones no pueden emplearse como se ha hecho para declarar malditos a posibles camitas (o negros).

- [Borrachera] Subió Lot desde Soar y se quedó a vivir en el monte... Él y sus dos hijas se instalaron en una cueva. La mayor dijo a la pequeña: *Nuestro padre es viejo y no hay ningún hombre en el país que se una a nosotras, como se hace en todo el mundo. Ven, vamos a darle vino a nuestro padre, nos acostaremos con él y así engendraremos descendencia.*
- [Violación] Dieron vino a su padre aquella misma noche, y entró la mayor y se acostó con su padre, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni cuándo se levantó... También la siguiente noche le dieron vino y la pequeña se acostó con él, sin que él supiera cuándo se acostó o se levantó.
- [Descendencia] Las hijas de Lot concibieron de su padre. La mayor dio a luz un hijo, y le llamó Moab, padre de los actuales moabitas. La pequeña dio a luz un hijo, y le llamó Ben Ammí: es el padre de los actuales ammonitas (Gn 19,30,38).

También éste es un relato etiológico y burlesco (basado en la etimología popular de *Moab* y *Ben-Ammí*: «del padre», «hijo de mi pueblo»), creado para descalificar a los vecinos de Israel, tan cercanos y enemigos. Es un relato mentiroso, pero sirve para evocar los riesgos del vino que, en manos de personas solitarias y ansiosas, puede crear la desmesura. Nadie es culpable y todos lo son: las muchachas no son responsables de su abandono, ni el padre fugitivo de su borrachera; todos (tanto Lot como sus hijas) acaban cayendo en las redes de su impotencia. Éste es el gran riesgo del vino.

- [Primeras uvas] Era el tiempo de las *primeras uvas*. (Y los exploradores)... subieron y *exploraron* el país, desde el desierto de Sin hasta Rejob...
- [Racimo] Llegaron al Valle de Eskol y cortaron allí un sarmiento con un *racimo de uva*, que transportaron con una púrtiga entre dos, y también granadas e higos...
- [Tierra] Al cabo de cuarenta días volvieron de explorar la tierra. Fueron y se presentaron a Moisés, a Aarón y a toda la comunidad... Les contaron lo visto y les mostraron los productos del país (Nm 13,20-26).

De los siete productos de la tierra (cf. Dt 8,7-12), nuestro pasaje ha destacado las uvas (vinculadas con otros dos árboles significativos: granados e higueras), que crecen y alcanzan grandes dimensiones en el valle de *Eskol* (= Racimo), junto a Hebrón. Las viñas constituyen la primera sorpresa y gozo para aquellos que vienen sedientos del desierto: son alimento y dulzura, fiesta de Dios.

La verdadera «conquista» de la tierra debía haberse realizado como un *triunfo del vino*, que aparece aquí evocado de manera plástica, gozosa, emocionada. Así lo muestra esta procesión de hombres,

Ciertamente, el vino puede actuar de manera peligrosa (como poder destructor). Pero la tradición israelita lo presenta, ante todo, como bendición, promesa de vida, en un texto poderoso que ahora comentamos. Según Jos 5,2-12, la fiesta del pan se encuentra vinculada con la pascua y con la entrada en la tierra prometida. Pues bien, el relato en parte paralelo de los exploradores, que suben del desierto para expiar y conocer la tierra, define esa tierra cananea por sus uvas:

que vienen y bailan, de dos en dos, con grandes racimos de uva, colgados de un palo, animando a los fuertes guerreros. Siguiendo en esa línea, los israelitas solían beber vino en fechas importantes: «el día en el que se declara la mayoría de edad del niño, en la boda y en la vendimia, en la construcción de una casa, en la entronización, al realizar un pacto, en la visita de amigos y personas a quienes se quiere honrar» (Ruiz, 1997, 384).

Pues bien, la continuación del texto (Nm 13-14) aquí evocado supone que los israelitas rechazaron esa forma de conquista, en procesión del vino, sien-

do castigados a vagar errantes a lo largo de cuarenta años por el desierto. Lógicamente, los textos judíos y cristianos posteriores han interpretado el tema de forma mesiánica y escatológica: Jesús offre

¿Más fuerte que el vino?

Un famoso apócrifo del Antiguo Testamento (3 Esdras) contiene una historia sapiencial (paralela al juicio de Paris, de la tradición grecorromana) donde tres pajes o servidores del rey van diciendo quién es, en su opinión, más poderoso. Así responde cada uno:

- *El vino*, pues afloja la cabeza de quienes lo beben e iguala al pobre con el rey, haciéndoles sentirse ricos, valientes e importantes (cf. 3 Esd 3,16-22).

- *El rey*, pues domina sobre el pueblo y tiraniza a sus vasallos, que le obedecen, llevándoles, si quiere, a luchar y a morir por su causa en una guerra (cf. 3 Esd 4,1-11).

- *Las mujeres*, pues paren a rey y vasallo, criando a viñadores y vinateros... Por mucho oro que tengan, los hombres lo dejan por una mujer esbelta y guapa, y van con ella... (cf. 3 Esd 4,13-25).

Esta famosa discusión, formulada en perspectiva masculina, ha vinculado vino, rey y mujeres, presentándolos como poderes supremos. Pues bien, asumiendo la más fuerte tradición bíblica, Esdras ha buscado un poder más alto: la verdad (los cristianos podrán decir la eucaristía). Nuestro autor ofrece una respuesta *sapiencial*: «Toda la tierra invoca la verdad y el cielo la bendice... Injusto es el vino, injusto el rey, injustas las mujeres, injustos todos los hombres e injustas todas sus obras y todas las cosas semejantes: no tienen verdad y perecen en su injusticia; pero la verdad permanece, siempre es fuerte y vive y domina eternamente» (cf. 3 Esd 4,33-39). Por el contrario, el evangelio ofrece una respuesta *eucarística*: por encima del rey y de las mujeres se sitúa el vino (y pan) compartido, dones que aparecen de esa forma como signos básicos de comunión. Según eso, la suprema autoridad la forma el amor de los hombres y mujeres, que se expresa y celebra en el pan y vino de su vida compartida. Sólo el amor mutuo puede dirigir la historia.

ce a los suyos el vino del reino (cf. Mc 4,25 par), el predicador les dice: *hoy es el día de la entrada en la tierra del vino* (cf. Heb 3-4).

b) La fiesta de la viña

La viña es signo de la tierra, expresión de la vida y tarea del pueblo. Diversos recuerdos aluden a una fiesta especial de la vendimia: los siquemitas «salieron al campo a vendimiar sus viñas, pisaron las uvas, celebraron fiesta y entraron al templo de su Dios» (Jue 9,27). Estos celebrantes del vino pertenecen a un tiempo en que Israel no había surgido plenamente todavía: adoran al dios Berit (de la Alianza) de Siquem, no son yahvistas. La fiesta de las uvas proviene, pues, del paganismo. Pero una antigua tradición, recreada dramáticamente en Jue 19-21, recuerda pronto las fiestas yahvistas del vino, asociándolas al baile de muchachas y a las bodas.

Estamos en Silo, no en Siquem. El santuario parece rodeado de viñas, que son signo de felicidad y bodas. Cerca del templo, en el día de fiesta, se elevan y bailan las muchachas maduras para el amor, signo del vino de la vida (y viceversa: las viñas son también expresión de las muchachas). Pues bien, una triste y durísima historia, que el texto acaba de contar, recuerda que los benjaminitas (representantes de una famosa tribu de Israel) carecen de mujeres: los restantes israelitas han jurado no darles sus hijas por esposas: perecerán como tribu, perderán la vida y la descendencia, van a destruirse.

Para impedir que eso suceda, invirtiendo así una historia de muerte que ha empezado con la violación atroz de la mujer de un levita caminante (cf. Jue 19), los sabios y prudentes de Israel proponen una estrategia: ofrecerán mujeres «buenas» (danzantes dulces de la fiesta de las viñas) para los amargos benjaminitas. Es preciso leer todo el texto, sintiendo el estallido salvaje de violación y guerra, que amenaza con destruir toda vida y amor sobre el mundo (cf. Jue 19-20; cf. X. Pikaza, *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997, cap. 2). La solución está en recuperar los valores primordiales: encontrar nuevamente «mujeres» para rehacer la vida de la tribu. Pues bien, los ancianos de Israel saben hacerlo y nos llevan a la fiesta de las viñas:

- [Problema] ¿Qué podemos hacer para proporcionar mujeres a los que quedan, pues las mujeres de Benjamín han sido exterminadas? ¿Cómo conservar un resto a Benjamín para que no sea borrada una tribu de Israel? Porque nosotros no podemos darles nuestras hijas en matrimonio (pues habían pronunciado este juramento: *Maldito quien entregue mujer a Benjamín*).
- [Fiesta, Yahvé] Pero se dijeron: *Es ahora la fiesta de Yahvé* (que se celebra todos los años en Silo...). Y dieron esta orden a los benjaminitas: Id a poner una emboscada entre las viñas.
- [Viñas, rapto] Estaréis alerta, y cuando las muchachas de Silo舞en en corro, saldréis de las viñas y raptaréis cada uno una mujer de entre las muchachas de Silo y os iréis a la tierra de Benjamín. Si sus padres o hermanos vienen a querellarse contra vosotros, les diremos: «Hacednos el favor de perdonarles...».
- [Solución] Así lo hicieron y cada uno llevó a una mujer, de entre las danzarinas que raptaron; luego se fueron, volvieron a su heredad, reedificaron las ciudades y se establecieron en ellas (Jue 21,16-23).

Hay un tipo de amor que comienza cada año, con la fiesta de Yahvé, en el baile de las viñas. Las vírgenes solteras danzando entre las parras, como portadoras del buen vino de la vida, son signo supremo de Dios (= vida) para estos brutales guerreros, que han corrido el riesgo de perderse, en guerra infinita de infamias orgullosas. El problema empezó con la violación y asesinato ritual de una mujer (esposa de un levita). El problema se resuelve cuando las muchachas salen a bailar entre las viñas, dispuestas a ofrecer su vida en vino de gozo y fecundidad para los varones. Ellas son representantes de Dios, portadoras de vida. Se dice que la danza se celebra en *la fiesta de Yahvé*, en Silo, junto al santuario. Puede haber baile y fiesta en el momento en que las viñas empiezan a brotar... (cf. Cant 6,11; 7,12-13). Pero es mucho más probable que el festejo estalle con la vendimia ya acabada, en el tiempo de fiesta que se llama de los Tabernáculos, que es celebración del vino y del matrimonio.

No han venido sólo las muchachas casaderas, sino que están en fiesta sus padres y hermanos, es decir, sus tutores. Las muchachas bailan, elevando con el ritmo de sus cuerpos un canto a la vida. Se supone que los hombres beben el vino nuevo (mosto) recién preparado, de la uva de las viñas; ellos beben, se alegran, miran y se fijan en aquellas que más les convienen, para sacarlas del baile y ofrecerles matri-

monio. Con esto acabará el verano; un año más se animarán las bodas, acabada la vendimia. Allí mismo se estipulan los contratos: parece que unos roban, otros consienten, ellas son raptadas. Los benjaminitas irrumpen decididos en el baile y raptan a las muchachas. Evidentemente se produce un alboroto: gritan unos y otras, protestan los parientes... Pero todo acaba en paz: los parientes aceptan; las muchachas que han ido al corro de las viñas a ofrecerse en matrimonio tienen que dejarse raptar (es su destino). ¿Triunfa la vida? ¿Triunfa el puro vino de violencia? Jesús de Nazaret recreará esta fiesta, ofreciendo a todos (varones y mujeres) el vino de su vida: no triunfa para raptar a nadie, no proclama la venganza, sino que da su vida en favor de todos los humanos.

c) La viña de Israel

Las muchachas del texto anterior bailaban en las viñas, esperando matrimonio. Ahora sabemos que la viña verdadera es Israel, como indica la oración de Ana y el canto de Isaías. *La oración de Ana* (1 Sm 1) sitúa las viñas junto al templo. Es un texto yahvista, que recoge tradiciones antiguas, pero las reelabora en perspectiva profética, quizás deuteronómica. El piadoso Elcana sube cada año a celebrar la fiesta de Yahvé, en el mismo santuario de Silo, con sus dos mujeres. Una parece estéril:

- [Fiesta] Un año, después de haber comido y bebido, se levantó Ana y se puso ante Yahvé. Estaba llena de amargura y oró a Yahvé llorando sin consuelo, e hizo este voto:
- [Promesa] –¡Oh Yahvé Sebaot! Si te dignas mirar la aflicción de tu sierva y acordarte de mí, no olvidarte de tu sierva y darle un hijo varón, te lo ofreceré como don hasta el día de su muerte
- [Nazireo] y no beberá vino ni bebida fermentada y la navaja no tocará su cabeza.
- [¿Borracha?] Como prolongase su oración ante Yahvé, Elí (Sacerdote) observaba sus labios. Ana oraba para sí: se movían sus labios, pero no se oía su voz, y Elí creyó que estaba ebria, y le dijo: *¿Hasta cuándo va a durar tu embriaguez? ¡Echa el vino que llevas!*
- [Ana] Pero Ana le respondió: *No, señor; soy una mujer acongojada; no he bebido vino ni cosa embriagante, sino que desahogo mi alma ante Yahvé...*
- [Sacerdote] Elí le respondió: *Vete en paz y que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido* (1 Sm 1,9-17 LXX).

El texto evoca una *fiesta de vino*. Terminada la recolección, vendimiada la viña y pisadas las uvas, el buen israelita sube al templo, para ofrecer ante Dios los dones de la tierra, con sacrificios de animales. Evidentemente bebe y se alegra: es tiempo de fiesta. Pues bien, paradójicamente, en medio del gozo, una mujer eleva ante Dios su tristeza. La fiesta es alegría y fecundidad. Pero ella está sufriendo por estéril. La celebración del vino se vuelve tristeza si falta la familia (el amor de los hijos). De manera significativa (como harán los habitantes de Jerusalén, criticando a los cristianos, en una fiesta semejante de Pentecostés: Hch 2), el sacerdote piensa que ella está borracha, que el vino ha trastornado su cabeza, convirtiendo la fiesta del gozo en embriaguez

y orgía. Ella responde: no ha bebido, es estéril, no puede gozar en la fiesta israelita del vino.

Entonces, el sacerdote ruega por ella y Dios la escucha, concediéndole un hijo que será profeta y guía para el pueblo. Este relato de gozo y ofrenda del hijo (*;será nazareo, no beberá vino de fiesta!*, según los LXX) culmina con la vocación del joven Samuel, hijo de Ana (1 Sm 3). El tema del vino ha sido importante, aunque en sentido negativo: Ana no ha podido beber vino de fiesta; Samuel no lo beberá porque es nazareo. Así acentúan la importancia del vino, que será signo de vida y gozo para el pueblo. En esa línea avanza el canto de Isaías, que presenta a Israel como viña rebelde:

- [Canto de viña] Una viña tenía mi amigo en un fértil otero. La cavó y despedregó, y la plantó de cepa exquisita. Edificó una torre en medio de ella, y además excavó en ella un lagar. Y esperó que diese uvas, pero dio agraces.
- [Juicio] Ahora, pues, habitantes de Jerusalén y hombres de Judá, juzgad entre mi viña y yo: ¿Qué más puedo hacer por mi viña, que no lo haya hecho? Esperaba que diese uvas. ¿Por qué da agrazones?
- [Solución] La viña de Yahvé Sebaot es la Casa de Israel, y los hombres de Judá son su plantío exquisito. Esperaba de ellos justicia, y hay iniquidad; honradez, y hay alardos (Is 5,1-7).

La viña es objeto de un canto de gozo y fiesta, que Isaías convierte en juicio y amenaza. Como viña hermosa es el pueblo que Dios escoge y cuida. Como vino bueno deberían ser sus habitantes, expertos en

justicia. Pues bien, en contra de eso, la viña de Israel se ha vuelto *árbol de agraces*, campo de iniquidad, casa de alardos. En esta línea avanzará la parábola de los viñadores de Jesús (cf. Mc 12,1-12 par). No

puede haber fiesta del vino sin justicia, ni eucaristía cristiana sin entrega generosa de la vida. Una viña injusta es anti-eucaristía:

d) Esquema básico. Israel, fiesta del vino

Como acabamos de indicar, los israelitas celebraban una fiesta del vino, vinculada a los Tabernáculos; pero los formularios actuales de la Biblia

parecen haberla «borrado», quizá para evitar malentendidos dionisíacos (de embriaguez). Por eso, los grandes catálogos legales (Éx 23,14-19; 34,18-23; Dt 16,1-16; Lv 23) no han transmitido o legislado una fiesta semejante. Pues bien, lo que no ha hecho la Biblia oficial o canónica, lo hicieron algunos apócrifos, como Jubileos, muy importantes en tiempos de Jesús (cf. Ruiz, 1997, 387). Así cuentan la instauración de la fiesta del vino:

Israel, viña de Dios

La cuidó Dios, la han asolado los gentiles. El orante pide venganza: quiere que Dios destruya a los contrarios. Desde ese fondo habrá que valorar la novedad de Jesús, que no condena a los «enemigos», sino que pide a los jerarcas de Israel que miren y no maten al mesías (cf. Mc 12,1-12). Veamos en contraste un salmo:

[Historia de la viña] *Sacaste una vid de Egipto, expulsaste a los paganos y la trasplantaste, le preparaste el terreno y echó raíces hasta llenar el país.*

[Amplitud de la viña] *Su sombra cubría las montañas y sus pámpanos los cedros altísimos. Extendió sus sarmientos hasta el mar, sus brotes hasta el Gran Río.*

[Destrucción] *¿Por qué has abierto una brecha en su cerca, para que la vendimien los viandantes, la pisoteen los jabalíes y sea pasto de las alimañas?*

[Llamada] *Dios de los ejércitos, vuélvete, mira desde el cielo, fijate. Ven a inspeccionar tu viña, la cepa que tu diestra plantó. La han talado, la han quemado, con un bramido destruyelos (Sal 80,9-17).*

- | | |
|----------|---|
| [Vino] | En el séptimo septenario de este jubileo, en su primer año, plantó Noé una vid en el monte donde se había posado el arca... Dio fruto al cuarto año, la vendimió ese año, en el mes séptimo guardó su fruto. Hizo así mosto, lo puso en una vasija y lo conservó hasta el quinto año, hasta el primer día del primer mes. |
| [Fiesta] | Celebró ese día la <i>Fiesta</i> con regocijo e hizo un holocausto al Señor... Colocó toda la grasa en el altar en el que ofrecía el holocausto al Señor y añadió la carne de la ternera, el carnero y las ovejas. |
| [Bebida] | Puso encima <i>masa (de harina) con aceite,</i>
– luego derramó <i>vino</i> en el fuego que había encendido sobre el altar
y echó incienso encima, levantando un buen aroma agradable al Señor, su Dios.
– Se regocijó y bebió de este vino él y sus hijos con gozo (Jub 7,1-6). |

Suele decirse que Jub 7 ha recreado la historia antes citada de Gn 9,20-27, aunque es muy posible que el camino haya sido el inverso: Gn 9 ha desacralizado un relato anterior, de tipo sacrificial, que contaba el descubrimiento y primer uso religioso del vino. Jub 7 habría conservado, según eso, la tradición más antigua. Noé aparece en ella como figura paradigmática: patriarca de nueva humanidad, ini-

ciador de las fiestas de Israel, una de las cuales celebra la elaboración y bebida del vino nuevo.

Los esenios (especialmente del grupo de Qumrán) han dado gran importancia al vino, tanto en sus comidas rituales como en su esperanza escatológica. Por eso, es normal que hayan seguido la versión de Jubileos, que conserva algunas tradiciones primordiales, entre ellas la del vino, que aparece como

anticipación y anuncio de la plenitud final, del cumplimiento de los tiempos, cuando culmine aquello que está simbolizado por Noé:

– *Vino para Dios.* Noé lo derrama cuidadosamente sobre el altar donde, con la grasa de los animales sacrificados, se iba consumiendo la carne de los sacrificios, con la masa de harina amasada en aceite. La libación de vino va unida al incienso aromático y el humo de la combustión se eleva hacia la altura, siendo recibido por Dios.

– *Vino de Noé y sus hijos.* Después de haber sacramentado las primicias del vino, Noé y sus hijos consu-

men regocijados el resto, en fiesta de gozo. Por eso, toman ritualmente la bebida que el mismo Dios ha recibido y sacralizado, inaugurando el *tiempo del vino*, que se repite y actualiza cada año, el primer día del mes primero.

En ese fondo se sitúa un texto famoso del *Rollo del Templo* de Qumrán, que recoge leyes antiguas, contenidas en la Biblia, y otras que quizás han sido expulsadas de la literatura bíblica (cf. D. Ruiz, 1997, 384-5). Una de ellas evoca la *fiesta del vino*, que es culminación de todas las fiestas del año:

[Datación]	Contaréis siete sábados completos desde el día en que traéis la gavilla... y traeréis una nueva ofrenda a YHWH desde vuestros poblados:
[Pan nuevo]	<i>pan nuevo</i> de flor de harina fermentado, primicias para YHWH, pan de trigo, <i>doce tortas</i> ; cada torta de dos décimos de flor de harina (11QT 18,11-15)...
[Vino nuevo]	Es la fiesta de las semanas y la fiesta de las primicias para recuerdo eterno... Traeréis <i>vino nuevo</i> para la libación: cuatro <i>hin</i> por todas las tribus de Israel, un tercio de <i>hin</i> por cada tribu. Ese día todos los jefes de Israel ofrecerán a YHWH doce carneros con el vino (11QT 19,9-16).
[Libaciones]	...y la libación y ofrecerán... el holocausto... y su grasa la quemarán sobre el altar... Quemarán todo sobre el altar, con sus ofrendas y libaciones. Es un sacrificio de fuego de aroma que aplaca a YHWH. Ofrecerán toda ofrenda con una libación, según lo prescrito... (11QT 20,1-10).

Hay ciertas dificultades a la hora de identificar esta fiesta del *pan nuevo* y *vino nuevo* con la fiesta del *vino nuevo* de Jub 7, que acabamos de citar. Da la impresión de que Jubileos la coloca en contexto de Tabernáculos (al comienzo otoñal del año). Por el contrario, el Rollo del Templo de Qumrán parece situarnos en contexto de Pentecostés (siete semanas tras la pascua y las primicias). Pero todavía ignoramos los matices de los calendarios de aquel tiempo y la forma de relacionar las diversas celebraciones pentecostales (ciclos de siete semanas). Por eso, dejamos el tema abierto, suponiendo que ambas fiestas del vino (y pan) nuevo coinciden de algún modo.

La novedad del último texto (*Rollo del Templo*) está en su forma de vincular ambas fiestas, poniéndolas en el centro del calendario y de las celebraciones litúrgicas de Israel. Es evidente que los sacrificios de animales siguen siendo importantes, pero

aquí acaban estando al servicio de las dos *fiestas básicas*: del pan y del vino. Este cambio resulta comprensible: muchos grupos «separados», que solemos conocer como esenios, han dejado el calendario y culto oficial del templo de Jerusalén. Por eso no pueden celebrar los sacrificios animales (reservados para el templo). Pero pueden y quieren acentuar otros ritos y gestos, vinculados al pan y al vino (Nodet y Taylor, 1998, 48-55; cf. J. C. Reeves, *The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar*, NovTest 42 [1992] 350-361).

Volveremos a estudiar con cierta detención el tema al ocuparnos de las *comidas rituales* del judaísmo (Parte I, cap. 5). De manera lógica y sorprendente, encontraremos varias fiestas vinculadas a la comida compartida. Con eso nos basta por ahora. Muchos judíos del III a.C. al II d.C. han descubierto y resaltado el carácter sagrado del pan y el vino. Entre

ellos estará Jesús. Y con esto podríamos cerrar nuestro apartado. Pero antes queremos citar un bellísimo texto de la Misná que, en tiempo posterior (siglo II-III d.C.), reproduce la fiesta y experiencia de las viñas, en la línea del Baile de Silo del libro de Jueces. La tradición de Silo se atribuye ahora a Jerusalén.

El texto alude a los días penitenciales, tiempos de ayuno en que los israelitas deben abstenerse de

[Baile en las viñas] Rabán Simeón ben Gamaliel decía: no había días más alegres en Israel que el 15 del mes de Ab y el Día de la Expiación, en que las muchachas de Jerusalén salían con vestidos blancos de préstamo a fin de que no se avergonzaran las pobres... Salían a bailar en las viñas diciendo:

[Boda honrada] – Joven, alza tus ojos y mira qué escoges. No pongas tus ojos en la belleza, sino en la familia. *Engañoso es la hermosura, vana la belleza, sólo la mujer temerosa de Dios es digna de alabanza* (cf. Prov 31,30). Decían: ¡Alábenla sus hechos en las puertas! (Prov 31,31).

[Boda del pueblo] – Del mismo modo decían: *Salid, hijas de Sión, a ver al rey Salomón con la diadema con que le coronó su madre el día de sus desposorios, el día de la alegría de su corazón* (cf. Cant 3,11). El día de sus desposorios es la donación de la Torá. El día de la alegría de su corazón es la edificación del templo. ¡Que se reconstruya pronto en nuestros días! Amén (M.Taanit 4,8).

La promesa de Dios, el signo primero de la vida (desde la perspectiva del varón), es la danza de muchachas en la viña, precisamente en tiempo de gran luto, en la de *Expiación o Yom Kippur*, cuando todos lamentaban y lloraban las desgracias del pueblo. Era día de luto y ayuno, sacrificio por los pecados y arrepentimiento general. Pero en las fuentes más antiguas y en el más poderoso recuerdo del pueblo, la Expiación iniciaba la fiesta del otoño, vinculada a la Vendimia (al vino recogido) y a las Tiendas o Chozas (Tabernáculos): hombres y mujeres volvían a la naturaleza, poniéndose en contacto con las fuentes de la vida, con los dones sagrados de la tierra. En ese contexto resultaba necesario el baile de las muchachas, la promesa de bodas, la alegría de la vida, vinculada al vino.

Conclusión

1. *Pan y vino nos sitúan en el centro de la revelación bíblica.* La historia de Israel se identifica de algún modo con la historia y trama de los alimentos. Aquí radica, aquí se entiende, eso que algunos han llamado «materialismo»

comida y relaciones sexuales. Especialmente tristes eran los días del mes de Tammuz y de Ab (junio y agosto) en que se recordaba la destrucción del templo, la caída de Jerusalén y la prohibición de entrar en la ciudad sagrada (tras la conquista de Adriano, el 135 d.C.). Pues bien, en ese contexto de luto y ayuno, eleva un rabino famoso su voz de esperanza y fe vital, con el símbolo de la viña y las bodas:

Fiesta de vino, baile de muchachas

En tiempos de tristeza, Rabán Simeón ben Gamaliel (M.Taanit 4,8) apuesta por la vida: la Expiación va unida a la fiesta de las muchachas en las viñas; la destrucción de Jerusalén y de su templo ha de unirse a la promesa de recreación. Como buen rabino, adapta y aplica la fiesta antigua a las nuevas circunstancias. Las muchachas van vestidas igual. Esta «democracia» (igualdad) en el baile de bodas es un signo de dignidad humana... Pero la igualdad no puede ser total, porque hay diferencia en la belleza, en la manera de bailar... Por eso, ellas cantan y reprimen el posible ardor de los muchachos, pidiendo que se fijen en sus valores de «buena familia», unidos al temor de Dios y al buen trabajo. Evidentemente, la escena es paradójica: baile y canto son expresión de belleza, signo de atracción y juego intenso de la vida, por encima de toda nobleza de familia, de toda utilidad económica o social; pero, al mismo tiempo, la voz de la muchachas indica lo contrario (lo que cuenta es la familia y el trabajo), con palabras tomadas de la tradición sapiencial).

del Antiguo Testamento, que, en contra de lo que suele decirse, continúa vigente en el Nuevo, como en su lugar indicaremos.

2. *Pan y vino son comida normal* de cada día (especialmente el pan), siendo, al mismo tiempo, signo de Yahvé. Por eso están vinculados a los sacrificios y ofrendas del templo. Así podemos afirmar que el mismo Dios se manifiesta por (está presente en) el pan y el vino. Por tanto, la novedad cristiana no es la presencia real de Cristo en los dones eucarísticos, sino la diferencia mesiánica de esos dones, asociados al mensaje y pascua de Jesús.

3. *El Dios oculto se hace visible en los dones alimenticios.* Dios es, por un lado, *Aquel que Es* (Yahvé, Soy el que soy), de manera que nadie conoce ni puede descubrir su rostro. Pero, al mismo tiempo, nos sale al encuentro en los dones que le ofrecen y comen en su honor los fieles de su pueblo israelita.

4. *El pan compartido* ha sido un signo esencial de sacerdotalidad, expresión de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Desde el fondo de la historia de Israel nos llega la certeza de una presencia divina que se expresa en los dones de la tierra, en el trabajo de los hombres y mujeres sobre el campo, en la bendición del pan de cada día.

5. *El canto del vino y las viñas*, tal como lo muestra Simeón ben Gamaliel (M.Taanit 4,8), expresa una *mística de la vida*, en la línea del Cantar de los Cantares. Mientras haya muchachas que bailen, en promesa de amor, existe esperanza para el pueblo. Cada israelita es un Salomón (cf. Cant 3,11), el día de bodas. La vida se expresa en unas viñas floreciendo... Viñas y baile, bodas y amor, evocan la fiesta de Dios sobre la tierra: son el verdadero templo.

Bibliografía

- Aparicio, A. (1993), *Tú eres mi bien. Análisis exegético del Salmo 16*, Publicaciones Claretianas, Madrid.
- Contreras, J. (1993), *Antropología de la alimentación*, Salamanca.
- Cruz, J. C. (1991), *Alimentación y cultura. Antropología de la conducta alimenticia*, Pamplona.
- Douglas, M. (1983), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Alianza, Madrid.
- Eliade, M. (1981), *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid.
- Fischler, Cl. (1995), *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina, el cuerpo*, Barcelona.

- Lingen, A. van der (1990), *Les Guerres de Yahvé*, LC 139, Cerf, París.
- Maldonado, L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.
- Mejía, J. (1975), *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas*, UCA, Buenos Aires.
- Neher, A. (1962), *Moisés y la vocación judia*, Aguilar, Madrid.
- Nodet, E. y Taylor, J. (1998), *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI.
- Olmo, G. del (1981), *Mitos y Leyendas de Canaán*, Cristiandad, Madrid.
- Otto, E. y Schramm, T. (1981), *Fiesta y Gozo*, Sigueme, Salamanca.
- Pikaza, X. (1996a), *Dios judío, Dios cristiano*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Pikaza, X (1996b), *Hombre y mujer en las grandes religiones*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Ruiz, D. (1997), *El vino en el antiguo Oriente bíblico*, en Varios, *La Biblia i el Mediterrani I*, Montserrat, Barcelona.
- Simian-Yofre, H. (1993), *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, Almendro, Córdoba.

Trabajo personal

1. *Releer los textos estudiados y organizarlos de manera distinta, desde otras perspectivas agrícolas, culturales o sociales.*
2. *Buscar en los diccionarios bíblicos o a través de la lectura directa de la Biblia otros pasajes que hablen de alimentos. ¿En qué sentido puede afirmarse que la BH es un libro de comidas?*
3. *Distinguir con Lv 11 y Dt 14,1-21 los animales puros e impuros. Precisar las razones que han llevado a establecer esa distinción. ¿Se dan casos semejantes en otros pueblos y religiones?*
4. *¿Por qué pueden ser impuros los animales pero no las plantas? Buscar razones de tipo dietético y social. Aplicar el tema a nuestro tiempo: ¿qué alimentos pueden ser peligrosos e impuros: venenos, drogas, etc.?*
5. *Dieta bíblica, dieta mediterránea. Comparar el trigo, el vino y el aceite con comidas y bebidas que tengan importancia semejante en otras civilizaciones antiguas o*

modernas. ¿En qué sentido se puede hablar de una cultura del trigo, del arroz, del maíz, del vacuno?

Trabajo por grupos

1. *Comparar la dieta mediterránea* (pan, vino, aceite) con otras costumbres alimenticias. Identificar las regiones y culturas de la tierra a través de sus alimentos. Relacionar renta per cápita y cultura alimenticia.

2. *¿Por qué han sido especialmente importantes el pan y el vino?* Relacionar su valor simbólico y dietético. ¿Pueden sustituirse hoy por otros alimentos de carácter semejante, en plano social y sacral?

3. *Vincular alimentos y comidas*, distinguiendo su materialidad y la forma de prepararlos y consumirlos (en

grupos, con ritos especiales...). ¿De dónde proviene la importancia, personal, social y sacral de la alimentación?

4. *Cultura alimenticia y otros tipos de cultura...* Parece que la vida moderna enseña a triunfa y a tener, no a comer. ¿Es necesario ser muy rico para comer bien? ¿Cuáles son los riesgos mayores de nuestra cultura alimenticia: escasez de tiempo, falta de comunicación, riqueza exclusivista de algunos...? Relacionar la injusticia social y los problemas de la alimentación.

5. *Eucaristía, amor y comida.* La historia de Israel está muy vinculada a sus comidas, en plano ganadero y agrícola. ¿Se puede afirmar que la historia de la comida israelita ha sido aprendizaje y despliegue de amor? ¿Se puede añadir que ella culmina en la eucaristía cristiana? ¿Qué es una comida sin amor? ¿Qué es un amor sin comida?

3

Santos y perversos sacrificios Conflictos humanos, revelación sagrada

Tema

Durante siglos, por influjo de una visión sacrificial israelita y por contagio teológico del ambiente, el rito del pan y del vino de Jesús ha sido concebido como sacrificio expiatorio, para aplacar a Dios y conseguir el perdón de los pecados. Han quedado en un segundo plano los momentos de comida y encuentro fraternal y se ha puesto de relieve el rasgo de ofrenda y reparación. Este modo de pensar resulta, al menos, problemático, pero debe de tener un sentido, pues la tradición cristiana (católica) lo ha puesto de relieve. Por eso, dentro de un trabajo como el nuestro, debemos evocarlo. Con ese fin, estudiaremos el sentido general y los modelos fundamentales de los sacrificios religiosos, que aparecen evocados en la Biblia. Nuestro estudio será de tipo introductorio, un poco abstracto. Es posible que algunos lectores sigan teniendo dificultad para seguirnos. Les rogamos que dejen, por ahora, este capítulo; que vuelvan a leerlo cuando estén acabando el libro.

Este capítulo consta de tres partes desiguales. La primera ofrece una breve introducción. La segunda esboza el sentido básico de cinco sacrificios primordiales, desde una perspectiva de violencia interhumana (familiar), que debe ser superada por la eucaristía cristiana. La tercera vuelve a recoger el tema de la introducción y ofrece una teoría básica de los sacrificios. Al fin podremos afirmar que la eucaristía es sacrificio donde se consumen y consuman todos los restantes. Ella supera el riesgo de la violencia religiosa y vuelve a situar el *sacrificio* (hacer sagrado) en el lugar donde debía haber estado siempre: en el gesto generoso y gratuito de la vida regalada, compartida.

Hasta ahora hemos hablado de *libaciones y ofrendas vegetales* que hombres y mujeres han presentado a Dios, en veneración y participación vital (alimenticia). Estrictamente hablando, ellas pueden llamarse *sacrificios*, pues se ofrecen y *consumen* en donación agradecida: una parte se

quema o gasta al dedicarse a Dios, como primicia; otra la asumen (comen) los participantes en el gesto religioso. Desde ese fondo exponemos, de un modo general, el tema de los *sacrificios*, evocando así uno de los motivos más difíciles y bellos de la historia de las religiones y, de un modo especial, del camino israelita y cristiano de la Biblia.

1. En el principio fue el sacrificio.

Introducción

Los sacrificios cruentos no existían en el paraíso (Gn 1-3), donde los humanos habitaban en armonía alimenticia, avalada por el Dios de la vida gratuita: hombres y mujeres no mataban para alimentarse, sino que consumían sólo aquellas partes del tallo o los frutos que sobraban a las plantas, en pura generosidad, conforme a la palabra de Dios (*comed...*, Gn 2,16). Pero cuando esa armonía original se rompe (o se halla rota), los humanos descubren que la vida se alimenta de la vida: hay que matar para vivir, hay que destruir para alimentarse. Así lo expresan, de forma especial, los *sacrificios cruentos*, centrados en la muerte de animales.

Algunos han pensado que sacrificar significa esencialmente *realizar una destrucción sagrada*: quemar algo para ofrecérselo a Dios, matar una víctima en su honor, «sacrificarse». La religión normal se elevaría sobre *negaciones*. Por eso, los humanos creadores y libres deberíamos invertir el proceso sacrificial: *el dios de la muerte* (propio de los sacrificios) se alimentaba de víctimas; por el contrario, *el Dios de la vida* (propio de Jesús) desea que vivamos, se alimenta y goza en darnos vida. Basados en ese supuesto, muchos cristianos prefieren renunciar a la misma palabra «sacrificio», juzgándola contraria al evangelio, opuesta al mensaje y vida de Jesús. Aquí no podemos resolver el tema, aunque de forma general, para evitar malentendidos, tenderemos a evitar la palabra «sacrificio». A pesar de ello, en algunos casos, debemos emplearla, en sentido positivo, en la línea de las reflexiones anteriores sobre alimentos y ofrendas vegetales, vistas a manera de regalo. Empecemos precisando la terminología:

– *Sacrificio* (de *sacrum facere*, hacer sagrado) es un gesto que evoca y expresa de manera intensa los poderes sacrales de la naturaleza divina, que suele manifestarse a través de una destrucción creadora: Dios mismo es sacrificio: proceso de muerte que produce vida. La destrucción es medio; en el principio y fin está la vida, que se expresa y actúa de manera generosa, renaciendo de la muerte. Así lo saben y celebran los fieles de muchas religiones.

– *Sacerdote* (de *sacer*, sagrado, con la raíz indo-europea *dh*, hacer) es un hombre o mujer que realiza un

gesto sacrificial, vinculado casi siempre a la alimentación y/o producción de vida. Normalmente ofrece la «victima» a Dios y consume parte de ella, devolviendo el resto a los mismos oferentes. Suele ser un experto en comidas sagradas, creadoras de vida (cf. van der Leeuw, 1964, 335-346; Widengren, 1976, 257-300; de Vaux, 1985, 528-539).

Entendida así, la misma existencia es un *proceso sacrificial*, con elementos de generosidad y violencia. *Es generosidad*: se desborda poderosa y fuerte, expandiendo y produciendo nueva vida. *Es violencia*: sólo emerge y se realiza en forma de conflicto. Vengamos al principio del tema: vivimos consumiendo vida vegetal, en un proceso que puede interpretarse como signo de amor y muerte: cuidamos las plantas, pero comemos sus tallos o semillas; cultivamos trigo y viña, como signo de Dios, pero mollemos el trigo y trituramos la uva para hacer pan y vino, a través de unos procesos de elaboración y fermentación que vinculan la muerte con la vida.

La realidad es un proceso de generación y corrupción, como sabían los antiguos: de la corrupción de un elemento nace otro, con la muerte de una forma de vida se alimenta y crece una distinta. Esto no ha empezado con la historia humana, no es producto de un pecado misterioso de nuestros antepasados, sino condición o ser del mundo. Las plantas no lo saben, ni tampoco los animales, pero nosotros sí: sabemos que unas plantas viven de otras, unos animales de otros animales. El sacrificio es, por tanto, un elemento esencial de la vida sobre el mundo. No lo han inventado los humanos, lo han hallado en la raíz de su existencia, como elemento del conflicto creador (y amoroso?) de la vida.

Plantas y animales no lo saben, el humano sí y, por eso, debe resolver su enigma: mostrar cómo la vida nace de la muerte. Reasumamos nuestro ejemplo. Desde hace varios milenios, los humanos de Occidente han ofrecido a Dios el pan y el vino, como signo de su presencia creadora, que se expresa en unas plantas cultivadas, que ellos transforman en comida. Hoy, pasado el tiempo, casi no podemos evocar el gran misterio: pan y vino se han convertido para la mayoría de nosotros en puro asunto monetario; vamos al mercado y los compramos, si tenemos dinero.

Religiones sacrificiales: azteca, hindú, judía

Han dado mucha importancia al ritual de sacrificios, elaborando una *ontología sacrificial*, luego superada.

– *Victimismo azteca*. Ya de antiguo la religión náhuatl, del altiplano mesoamericano, había destacado el «sacrificio» de un ser divino, que debe morir para así dar vida a los humanos. Pues bien, los constructores del imperio azteca (de Tenochtitlán) interpretaron la relación entre el *Dios-Sol* (su Dios supremo) y el *Pueblo elegido* (ellos mismos) como *sacrificio compartido*. Para agradecer a Dios su don y mantener la armonía del conjunto cósmico, ellos, ministros especiales de su culto, se comprometieron a ofrecerle en sacrificio la vida (sangre y corazón) de múltiples guerreros vencidos, de varones especiales (y en casos también de mujeres). De esa manera, una de las más valiosas intuiciones religiosas de la historia vino a convertirse en patología de sangre, que los conquistadores españoles cortaron, con otro tipo de religión (y de violencia).

– *Brahmanismo hindú*. Entre la vieja tradición védica y la interioridad posterior de las Upanishads y el budismo, se sitúa en la India el período *brahmánico*, centrado en la mística y ritual de los sacrificios (sobre

todo entre los siglos IX y IV a.C.). Los hindúes más representativos de este período, sobre todo sacerdotes, concibieron toda realidad como sacrificio: proceso de muerte que da vida, conforme a un ritual muy preciso que ellos conocen y realizan. Ni matar ni morir son en sí importantes, pues todo pasa, todo se mantiene vinculado en el proceso de la muerte vivificadora, que se expresa por el fuego que consume las víctimas animales. Más tarde, el mismo avance religioso y la búsqueda de sentido interior de los sacrificios hizo que gran parte de los hindúes superaran los ritos externos, de muerte animal, entendiendo la piedad como identificación no victimista con lo divino.

– *Los sacerdotes judíos del Segundo Templo* (entre el siglo V y I a.C.) han interpretado también la religión de una manera sacrificial, centrada en gran parte en la exigencia de expiar los pecados y de aplacar a Dios con la sangre de las víctimas. Como iremos viendo, el mismo proceso interior del judaísmo (y después del cristianismo) ha llevado a superar esta visión, aunque muchos cristianos sigan defendiendo un esquema sacrificial de la religión y vida, de Jesús (cf. Pikaza, 1996, 50-86; Lévi, 1966; Hubert y Mauss, 1970, 143-248).

En el principio (a partir del Neolítico) era distinto: el proceso de cultivo y elaboración del pan y del vino aparecía como signo misterioso de un Dios cósmico y vital, que emerge precisamente en la historia de los alimentos: muere la semilla, nace la planta; se Tritura y amasa el trigo, surge el pan; se pisa y fermenta la uva, se hace vino; se consume el pan y el vino en la comida y vive el ser humano. Todo es muerte y resurrección, signo *sacrificial*: la vida nace y se despliega de la muerte de otra vida.

Sin duda alguna, Dios se encuentra en ese proceso. Mejor dicho, la transformación y muerte creadora del trigo y la uva es divina: por eso, los hombres y mujeres han cantado y bailado (rezado) mientras maduran meses y viñedos, por eso veneran a Dios elaborando pan y vino, los ofrecen sobre el altar y lo comen, en gesto reverente de *miedo gozoso*. En el fondo, hay *miedo*: como el trigo que muere

para hacerse pan, así deben morir unos humanos para que otros vivan. En el fondo, hay *gozo*: éste es un río de vida, de celebración de la existencia.

Este gesto de ofrenda vegetal no implica todavía ningún tipo de muerte de animales o violencia humana. Además, estrictamente hablando, no es necesario que haya *destrucción* ritual de la ofrenda, sino simple elevación sacral y consumición humana: no se quema el pan, no se vierte el vino sobre el fuego para que un dios se alimente, sino que Dios alienta y goza con la misma vida humana, como sucede en la eucaristía cristiana, donde todo el pan y el vino del recuerdo de Jesús se hace comida gozosa de los participantes en la fiesta sagrada. Esta visión ha cambiado, en perspectiva bíblica, a partir de Gn 8-9 (tras el diluvio). Desde ese momento, la ofrenda puede ser separada y destruida, al menos parcialmente, tanto en plano vegetal como animal, sin que sirva de

alimento inmediato para los humanos. Se pueden trazar, según eso, dos tipos de sacrificios:

– *Sin destrucción añadida.* Se ofrece a Dios la misma vida y plenitud de un ser, no su destrucción, pues él no quiere que le regalemos algo aparte; quiere nuestro desarrollo y plenitud. Por eso, el hombre del paraíso domesticaba animales, no los mataba para Dios; comía de los frutos de las plantas, no las destruía. No había libación de vino para un dios, quemándose sobre el altar; ni un pan abrasado en su honor, pues a Dios le honra el vino que bebemos, el pan que nos alimenta.

– *Con destrucción añadida.* Algunos han pensado que, Dios quiere algo especial, ofrecido y destruido en su honor. Quiere pan y vino, quemados sobre el ara del altar, en «suave» olor; quiere carne de animales sacrificados y consumidos a su gloria por el fuego. A este dios no le basta que nosotros comamos y bebamos; quiere su parte, algo suyo, para alimentarse. Desde este fondo, sólo emergen como sacrificios verdaderos aquellos ritos donde se ofrece a Dios una víctima animal que se mata en su honor o un alimento que se expone y consume para él (por el fuego o por el tiempo).

Estos últimos sacrificios (especialmente de animales) han dominado la historia bíblica, *desde Noé*, el primero que ha ofrecido de manera programada sacrificios cruentos y ofrendas de comida, que deben destruirse ante Dios, *hasta Jesús*, que los rechaza y sólo acepta como agradable a Dios el despliegue gozoso y gratuito de nuestra existencia. Ellos suponían que Dios necesita dones exclusivos: que matáramos por él (y para él) algo especial, para así reconocerle dueño de la vida.

Por otra parte, la muerte de animales era y sigue siendo dolorosa para los humanos, como hemos evocado ya estudiando la historia primitiva (donde ello estaba prohibido). El autor bíblico ha ido destacando lo *excesivo e inaudito* de ese gesto: matar y comer animales, compañeros sobre el mundo. A nosotros nos cuesta evocar la dureza de ese signo: la carne se ha convertido, lo mismo que el pan y el vino, en objeto monetario. Por un lado, matamos cantidades inmensas de animales, preparados para ello: nacen y crecen para ser sacrificados, no tienen vida propia (pollos, cerdos, vacas...). Pero, al mismo tiempo, decimos que no tiene sentido matar para Dios un cordero o derramar en su altar un buen vino.

Vivimos en una contradicción. Por un lado, estamos empeñados en cuidar con mimo pequeños animales domésticos, cargándolos de afecto: eso podría significar que hemos asumido el ideal pacífico de Jesús o de otros movimientos culturales (cierto judaísmo, racionalismo occidental, budismo). Pero, al mismo tiempo, somos capaces de talar y utilizar el bosque para nuestro provecho egoísta y comemos carne de vaca, oveja o gallina «industrial», producida a gran escala, sin pensar en modo alguno en los posibles «derechos» de esos animales. Hemos perdido el contacto con las fuentes vegetales y animales de la vida, con lo que ellas tienen de gozoso, de generoso, de fuerte. No realizamos sacrificios rituales sangrientos, en honor de Dios, sacrificializando así su vida, pero matamos infinitos animales como si fuera algo normal. Por otra parte, nuestra relación interhumana es muy violenta: no ofrecemos víctimas a Dios sobre el fuego, pero hacemos víctimas a miles y millones de personas en el mundo.

Lógicamente, el tema de los sacrificios es muy complejo. Eran a veces más cultos los antiguos, que vivían en contacto directo con la sacralidad de los animales, a los que, por un lado, veneraban como signo divino y, por otro, sacrificaban para alimentarse. Siguiendo un proceso iniciado por la Biblia (por ejemplo, en Sab 15,14-19), nos *burlamos* de aquellos que adoraban (adoran) o divinizan animales; pero, al hacerlo, olvidamos nuestro parentesco vital con ellos y los empleamos, sin ningún escrúpulo, para nuestro provecho egoísta, al tiempo que la adoración de los nuevos ídolos modernos nos lleva a esclavizar (sacrificar) a millones de personas.

Muchos antiguos conocían y respetaban la ambivalencia de la naturaleza. Por un lado, *mataban y comían animales*, insertándose así en la ley sacrificial del mundo. Pero, al mismo tiempo, *veneraban al Dios sacrificial*, ofreciéndole partes del animal: la sangre que derramaban en el suelo, como símbolo de fuerza, la grasa que quemaban y consumían en señal de reverencia. De esa forma reconocían y ritualizaban el misterio duro y gozoso de la vida, uniéndose al Dios que se expresa a través de ella. En algunos casos, sobre todo en las sociedades más tradicionales, no había necesidad de sacerdotes profesionales para realizar los ritos de los alimentos, pues

todos los adultos (especialmente los padres) actuaban como sacerdotes y Dios se actualizaba en la experiencia de cada grupo humano.

Aquí no puedo detallar los diferentes ritos de los pueblos, pero debo recordar que el sistema sacrificial pertenece a una estructura muy honda de la vida. Por eso, la solución no está en negar los sacrificios, sino en precisar su sentido. Desde ese fondo, anticipando de algún modo lo que sigue, quiero presentar desde ahora cuatro leyes sacrificiales, a partir del cristianismo. No las justifico aún, simplemente las formulo, pues me sirven como introducción de lo que sigue. Espero que al final de este capítulo puedan valorarse y entenderse mejor; ellas son fondo y contraste para interpretar la eucaristía, sacrificio de Jesús donde se asume y niega todo sacrificio.

1. *La misma realidad tiene carácter sacrificial.* Pero los sacrificios con destrucción añadida o muerte expresa de animales y destrucción de la ofrenda ante Dios deben superarse, por contrarios al espíritu de la Biblia y opuestos al evangelio de Jesús. Ciertamente, la muerte es fuente y expresión de vida: crecemos comiendo alimento orgánico de plantas, nos alimentamos de carne de animales. Pero en el fondo de ese proceso descubrimos y podemos desplegar una experiencia más honda de gratuidad creadora: lo que importa es en el fondo acoger y regalar la vida. Es aquí donde se inicia el nuevo proceso sacrificial que culmina en Jesús.

2. *La eucaristía de Jesús no puede interpretarse con categorías sacrificiales de destrucción añadida, vinculadas a la ira de Dios y a la expiación por los pecados,* porque Dios no necesita que le demos algo, pues su gran deseo es que nosotros vivamos. No necesita que nos privemos en su honor de alguna cosa (comida, gozo afectivo), pues Él mismo es principio de todo lo que existe. Este nuevo sacrificio no implica ningún tipo de renuncia o destrucción, sino el don gozoso de la vida.

3. *Los sacrificios vinculan la comida (muerte) con la vida.* Ésta era la paradoja fundamental ya señalada: para vivir debemos adueñarnos de la vida de las plantas, asumiendo además la existencia o fuerza vital de aquellos seres que se encuentran más cerca de nosotros, es decir, los animales. Por eso, el sacrificio es un acto de amor y de muerte, de violencia y ternura suma (se come aquello que se mata). De esa forma puede convertirse en gesto de generosidad suprema: dar la

propia vida a fin de que otros tengan vida, disfrutando y viviendo al hacerlo.

4. *Por eso, el sacrificio supremo (y la superación de todo sacrificio) no es quitar a otro la vida para así triunfar yo mismo, sino regalar mi vida para que así puedan existir otros humanos,* en gesto de gratuidad creadora. Éste es el cumplimiento de los viejos sacrificios religiosos: la inversión del cristianismo. Lo que se ha llamado victimismo (Dios quiere víctimas, exige que le demos algo) se transmuta y convierte en pura gratuidad: la experiencia de Dios nos capacita para interpretar y realizar la vida como regalo compartido (cf. Girard, 1982b; 1986).

Llegando a ese cuarto nivel, algunos piensan que es mejor buscar otra palabra: no hablar de sacrificio sino de pura donación. No se trata de vivir quitando a otros vida, sino regalándola gratuitamente, como madre que da todo a su hijo, como el amigo al amigo, como Cristo a todos los humanos. Dios no quiere que nos sacrificemos para reconocer así su honor, que le confesemos divino negándonos nosotros, sino al contrario: que vivamos de su vida, que gozemos de su gracia y que seamos (con él y como él) capaces de regalar y compartir el ser, en comunicación gratuita y creadora.

Desde esa perspectiva estudiaré la eucaristía, pues en ella se consumen y transmutan (se superan para siempre) los sacrificios de la humanidad y en especial los de la historia israelita, como sabe la carta a los Hebreos. He introducido el tema evocando el paraíso (cf. Gn 1-3) y los relatos de Caín/Abel y de Noé. Ahora quiero exponerlo de manera más precisa, recordando su dificultad. Sólo una cosa nos resulta desde el principio clara: el «sacrificio» de Jesús se identifica con su propia vida, que él ofrece generosamente, para que los humanos la compartan, en los signos del pan y del vino.

2. **Sacrificio humano originario: cinco formas**

La historia del *Génesis* vincula en la violencia y muerte de animales a Dios y a los humanos, pues sabe que son inseparables (los humanos son imagen de Dios). Pero en perspectiva *antropológica* el tema resulta aún más sangrante: muchos estudiosos pien-

Eucaristía y sacrificio

La eucaristía cristiana se funda en las comidas de Jesús con sus discípulos, culminadas en la Última Cena y ratificadas en las experiencias pascuales de la Iglesia primitiva. Ella es comida de fraternidad, evocación del cuerpo de Jesús, no sacrificio expiatorio para aplacar a Dios, aunque la misma tradición eclesial la ha interpretado desde una vertiente «sacrificial», relacionándola con la pascua, alianza y expiación israelita, como indicaremos en el capítulo siguiente. Ahora queremos situarla en un contexto de superación de los sacrificios religiosos.

– *El sistema azteca* quedó truncado a la llegada de los españoles, que ofrecieron y, de alguna forma, impusieron su visión sacrificial de Cristo (y de María, la Madre de Dios). Es posible que en México y en otros lugares de la vieja cristiandad hayan quedado restos sacrificiales en la visión del cristianismo.

– *El sistema sacrificial de la India*, representado por el brahmanismo, ha sido superado por la experiencia de interioridad posterior, en una línea que algunos pueden juzgar evasiva: muchos hindúes y budistas parecen olvidarse de los sacrificios reales de gran parte de la humanidad y se centran en un tipo de salvación interior, que puede convertirse en huida del mundo.

– *El judaísmo postbíblico* ha superado los sacrificios por necesidad (caída del templo), pero también por el propio impulso interior de su experiencia social y legal: el único «sacrificio» agradable a Dios es la obediencia del pueblo (de los creyentes), el cumplimiento de la ley.

– *El cristianismo ha superado el sistema sacrificial* a partir de la experiencia de Jesús y, sobre todo, por la celebración eucarística del pan y del vino compartido. Sin embargo, como podremos observar, ciertos cristianos han querido re-introducir dentro de la eucaristía algunos elementos sacrificiales, vinculados a la violencia religiosa (a la necesidad de aplacar a Dios).

san que los primeros sacrificados no fueron animales, sino seres humanos. Siendo así las cosas, ¿podríamos decir que Dios «olió el calmante aroma de

la carne quemada sobre el ara» (cf. Gn 9,21) y se calmó, cesó su ira?

El sacrificio humano, ahora evocado, es la inversión de lo que hemos presentado como *cuarto nivel*: triunfo de la gratuitud, don generoso de la vida. En lugar de eso encontramos aquí una negación de gratuitud: los que sacrifican no regalan su vida, sino que matan y ofrecen a Dios la vida de otros, con un despliegue fuerte de *violencia añadida*. Para organizar su triunfo, justificando su propio poder, *unos humanos comienzan matando a otros humanos*, a quienes presentan como causantes de violencia y portadores de posible reconciliación. La divinidad emerge y se expresa allí donde unos matan a los otros, controlando la violencia del conjunto social (cf. Pikaza 1996, 1997).

Son muchos los que a lo largo de la tradición cristiana han concebido así la eucaristía, como sacrificio del Hijo que aplaca con su ofrenda sanguinaria (con su sangre) la ira del Padre: de esa forma, al presentarse como Hostia de Propiciación, reconcilia a los humanos pecadores con el Dios airado. Una visión como ésta sigue influyendo de manera poderosa en muchos círculos cristianos. Para situarla mejor y superarla he querido evocar *cinco formas de sacrificio humano*, que aparecen en la Biblia o en relatos mitológicos antiguos de su entorno cultural, pues nos ayudan por contraste a interpretar la eucaristía. Los presento de manera esquemática, como trasfondo religioso que Jesús ha debido invertir, aunque algunos de sus discípulos lo sigan empleando luego para interpretar el cristianismo.

a) Sacrificio de la madre

Ella parece el signo fundante de Dios. Ciertamente, es el primer símbolo sacrificial de la historia humana: ofrece la vida (cuerpo) a sus hijos, muriendo de algún modo en favor de ellos, dándoles su carne y sangre, a fin de que tengan carne y sangre, de manera que podría decir, al engendrarles, lo mismo que Jesús en su Cena: *¡tomad y comed (= vivid), eso es mi cuerpo que entrego por vosotros!* Este símbolo materno es básicamente pacífico y gozoso, expresión de amor que se entrega sin violencia y se recibe sin envidia, signo de ternura sin asesinatos. La ma-

dre, que da cuerpo y sangre (vida) para que los hijos sean, es el primero y más perfecto de los símbolos eucarísticos. Sin embargo, dentro de la historia humana, su figura se vincula con un tipo de sacrificio violento, de muerte originaria.

Lo ha recogido el mito acadio de la creación, titulado *Enuma Elish*: «cuando en lo alto...». Hubo un tiempo en que los hombres y mujeres parecían sostenidos por la madre, engendradora de todo lo que existe; de ella nacen, en ella se encuentran sustentados. Pues bien, algunos hijos pensaron que esa madre, llamada por el mito Tiamat, les había engendrado para tenerles oprimidos de un modo monstruoso: ella esclavizaba a los nacidos de su seno, no les dejaba realizarse. En otras palabras: los habría engendrado para dominarlos, imponiendo su fuerza sobre ellos. De manera consecuente, para alcanzar la madurez y realizarse con autonomía, los hijos tuvieron que matar a la madre, coronando como rey a Marduk, hijo más fuerte, hermano más violento, matricida.

– *La madre buena* sigue ofreciendo cuerpo y vida (sangre, leche) a los hijos y lo hace de un modo gratuito, para que éstos sean. Ella es corporalmente eucaristía, vida que se regala y así suscita vida: los hijos son cuerpo de madre (como la iglesia es cuerpo que Cristo alimenta con su pan y vino).

– *Pero muchos han tomado a la madre como mala* y piensan que nosotros debemos matarla para apoderarnos de su fuerza, como hicieron Marduk y los otros dioses en el origen de los tiempos. Comer la carne y beber la sangre de la madre: éste es el primero de los sacrificios, el origen de la cultura moderna, propia de varones conquistadores, expertos en la guerra, que han sustituido el amor de madre por el orden que se logra con violencia.

Este mito nos sitúa ante el primero y más hondo de los sacrificios, vinculado al ser y amor de la madre. Sin duda el relato se puede invertir y contar de otros modos; pero el dominante ha sido el de los an-

tiguos babilonios, que pensaron que la madre resultaba peligrosa y que era preciso «matarla» (apoderarse de su vida) para conseguir la independencia, en comunión victoriosa (matricida). Éste es un signo que Ap 12 ha elevado sobre el cielo, interpretando la historia como lucha entre *la madre original* (que sufre dando a luz) y *el dragón perverso*, que quiere alimentarse del fruto de su entraña.

Ciertamente, la mujer-madre puede convertirse en prostituta, como sabe Ap 17-18: persona que vive chupando la vida de los otros, en falso matrimonio con las bestias de la historia. Pues bien, el Apocalipsis nos dirá que la buena madre ha triunfado: ha dado la vida por sus hijos, sin que ellos tengan necesidad de quitársela por fuerza: les ha regalado su cuerpo y su sangre; de ella nacen, por ella han recibido y poseen la existencia. Así, la buena madre es la primera que puede decir y ha dicho a los hijos, con toda su verdad: «tomad y comed-vivid, porque éste es mi cuerpo; tomad y bebed porque ésta es mi sangre». Ella aparece como eucaristía fundante: se «sacrifica» (es sacerdote y sacrificio) regalando el propio ser, más hondo porque quiere, no por violencia, en gesto de pura gratuidad, no de imposición. Ciertamente, debe «entregar» algo suyo, pero lo hace gozosa, generosamente.

Esta madre que regala su vida por gracia, don gratuito, en actitud desinteresada, no para dominar a los hijos o imponerles un mandato, sino porque quiere que ellos vivan, es el signo más hondo de Dios en la misma Escritura israelita. Ella muestra que, en realidad, el único sacerdocio y sacrificio es la entrega creadora. Ciertamente, en ella han visto algunos hijos (¿y han expresado algunas madres?) un germen de violencia, vinculado a la sangre y muerte, invirtiendo la sacralidad y presentándola a modo de batalla. Pero, como digo, los textos más profundos saben que esa madre divina es creadora gratuita y gozosa de vida. Así lo muestra un texto, enigmático y bello, de la tradición israelita:

[Egipto]

Los israelitas volvieron a sus llantos diciendo: *¿Quién nos dará carne para comer?
¡Cómo recordamos el pescado que comíamos de balde en Egipto,
y los pepinos, melones, puerros, cebollas y ajos!*

[Maná]

Y ahora se nos quita el apetito de ver sólo maná...

- [Moisés] Moisés oyó llorar al pueblo, cada uno en su familia, a la puerta de su tienda. Se irritó mucho la ira de Yahvé. A Moisés le pareció mal, y le dijo a Yahvé: ¿Por qué tratas mal a tu siervo?
- [Carga a.] – ¿Por qué no he encontrado gracia ante tí, pues echas sobre mí la carga de todo este pueblo?
- [Madre] – ¿Acaso he concebido yo a todo este pueblo y lo he dado a luz, para que me digas:
- [Nodriza] – *llévalo en tu regazo*, como lleva la nodriza al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a sus padres?
- [Carne] – ¿De dónde voy a sacar carne para dársela a todo este pueblo, que me llora diciendo: Danos carne para comer?
- [Carga b.] No puedo cargar yo solo con todo este pueblo: es demasiado pesado para mí.
- [Conclusión] Si vas a tratarme así, mátame, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, para que no vea más mi desventura. Yahvé respondió... (Nm 11,5-16).

Egipto es productora de ricos alimentos de huerta. Desde el desierto recuerdan los hebreos sus comidas abundantes de verdura, llorando en la penuria, con un frágil *maná* dependiente de la gracia de los cielos. Este llanto evoca la existencia a la intemperie: son como niños sin protección ni madre, ni comida sobre el mundo. Lógicamente, esos temas (comida y madre) se vinculan, pues la madre es el primer alimento del humano, su leche la primera eucaristía, y ella puede decir a su hijo *¡esto es mi cuerpo!* Pues bien, agobiado por el llanto de su pueblo, Moisés eleva a Dios una protesta llena de símbolos maternos invertidos: los israelitas son para él una *carga*, no puede con ellos; no los ha *concebido y alumbrado* como madre; ni los ha llevado en su *regazo* como una nodriza. Así afirma que no es madre, recordándole a Dios que lo sea: que alimente con su leche y cuerpo divino a los hebreos.

El Dios que así evoca e invoca Moisés debe mostrarse como *madre buena*, a lo largo de un camino conflictivo de desierto. No es posible volver a la *madre egipcia*, pura naturaleza, diosa de este cosmos, reflejada en las verduras de la tierra. El maná es débil, duro el camino, Moisés impotente: no puede con el pueblo... Pues bien, allí donde Moisés no logra responder como profeta y signo de una Madre buena se alzará Jesús y dirá a los suyos: *¡tomad, esto es mi cuerpo!* Pero no adelantemos la marcha. Por ahora, la *Madre divina* parece frágil; su comida (maná),

deficiente. Sólo allí donde esa primera madre aparezca como plenitud y meta para los humanos habrá culminado el camino de la historia.

Madre, primera eucaristía

Tanto los restos arqueológicos (estatuas o amuletos...) como la experiencia antropológica muestran el influjo de la figura materna en el surgimiento de la humanidad: el ser humano no se constituye a sí mismo por violencia, como muchos dijeron y otros dicen todavía, al afirmar que nuestra cuna es la batalla. No surgimos de la guerra de los dioses (teomaquia), ni tampoco de la lucha interhumana, sino de la ternura engendradora de la madre que nos ofrece su cuerpo y nos hacer crecer y realizarnos desde la debilidad primera (cf. J. Rof Carballo, 1967). Ciertamente, el *símbolo madre* reasume elementos de tierra, interpretada como «materia» (= *mater*, madre) y fuente de existencia. Por eso, la religión matriarcal está profundamente vinculada a los misterios telúricos (de *tellus*, tierra o suelo): al proceso de la vegetación y a los ciclos de las estaciones, ligados en su entraña con la tierra. En esta línea puede hablarse también de *madre/phytis* (de *phyein*, brotar o germinar), que nos alumbría a la vida, dándonos su propia realidad (su cuerpo, su sangre). Lógicamente, ella se puede llamar *la primera eucaristía* (cf. Pikaza, 1996, 19).

b) Asesinato o sacrificio del padre

Es de algún modo paralelo al anterior y así lo indican varios mitos de Oriente y Occidente, que de un modo más o menos apócrifo suponen que el origen de la historia humana fue el asesinato del padre, no el amor y muerte de la madre. La figura dominante no sería ya la madre engendradora (dadora de vida), sino el padre divino que impone la ley a sus hijos, los humanos. Podríamos decir que la ley es buena; el padre, positivo. Pero muchos hijos lo han vivido de manera diferente, pensando que debían rebelarse contra el padre. Este mito ha sido popularizado por S. Freud, en su visión de Edipo, rey sabio, vencedor de la esfinge y salvador de la ciudad de Tebas que, para sentarse en el trono, tuvo que matar a su padre y casarse con su madre. De esa forma ha destacado una visión violenta (envidiosa) de los sacrificios, destacando la función del padre y de los hijos:

– *Violencia del padre.* Conforme a la visión de Freud, para mantener su autoridad, el padre debería imponerse con poder, violentamente, sobre sus hijos, tanto en el plano sexual como en el social.

– *Violencia de los hijos.* Para hacerse independientes, tienen que matar y comer al padre, ocupando de esa forma su lugar, tanto en el plano sexual (dominio sobre las hembras) como en el social (asumen y ejercen el poder que tuvo el padre).

Sobre este fondo ha construido Freud su teoría antropológica: al principio de la historia se hallaría el sacrificio violento del padre «divino» (animalesco) que dominaba duramente a los hijos. Un día, cansados de la opresión, éstos se alzaron contra el padre, le mataron y comieron (asumiendo su fuerza) en un banquete originario (tema del libro *Totem y tabú*), que volvería a repetirse en el principio de la religión israelita: los judíos mataron, comieron y asumieron la fuerza de Moisés, representante del Dios Padre Yahvé (cf. *Moisés y la religión monoteísta*). El Dios de las religiones, y especialmente Yahvé, sería la sublimación simbólica del padre asesinado, en el límite entre lo animal y lo humano.

El origen de la cultura religiosa humana es según eso el asesinato del padre a quien sus hijos concebían como principio de toda opresión: éste ha sido el «pecado original», matar a un padre envidioso (y envidiado) para comerlo y recibir así su fuerza. Para

«reparar» su crimen y mantener vivo el recuerdo de ese padre asesinado, los humanos le divinizaron, ofreciéndoles sacrificios. El recuerdo de ese asesinato serviría para hacer posible la vida en estas duras condiciones. De un padre violento y envidioso nacimos; matamos al padre en cuanto realidad separada, pero conservamos su envidia y violencia, de manera que le divinizamos, evocando su figura «sacrificial».

Para mantener el orden violento de la realidad, las religiones han inventado los diversos sacrificios, vinculados a la muerte sacrificial y al banquete totémico (queremos el poder del padre asesinado). Según Freud, los cristianos habrían mantenido el esquema sacrificial anterior, pero interpretando el asesinato de Jesús como Muerte del Hijo de Dios, que entrega su vida para aplacar al Padre airado. Lógicamente, la eucaristía serviría para mantener el recuerdo de esa muerte: a través del pan y el vino, los fieles «comen» la carne del Hijo de Dios, para asumir su fuerza y aplacar al Padre enojado. Pues bien, en contra de eso quiero elevar dos objeciones principales:

– *Hay un «sacrificio» no violento ni opresor*, que es la expresión originaria de la gratuidad, signo del re-

¿Eucaristía, banquete totémico?

Algunos freudianos entienden la eucaristía como *banquete totémico*, de tipo antropofágico: los cristianos se identifican con Jesús, el Hijo, para vincularse (= morir) con él y de esa forma reparar al padre por la ofensa que le habían inferido al rechazarle y comerle, para ocupar su lugar. En contra de eso, debemos afirmar que Jesús no ha querido reparar al Padre, ni se ha ofrecido en cruz para calmar su ira y reconocer su poder, sino al contrario: ha regalado su vida en gratuidad, precisamente porque el Padre es gratuidad suprema. La eucaristía invierte los mecanismos sacrificiales que actúan por violencia y victimismo. Jesús se ha limitado a querer gratuitamente, a regalar la vida, en gesto fraternal que asume los principios del amor materno y paterno. A este nivel queda superada la posible oposición entre padre y madre: como mesías del Dios Padre/Madre actúa Jesús, en el signo del pan y el vino compartidos.

galo de la vida que se tiene y goza en la medida en que se ofrece y comparte. Así lo ha sentido y expresado el evangelio. El Padre Dios ama a Jesús: no le opreme ni violenta. Por eso, Jesús no quiere matar a Dios para ocupar su lugar, ni se deja matar para aplacarle; no entiende la religión como batalla, sino como donación gratuita. De esa forma invierte el sacrificio, interpretando la vida como gesto generoso, gozoso de amor que se expande y así suscita nueva vida.

– *La muerte de Jesús y la eucaristía* no nacen de la ira de Dios, ni son la expresión de su violencia, sino todo lo contrario: nacen de su gratuidad y expresan su fuerza en un mundo amenazado de violencia. Ni la muerte de Jesús sirve para aplacar a Dios, ni la eucaristía puede interpretarse como *banquete totémico* (comer al Hijo de Dios, apoderarse de su fuerza), sino como pura gratuidad: allí donde la vida se regala en amor se recupera y comparte amorosamente la vida.

c) *Sacrificio del hijo. Abraham (Gn 22)*

Antes eran los hijos quienes querían sacrificar al padre. Ahora es el padre humano quien intenta sacrificar al hijo, para aplacar a Dios (o para aplacar-

se a sí mismo en nombre de Dios). Éste es un tema bíblicamente fecundo, acogido en la oración:

Mira con ojos de bondad esta ofrenda
y ácéptala, como aceptaste...

el sacrificio de Abraham, nuestro padre en la fe
(Liturgia romana, *Canon 1º*).

En esa línea, la eucaristía cristiana sería expresión de la *sacralidad violenta* (= justiciera) del Dios que pide a Abraham la vida de su hijo, para aplacarse con ella, aunque después le contente el cordero. Así lo evoca el relato que ahora citaremos. En su tema late un hondo misterio religioso: muchos padres se han sentido «competidores» de Dios, de quien han recibido el poder de engendrar; por eso, han pensado que debían ofrecerle en sacrificio al unigénito, como suponen diversos pasajes de la Biblia, entre ellos el de Abraham, que a veces ha servido para interpretar una frase de Pablo: *Dios impidió que Abraham matara a su hijo Isaac, pero «no perdonó» a su Hijo Jesucristo, sino que lo entregó en favor de todos nosotros* (cf. Rom 8,32). Pero vengamos al texto antiguo:

[Dios]	– ¡Abraham!... Toma a tu hijo único... Isaac y vete al país de Moria y ofrécelo allí en sacrificio en uno de los montes que yo te indicaré...
[Abraham]	Abraham tomó leña para el holocausto, se la cargó a su hijo Isaac y él llevaba el fuego y el cuchillo. Los dos caminaban juntos.
[Isaac]	Isaac dijo a Abraham, su padre: <i>Tenemos fuego y leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?</i>
[Sacrificio]	Abraham contestó: <i>Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío...</i> Cuando llegaron al sitio que le había dicho Dios,
[Abraham]	Abraham levantó un altar... y tomó el cuchillo para degollar a su hijo;
[Dios]	pero el ángel de Yahvé le grito: ¡Abraham, Abraham! Él contestó: ¡Aquí estoy! Y el ángel le dijo: <i>No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada.</i> <i>Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado a tu hijo, tu único hijo.</i>
[Carnero]	Abraham levantó los ojos y vio un cordero enredado por los cuernos en la maleza; tomó el cordero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo (Gn 22,1-13).

Este Dios puede recordar a Cronos, Señor del tiempo, que devora a sus hijos. En el fondo de su gesto parece estar el recuerdo de los sacrificios humanos: siglo tras siglo, en largos milenarios, muchos

padres han ofrecido sus primogénitos queridos a un dios celoso del poder paterno. Han reconocido de esa forma su poder y han asegurado su protección (y la vida de los restantes hijos) en la tierra. Desde aquí

se entiende la obediencia de Abraham y la sustitución de la víctima: en vez de matar a su hijo ofrece un cordero a Dios en holocausto (quemándolo del todo), sobre el monte Moria, que la tradición identifica con la roca del templo de Jerusalén.

Está dispuesto a sacrificar en la montaña su última esperanza (el hijo prometido), es signo y principio de fe para judíos y cristianos. Unos y otros nos sabemos vinculados a su transformación creyente. Por un lado, Abraham pertenece al mundo antiguo: su paternidad aparecía amenazada por un dios de violencia a quien debemos aplacar, ofreciéndole en sacrificio el propio hijo. ¿Lo exige así Dios? ¿Lo exige y necesita, más bien, el propio padre, que para mantener su autoridad debe imponer su violencia sobre el hijo? Por otro lado, abre un tipo nuevo de paternidad, que se expresa en la fe: *por no haberte reservado tu único hijo, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes...* (22,17).

– *Principio de sustitución.* Estrictamente hablando, *Dios no quiere sacrificios, sino fe*. No necesita imponer su autoridad, no quiere que se mate en su honor ninguna vida. Pero el texto antiguo no ha sacado todavía esa consecuencia; por eso, hace que Abraham ofrezca a Dios un *carnero sustitutivo* en vez del hijo. Dios no pide que matemos externamente aquello que amamos (hijo); le basta un símbolo (cordero); de esa forma, el sacrificio animal que antes era (conforme a Gn 8,15-9,17) expresión de sangre, talión de violencia, tiende a convertirse en *símbolo de fidelidad* al Dios que acoge y celebra con gozo fecundo la fe del patriarca.

– *Del sacrificio animal a la eucaristía.* Gn 22 ratifica la ofrenda del carnero, en sustitución del hijo, como si Dios necesitara el sometimiento humano, unido a la sangre, para así calmarse. En esa línea ha interpretado la eucaristía cierta piedad católica: Dios no quiso el «sacrificio» de Isaac, pero determinó que le mataran y ofrecieran en su lugar un *carnero*. Pues bien, ese carnero se identifica en realidad con Jesucristo, ofrecido en sacrificio por los hombres y mujeres, en gesto que actualiza y repite cada una de las eucaristías. Así aparece Jesús como el *Cordero de Dios que quita los pecados del mundo* (Ordinario de la Misa). El Padre Dios ha «dejado» morir (= ha matado) a su propio y querido Hijo Jesucristo, a fin de perdonar y dar vida a sus restantes hijos, los humanos.

Según esto, los sacrificios (del padre y de la madre) habrían quedado superados por el evangelio,

Sacrificio del Hijo, eucaristía

La muerte de Jesús, actualizada por la eucaristía, es superación de todo sacrificio cruento, signo de la entrega gratuita de la vida. Jesús es la *sacralidad creadora, generosa, vida que se ofrece y comparte con los otros, existencia hecha don, puro regalo de sí mismo*. Por eso es sacerdote, signo y presencia de Dios en todo el gesto de su entrega por el reino. Desde esa perspectiva debemos re-interpretar la tradición católica más amplia, casi universal, que entiende la eucaristía como sacrificio del Hijo, en la línea de Abraham (Dios) y de Isaac (Jesús). El sacrificio de Isaac (*Aquedah*) nos introduce en el misterio de un Dios que acaba siendo amor supremo, perdón y gozo compartido de la vida. Por eso, la entrega de Jesús no es revelación sino inversión de la ira de Dios. La vida y el amor, el mensaje y la muerte de Jesús no sirven para revelar la ira de un Dios, que necesita expiación, sino la gracia del Dios que es perdón originario. *Por eso, la eucaristía es revelación de Dios en el pan compartido y el vino festivo: acción de gracias del Hijo al Padre, desde el centro de esta dura tierra.*

que habría asumido y culminado (repetido) por la eucaristía el sacrificio del Hijo, realizado para siempre en Jesucristo. Pues bien, desde una perspectiva cristiana, esa afirmación debe recibir un sentido totalmente distinto. Dios no quiere la muerte de Jesús, no necesita sangre para así aplacarse, sino todo lo contrario: él funda y anima el amor gratuito, gozoso, compartido, del Hijo que ofrece su vida, en regalo, en favor de sus hermanos. Dios no mata al Hijo, sino que le sostiene y acoge a lo largo de un camino de amor que le lleva a regalar su vida en gesto eficaz (de pan y vino) por todos los humanos (cf. Barbaglio, 1992).

d) Sacrificio de la hija: Jefté

Abraham es «padre de los creyentes» y el «sacrificio» de su hijo forma parte de la identidad religiosa de judíos y cristianos. Por el contrario, Jefté sigue siendo una figura marginal en la tradición cristiana

y el sacrificio de su hija ha quedado silenciado por la tradición. Pienso, sin embargo, que debemos evo-

carlo para plantear el tema de la eucaristía. En el centro de su sacrificio está una hija:

- [Voto sacral] Y Jefté hizo un voto a Yahvé: *Si entregas a los amonitas en mi mano, el primero que salga a mi encuentro de las puertas de mi casa, cuando regrese victorioso lo ofreceré para Yahvé en holocausto...*
- [Hija] Y cuando regresaba... su hija salió a su encuentro con címbalos y danzas. Y ella era única; no tenía fuerza de ella hijo ni hija. Al verla rasgó sus vestiduras y exclamó: *¡Ay, hija mía! Me has perturbado por completo. Tú misma me has hecho desgraciado, pues yo he abierto mi boca ante Yahvé y no puedo volverme atrás!*
- [Sumisión] Y le respondió: *¡Has abierto tu boca ante Yahvé! Haz conmigo según lo que ha dicho tu boca, pues Yahvé te ha concedido vengarte de tus enemigos, de los hijos de Amón.*
- [Virginidad] Y dijo también a su padre: *¡Que me concedan esto! Déjame libre dos meses, para que habite entre los montes y llore mi virginidad con mis compañeras.*
- [Sacrificio] Y él le contestó *jvete!* y la mandó por dos meses. Y fue con sus compañeras y lloró su virginidad por los montes. Y al cabo de dos meses volvió a donde su padre y él cumplió con ella el voto que había prometido. Y ella no había conocido varón. Y quedó por costumbre en Israel que año tras año vayan las hijas de Israel a cantar a la hija de Jefté, el galaadita, cuatro días al año (Jue 11,30-31.34-40).

Del padre Abraham, a quien Dios pide su hijo (para sustituirlo después por el cordero), pasamos a Jefté, padre que ofrece y sacrifica a su hija, en acción de gracias por la victoria sobre los enemigos. A primera vista, parece que ha caído en la trampa de su irreflexión, ofreciendo a Dios «al primero que salga por su puerta». Pero leyendo mejor descubrimos que sabe lo que ha dicho: en su casa de guerrero sólo hay una persona que puede recibirla jubilosa, dirigiendo el coro de cantoras que celebran la victoria: su querida y única hija (cf. Pikaza, 1997, 51-86).

No puede salir un animal (oveja o novillo): sólo su hija única es capaz de recibirla de esa forma, *desde las puertas de mi casa* (cf. Jue 11,31). Jefté lo sabe y así la ofrece en voto, a un Dios de violencia, al servicio de la guerra. Eso significa que el duro padre y guerrero *ha negociado con Yahvé su victoria militar al coste de su hija*: para obtener su victoria, ha tenido que ofrecer a Dios su objeto más sagrado (la vida de su hija), en comercio de sangre. De esa forma expresa su sangrante sacrificio:

— *Yahvé, Dios de la guerra*, necesita un precio para aplacarse y conceder victoria al jefe militar israelita. Quiere, como siempre, lo más grande: la unigénita del guerrero, «que llora por los montes su virginidad». La desea Dios para sí, sin que nadie más pueda casarse

con ella y tener hijos, sin que ella misma pueda realizar su vida como madre. Así se muestra como un Dios del sacrificio violento, que quiere precisamente lo más importante y valioso: la vida de la joven, que renuncia al sexo y a la maternidad.

— *Jefté, guerrero sacerdote*, aparece de esa forma como dueño de la vida de su hija, de la que dispone como «valor de cambio» para negociar con Dios. Ciertamente, consigue la victoria, logra la paz para su pueblo, pero a costa de su única hija. Abraham ofrecía a Dios su «único hijo» por nada, simplemente para mostrar su fidelidad. Jefté ofrece su hija para conseguir la victoria de Israel. Como hemos visto ya, el yahvismo ha sustituido y condenado este tipo de sacrificios humanos (cf. 2 Re 3,27; Lv 18,21; Dt 12,31; 18,10), pero nuestro texto sabe que ellos existían al principio de la historia israelita y siguen influyendo poderosamente en ella.

Ciertamente, hay una diferencia entre el sacrificio de la hija de Jefté y la eucaristía. Dios no necesita la muerte de Jesús para aplacarse y conceder victoria a los humanos, sino al contrario: le ama de un modo total y gratuito. Jesús no tiene que «llorar» su virginidad antes de morir, sino que ha expresado su fecundidad muriendo por los otros, de manera que puede darse en cuerpo y sangre, como principio de vida abundante, madre que suscita con su cuerpo de

amor un nuevo cuerpo para los humanos. A pesar de eso, muchos cristianos han proyectado sobre la eucaristía el esquema *sacrificial de Jefté*: para aplacar al Dios airado y conseguir la paz, Jesús ha debido entregarle su vida, y nosotros entregamos con Jesús lo más grande y puro que tenemos. Al actuar de esa manera conservan (y en parte han empeorado) el esquema del libro de los Jueces (que ha recordado esta historia).

– *Los israelitas* supieron que este sacrificio fue luctuoso y por eso «las muchachas del pueblo salían año tras año, por los montes, a llorar la virginidad de la hija de Jefté, el galaadita», para que nunca más suceda cosa semejante.

– *Por el contrario, algunos cristianos* han pensado que Dios necesitaba la muerte de Jesús para aplacarse, y así lo «celebran» en la eucaristía: siguen vinculados a un Dios que para mantener su honra necesita la muerte de su hijo.

Pues bien, nosotros, apoyados en la historia bíblica, sabemos que Dios, Padre verdadero, no está celoso del triunfo de sus hijos, sino todo lo contrario: desea la vida de la hija de Jefté y la de Jesús, y la de todos los humanos. Dios no quiere que su Hijo (o Hija) muera, sino que viva en amor gozoso, en generoso desprendimiento creador. Ciertamente, Jesús ha muerto, pero no por envidia o violencia del Padre, sino todo lo contrario: para obedecer (= expresar) sobre el mundo su amor creador generoso. Esto es lo que deja como herencia a sus hermanos en la eucaristía.

e) *Sacrificio del hermano, sacrificio universal: Caín y Abel (Gn 4,1-16)*

Hemos evocado el tema en el capítulo 2, al tratar de las comidas en el *tiempo del origen* (Gn 1-9). Aquí solo añadimos unos pocos rasgos, desde la perspectiva de los sacrificios. Recordemos algunos elementos del pasaje:

– *Abel es ganadero (pastor) y ofrece a Dios la vida y la sangre de los animales.* Dios acepta su ofrenda, pero, significativamente, el mismo Abel termina muriendo como víctima sangrienta del sistema sacrificial.

– *Caín es agricultor y ofrece a Dios los frutos del campo:* comidas vegetales. Pero ellas no calman su

Hija de Jefté, ¿virgen estéril?

El Dios que en Gn 22 «perdonaba» la vida de Isaac no ha «perdonado» a la hija de Jefté, que acabará muriendo, en manos del padre, como sacrificio virginal en aras del Dios de la guerra. Esta muchacha es anti-eucaristía: no puede dar vida por sí misma, está al servicio del guerrero, como saben también mitos de otros pueblos (Ifigenia en Grecia, las doncellas mexicanas en las fiestas del Dios/maíz...). No hay cordero sustitutorio (como en Gn 22), no hay salvación para la *hija virgen*, que debe acabar siempre muriendo en manos del guerrero padre. Tiene que ser virgen (no haber conocido varón), pues sólo de esa forma vale como precio de memoria (de batalla) para el Dios que la consume en su fuego sacrificial. Ella es persona para la muerte, al servicio de la guerra y del dios de los varones, sin más recuerdo que el memorial del llanto de los cuatro días que lloran por ella cada año las hijas de Israel en las montañas (cf. Pikaza, 1997, 67-68).

Quizá debamos recordar que han sido mujeres como la hija de Jefté quienes más han padecido bajo un esquema sacrificial de religión, viniendo a convertirse en «hostia ofrecida a Dios en holocausto», en un sentido no cristiano. Este lenguaje del *sacrificio virginal*, vinculado muchas veces a la eucaristía, supone que un hombre o una mujer se vuelve «hostia» de Dios en la medida en que se mortifica y renuncia a explorar los poderes de la vida. Desde aquí debo afirmar que éste ha sido y es un lenguaje no cristiano: Jesús no ha muerto «virgen» en el sentido de la hija de Jefté, sino que ha podido ofrecer y ha ofrecido su germen, en forma desbordante y creadora, en favor de los humanos; por eso aparece al fin de su camino como «pan» que suscita cuerpo mesiánico, unión en plenitud entre los humanos.

agresividad, de forma que acaba preso en ella y sacrifica a su hermano, en gesto que es origen y signo de toda violencia.

El texto ha vinculado de esa forma los grandes *sacrificios* de plantas, animales y personas. La relación entre ellos resulta compleja, difícil de precisar, pero está en el fondo del relato y de todo lo que sigue: los humanos (Adán y Eva) han roto el equili-

brio con la naturaleza (reflejada sobre todo por el mundo vegetal) y de esa forma han entrado en una fase de profundo conflicto, de violencia entre ellos y con todos los vivientes.

Caín, que sacrifica animales, y Abel, que sacrifica a otros humanos, viven sin duda en simbiosis profunda, que ha estallado y se ha expandido en forma de violencia. Eso lo sabía también Hesíodo al afirmar que *pólemos* (la guerra) es padre/madre de todo lo que existe, en dioses y humanos. Así lo ha supuesto también Hegel, al comentar este pasaje en su *Fenomenología del Espíritu* y ponerlo como punto de partida de la división de la humanidad en *señores y siervos*, amos y esclavos. A su juicio, la lucha es fuente universal: en enfrentamiento y dolor nacemos, con enfrentamiento y dolor maduramos, pero en general ya no matamos al otro (esclavo, siervo), como Caín, sino que lo esclavizamos.

No hay vida sin sacrificio: sólo podemos subsistir y subsistimos matándonos los unos a los otros. Eso hacen los animales, en la gran *batalla por la subsistencia*, pero no lo saben. Los humanos, en cambio, lo saben y sienten, matan y sufren por ello, descubriendo un poder sagrado (divino) en su camino de muerte, en gesto de profunda ambivalencia, como venimos precisando. Mirados en ese contexto, Caín y Abel representan a la humanidad en su conjunto: son individuos y grupos sociales (agricultores y pastores), son pueblos y naciones, hermanos y primos, amigos y enemigos. Toda la raza humana se encuentra condensada, según Gn 4, en esta «guerra primigenia», en este sacrificio que es fuente de todos los sacrificios.

– *Caín y Abel son la humanidad*. Por eso, la muerte que sella su pacto (falta de pacto) en el principio de la historia pertenece a la violencia normal de una razón que sólo avanza por enfrentamientos: a fin de vivir, el humano debe comer plantas (Abel), matar animales (Caín) y asumir el riesgo de envidia y conflicto que supone la presencia de otros seres humanos (llegando a enfrentarse con ellos en guerra).

– *Por eso, el sacrificio pertenece a la sacralidad original*, pues repite y actualiza la no violencia primigenia que proviene de un Dios conflictivo, principio de vida y de muerte. El «orden» que surge del sacrificio humano es siempre inestable: Caín lleva una señal de sangre y va huyendo, amenazado por todos los huma-

nos que quieren vengarse y matarle; pero el mismo Dios de la violencia le protege, poniéndole su signo. De esa forma, los humanos se introducen en el desorden ordenado de la vida que sólo per-vive enfrentándose a otras vidas.

El problema no es, por tanto, la existencia de sacrificios (sí o no), sino el modo de expresarlos. Ciertamente, la violencia existe ya en los niños, pero un tipo de conciencia infantil supone que todos los problemas pueden resolverse de forma pacífica, como en los cuentos de hadas buenas y buenos animales. Pues bien, esa misma conciencia infantil descubre un día que el buen *Rey León* devora «buenos» ciervos o conejos, aprendiendo que la vida se alimenta de otras vidas.

El problema está en la interpretación. Generalmente, los mitos dan razón al vencedor: el fuerte es bueno, el león es noble, los que reciben la ayuda de Dios son los que triunfan. Por contar así las cosas, los mitos se vuelven mentirosos y/o interesados: ideología al servicio del sistema oficial. Pues bien, en contra de eso, Gn 4 sabe que Caín es culpable, por más que Dios le «perdone» (le permita vivir), haciéndole padre de todos los humanos. De esa forma introduce una pregunta (una gran duda) en las seguridades de los mitos. Sobre ella iremos avanzando en ese libro, hasta encontrar un sacrificio que no sea violencia destructora, sino alimentación compartida, sobre la gran mesa del mundo, con el pan y el vino que van formando un cuerpo y alegrando el corazón humano, como si Caín y Abel comieran juntos el pan de la vida, bebiendo el vino del gozo, regalándose uno al otro el propio cuerpo y descubriendo así que es más hermoso y fértil amarse que matarse.

La liturgia católica ha recordado el signo de Abel, tanto en el *Canon Romano* como en algunas oraciones especiales (cf. Domingo XVI tiempo ordinario, *Colecta*), interpretando su muerte como principio de *todas las sangres* (cf. Mt 23,35). Al final de ese camino está Jesús. No ha muerto para aplacar a un Dios airado, sino en gesto de amor, ofreciendo su vida por aquellos que le matan. No ha muerto *contra sus jueces y verdugos*, sino *en favor de ellos*, ofreciéndoles un camino de reconciliación con Dios: su sangre es signo de vida que puede regalarse y se re-

Sacrificio, chivo expiatorio y superación del sacrificio

La humanidad ha necesitado un chivo expiatorio para descargar su violencia, pero personas como Job y Jesús han superado esa necesidad. *Job* se niega a cumplir el papel de chivo expiatorio: no puede aceptar a un Dios que se alimenta de víctimas, no puede justificar teológicamente su conducta. *Jesús* ha desenmascarado con su vida y su pascua la violencia del sistema sacrificial. Así quiere mostrarlo el esquema que sigue:

1. *La religión tiende a ocultar la verdad*: nos hace creer que el chivo emisario es culpable y en premio a su culpabilidad lo diviniza, pues permite que los violentos se reconcilien a costa de las víctimas, sacrilizando su propia violencia y perpetuando el sistema de opresión sobre los nuevos sacrificados del sistema social y religioso. Sólo así, invirtiendo la verdad, han podido mantenerse y triunfar los violentos sobre el mundo.

2. *La Biblia, en cambio, expresa esa verdad*: abre nuestros ojos para que podamos descubrir el crimen sobre el que se hallaba fundada nuestra mala justicia, muestra la mentira de quienes divinizan al chivo expiatorio, diciendo que es culpable, matándole por eso y

construyendo sobre su cadáver la cultura sacrificial, violenta, de este mundo. Quien sabe que el chivo emisario es inocente debe confesarse culpable.

3. *Jesús es la verdad de Dios* porque es el inocente no violento que proviene de Dios y revela sobre el mundo la fuerza creadora de su amor. No ha querido responder a la violencia con violencia, no acepta los sacrificios que justifican la opresión del sistema. Se ha dejado matar siendo inocente y de esa forma ha roto los mecanismos de divinización de la violencia: no está Dios con aquellos que triunfan oprimiendo a los demás, sino con los que aman de forma gratuita, renunciando por amor a toda forma de violencia.

Ésta es la verdad de Jesús que muchos no han querido (no queremos) aceptar, pues siguen (seguimos) presos en la religión de violencia: necesitan un nuevo chivo emisario, no quieren la reconciliación del Dios bíblico que se revela donde superamos la opresión y aceptamos el diálogo en gratuidad, regalándonos la vida unos a otros, en esperanza de resurrección. Sólo en este contexto se entiende la eucaristía (cf. Pikaza, 1997, 219-220).

gala con amor, como vino de esperanza y reino, entre aquellos que le acogen.

3. Teoría general del sacrificio

Hemos concluido nuestro recorrido de sacrificios fundantes descubriendo en Caín y Abel el parádigma de la historia humana. Ese camino nos ayuda a interpretar el tema, dentro de la armonía conflictiva de este mundo. Es normal que el mismo Dios haya recibido muchas veces dos rostros: uno pacífico, otro violento; uno de amor, otro de severidad; uno de vida, otro de muerte. Por eso, los sacrificios originarios (del padre o de la madre, del hijo, de la hija), que culminan en la muerte del hermano/amigo universal, han expresado por siglos el orden sagrado de la existencia, son como un momento del despliegue divino en nuestra vida.

a) ¿*Valor del sacrificio? Breve ritual*

Los sacrificios forman parte del despliegue de nuestra conciencia conflictiva, del desarrollo y lucha de nuestra religión. Ciertamente, en un nivel, ellos han sido superados, de forma cercana, por las grandes religiones y culturas de Oriente y Occidente, desde China hasta Grecia, pasando por la India e Israel: no matamos a padres, hijos o hermanos para asentarnos en el mundo. Pero, en otro sentido, ellos perviven en nuestra cultura occidental violenta, recibiendo formas nuevas (desacralizadas).

La violencia anterior (pre-humana) se hallaba controlada dentro del gran orden de la vida, a partir de eso que pudiéramos llamar «sabiduría cósmica» o equilibrio de los instintos. Pues bien, al llegar al nivel del ser humano, esa violencia estalla, rompe las limitaciones y/o estructuras anteriores, corriendo el riesgo de introducirse como un cáncer maligno en las

mismas fuentes de la vida, hasta destruirla por entero, según el diluvio (Parte I, cap. 1). Lógicamente, como medio para «reprimir» la violencia, impidiendo que ella se apodere de todo viviente, ha impuesto el Dios bíblico los sacrificios violentos de animales (cf. Gn 8-9). Ellos sirven para ritualizar y así controlar esa violencia, centrándola en algunas personas especiales, que aparecen como víctimas (hemos citado al padre y madre, al hijo y a la hija, a los hermanos) y, sobre todo, transfiriéndola hacia los animales.

Este paso de la violencia interhumana (expresada en los sacrificios anteriores) a los sacrificios de animales (que evocaremos de un modo especial en el capítulo siguiente) constituye uno de los procesos culturales más importantes de la historia humana. Éstos son sus rasgos:

– *Transposición o sustitución.* Como han mostrado varios casos anteriores, los sacrificios animales han surgido de la necesidad de reprimir la violencia interhumana: el toro o cordero son sustitutos del padre/madre, hijo/a o hermano/a a quien en realidad queremos matar.

– *Miedo a matar y comer carne de animales*, los humanos deben tener la certeza de que su «espíritu» no va a combatirles; ciertamente, ellos sacrifican al animal, pero empiezan ofreciéndolo a Dios, para que avale su gesto, para que lo asuma dentro de su orden sagrado.

Según eso, los sacrificios animales son ambivalentes. *Por un lado, nacen del miedo a Dios:* tenemos que aplacar su ira con nuestra sumisión, ofreciéndole la vida de animales o personas. *Por otro lado, ellos surgen de nuestra generosidad:* queremos ofrecerle lo mejor que tenemos; en esa perspectiva, todo sacrificio aparece como un don: generosidad creadora, un regalo para Dios. Como hemos dicho al principio de este capítulo, existen religiones más centradas en el valor y ritual de los sacrificios. Entre ellas aludimos a la azteca, al brahmanismo hindú y al judaísmo sacerdotal del período del Segundo Templo (entre el siglo V y I a.C.). Pues bien, el ritual judío ha recogido ciertos sacrificios (cf. Lv 1-7), que ahora evocaremos de un modo genérico.

– *El holocausto* constituye el ejemplo más claro y radical de sacrificio: el sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...) ante Dios, derrama su sangre en el

suelo, y quema totalmente su carne sobre el altar, expresando así la absoluta soberanía del Señor Divino, a quien los humanos debemos y ofrecemos todo lo que existe. También otros pueblos, de la India a Grecia, han conocido sacrificios de este tipo, el más significativo de los cuales era la *hecatombe* (ofrenda de cien toros). Ellos han dominado la conciencia teológica de muchos cristianos de los siglos XVIII y XIX, que suponían que la mejor manera de honrar a Dios y reconocer su soberanía era consumirse ante su altar. No hay en ellos ningún tipo de «intercambio» o comercio divino, sino simple expresión de su grandeza y nuestro vasallaje; nada nos debe, nada le pedimos; simplemente reconocemos su soberanía.

– *Hay sacrificios de reparación, expiación y petición*, que sirven no sólo para aplacar a Dios, sino para conseguir su favor o perdón. En el fondo de ellos aparece un tipo de *comercio divino*, una forma de comunicación dual, en línea de pacto. Uno de los ejemplos más significativos, que presentaremos en el próximo capítulo, es el *sacrificio de la gran Fiesta de la Expiación*: los israelitas reconocen la grandeza de Dios, confiesan sus pecados y reciben el perdón que se expresa a través de un intenso ritual de intercambios sagrales, que el Nuevo Testamento ha evocado en Heb 7-10. Éstos son los sacrificios dominantes del judaísmo sacrificial de tiempos de Jesús, con su *destrucción* (una parte de la víctima se quema para Dios) y *comunión* (otra parte la comparten sacerdotes y oferente, como comida sagrada). Estrictamente hablando, ellos han sido superados por el mismo Jesús, al iniciar y culminar un camino no sacrificial de encuentro con Dios y reconciliación interhumana.

– *Hay sacrificios pacíficos, de comunión y alianza*, donde el aspecto básico es la donación y la comida compartida. Ciertamente, sangre y grasa son para Dios, pero la parte fundamental de la víctima la preparan y comen con gozo los mismos oferentes. Así realizan una experiencia básica de donación y vida compartida, en comunicación sacrificial. Dios no es simplemente Aquel ante quien debemos negar nuestra existencia (holocausto), ni Señor que pide reparación (expiación), sino un Amigo a quien debemos agradecer sus dones, compartiendo ante Él (y con Él) nuestra existencia (cf. de Vaux, 1985; Hubert, y Mauss, 1970; Maldonado, 1974).

Estos tres aspectos aparecen vinculados en el ritual judío de los sacrificios, concebido como pieza clave de la piedad sacerdotal del siglo V a.C. al I d.C.

Pero tanto el judaísmo posterior como el cristianismo han superado ese esquema, elaborando un código y camino distinto de encuentro con Dios. Por eso, es normal que algunos teólogos hayan pensado que es preciso evitar incluso la misma terminología del sacrificio al hablar del Dios cristiano, como iremos viendo en lo que sigue. De todas formas, allí donde se acentúa el último elemento (comunión y alianza, donación de vida), el ritual del sacrificio puede reasumirse dentro del cristianismo, pero sabiendo que a Dios no podemos ofrecerle nada en línea de exclusión o negación: sólo podemos regalarle aquello que nosotros mismos realizamos en amor y compartimos en creatividad gozosa. El ritual sanguinario del templo judío ha perdido su valor: sólo tiene sentido el «sacrificio» del amor mutuo, el amor gozoso que se expresa en el pan y el vino compartidos, es decir, en la comunicación gratuita de la vida humana.

b) Dos principios: Madre y violencia

Como he indicado (cf. Gn 1-9), la Biblia ha concebido los sacrificios sangrientos (de humanos y animales) como algo posterior. En el principio no era así: el encuentro con Dios se expresaba en el proceso generoso de la vida regalada y compartida. Suponemos según eso que la historia humana nace y mana de dos fuentes. Por un lado, surge del don de la vida, que se expresa en el amor creador de la *madre*. Por otro lado, se vincula a la *violencia*, de manera que en su origen podremos encontrar y encontraremos, al menos simbólicamente, un gran asesinato (del padre o de la madre, del hijo o de la hija, del hermano o de la hermana), *sacralizado por los vencedores*. En el lugar donde se cruzan esos dos principios (generosidad y violencia mentirosa) se sitúan muchos mitos y ritos de las religiones:

- Los mitos expresan la conciencia sacral de la humanidad: hablan del surgimiento originario y cuentan la verdad primera, pero casi siempre de forma mentirosa: justifican la historia de los vencedores, no de los vencidos y muertos en ella. Sirven así para *tapar la boca a las víctimas*: para hacerles creer que son culpables, que lo tienen merecido, pues la razón se expresa en un conjunto social fundado en bases de violencia, según ley de los triunfadores.

- En el principio de la historia está el rito sacrificial, tomado como recuerdo (pervivencia, actualización) del asesinato originario. No es que primero haya religión y luego sacrificios, sino al contrario (o al mismo tiempo). Ciertamente, las religiones incluyen otros rasgos de belleza y misterio, pero en el fondo son un intento de «*sacralizar la buena violencia*» (de los triunfadores), justificándola en nombre de Dios.

- Pero más al principio todavía está el amor materno, en gesto o don que quizás no deberíamos llamar sacrificial: la vida que se expande (y consume) alumbrando vida, por generosidad y no por envidia, con gozo y no con opresiones. Este principio que llamamos materno se expresa y triunfa superando el nivel de los sacrificios animales y humanos de las religiones.

Desde ese fondo, asumiendo los aspectos más significativos de nuestro discurso anterior, podemos esbozar un breve esquema sacrificial de la historia, partiendo de la «buena madre» (buen padre), para así llegar al nivel de los hermanos reunidos sobre el ancho mundo en torno a los signos de la eucaristía. Ésta es una visión simplificadora, pero sirve para interpretar mejor la historia:

- Principio: buena madre y riesgo de violencia. Reasumimos lo dicho al evocar el signo de la madre (a partir de Nm 11). El sacrificio fundante pertenece al orden *natural* (*natura naturans*, lo que hace nacer): es la misma realidad divina que se expresa como fuente de vida, esto es, como maternidad. En la cumbre del despliegue biológico hallamos a la madre (ella sola o con el padre), que se «sacrifica» gozosamente: existe dando vida, goza entregándose a sí misma, descubre su cuerpo haciendo que sus hijos tengan cuerpo. Pero en ese contexto aparece pronto el conflicto: la lucha de la vida, la escasez de alimentos y, sobre todo, la violencia social. Los humanos empezamos a comer y a mantenernos destruyendo a otros vivientes (plantas y animales); además vivimos enfrentados unos a otros, dentro del gran proceso cósmico. A este nivel, el sacrificio no es regalo generoso de la vida (maternidad), sino violencia agresora, y sólo podrá superarse con un cambio muy fuerte, tanto en plano social (*de las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas*: Is 2), como biológico (*habitarán en amistad lobo y cabrito*: Is 11). Así convivirán humanos y animales, en encuentro generoso (amor universal, sin muerte), sobre una tierra concebida en términos de noviazgo eterno: ella producirá hierbas y árboles de vida para todos los

vivientes; así se nutren sin morir y sin matar humanos y animales (cf. Ap 21).

– *Medio: los sacrificios humanos y animales* de las religiones antiguas (y en especial del mundo bíblico) ritualizan, encauzan y de algún modo superan la violencia interhumana... Ellos suponen el impacto de grandes conflictividades familiares y sociales (entre padres, hijos, hermanos, pueblos) y, para superarlas, al menos en un plano, las encauzan ritualmente, descargando así, de forma organizada, en unos límites precisos, la violencia del conjunto. Ellos son un acto de fe en el dios de la vida a quien ofrecen la vida (carne, san-

gre) de los sacrificados. Pero, al mismo tiempo, constituyen una declaración de impotencia ante el despliegue violento de la historia humana: sólo matando podemos superar el riesgo de la muerte universal.

– *Meta de gozo eucarístico*. Conforme al simbolismo bíblico, asumido por Jesús, el final de la historia se concibe como reconciliación de los humanos entre sí y con la naturaleza, en gesto que se expresa de forma exemplar por la eucaristía: los hermanos antes enfrentados (caínes y abeles, padres e hijos) se sientan en torno a la mesa del mundo, bebiendo el vino de la plenitud, compartiendo la vida y formando así un

Amor de Dios, amores divinos

Dios no es un deseo al lado de los otros, sino el deseo y/o amor fundante, que suscita y sostiene lo que existe. Así destaca sobre el fondo de violencia de nuestra historia (de este mundo), superando en amor toda violencia. Por eso podemos llamarle *anti-sacrificio*, pues no sacrifica a los demás, sino que les ofrece vida. Dos son, a mi juicio, los momentos y signos básicos de su revelación.

– *Amor divino de madre*. Así lo muestra Gn 3,20 al concluir la historia primigenia: *Adán llamó a su mujer Eva (vitalidad), por ser madre de todos los vivientes*. No es madre que encierra al hijo en opresión, ni mujer combatida por hijo y esposo en triángulo mimético, sino fuente divina de vida que abre ante su hijo un camino de deseos creadores: le enseña a querer, mostrándole objetos de deseo que son buenos para él (no para ella) y gozándose en que pueda alcanzarlos. Ella, Eva, la Madre, es signo primero de un Dios: que no compite con los hijos, para negarles sus deseos, sino todo lo contrario: se goza en suscitar deseos de vida en los hijos. El comienzo no es la lucha de deseos de dos antagonistas, que combaten por lo mismo, hasta que uno de ellos muera, sino el amor de madre que despierta en los hijos deseos de realización y autonomía.

– *Amor de amigo, compañero*. Algunos, como R. Girard, han pensado que toda relación de dos (de grupo) resulta conflictiva: sólo nos unimos sin violencia destructora, dentro de un grupo, allí donde expulsamos la violencia común contra un tercero, a quien considera-

mos enemigo. Pues bien, en contra de eso, pienso que hay relaciones de *amor mutuo* y sin violencia común contra un tercero. Son relaciones donde «yo» deseo que el otro tenga sus deseos y se realice como independiente (por el bien de sí mismo); son relaciones donde «yo» sigo deseando que el otro desee mi bien (me desee), ofreciéndome su persona (algo que sólo él puede darme), para así relacionarnos ambos de manera gozosa, enamorada, fraterna (cf. Girard 1982a).

– *Eucaristía, amor de bodas*. Ap 21-22 ha entendido el final de la historia como bodas: no habrá maternidad amenazada (como en Ap 12), ni lucha violenta expresada en las bestias y la prostituta, sino simple y divino amor de novio y novia, sin nacimiento conflictivo, sin posible muerte. Ése será el pleno cumplimiento y gozo de todos los amores. Muchos piensan que sólo puede conseguirse con violencia. En contra de eso, he de afirmar que ese amor brota de Dios y avanza a través de un camino de creatividad fraterna y entrega gozosa de la vida, que se enfrenta a la muerte y la vence, superando así los riesgos de la historia: sólo en este fondo se puede entender y valorar la eucaristía, como don personal de Jesús que nos dice *esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre!*, dándonos su vida. La eucaristía se convierte así en amor de bodas, como ha señalado el final del Apocalipsis al decir que no habrá más muerte y que el encuentro del Cordero con su esposa es para siempre (cf. Pikaza 1997, 213-214; también cf. J. Rof Carballo, 1967).

cuerpo, simbolizado por el pan de la concordia. En este paraíso eucarístico, cuyo descubridor y fundador es Jesús: no habrá sacrificios humanos ni animales, ni la historia será ya más batalla universal, sino despliegue materno, culminado como liturgia de bodas (cf. Ap 21-22). Así podemos afirmar que Jesús nos lleva hasta el principio de la creación divina, al lugar donde la madre ofrecía su cuerpo (carne y sangre) en gozo generoso, para que los humanos (sus hijos y amigos) existamos. Pero Jesús no es ya madre primera, sino amigo final de todos los vivientes.

Observará el lector que he utilizado el signo poderoso de las *tres mujeres* del Apocalipsis. La primera (Ap 12,1-5) es *maternidad fundante*, pero mora en las fronteras peligrosas de la muerte, junto al gran Dragón que quiere comer a su hijo; a ese nivel, el sacrificio creador de la entrega de la vida se halla amenazado por el riesgo de muerte (de aquellos que matan para vivir, como hace el Dragón, dios perverso). La segunda mujer (cf. Ap 17-18) es *la prostituta* de la historia, aquella que parece totalmente vendida a la violencia: la que mora en el lugar del puro sacrificio, en comunión de muerte con las bestias de la tierra. Frente a ella se sitúa el Cristo, que da la vida en actitud de gracia, dentro de este mundo de mentira, sufriendo así la muerte. La tercera mujer (cf. Ap 21-22) es *la novia*, signo de concordia: es como madre que no tiene que engendrar, pues todo está engendrado, ni tiene nada que cuidar, pues todo está cuidado y ya «sólo en amar es su ejercicio» (cf. Juan de la Cruz, *Cántico b*, 28).

En el paso entre la primera y la tercera mujer se sitúa nuestra historia. La primera es maternidad sacrificial y sacrificada, generosidad amenazada por la muerte. La tercera es mujer que lo comparte todo, sin perderse: en ella no habrá muerte, ni nacimiento de nuevas existencias, sino plenitud de gozo infinito de todo lo que existe, en donación «sacrificial» no victimista, en puro amor compartido. En medio, en el camino de la primera mujer (madre) a la tercera (novia), enfrentándose a las bestias y a la prostituta de este mundo, se sitúa el Cristo, *cordero sacrificado*, que regala su vida gozosa y gloriosamente en favor de todos los humanos. Él es la eucaristía (cf. Pikaza, 1999).

Conclusiones

1. *Santos y perversos sacrificios*. He querido indicar que son perversos aquellos sacrificios que justifican la violencia, condenando a las víctimas. Pienso, sin embargo, que puede haber un *sacrificio santo*, aunque me cuesta utilizar esa palabra: es el de aquellos que regalan generosamente su vida en favor de los demás.

2. *Sacrificios y conflicto humano*. El tema aparece ya en el despliegue de la vida vegetal y animal, tejida de conflictos, pero su sentido más profundo sólo puede entenderse en perspectiva de violencia interhumana, en el nivel de relaciones familiares primigenias (padres, hijos, hermanos). Desde ese fondo he trazado una historia general de los sacrificios.

3. *La eucaristía* se inscribe en el ritual de sacrificios de las religiones y, de un modo especial, en el israelita, pero lo supera e invierte. Sólo así, a modo de inversión creadora, entenderemos su sentido, llegando a un Dios que es divino al ofrecernos en alimento la riqueza y gozo de su vida.

4. *De la madre a la novia*. Como hipótesis final de este capítulo (y de todo el libro) he presentado el despliegue de las figuras femeninas del Apocalipsis, pasando de la *Madre amenazada* del origen (Ap 12) a la *Novia gozosa* del final (Ap 21-22). En medio quedan los sacrificios violentos: la loca amenaza de la historia conflictiva (bestias y prostituta). Al final, el don materno se convierte en puro gozo, pleno intercambio de amor, ya sin muerte: la verdad del sacrificio son las bodas de Dios y los humanos, el placer de la existencia realizada para siempre.

Bibliografía

- Assmann, H. (ed.) (1991), *R. Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrificios*, Petrópolis 1991 [trad. parcial: *Sobre ídolos y sacrificios. R. Girard con teólogos de la liberación*, DEI, San Juan de Costa Rica, 1991].
- Barbaglio, G. (1992), *¿Dios violento?*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Eliade, M. (1981), *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.

- Girard, R. (1982a), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- (1982b), *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca.
 - (1986), *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1970), *De la naturaleza y de la función de los sacrificios*, en M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona.
- Lévi, S. (1966), *La Doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, PUF, París.
- Maldonado, L. (1974), *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca.
- Pikaza, X. (1996), *Hombre y mujer en las religiones*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1997), *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid.
 - (1999), *Apocalipsis. Guías de Lectura del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Rof Carballo, J. (1967), *Violencia y ternura*, Prensa Española, Madrid.
- Vaux, R. de (1985), *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona.
- Van der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión*, FCE, México.
- Widengren, G. (1976), *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid.

Trabajo personal

1. *Anализar la palabra «sacrificio»*, con sus diversas acepciones. Sopesar las razones en favor y en contra de su uso en el cristianismo. Relacionarla con la eucaristía.
2. *Uso cristiano de la terminología sacrificial* en la piedad y en la liturgia de la iglesia. Visión de la eucaristía como *santo sacrificio*. Valores y riesgos de esa terminología.
3. *El sacrificio como elemento de creatividad personal*: valorar la vida como ejercicio de auto-vencimiento, entrega mutua, ofrenda en favor de los demás. ¿Son compatibles placer y sacrificio, sacrificio y amor?

4. *¿Por qué realidades y valores puede y/o debe un hombre o mujer sacrificarse?* ¿Por Dios, la patria, el rey o la familia, la nueva humanidad, un amigo, la propia salud? ¿Se ha sacrificado Jesús? ¿De qué manera?

5. *Sacrificar a otros, sacrificarse uno a sí mismo*. Precisar la diferencia entre las dos actitudes. ¿Es posible una vida sin ningún tipo de sacrificio? ¿Cómo ha superado Jesús los sacrificios?

6. *Valorar el camino sacrificial del Antiguo Testamento* y de otras religiones conocidas. Descubrir la novedad cristiana.

Trabajo para grupos

1. *Sacrificio de personas*. ¿A qué hombres y mujeres sacrifica nuestra sociedad? ¿Por qué lo hace? ¿En qué se distinguen los sacrificios antiguos y los modernos? ¿Quién ha sacrificado a Jesús?

2. *¿Qué dice la Iglesia actual de los sacrificios?* Analizar el lenguaje del Vaticano II y de las Encíclicas y Pastoriales de papas y obispos sobre el tema, en plano afectivo y social.

3. *¿Cómo superar una actitud victimista?* ¿Podemos entender el cristianismo como religión no sacrificial, centrada en el goce compartido de la vida? Relacionar el tema con la eucaristía. ¿Cómo situarnos ante el sufrimiento y la muerte de los otros?

4. *Lectura compartida de Lv 1-7*. ¿Qué sentido tienen hoy esos capítulos? ¿Los leemos como pura memoria de un pasado que no se debe repetir? ¿Los interpretamos como aviso de lo que hemos sido? Relacionar esos capítulos con los rituales y rúbricas de la celebración eucarística cristiana.

5. *¿Pueden cumplirse los derechos humanos sin el sacrificio o auto-vencimiento de algunos hombres y mujeres concretos y, especialmente, de los poderosos del mundo?* ¿Cómo conseguirlo?

6. *Tabla de sacrificios*. ¿Podríamos establecer hoy una tabla de sacrificios reales, al servicio de la comunicación y la justicia en el mundo? ¿Qué relación tendría con la eucaristía?

4

Fiestas de Dios Identidad israelita

Tema

En el camino que va del principio materno a la meta eucarística queremos situarnos, recorriendo una historia que, en el judaísmo, está marcada por las grandes fiestas que iremos evocando, a partir de lo ya dicho sobre los sacrificios. Suele decirse que la vida es trabajo y lucha, amor y esperanza, deber y destino... Eso es cierto, pero en el fondo de ella hay también un momento de fiesta: presencia de Dios, gozo sacral, revelación del misterio humano; es ahí donde la vida descubre su rostro más profundo por las fiestas.

Se dice, y con razón, que la eucaristía es la fiesta de los cristianos: el momento clave en que los fieles alaban y bendicen a Dios (eucaristía propiamente dicha), recordando a Jesús y haciéndole presente como pan y vino (memorial, recuerdo de la Cena), e invocan al Espíritu Santo (epiclesis). Ésta es la fiesta, presencia de la Trinidad divina sobre el mundo. Pues bien, ella se sitúa dentro del contexto más extenso de las *Fiestas de Dios* en Israel: Pascua, Semanas (Pentecostés) y Tabernáculos (con la Expiación o *Yom Kippur*). Esas fiestas se hallaban vinculadas en principio al ritmo agrario de la vida (primavera, verano, otoño). Pero pronto se relacionaron con los acontecimientos fundantes de la historia del pueblo. Así pudieron ser asumidas y cumplidas por el Cristo. Por eso las interpretamos en el contexto evangélico, a partir de la Cena de Jesús y la liturgia de la Iglesia. Lo haremos de un modo general, sin adelantar por ahora conclusiones.

Diversos pasajes del Nuevo Testamento y de la tradición posterior han situado la Cena de Jesús y la eucaristía en un contexto de pascua, como cumplimiento de la gran celebración judía del éxodo de Egipto. Esa celebración cristiana puede vin-

cularse también con otras dos grandes fiestas de Israel: la Siega o Pentecostés y la Recolección final o Tabernáculos (cf. de Vaux, 1985, 610-635). Así una antigua ley pide a los fieles de Israel que celebren la fiesta de Yahvé tres veces al año:

- | | |
|----------------|--|
| [Pascua] | – <i>Ázimos</i> : siete días comerás ázimos en el mes de <i>Abib</i> (= espigas), |
| [Pentecostés] | – <i>Siega</i> de las primicias de tus alimentos, de lo sembrado en el campo, |
| [Tabernáculos] | – <i>Recolección al fin del año</i> , al recoger los frutos de tu trabajo (Éx 23,14-16). |

Estas fiestas, vinculadas al ritmo agrario del año en el oriente del Mediterráneo, definen en forma sagral el trabajo del humano, la bendición de Dios por las cosechas. Ellas enmarcan la Cena de Jesús, celebración universal, agraria y humana, del pan y el vino compartidos todos los días del año.

1. Pascua: comida primera, liberación y sacrificio

La eucaristía es *pascua cristiana*, pues Jesús ha culminado y superado los ritos judíos de la libertad y la vida (comida) compartida. Pero esta visión debe matizarse, como iremos indicando, pues la pascua de Jesús no es simplemente fiesta nacional judía, sino *Alianza definitiva*, que se realiza en su muerte y resurrección. La Cena de Jesús asume y ratifica sus comidas con pecadores, multitudes y discípulos a lo largo y ancho de su vida; en ella confluyen y se cumplen también otros aspectos de la historia israelita, de Pentecostés y los Tabernáculos, como iremos indicando en los apartados que siguen. Ahora empezamos con la fiesta judía de la pascua (cf. Haag, 1980).

a) Principio. Los momentos de la Pascua

La Pascua, tal como se expresaba en tiempos de Jesús, era una fiesta compleja donde confluían muchos rasgos de la vida israelita. Para los cristianos, ella se vuelve memoria de la muerte y resurrección de Jesús, celebrada con su pan y su vino, que forman cuerpo, dan vida a la Iglesia. Pero ella ha de entenderse en el horizonte más extenso del ritual judío, algunos de cuyos elementos evocamos:

1. Sacrificio de corderos. La Pascua ha recogido e incluye un posible *rito de paso*, celebrado anualmente por los pastores trashumantes hacia el fin de la primavera: dejaban los pastos de invierno, en la zona para ellos más familiar y propia de la estepa; tenían

que venir con su rebaño de ovejas y/o cabras hacia las tierras cultivadas de la franja palestina, para así pastar sobre campos de cereales ya segados. Posiblemente celebraban un rito *apotropaico*: para ahuyentar malos espíritus, ofreciendo un sacrificio de corderos o cabritos, que marcaba el comienzo del tiempo de verano.

2. Comida de los ázimos. La evocamos ya al hablar del pan y el vino. Era un rito de agricultores, que comienzan su «año nuevo» cociendo pan sin levadura con el trigo recién segado. Así marcaban un tiempo distinto, de agradecimiento y comida, y se insertaban en los ritmos sagrados (anuales) de la tierra. Tomar de nuevo el pan, iniciando un año diferente: éste era (ha sido hasta hace poco) un gesto clave de muerte y nacimiento vital para los agricultores.

3. Unión de ázimos y corderos. Se realizó probablemente en el entono de Jericó, en el santuario de Guilgal, como ya hemos evocado al tratar del pan y el vino (cf. Js 5,10-15), y constituye un acontecimiento clave en la historia israelita. Era normal que esas fiestas (de pastores y agricultores) se acabaran vinculando, pues las celebraban casi al mismo tiempo dos grupos humanos que tendían a juntarse, para formar de esa manera un pueblo. Toda fiesta es pacto, vinculación de gentes de diversa procedencia, intercambio de dones, momento para matrimonios, tiempo de regalos... Pues bien, este pacto festivo de pastores y agricultores constituye una de las bases duraderas de la historia israelita y humana.

4. Salida de Egipto. En un momento determinado, los israelitas del clan de Moisés, provenientes de Egipto, portadores de un recuerdo de liberación, lo vincularon a esta fiesta de corderos y ázimos, interpretándola así como celebración histórica y nacional: por encima de corderos y panes se encuentran los humanos; ellos son objeto y centro de fiesta, portadores de nueva esperanza sobre el mundo.

5. Sacrificio de los primogénitos. Éste acaba siendo el más violento de los signos de Pascua, en la línea de lo que estamos estudiando. Para vivir resguardados y sacralizar su descendencia, dentro de una cultura violenta, los padres han tenido que ofrecer a su Dios (como Abraham, como Jefté) sus primogénitos.

Pues bien, esa ofrenda ha quedado transferida en forma nacional: los israelitas ofrecen los corderos y Dios salva a sus hijos; por el contrario, los primogénitos de Egipto mueren en lugar de los israelitas, como narra el Éxodo.

6. *Otras ofrendas y comidas: hierbas amargas, vino...* En principio, el vino no forma parte de la fiesta de Pascua, pues el momento y circunstancias de su celebración no lo permiten. Pero más tarde, ya cerca del tiempo de Jesús, se ha introducido, como atestigua Jubileos y confirma la Misná, que divide la fiesta con las cuatro copas de vino, según indicaremos. Más importancia tienen, desde el principio de la tradición (cf. Ex 18,8) hasta el tiempo del judaísmo rabínico (*Pesahim*), las hierbas amargas que simbolizan la vuelta a la naturaleza (son silvestres) y el dolor y riesgo de la vida, en clave penitencial (amargas).

Los propios lectores podrán precisar estos elementos, integrándolos en una visión de conjunto, partiendo del cordero y de los ázimos. También podrán advertir la importancia de otros rasgos que se irán uniendo al ritmo celebrativo: el templo de Jerusalén, la muerte de los primogénitos, la esperanza escatológica... Aquí destacaremos sólo algunos de sus rasgos más significativos.

b) *Ázimos y corderos. Fiesta nacional*

Al principio se concebía de una forma autónoma, como fiesta del pan nuevo, vinculado al ritmo anual de la cosecha de cereales, como empieza destacando el Código de la Alianza (Éxodo) y ratifica el de la Santidad (Levítico):

- [Éxodo] – Guardarás la fiesta de los *Ázimos*: siete días comerás ázimos en el mes de *Abib* (= Espigas) (Ex 23,14).
- [Levítico] El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. El quince de este mes se celebrará la fiesta de los Ázimos en honor de Yahvé. Durante siete días comeréis panes ázimos... Ofreceréis durante siete días manjares abrasados a Yahvé. El séptimo día celebraréis reunión sagrada; no haréis ningún trabajo servil (Lv 23,5-8).

Esta fiesta de los Ázimos define el *mes de las espigas* (= *Abib*) y se integra en un contexto más extenso de *celebraciones agrícolas*, que expresan y expanden el agradecimiento de los labradores hacia Dios por la cosecha. Esas fiestas por los dones del campo marcan el ritmo de las estaciones del año y ponen de relieve la misma abundancia de la vida, que se eleva ante Dios en gesto agradecido. No hay aquí todavía sacrificios de animales.

Sobre este principio avanza la formulación del tercer gran código israelita (el Deuteronomio), que fija ya los elementos principales de lo que será la Pascua posterior, donde se unen los panes ázimos y los corderos y se interpretan a partir de la salida de Egipto, en un contexto cultual, determinado por el templo de Jerusalén:

- [Tiempo] Guarda el mes de *Abib* y celebra en él la Pascua en honor de Yahvé tu Dios, porque fue en el mes de *Abib*, por la noche, cuando Yahvé tu Dios te sacó de Egipto.
- [Víctima] Sacrificarás en honor de Yahvé tu Dios *una víctima pascual...* en el Lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre.
- [Ázimos] – No comerás con la víctima pan fermentado; durante siete días la comerás con *ázimos* (pan de aflicción) porque a toda prisa saliste del país de Egipto: para que te acuerdes todos los días de tu vida del día en que saliste del país de Egipto. Durante siete días no se verá junto a ti levadura, en todo tu territorio,

- [Comida] – y de la carne que sacrificues la tarde del primer día no deberá quedar nada para la mañana siguiente.
- [Lugar] No podrás sacrificar la Pascua en ninguna de las ciudades... sino sólo en el lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre. Sacrificarás la Pascua, por la tarde a la puesta del sol, hora en que saliste de Egipto. La prepararás y comerás en el Lugar elegido por Yahvé tu Dios... (Dt 16,1-7).
- La Pascua es así gozo nacional (centrada en Jerusalén) y familiar (se come por familias o pequeños grupos). Lo que antes era celebración agrícola y ganadera, propia de pastores (cordero) y agricultores (ázimos), se convierte en fiesta de aquellos que se sienten liberados de Egipto (Éxodo). Así viene a interpretarse como celebración de la identidad israelita, vinculada al principio (Éxodo) y centro de la historia (Jerusalén). Lo que identifica al pueblo en cuanto tal es una «comida», de manera que Jerusalén se convierte así en centro sacrificial (muerte de corderos) y alimenticio para el pueblo (corderos y ázimos).
- Se establece así la *eucaristía de Israel*, interpretada rítmicamente en proceso de concentración (todos en Jerusalén, una vez al año, para así identificarse volviendo a las raíces de su historia) y de expansión (vuelve después cada familia a sus «tiendas» para el resto del año). Los que celebran la fiesta se definen como pueblo de «nómadas santos», cuya casa central está en Jerusalén, donde se juntan para comer el cordero de la libertad y celebrar la presencia actuante de Yahvé.
- c) *Fiesta de sangre. Paso de Dios*
- La tradición posterior ha centrado la pascua en el signo de la sangre, que era ya una señal sagrada de bendición (sangre es vida) y expiación (ahuyenta los malos espíritus, sirve para reconciliar con Dios: cf. Gn 9,4-5; Lv 17,11). Ahora se vincula a la liberación de los hebreos y a la muerte de los primogénitos de Egipto, que define el carácter histórico, de juicio y liberación, de la fiesta israelita. La misma sangre es muerte para los egipcios y libertad para los israelitas: es nacimiento sagrado (violento) para el pueblo. Se eleva así sobre Israel un Dios de sangre, celoso de los humanos (como vimos al hablar de Abraham y Jefté). Este Dios destruye con furor a los primogénitos de Egipto (en sacrificio de sangre), salvando a los israelitas (protegidos por la sangre del cordero). Así lo ha fijado el Éxodo:
- [Cordero] Este mes será para vosotros el primero de los meses del año... El día diez de este mes tomará cada uno para sí una res de ganado menor por familia... La guardaréis hasta el día catorce de este mes; y toda la asamblea de la comunidad de los israelitas la inmolará entre dos luces.
- [Sangre] Luego tomarán la sangre y untarán las dos jambas y el dintel de las casas donde lo coman. En aquella misma noche comerán la carne.
- [Hierbas] La comerán asada al fuego, *con ázimos y hierbas amargas... Así la habéis de comer: ceñidas vuestras cinturas, calzados vuestros pies, y el bastón en vuestra mano;* y la comeréis de prisa.
- [Muerte] Es Pascua de Yahvé. Yo pasaré esta noche por la tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto, desde los hombres hasta los ganados, y haré justicia de todos los dioses de Egipto. Yo, Yahvé.
- [Sangre] La sangre será vuestra señal en las casas donde moráis. Cuando yo vea la sangre pasará de largo ante vosotros, y no habrá entre vosotros plaga exterminadora cuando yo hiera al país de Egipto. Éste será un día memorable para vosotros, y *lo celebraréis como fiesta de Yahvé de generación en generación. Decretaréis que sea fiesta para siempre* (Ex 12,2-14).

[Ázimos]

Durante siete días comeréis ázimos; ya desde el primer día quitaréis de vuestras casas la levadura. Todo el que desde el día primero hasta el día séptimo coma pan fermentado, ese tal será exterminado de Israel... El primer día tendréis reunión sagrada; también el séptimo os reuniréis en reunión sagrada. Ningún trabajo se hará esos días... Guardad la fiesta de los Ázimos, porque ese mismo día saqué vuestros ejércitos de Egipto... (Éx 12,15-20).

La Pascua se vuelve así fiesta de duelo, expresada por los ázimos y hierbas amargas, vinculada a la muerte sacrificial de los primogénitos egipcios (a quienes el texto considera representantes de la humanidad perversa). Los israelitas recuerdan el peligro, los riesgos a su salida de Egipto; pero celebran, sobre todo, su libertad, expresada en el cordero. Ésta es fiesta de las grandes *suetes*, de la inversión terrible y salvadora: mueren los hijos de aquellos que querían matar a los hebreos, se salvan los que iban a ser sacrificados. Lógicamente, los israelitas se saben protegidos por la sangre y la carne del cordero: *sangre que libera*, untada como signo en la jamba de las puertas; *carne que alimenta* en el camino de la vida, con ázimos y hierbas amargas, a los liberados. Ésta es, por tanto, una fiesta de inmensa ambivalencia: muerte y vida, destrucción y salvación. Nos hallamos

ante el signo quizás más profundo del «sacrificio israelita», que expresa el carácter sagrado del pueblo, su puesto y tarea en la historia (sobre la violencia: Girard, 1992; sobre la sangre: Roux, 1990).

d) Pascua, fiesta escatológica. El gran juicio

Muchos comentaristas cristianos piadosos, deseando vincular la eucaristía con la pascua judía, han olvidado este carácter de violencia «sacrificial» y talión que informa la fiesta israelita. Por eso es bueno evocar los dos pasajes pascuales más significativos del tiempo de Jesús. Uno de tipo sapiencial (Sabiduría). Otro más apocalíptico (Jubileos). Comenzamos por Sabiduría, el más conocido de los comentarios (*midrash*) judeohelenistas de la pascua:

[Talión]

Porque decretaron matar a los hijos de los santos (= israelitas), salvándose de ellos uno sólo (= Moisés), les arrebataste en castigo la multitud de sus hijos y a ellos, a una, les hiciste perecer bajo la violencia de las aguas... Con el mismo castigo de nuestros adversarios, nos colmaste de gloria llamándonos a ti.

[Buenos]

– *Los santos...* ofrecieron sacrificios en secreto y decretaron unánimes esta ley divina: que los santos correrían en común las mismas aventuras y riesgos; y así cantaron los himnos de los Padres.

[Enemigos]

– A estos cánticos respondía *el discordante clamor de sus enemigos*, se difundían los lamentos de los que lloraban a sus hijos. Un mismo castigo alcanzaba al esclavo y al señor; el hombre del pueblo sufría la misma pena que el rey. Todos a la vez contaban con muertos innumerables abatidos por un mismo género de muerte. Los vivos no se bastaban a darles sepultura, pues de un solo golpe había caído la flor de su descendencia.

[Palabra divina]

Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, *tu Palabra omnipotente*, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, sobre una tierra condenada al exterminio. Empuñando como afilada espada tu decreto irrevocable, se detuvo y sembró la muerte por doquier; y tocaba el cielo mientras pisaba la tierra (Sab 18,5-15).

Así aparece al fin la Palabra o Logos violento de la Pascua, entendido como *guerrero implacable* que realiza la justicia de Dios, el día de su paso por la

historia. Los cristianos hemos leído sólo la primera parte del texto final, aplicándolo al misterio gozoso de Navidad (la Palabra se encarna en la noche,

como niño de Belén). Pero es necesario leerlo todo como *Palabra de la Pascua*, que define el talión divino, la gran venganza que divide a los humanos, salvando a los buenos, castigando a los perversos.

Los judíos (y con ellos los primeros cristianos) esperaban la Palabra de Dios y el juicio en Pascua: el sacrificio de los corderos, con el paso del Exterminador por las calles y la casa de Egipto (del mun-

do entero), signo decisivo de la justicia vengadora de Dios. Será bueno que lo recordemos, al estudiar la Cena de Jesús y, sobre todo, de la iglesia. La Pascua es, según eso, fiesta de venganza de Dios, como ha mostrado de forma convergente (cercana a Sab) el libro de Jubileos, que ha influido de forma poderosa en gran parte de los grupos esenios (piadosos) de tiempos de Jesús. Así se dividen y distinguen judíos y egipcios y se escenifica el sacrificio de la historia:

- | | |
|-------------|---|
| [Oposición] | Porque en esa noche... vosotros os sentabais a comer la pascua en Egipto y las fuerzas del príncipe Mastema (= <i>Belial</i> , Satanás) habían sido enviadas a matar a todos los primogénitos en tierra egipcia, desde el hijo del faraón hasta el de la esclava cautiva al molino, así como de los animales. |
| [Sangre] | Ésta es la señal que les dio el Señor: en todas las casas en cuya puerta vean <i>sangre</i> de cordero añal no entren a matar, sino que pasen de largo, para que se salven todos los que están en casa... |
| [Plaga] | Las fuerzas del Señor hicieron cuanto él les ordenó, pasando de largo ante todos los hijos de Israel, sin alcanzarles la plaga de la destrucción total, de animal, persona o perro. Grandísima fue la plaga en Egipto, no habiendo casa donde no hubiera muerto, llanto o griterío. Mientras tanto, |
| [Carne] | – todo Israel estaba comiendo carne de pascua, |
| [Vino] | – bebiendo vino y alabando, bendiciendo y loando al Señor, Dios de sus padres, |
| [Libertad] | – dispuesto a liberarse del yugo de Egipto y de la mala esclavitud (Jub 49,1-6). |

Esa oposición decide las suertes de la humanidad, de forma que la Pascua se hace fiesta de ruptura, al servicio del triunfo israelita: *paso de muerte*, que se expresa y cumple sobre los egipcios, cuyos hijos perecen en la noche, ante el gran terror de Dios, que se expresa por Mastema, exterminador; *paso de vida y nacimiento* para el pueblo que celebra la victoria (el triunfo de su Dios) con carne de cordero y vino. Es significativo que en este contexto, quizá por vez primera en los grandes textos de Israel, Jubileos interpreta la Pascua no sólo como fiesta del cordero y de los ázimos (penitencia), sino también como *banquete de vino* para los salvados, fiesta escatológica. Este gesto es importante para entender la Cena de Jesús.

e) *Judaísmo misnáico.*
La Pascua de las cuatro copas

Ese carácter festivo y ritual de la Pascua lo destaca más tarde el tratado *Pesahim* de la Misná, que muchos eruditos han tomado como punto de referencia para el estudio de la Cena de Jesús, como luego mostraremos. La referencia es válida y la comparación necesaria, pero no debe acentuarse demasiado, ya que la Misná recoge tradiciones posteriores. Por reacción contra los grupos apocalípticos fracasados (tras las guerras del 70 y 135 d.C.), y para distinguirse mejor de los cristianos, la Misná ha dejado al margen elementos apocalípticos de juicio y fin del tiempo que eran básicos en Sabiduría y Jubileos.

Por eso ha destacado en la Pascua los aspectos nacionales de recuerdo y comida, las copas del gozo en la tristeza. Está en juego la misma reacción que vi-

mos al tratar del baile de las muchachas de Jerusalén y del vino gozoso, tras la caída de la ciudad santa.

- [Principio] En la Vigilia de Pascua, cuando se avecina el tiempo del sacrificio vespertino (Nm 28,8), nadie debe comer hasta que anochezca. Incluso el más pobre de Israel no comerá mientras no esté reclinado a la mesa y no tendrá menos de cuatro copas de vino, aunque sea de los pobres de escudilla (M.Pes 10,1: que van pidiendo de un sitio para otro, cf. M.Pes 8,8).
- [Copas]
- *Primera copa*... Con bendición sobre el vino y bendición del día. Se toma *pan ázimo* (que puede ser de trigo, cebada, espelta, avena, centeno) y *verduras*, que pueden ser de lechuga, escarola, perifollo, eringio, hierbas amargas (M.Pes 10,2-3.5.6).
 - *Segunda copa*. El texto destaca la importancia del *pan ázimo*, *las hierbas amargas* y la carne asada.., relacionándola con la salida de Egipto: «en cada una de las generaciones ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese salido de Egipto» (M.Pes 10,4-6).
 - *Tercera copa*: bendición sobre la mesa y comida principal (M.Pes 10,7).
 - *Cuarta copa*, recitación del Hallel (= Salmos de acción de gracias) y fin de la cena (M.Pes 10,7).
- [Elementos]
- Rabán Gamaliel solía decir: quien no dijo (= quien no se refirió) a estas tres cosas en el sacrificio pascual no cumplió su obligación, a saber: el cordero pascual, el pan ázimo y las hierbas amargas:
- *El cordero pascual* porque Dios pasó de largo sobre las casas de nuestros padres en Egipto.
 - *El pan ázimo* porque fueron redimidos nuestros padres de Egipto.
 - *Hierbas amargas* porque los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto (M.Pes 10,5).

Pascua, eucaristía. Continuidad en la diferencia

La Cena de Jesús no parece haber tenido un carácter directamente pascual, aunque incluye alusiones de ese tipo. Pues bien, partiendo de Marcos, la Iglesia ha querido situar y ha situado Cena y Muerte de Jesús en contexto pascual, pero no para encerrar a Jesús en la historia judía, sino al contrario: para recrear el sentido más profundo de la Pascua judía desde la muerte y la eucaristía de Jesús.

– *Nueva Pascua*. Frente a la liberación nacional que establece la Pascua judía, en contexto de pureza alimenticia, la Cena de Jesús será fiesta universal, que ha de entenderse a partir de sus comidas con los pecadores y marginados de Israel. Han sido precisamente los buenos celebrantes de la Pascua nacional los que han matado a Jesús, pues no cabía en ella: rompía las fron-

teras de lo puro y de lo impuro que ellos mismos trazaban con su fiesta. Como inversión y cumplimiento de pascua ha de entenderse por tanto el cristianismo.

– *Ritmo celebrativo*. La Pascua judía se celebra cada año, conforme al tiempo antiguo de la fiesta de ázimos y corderos. La nueva fiesta cristiana se celebrará cada semana (Día del Señor, Domingo, fiesta de Resurrección), cambiando el ritmo israelita. La Iglesia conoce también un ritmo diario de celebración de la *fracción del pan*, pero es secundario respecto a la fiesta del domingo, marcada por el *recuerdo gozoso de Jesús*, no sólo con el pan, sino también con el vino de la alegría escatológica. La celebración anual de la Pascua es tardía en la Iglesia (sólo se encuentra atestiguada a partir de mediados del siglo II d.C.).

Las copas marcan ahora el ritmo de la celebración, acentuando su carácter festivo, de tal forma que podría suponerse que la fiesta se centra en el vino de la libertad. Es lógico: el cordero ritual no se puede matar y comer ya (los judíos están fuera de Jerusalén, sin templo para los sacrificios), la vida se ha vuelto estación de tristeza y, por eso, debe acentuarse la importancia del vino. Y, sin embargo, por tradición e historia, los elementos básicos del simbolismo pascual siguen siendo cordero y ázimos, con hierbas amargas. Será bueno que lo recordemos al evocar la Cena de Jesús (cf. Giraudo, 1989, 80-185).

2. Fiesta de la alianza: Celebración de las Semanas

Podríamos decir, de un modo general, conforme a lo evocado en este libro, que *la alianza tiende a concretarse en un sacrificio*: es renuncia «violentía» a la violencia; por eso se expresa y confirma a través de la muerte/sangre de un animal (cf. Gn 8-9; 15). Al mismo tiempo, *ella es una comida compartida*. Esto es pactar: comer juntos los bienes de la tierra, en generosidad compartida.

a) Alianza básica. Éx 24

La Biblia israelita conoce diversas tradiciones sobre la celebración de la alianza (con Noé, Abra-

Pan y camino por el desierto. Maná

Israel sabe y recuerda que Dios mismo le alimenta en el desierto con el maná del cielo (Éx 16,4.15; cf. Sal 78,24s; Neh 9,15; Sab 16,20; 4 Esd 1,19). Dios volverá a ofrecer ese alimento al final de los tiempos, como don escatológico de salvación, vinculado al mesías: cf. 2 Bar 29,8 y Midrás Rabbá Qoh. I, 9: «Así como el antiguo liberador (Moisés) hizo descender el maná... el liberador (Mesías) hará descender el maná». Esa esperanza se refleja especialmente en la controversia de Jesús (de la iglesia) con el judaísmo ambiental (discusiones sobre el autor del maná: cf. Jn 6,31.49) y en las afirmaciones eucarísticas y escatológicas de 1 Cor 10,3, Heb 9,4 y Ap 2,17.

ham, Leví, David...), pero la más significativa ha sido conservada en Éx 19-24, como ampliación y cumplimiento del sacrificio pascual. En principio, está celebración no está vinculada a la fiesta de Pentecostés (pues se sitúa a los tres meses, no a las siete semanas de la salida de Egipto, como se hubiera esperado; cf. Éx 19,1). Pero más tarde la tradición de la alianza se unirá a Pentecostés como supone Hch 2. Vengamos a la tradición fundante:

[Teofanía]	Hubo truenos y relámpagos... Y todo el pueblo se echó a temblar. Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios... Todo el Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido en forma de fuego. Subía el humo como de un horno y todo el monte temblaba con violencia.
[Diálogo, ley]	El sonido de la trompeta se hacia cada vez más fuerte. Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno (Éx 19,16-19)... diciendo: – Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud. – No tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolos, figura alguna... – No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso. – Fíjate en el sábado para santificarlo... (Éx 20,1-8).
[Compromiso]	Moisés bajó y contó al pueblo lo que había dicho Yahvé... y el pueblo contestó a una: – ¡Haremos todo lo que manda Yahvé!

[Sacrificio]	Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé, madrugó y levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificio de comunión para Yahvé.
[Sangre]	Entonces puso la mitad de <i>la sangre</i> en vasijas y la otra mitad la derramó sobre el altar.
[Alianza]	Después tomó <i>el Libro de la alianza</i> y lo leyó en alto al pueblo, que respondió: – <i>¡Haremos todo lo que manda Yahvé y le obedeceremos!</i>
[Teofanía]	Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al <i>pueblo</i> , diciendo: <i>Ésta es la sangre de la alianza que establece Yahvé con nosotros por todos estos mandatos.</i> Subieron Moisés, Aarón... y los setenta dirigentes de Israel y vieron al Dios de Israel; bajo los pies tenía como un pavimento de zafiro como el mismo cielo...
[Comida]	Y comieron y bebieron (Éx 24,30-11).

Ésta es la fiesta de la «constitución» del pueblo, el *sacrificio de la alianza*, que ratifica y culmina la Pascua. En el principio de la fiesta está el *recuerdo de Moisés*, mediador de una alianza que se expresa en unos mandamientos: el Decálogo (en parte citado: Éx 20,1-21) y el Código de la alianza (Éx 20,22-23-19), que el redactor ha introducido en la celebración, para acentuar de esa manera su importancia. Al final se encuentra *la comida*, que ratifica y expresa la alianza, como abundancia generosa, comunicación personal:

– *Ésta es alianza de muerte*, simbolizada en la sangre de animales sacrificados, que se derrama sobre el altar. Cuando se transforme de forma eucarística lo aquí evocado, Jesús podrá decir y dirá *ésta es mi sangre de la alianza...* Pero lo dirá ofreciendo el vino del gozo compartido, el amor de su vida. No tendrá que derramar sangre en el suelo, ni rociar con ella el libro o el altar, ni asperger con ella al pueblo, en gesto brutal, de duro compromiso. La sangre de su alianza será la propia vida que quiere ofrecer y compartir con sus amigos (los humanos), como vino gozoso del reino.

– *Ésta es alianza de comida*: el texto acaba diciendo que Moisés y los notables de Israel comieron y bebieron, estableciendo y afirmando de esa forma un pacto. La comida misma es alegría, alimento compartido por igual entre los comensales, creando comunión que abarca los diversos planos de la vida individual y comunitaria. Éste es pacto con Dios, que está presente como Aquel que acoge, bendice y acompaña a sus amigos, reunidos en la mesa.

Alianza judía, alianza de Jesús

Las palabras centrales de la Cena de Jesús asumen la gran proclamación de Moisés: *¡Ésta es la sangre de la Alianza...!* Pero hay una diferencia esencial: la alianza de Jesús no es la sangre del cordero pascual o pentecostal, sino su propia vida, compartida en la mesa en forma de vino, entregada en la muerte. Por otra parte, la alianza de Jesús no se condensa en las palabras de un Libro o documento, sino en su misma vida regalada en favor de los demás. Es evidente, sin embargo, que entre la Alianza del Sinaí y la Cena de Jesús hay profundas conexiones, como seguiremos indicando (cf. Jaubert, 1963)

b) Ampliación teológica

Este ritual de alianza israelita está lleno de simbolismos ancestrales: altar de sacrificios y libro del pacto, sangre de víctimas y compromiso del pueblo... No es extraño que muchos cristianos añoren y proyecten algunos de sus signos sobre el rito de Jesús, interpretando su eucaristía en claves más israelitas que evangélicas. Ciertamente, *el libro* reaparece en el rito cristiano: no habrá eucaristía sin que se proclame y comparta la Palabra de Dios, en comunicación humana. Es fundamental el compromiso de los creyentes... Pero ya no hay sangre externa de-

rramada, pues Dios no quiere un sacrificio especial, para aplacarse, sino que goza y celebra donde gozan y celebran los humanos, dia-logando (mesa de la Palabra) y compartiendo el pan y vino. La sangre de Jesús será su vida, simbolizada en vino de fiesta.

– *Alimentar a Dios*. Algunos pueblos han pensado que debían alimentar a Dios con sus sacrificios, como supone el mito de la sangre en los aztecas de México y la crítica de fondo de la historia de Bel y el Dragón (Dn 14,2ss). En esta línea puede entenderse el poema de Jotán, cuando declara *que el vino alegra a dioses y a humanos* (cf. Jue 9,13), asumiendo un tema común de los fenicio-cananeos y griegos, que presentan a los dioses sobre el Safón o el Olimpo, comiendo y bebiendo ambrosía, vino del cielo. Algo así supone el ritual judío de sacrificios (cf. Jue 6,17-24; 13,15-23,26) realizado por los sacerdotes del templo, que derraman y/o queman en su honor las partes más «nobles» de los animales.

– *Comer con Dios*. Más que alimentar a Dios importa alimentarse con Dios, compartir su sustento. Así lo indica la BH cuando afirma que los fieles han de comer en su presencia, celebrando su bendición (cf. Dt 12,5-7). De esta forma puede establecerse una gozosa comunión (humanos y dioses comparten la comida), pero puede surgir una *escisión* y competencia, como Hesíodo ha mostrado cuando afirma que Prometeo instituyó los sacrificios, repartiendo una parte del gran toro para los dioses, otra para los humanos. El toro común (que debía ser signo de pacto) les ha enfrentado, pues unos y otros pretenden la mejor parte (cf. *Teogonía* 535-559). La religión se ha vuelto competencia egoísta: Dios nos pide un *impuesto* doloroso, tenemos que privarnos de aquello que le damos. Así lo ha visto parte de la piedad israelita (y después cristiana), cuando critica a los fieles judíos por llevar para Dios animales defectuosos, ofrendas tacañas... (cf. Mal 1,9-14).

– *Comer con los hermanos. Eucaristía*. En un momento dado, los fieles ya no reservan nada para Dios, sino que lo ofrecen todo (pues a Él le pertenece), pero, al mismo tiempo, pueden comer y comen aquello que han ofrecido (pues Dios se lo devuelve bendecido). Todo es de Dios, no una parte, y todo, absolutamente todo, para los humanos. Sólo en esta perspectiva se entiende la *eucaristía*: presentamos ante Dios nuestra vida, simbolizada en el pan y el vino, no para que Dios coma y beba, sino para que nosotros comamos y bebamos en su nombre, es decir, en gozo compartido, recordando al Cristo. Dios no reserva nada para sí, con nada queda: no quiere nuestro sacrificio (que nos

privemos de algo para dárselo a él), pues bendice aquello que le damos y nos lo devuelve, para que comamos y bebamos en gozo amoroso, formando un cuerpo, abierto a los pobres. Alimentamos a Dios (= cumplimos su más hondo deseo) comiendo y viviendo los humanos.

Así se logrará una doble transposición simbólica. *La sangre de la alianza judía* proviene físicamente de los novillos inmolados en sacrificio de comunión que vincula a Dios y a los humanos. Por el contrario, *la sangre de la alianza de Jesús* (Mc 14,23-24 par) está simbolizada por el vino (1^a transposición), que simboliza la entrega de su vida en favor de los humanos (2^a transposición). Por eso, la insistencia en la sangre física derramada en la cruz es secundaria y no aparece avalada por los textos. Cuando Jesús diga *es mi sangre de la alianza* (Mc 14,24; Mt 26,28), *la nueva alianza en mi sangre* (1 Cor 11,25; Lc 22,20), reasume y culmina de forma nueva la historia de su pueblo. Su alianza será *nueva* (cf. Jr 31,31-34), no porque niegue lo anterior, sino porque lo cumple (cf. Lohfink, 1992).

Siendo Pascua de Jesús, la eucaristía es *fiesta* (= *sacrificio*) de alianza, como mostraremos en la Última Cena: Dios no quiere que le demos algo en ex-

Fiestas pentecostales

Había en el judaísmo diversas fiestas del pan y el vino que se celebraban a un ritmo pentecostal (cada siete semanas). Jubileos divide la historia israelita en *Semanas de Semanas* o jubileos de años. Cada uno de ellos define la historia de la humanidad y de Israel, marcando el auténtico paso de Dios entre los hombres. Ese mismo ritmo se aplica a las semanas en el año, de manera que las fiestas del pan y, sobre todo, del vino se van reiterando. *Filón de Alejandría, en su «Vida Contemplativa»*, de la que luego trataremos, ha evocado la más honda y bella fiesta cada 49/50 días, para agradecer a Dios la vida, el don del sol, la plenitud contemplativa; en ese trasfondo ha evocado el sentido del vino interior, canto celeste de esperanza escatológica. Estos y otros ejemplos son buen trasfondo para la Cena de Jesús, la eucaristía de la Iglesia (cf. Nodet y Taylor, 1998).

clusiva, no es competidor, ni siquiera un aliado con quien debemos compartir ganancias. Dios quiere que seamos plenamente humanos, en pacto gozoso de hermandad, como la que el Cristo ha evocado e iniciado al celebrar con sus discípulos la fiesta del vino y de la alianza, el nuevo y definitivo Pentecostés, que la Iglesia conmemora como final de Pascua (cf. Hch 1-2). La «sangre» de la alianza será el vino de la vida mesiánica de Jesús.

3. Fiesta de la Expiación (de los Tabernáculos): perdón, comida compartida

Junto a los anteriores (Pascua y Pentecostés), se ha desarrollado en Israel un tercer complejo festivo, vinculado a los *Tabernáculos* (cf. Vicent, 1995). Acabada la cosecha, vendimiada la uva, elaborado el vino, los fieles agradecidos se echaban al campo, para celebrar por siete días el gozo de la vida, en contacto con la naturaleza, viviendo en chozas de ramas o cabañas, anticipando de algún modo el gozo final de los *Tabernáculos celestes*.

a) *El días de la Expiación (Lv 16)*

Dentro de ese contexto de agradecimiento por la culminación del año transcurrido (el final de la co-

secha), se sitúa la *Fiesta de la Expiación*, que puede concebirse como rito final de la vida (anticipación escatológica). Parece normal que el ambiente de esperanza escatológica haya un día de *Expiación (Yom Kippur)*, que sitúa al pueblo ante Dios, en clave de arrepentimiento y purificación anual.

Ese día ha tomado gran importancia tras el exilio, cuando los judíos se han ido convirtiendo en *comunidad cultural*, en torno al santuario de Jerusalén, desarrollando una intensa conciencia de pecado y una fuerte exigencia de expiación. En algún sentido ha venido a convertirse en la *Fiesta* por excelencia: día del encuentro purificador de Dios con su pueblo, anticipación de su venida final.

En principio, los israelitas han sido pueblo gozoso, han celebrado la alegría del pan y el vino. Pero después, por la misma lógica del aislamiento y quizá por el influjo del dualismo persa y el espiritualismo griego, han destacado el aspecto penitencial de la vida. Así los ha visto la carta a los Hebreos: como un pueblo obsesionado por el pecado y la exigencia de pureza, aunque sin poder nunca lograrla (Hebr 10,11). Por eso, la mayor parte de sus sacrificios se han concebido como medio para el perdón de los pecados. El más significado se celebra el día de la Expiación:

[Introducción]	Aarón entrará en el santuario con un <i>novillo</i> de expiación y un <i>carnero</i> de holocausto... Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé...
[Dos chivos]	Y echará las suertes sobre los chivos: una para Yahvé, otra para Azazel.
[Propiciación]	Tomará el <i>chivo de Yahvé</i> y lo ofrecerá en <i>expiación</i> ... Y hará la propiciación por el <i>santuario</i> ... en la <i>tienda del encuentro</i> ... Después irá al <i>altar</i> que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él: tomará la sangre del novillo y del chivo y salpicará sobre el altar siete veces...
[Confesión]	Hecha la propiciación del santuario y de la tienda del encuentro, traerá el otro chivo, y pondrá sus manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará sobre él todos los delitos y lo enviaré al desierto. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria...
[Ayuno]	Es ley perpetua. Ayunaréis y no haréis trabajo alguno... Será día de descanso completo, en que habéis de ayunar... (cf. Lv 16,2-31).

La liturgia de este día (*Yom Kippur*) constituye el centro de la religión judía tras el exilio. Pasan a segundo plano Pascua y Pentecostés y, dentro del amplio complejo festivo de otoño, marcado por los Tabernáculos, se acentúa el culto expiatorio (cf. Heb 9-10). El templo se concibe así como lugar para alcanzar perdón de Dios. Es un gran complejo sagrado, con un *patio externo* y el Altar, al aire libre, a la vista de los fieles. En el centro está la *Tienda del encuentro*, que podemos llamar *Santo*, reservado a los sacerdotes oficiantes. Finalmente, en el centro de todo el santuario, está el *Qodes* o *Santísimo*, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. Hebr 16,34). Dios se ha reservado un espacio entre el pueblo: allí habita; desde allí sostiene la vida de sus fieles y recibe los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que devuelvan la pureza a los manchados.

Como signo de unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *cortina* (*paroket*: 16,2.12.15), un *velo* de misterio que separa el *Santo* (tienda del encuentro) y el *Santísimo* o lugar del gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de la propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *kapporet* (*propiciatorio*) o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. El ritual actúa *despertando miedo*: nos pone ante el pavor sagrado que emana de un Dios escondido, al que nadie puede contemplar o acercarse hasta tocarlo. Así marca la *distancia de Dios*, estableciendo simbólicamente su diferencia respecto a los humanos. Está separado y, sin embargo, atrae, centrando las miradas de los israelitas. Sólo el Sacerdote entrará en nombre de todos, para así tocar a Dios, el día del Kippur, la mayor solemnidad del año.

Éste es el día de la gran liturgia. En el entorno del templo se abre un círculo de reparación y vida para el pueblo. *Fuera* queda el desierto de Azazel amenazante. *Dentro* se extiende el espacio puro de Dios. Cuando llega el *tiempo* sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo. Emerge Dios en toda su pureza; pero también se alza Aza-

zel... En el centro como mediador litúrgico actúa el Sacerdote, que realiza el rito de la purificación, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar los pecados de Israel, cargados sobre el chivo de Azazel.

Para ello hacen falta dos chivos, que tienen sentido *ambivalente*: pueden significar el bien (sangre de Dios) y el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes. Son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto. Es evidente que el sorteo recuerda viejos ritos de Israel (cf. *Urim y Tummim*: Éx 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Con la sangre del *chivo de Dios* (y de un novillo) se realiza el rito de propiciación; ella vincula al humano con Dios, su autor y dueño (cf. Gn 8,15-9,17), pues vale para *expiar* (cf. Lv 17,11): es expresión de muerte y signo de vida. Éstos son los lugares que ella limpia:

- *El propiciatorio*, en el interior del Santísimo. Los humanos vuelven a ser transparentes ante Dios, renuevan su alianza.

- *La tienda del encuentro*, donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones, en comunicación con el misterio.

- *El altar* de los sacrificios, cargado con la impureza de los pecados del pueblo; ha de limpiarse (consagrarse) con sangre.

Esta *sangre que se ofrece a Dios* retarda todo aquello que puede ser purificado. Los humanos tienden a manchar la tierra, en proceso de oscurecimiento: olvidan la santidad del Señor y convierten su vida en una mancha. Pero *Dios* les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo que el Sumo Sacerdote toma en sus manos para tocar con ella los lugares y signos de su presencia: el Tabernáculo, el Ara, el interior del Santísimo, donde Dios habita... Éste es un gesto de *sustitución*. El *chivo* (*novillo o carnero*) purifica la *parte buena* de los fieles que ponen su vida en manos de Dios: descargan de esa forma su violencia (identificada con la sangre) y se vinculan mutuamente en gesto expiatorio: todos necesitan y ofrecen perdón.

Sangre de expiación

Según Lv 16, nos vincula y limpia la *sangre sagrada del novillo y del chivo* (que consagra el templo) y la vida del otro chivo (*el emisario*) que mandamos al desierto, descargando sobre él (sobre los otros, los culpables) nuestras culpas. No hace falta matar a este segundo chivo: quizá es mejor que no lo hagamos, pues Azazel no quiere sangre (¡la sangre es de Dios!). Pero cargamos sobre él las culpas del pueblo. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia, el chivo expulsado no tiene más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo.

A partir de esa imagen se ha podido afirmar que Jesús ha cumplido una doble función. Por un lado, es *chivo emisario* que mandamos al desierto, para que muera allí, cargado con los pecados del pueblo. Por otro es *chivo y novillo bueno*, cuya sangre sirve para

purificar altar y santuario. Pues bien, en contra de ello, debemos afirmar que el Dios de Jesús no expulsa ni mata, no excluye ni exige reparaciones, sino que desea vincular a todos en su Hijo Jesucristo (cf. Deiana, 1995, 25-90).

La sangre de Cristo no vale para expiar en el templo, ni para aplacar a Azazel en el desierto, pues ni Dios quiere expiaciones, ni Azazel tiene derecho a recibir tributos. Ella es, más bien, vino gozoso, vida compartida. De esa forma debería transformarse totalmente la fiesta de la Expiación de Lv 16: Jesús no sube al templo para limpiarlo conforme al ritual de los sacerdotes, sino para expulsar de allí a los sacerdotes, comerciantes y traficantes de animales, iniciando una fiesta de encuentro con Dios (casa de oración, comida compartida) para todas las naciones (cf. Mc 11,12-26 par), como veremos más tarde (Parte II, cap. 3).

Pero hay algo que los humanos no pueden limpiar o purificar, ni siquiera a través de la sangre de los sacrificios. Para lograr eso está el chivo de Azazel: el Sacerdote carga en su cabeza los pecados del pueblo y *los envía*, como víctima *emisaria*, más allá de las zonas habitadas, al ancho desierto que rodea nuestro mundo. No todo es templo y *lugar de santidad*. No hay sangre que limpie toda mancha, ni sacrificio que aplaque hasta el final la ira. Se establecen de esa forma los dos polos simbólicos fuertes de esta densa *geografía sagrál*, abierta al mundo entero. Hay un *centro sagrado*, un lugar de pureza en el que Dios habita, y una *periferia impura* o desierto al que se puede y debe expulsar todo lo malo.

b) Ritos penitenciales.

La novedad eucarística cristiana

En medio del rito, el pueblo se mantiene en silencio y *ayuna*. Éste no es día de comida, no es fiesta exultante. No hay lugar para el pan o el vino, para la carne de animales sacrificados en rito de comunión o acción de gracias. El rito de la expiación tiene forma sacrificial, de penitencia: es día de ayuno, no de comida (en la Pascua, como en el conjunto de la fiesta de los Tabernáculos). El rito de purificación (que hace posible el nuevo encuentro con Dios) no se realiza en forma de comida, en torno al pan y al vino, sino en petición de perdón y ayuno:

[Expiación]	El día décimo de este séptimo mes será el día de la Expiación, en el cual tendréis reunión sagrada; ayunaréis y ofreceréis manjares abrasados a Yahvé.
[Descanso]	No haréis en ese mismo día ningún trabajo, pues es el día de Expiación, en el que se ha de hacer la expiación por vosotros delante de Yahvé, vuestro Dios.
[Ayuno]	El que no ayune ese día será exterminado de entre su pueblo. Al que haga tal día un trabajo cualquiera, yo lo exterminaré de en medio de su pueblo

[Conclusión] No haréis, pues, trabajo alguno.
Decreto perpetuo, de generación en generación, dondequiera que habitéis.
Será para vosotros día de descanso completo y ayunaréis;
de tarde a tarde, guardaréis descanso (Lv 23,26-32).

Todas las restantes fiestas de Israel eran, de un modo u otro, celebraciones de comida (Pascua, Semanas, Tabernáculos). Ésta y sólo ésta es fiesta de ayuno: al final del año, antes de los Tabernáculos, el pueblo pide perdón a Dios por los pecados. No puede alegrarse y comer, sino que ofrece a Dios su renuncia, para purificarse: el ayuno total, a lo largo de

un día. No es ayuno para Dios, pues a Dios se le ofrece comida, como en todas las fiestas, sino para el pueblo que, dejando de comer, renuncia a los dones de Dios por un tiempo. Conforme al esquema señalado, evocando las ofrendas del pan, el aceite y el vino, la «comida» de Dios se mantiene; pero el pueblo (su pueblo) ayuna:

[Dios:]	El día décimo del mismo mes séptimo tendréis reunión sagrada;
[Ayuno]	ayunaréis y no haréis ningún trabajo.
[Pueblo:]	Ofreceréis en holocausto a Yahvé, como calmante aroma:
[Holocausto]	<i>un novillo, un carnero, siete corderos de un año</i> , que habrán de ser sin defecto;
[Oblaciones]	su oblación de <i>flor de harina amasada</i> con aceite será: tres décimas por novillo, dos por carnero, una por cada cordero... además del sacrificio por el pecado..., el holocausto y sus libaciones (Nm 29,7-11).

Es día especial y sólo se ofrecen holocaustos, sacrificios totalmente dedicados a Dios, sin que los fieles participen de la carne o de la ofrenda de los panes, con las libaciones. La comida de Dios es destrucción total... Así quedan los hombres y mujeres: vacíos ante Dios, en pleno ayuno, dispuestos a empezar del todo, en vida nueva. Es lógico que tras la gran expiación (ayuno total) se inicie una semana de fiesta grande, de los Tabernáculos, dedicada a la comida y a la bebida, partiendo de la fraternidad recreada tras la confesión de los pecados; ésta sigue siendo la verdadera *Fiesta de Dios*, comida y bebida festiva de sus dones (cf. Lv 23,39; Dt 16,15).

Pues bien, en contra de esa visión del judaísmo, la Cena de Jesús no ha sido sacrificio de expiación, ni la eucaristía es un rito propiciatorio, para conseguir perdón de Dios, sino comida fraterna de gozo y solidaridad, de entrega de la vida. Jesús la ha centrado en los signos del pan y del vino, como afirmación vital, deseo de dar y compartir, diálogo de gozo y mesa. Más aún, por lo que sabemos y veremos, Jesús no ha estado obsesionado por las purezas y pe-

cados, como muchos judíos de su entorno, empeñados en purificarse de las posibles manchas sociales y/o sacrales. Al contrario, él ha roto las fronteras que defienden la pureza, ofreciendo y compartiendo el pan con los expulsados y/o excluidos de la tierra. Por eso, la eucaristía no es sacrificio de expiación, para conseguir pureza. La expiación de Lv 16 no es principio ni parte de la celebración eucarística.

Jesús ha realizado, de un modo distinto, aquello que de algún modo intuían y evocaban los ritos anteriores (cf. Hebr 9-11) y así lo ha mostrado en el signo del vino al decir *ésta es mi sangre derramada por vosotros...* Dar la sangre es dar vida, crear comunidad (familia), asumiendo y cumpliendo aquello que se hallaba latente en el amor de maternidad. Así se expresa la inversión de lo sagrado: Jesús no ha ofrecido a Dios su vida en forma *sacrificial* (Dios no quiere sangre de víctimas), ni ha derramado sangre de animales (su Cena no incluye un cordero pascual), sino que eleva ante Dios y pide a sus discípulos la generosidad de una vida realizada en amor, al servicio de los demás.

Cena de Jesús, amor gratuito. Más allá de la expiación

La vida de Jesús es creadora de vida, formadora de «cuerpo», de nueva humanidad. Él ha ofrecido un *sacrificio no sacrificial*, si se puede emplear esta palabra: ha cumplido y superado aquello que buscaban los sacrificios animales, las expiaciones violentas, para llevarnos al principio de la historia (madre originaria), transformándola en encuentro de amor (bodas del Cordero con la Esposa: Ap 21-22). Jesús no ha interpretado su sangre a partir de los animales sacrificados, sino del vino, que es ofrenda generosa de alegría, vida compartida. Por eso, para avivar su recuerdo, no debemos matar animales, sino beber juntos el vino de gracia.

Es normal que la tradición cristiana, buscando símiles judíos, haya interpretado las palabras de Jesús ante el vino (*¡ésta es mi sangre!*) de una manera que tiende a ser sacrificial, al añadir que ella ha sido *derramada por vosotros o por muchos* (cf. Lc 22,20; Mc 24,24), *para perdón de los pecados* (Mt 26,28). Estas interpretaciones, siendo buenas, resultan secundarias. La palabra originaria *¡Ésta es mi sangre!* sigue siendo la más honda, la más rica, pues sitúa la entrega de Jesús en plano de generosidad originaria.

La eucaristía no es por tanto, al menos en principio, un sacrificio expiatorio, ni un ritual de perdón, sino el signo supremo de la vida y esperanza que brota de la entrega de la vida (de la muerte) del mesías. Jesús no estuvo obsesionado por los pecados de los hombres, sino transfigurado por el reino. Pero sus discípulos tuvieron que enfrentarse ante el misterio de la iniquidad, y algunas veces entendieron la eucaristía en claves victimistas.

Conclusiones

1. *Las fiestas de Israel* constituyen un testimonio espléndido de creatividad humana y experiencia teológica. Ellas definen, mejor que muchas teologías, su identidad y misión entre las naciones.

2. *Las tres fiestas de Israel*, que la BH presenta como *Fiestas de Dios*, comienzan situándonos en un contexto

agrícola, sacralizando el ritmo de las cosechas y trabajos de campo, pero acaban recibiendo un sentido histórico: expresan el encuentro de Dios con su pueblo.

3. *Cada fiesta tiene su propia identidad*, pero las tres juntas ofrecen una visión unitaria de la tradición y teología israelita, en línea abierta al evangelio.

4. *Estas fiestas constituyen el trasfondo de la eucaristía cristiana*, pero ésta (la eucaristía) ha de ser interpretada básicamente desde la experiencia de Jesús, que ha recreado las celebraciones de su pueblo.

5. *Frente al riesgo expiatorio (legalista) de algunas tradiciones de Israel*, debemos destacar la novedad de la experiencia eucarística, en claves de gratuidad y vida compartida.

Bibliografía

- Deiana, G. (1995), *Il giorno dell' Espiazione. Il «kippur» nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bologna.
- Girard, R. (1982a), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- (1982b), *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca.
- (1982a), *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- (1992), *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona.
- Giraudo, C. (1989), *Eucaristía per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della «lex brandi»*, Gregoriana, Roma.
- Haag, N. (1980), *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca.
- Jaubert, A. (1963), *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Seuil, París.
- Lohfink, N. (1992), *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona.
- Maldonado, L. (1974), *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca.
- Nodet, E. y Taylor, E. (1998), *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI.
- Otto, E. y Shramm, T. (1983), *Fiesta y Gozo*, Sígueme, Salamanca.
- Roux, J. P. (1990), *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Península, Barcelona.

Vaux, R. de (1985), *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona.

Vicent, R. (1995), *La fiesta judía de las Cabañas (Sukkot). Interpretaciones midrásicas en la Biblia y en el judaísmo antiguo*, Editorial Verbo Divino, Estella.

Trabajo personal

1. *Evocar, si es posible, otras fiestas de Israel* (Año Nuevo, Dedicación del Templo, Purim...), utilizando diccionarios bíblicos y otras obras de consulta. ¿Cómo se relacionan con la Fiesta de Jesús?

2. *Relacionar Eucaristía y cordero pascual*. Mostrar la vinculación del ser humano con los animales domesticados. Destacar la novedad de Jesús: ha compartido el pan/vino sin fijarse en la sangre del cordero.

3. *Situar la fiesta de Jesús en el trasfondo de las celebraciones agrícolas*, no sólo de Israel, sino de otros pueblos. Relacionar la redención de Cristo con los dones del campo.

4. *Actualizar las fiestas de Pentecostés y Tabernáculos*. ¿Qué sentido pueden tener en nuestra visión de Jesús?

5. *Precisar el sentido de la Pascua, en sus diversos planos: Historia* (cómo se ha recordado la salida de Egipto), *agricultura* (sentido de los ázimos), *sacralidad sacrificial* (muerte de los primogénitos de Egipto y liberación de los

hebreos), *identidad nacional* (la diferencia israelita no viene dada por la sangre, ni por la raza, sino por la identificación con los liberados de Egipto). Relacionar estos aspectos con el evangelio.

Para reflexión en grupos

1. *Relacionar mejor la Pascua de Jesús y la eucaristía cristiana*: novedad del mensaje de Jesús respecto a la Pascua judía; diferencia entre la Última Cena de Jesús y pascua: cordero, ázimos, etc.

2. *Alianza y eucaristía*: Qué sacrificios implica una alianza; formas históricas de celebrarla: novedad de la alianza cristiana respecto a la judía.

3. *La fiesta de la expiación*. Precisar su sentido, aplicarlo a la eucaristía. ¿Qué significa para un cristiano expiar? ¿Podemos decir que la eucaristía es sacrificio expiatorio?

4. *Situar la eucaristía al lado de otras fiestas sociales y religiosas de nuestro tiempo*. Distinguir y vincular sus diversos elementos: de reunión social, de comida compartida, de creatividad social, etc.

5. *¿Una teoría de las fiestas?* Situar el cristianismo dentro de una teología de las fiestas. ¿Puede afirmarse que se ha dado un progreso en el aspecto festivo de la vida? ¿Qué sentido tiene hoy la separación entre Dios y Azazel?

5

Comidas y celebraciones

Novedad e identidad del judaísmo

De los alimentos y sacrificios pasamos a las comidas, gestos de comunicación familiar y de grupo, en torno al alimento. Ellas constituyen el tema central de gran parte de los movimientos judíos del tiempo de Jesús, tanto en línea helenista como palestinense. Puede afirmarse que la identidad del judaísmo se ha ido formando en torno a dos principios esenciales: *la pureza genealógica*, representada por el origen familiar (matrimonios intranacionales), y la *comunicación alimenticia* (comidas de puros con puros alimentos).

Ciertamente, hay otros elementos que definen la identidad judía (templo y tierra, oraciones especiales, sacrificios...), pero los dos anteriores resultan los más significativos. De ellos, y especialmente del segundo, trataremos de manera esquemática, ofreciendo así el contexto de lo que será nuestra visión de la eucaristía cristiana. Comenzaremos presentando el tema de manera general, para destacar después dos líneas: una más sapiencial (judaísmo helenista) y otra más apocalíptica. Desde ese fondo podemos evocar algunos grupos de tiempos de Jesús, especialmente los esenios (conocidos, sobre todo, por Qumrán) y los fariseos. Dejaremos para el contexto ya inmediato de Jesús la figura de Juan Bautista (visión general en Aguirre, 1994).

1. Judaísmo, pueblo de comidas. Visión introductoria

Hasta ahora he hablado básicamente de Israel, como pueblo originario de la alianza de Dios, antepasado de judíos y cristianos. Ahora me ocupo del judaísmo, entendido como nación particular, que va surgiendo en torno a un ritual de *separación*, que se expresa sobre todo en matrimonios y comidas (conubio y comensalidad). No es fácil precisar cuándo ha comenzado el judaísmo, ni aquí lo pretendemos. Algunos de los posibles momentos de su formación y surgimiento son éstos:

– *Principio. Restauración de Esdras-Nehemías* (entre el 450 y el 400 a.C.). La comunidad nacional se constituye en torno a Jerusalén, regulada por una ley matrimonial que prohíbe a los judíos casarse con gentiles.

– *Crisis básica. Alzamiento macabeo* (del 170 al 160 a.C.). La comunidad judía de Jerusalén rechaza el riesgo de «símbiosis» helenista, destacando la importancia de la separación judía en ritos y comidas. A partir de ese alzamiento surgirán grupos distintos (*hasidim*, apocalípticos, esenios, fariseos...) que definirán el naciente judaísmo.

– *Fijación rabínica. Tras la caída del segundo templo* (tras el 70 d.C.). Pasan a segundo plano (desaparecen o se integran dentro de la gran corriente fariseo-

rabínica) las tendencias del tiempo anterior. Se constituye el judaísmo propiamente dicho como pueblo de ley y pureza en las comidas (justifica esta división Pikaiza, 1996; cf. Baron, 1989).

Este esquema puede ayudarnos a entender la identidad del judaísmo, en el trasfondo de la Iglesia. Comenzamos evocando sus primeros momentos, para fijarnos luego en las dos tendencias básicas (sapiential y apocalíptica). Concluiré el capítulo tratando del rabinismo.

a) Ley de matrimonios: Nehemías 10

La «pureza» matrimonial marca el principio del pueblo. Así lo ha puesto de relieve la «reforma» de Esdras-Nehemías, que constituye el principio de la gran *separación judía*. Ciertamente, antes había identidad israelita, pero se expresaba de manera bá-

sica en la confesión de Yahvé como Dios nacional. Ahora, tras la crisis del exilio, en los años fuertes de restauración, que aparece como reconstrucción nacional, el judaísmo viene a definirse de manera muy precisa por su identidad familiar. Así lo muestra una nueva formulación de la alianza, vinculada a la fiesta de los *Tabernáculos* (no a la Pascua), situada en el entorno de la Expiación (cf. Neh 8,13-18).

El pecado supremo lo forman los *matrimonios mixtos*, mirados desde una perspectiva masculina: los judíos que se casan con mujeres extranjeras corren el riesgo de abandonar la alianza israelita, pues dejan en manos de extrañas la formación de sus hijos. Por eso, expulsar a las extranjeras y casarse sólo con judías constituye la ley suprema de identidad nacional (cf. Neh 9,2). Va surgiendo un pueblo puro, que se compromete con juramento a cumplir la Ley de Moisés, centrada en estos mandatos:

- | | |
|----------------|--|
| [Familia] | 1. <i>No dar nuestras hijas a extranjeros</i> (= gentes del país), ni tomar sus hijas para nuestros hijos; |
| [Sábado] | 2. <i>No comprar en sábado</i> mercancías y especialmente cereales a los extranjeros... |
| [Año sabático] | 3. Renunciar <i>el año séptimo</i> al cobro de cualquier tipo de deudas... |
| [Templo] | 4. Entregar cada año un tercio de siclo para el <i>culto del templo</i> de nuestro Dios, para los <i>panes de la proposición</i> , para la oblación cotidiana... (Neh 10,31-34). |

Éstos son los *cuatro pilares* del nuevo judaísmo, que se centra en la separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos), la fidelidad *sabática* (de días, de años), de la que ha tratado el capítulo introductorio de este libro, y la identidad sacral en torno al templo muy vinculado a las comidas... Como venimos diciendo, la separación familiar y alimenticia están relacionadas: las leyes 2 y 3 tienen un sentido alimenticio (no comprar comidas en sábado, perdonar las deudas y compartir el pan cada siete años). Además, la 4 (ley del templo) se entiende en forma también alimenticia: anteriormente, el templo era «casa real», de manera que el rey se comprometía a mantener su culto; ahora han de ser los propios judíos quienes deben ofrecer a Dios los panes (animales, alimentos...) necesarios para que se pueda celebrar el culto.

Surge así el nuevo judaísmo, pueblo sagrado, formado por familias separadas de los extranjeros, con

su propio cómputo de tiempo (sábados, años sabáticos) y su vinculación al templo. Es posible que esta nueva «ley de identidad nacional» haya sido resultado de un «pacto» entre elementos significativos del pueblo (sacerdotes, levitas y jefes de familia), que se definen ya de un modo religioso.

b) Ley de comidas: 1 y 2 Macabeos

Han pasado los años, el pueblo ha «resuelto» en principio el tema de la identidad a través de los matrimonios intranacionales. Pero, a comienzos del siglo II a.C., surge un problema mayor, de tipo alimenticio, y los judíos se dividen: *unos* son partidarios de «pactar» con los griegos, es decir, de asumir los principios básicos de convivencia social y religiosa del entorno helenista, que aparece como cultura universal; *otros* quieren mantener y mantienen los rasgos de identidad propia del pueblo, vinculada

a la adoración exclusiva de Yahvé, como Dios distinto de todos los dioses, y al cumplimiento de ciertas normas cultuales y alimenticias.

La religión constituye un elemento integrador de la existencia, que se expresa en los diversos planos de la vida nacional. Ahora recibe importancia básica la *ley de comidas*, que, simbólicamente, se

concretan en el cerdo, alimento que conforme a Lv 11,7 y Dt 14,8 resulta impuro. No parece que ello destaca antes mucho, en una cultura social homogénea. Ahora se convierte en principio de distinción básica, causa de martirio. Desde este fondo podemos leer algunos textos significativos. El primero vincula ley israelita y sistema de alimentos:

- [Abominación] El día quince del mes de Kisléu (= Diciembre) del año 145 (= 167 a.C.) levantó el rey sobre el altar de los holocaustos *la Abominación de la desolación*. También construyeron altares en las ciudades de alrededor de Judá.
- [Ley] A las puertas de las casas y en las plazas quemaban incienso. Rompían y echaban al fuego los libros de la *Ley* que podían hallar. Al que encontraban con un Libro de la *Alianza* en su poder, o descubrían que observaba los preceptos de la Ley, decidían condenarlo a muerte...
- [Circuncisión] A las mujeres que hacían circuncidar a sus hijos las condenaban a muerte, por edicto, con sus criaturas colgadas al cuello. La misma suerte corrían sus familiares y los ministros de la circuncisión.
- [Comidas] Muchos en Israel se mantuvieron firmes y se resistieron a *comer cosas impuras*. Prefirieron morir antes que *contaminarse con aquella comida* y profanar la alianza santa; y murieron. Inmensa fue la Cólera que descargó sobre Israel (1 Mac 1,54-64).

La *Abominación de la desolación*, o altar pagano colocado encima del gran altar yahvista del templo de Jerusalén, podía haber sido un signo de unidad sacral de las diversas naciones, bajo el patrocinio de un Yahvé helenizado, o de un Zeus que se identifica con Yahvé. Pero los judíos fieles la conciben como señal de destrucción apocalíptica (cf. Dn 11,31; 12,11; Mc 13,14): ese altar idolátrico, colocado sobre el altar judío, es signo de profanación radical, de ruptura de la Ley.

Pues bien, la *Abominación* se expresa y condensa en la comida: el signo donde se concreta la identidad judía, el mandamiento central de la alianza, no es ya el altar del templo (al que sólo tienen acceso unos pocos sacerdotes), ni los textos del Libro de la ley (que sólo algunos privilegiados poseen), ni siquiera la circuncisión (que es un signo permanente, sólo de varones). Lo que define a los judíos como grupo nacional y familiar, distinguiéndoles de otros grupos del entorno, es la comida, que 2 Mac concretiza en la carne de cerdo.

- [Banquete idolátrico] No se podía celebrar el sábado, ni guardar las fiestas patrias, ni siquiera confesarse judío; antes bien eran obligados con gran violencia a la celebración mensual *del nacimiento del rey* con un banquete sacrificial y, cuando llegaba *la fiesta de Dionisio*, se les forzaba a caminar en su cortejo, coronados de hiedra... Se obligaba a los judíos a participar en los banquetes sacrificiales, degollando a los que no adoptaran las costumbres griegas (2 Mac 6,6-9).
- [Circuncisión, sábado] Dos mujeres fueron delatadas por haber circuncidado a sus hijos; las hicieron recorrer públicamente la ciudad con los niños colgados del pecho, y las precipitaron desde la muralla. Otros que se habían reunido en cuevas próximas para celebrar a escondidas el día séptimo, fueron denunciados y quemados juntos... (2 Mac 6,10-11).

[Eleazar]

A Eleazar, uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto, le forzaban a abrir la boca y a comer *carne de cerdo*. Pero él, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento después de escupir todo, como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar ni por amor a la vida (2 Mac 6,18-20).

[Siete hermanos]

Sucedió también que siete hermanos apresados con su madre eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a comer *carne de cerdo* (prohibida por la Ley). Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía: *Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres...* (2 Mac 7,1-2).

El problema de fondo es la posibilidad de una mesa común. El *rey helenista* pretende imponer sobre los habitantes de su imperio una *ley alimenticia*, sagrалmente avalada por un Dios universal, pues, a su entender, Zeus, Dionisio y Yahvé son variantes de la misma divinidad abarcadora. El texto reconoce que el rey ha querido identificar a *Yahvé*, Dios de Jerusalén, con *Zeus Hospitalario*, señor de todas las naciones (2 Mac 6,1-2). Pues bien, al destacar así las comidas, pasa al primer plano la figura de *Dionisio*, Dios del vino y de fiesta, rostro jovial de lo sagrado, y la celebración del *nacimiento del rey*, que así aparece como figura mesiánica (garante de paz y alimento para sus vasallos).

Significativamente, en contra de ese *banquete sacrificial imperial*, que ellos conciben como idolátrico y contrario a la voluntad de Yahvé, los judíos elevan su propia diferencia, centrada en la circuncisión y el sábado. Pero lo más significativo es que, llegando hasta el límite en el proceso de identificación nacional y ruptura con los pueblos del entorno, como signo distintivo de Israel elevan la carne de cerdo, es decir, un alimento muy concreto. Todas las razones «físicas» que se han dado y pueden darse para destacar el carácter ontológicamente negativo del cerdo (animal demoníaco, maldición de Dios...) resultan equivocadas. Para un buen judío, el cerdo no es impuro por alguna cualidad física, sino «porque Dios lo ha prohibido», como indican los viejos códigos de pureza e impureza animal (Dt 14,3-21; Lv 11; cf. Is 65,1-7). La voluntad de Dios, codificada en la Ley nacional, distingue a Israel de los restantes pueblos. Por eso, ir contra ella significa *traicionar al pueblo*, negar al mismo Dios, rechazar su voluntad. De esa

manera, el cerdo se convierte en signo básico de identidad religiosa (cf. Douglas, 1991, 1-26).

Para nosotros, cristianos educados en la libertad alimenticia de Pablo, avalada por Jesús (que declara puras todas las comidas: Mc 7,19), la actitud de los mártires del cerdo puede resultar chocante, hasta molesta: nos cuesta comprenderla. Pero sólo si intentamos valorarla y entenderla, entenderemos la verdad del judaísmo: *el humano es lo que come*, en fidelidad social y religiosa. Allí donde la religión se desliga de la comida pierde su arraigo humano y

Pureza del cerdo, pureza eucarística

Observará el lector que no aceptamos ya la norma de pureza que implica la ley judía sobre el cerdo, pero debemos entender su fundamento. Quien desprecie a los mártires del cerdo deberá condenar y despreciar igualmente otros mártires, tanto en plano social como sacral: a los cristianos que han muerto antes de profanar el pan eucarístico, a los soldados y patriotas que se han dejado matar antes que renegar de una bandera... De todas formas, queremos recordar que el cerdo constituye sólo un elemento de identificación *negativo y particular*: los israelitas no son sólo unos abstemios de cerdo (tampoco lo comen los musulmanes), sino que ellos se encuentran también vinculados por otros lazos de tipo social y sacral. En contra de eso, la eucaristía (compartir el pan recordando a Jesús y alabando a Dios) constituye un elemento de identificación *positivo y universal* del cristianismo.

donde la comida se separa de la religión pierde su hondura sagrada. Para completar el esquema propuesto al comienzo de este capítulo, deberíamos evocar la culminación del judaísmo, que se expresa en el siglo II y III d.C., a través de la Misná. Pero, a fin de seguir un esquema cronológico, he preferido estudiar primero los dos grandes modelos de judaísmo de los siglos anteriores (III y II a.C.) y en el tiempo de Jesús: uno más sapiencial, otro más escatológico. Sólo al final de este capítulo volveré al judaísmo rabínico y la Misná.

2. Banquete de Sabiduría: comida espiritual, comida humana

La experiencia sapiencial se encuentra vinculada a la comida, no sólo en Israel, sino en los pueblos del entorno, como muestra de forma clásica Platón (*Banquete*). El tema es muy amplio y no podemos

[*Sabiduría:*
Pan y vino]

– *La (Mujer) Sabiduría* ha edificado una casa, ha labrado sus siete columnas, ha matado sus víctimas, ha mezclado su vino, ha aderezado su mesa. Ha mandado a sus criadas y llama desde lo alto de las colinas de la ciudad: *Si alguno es simple, véngase acá. Y al falto de juicio le dice:*
Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado;
dejad la simpleza y viviréis, y dirigíos por los caminos de la inteligencia (Prov 9,1-6).

[*Necedad:*
Agua y pan]

– *La mujer necia* es alborotada, todo simpleza, no sabe nada. Se sienta a la puerta de su casa, sobre un trono, en las colinas de la ciudad, para llamar a los que pasan por el camino, a los que van derechos por sus sendas: *Si alguno es simple, véngase acá, y al falto de juicio le dice:*
Son dulces las aguas robadas y el pan a escondidas es sabroso.
No saben que allí moran las Sombras; sus invitados bajan al Abismo (Prov 9,13-18).

La comida es signo de totalidad, expresión completa de la vida. Por eso, el autor de este pasaje *deja que hable la misma Dama Sabiduría* como iniciadora que enseñe al joven el camino de la maduración humana, que se expresa en términos alimenticios (cf. Prov 8). Ella quiere evocar el amor en perspectiva de realización afectiva (buen matrimonio) y religiosa (plenitud personal). *Amor y comida* se vinculan, como aspectos de una misma realidad: la buena mujer es alimento bueno, la mala es (= ofrece) co-

estudiarlo con detalle. A modo de ejemplo escogemos algunos testimonios más significativos centrándonos en un libro titulado *José y Asenet* y en la obra de *Filón de Alejandría*.

a) *El banquete de la Dama Sabiduría* (*Prov, Eclo y Sab*)

Conforme a una tradición inmemorial ya evocada, la alianza del Sinaí se clausuró con un banquete, de manera que *Moisés y los ancianos comieron y bebieron ante Yahvé* (Ex 24,11). Dando un paso más, Oseas y Jeremías interpretan la alianza en claves espontaneas, que la tradición ha profundizado con la ayuda del Cantar de los Cantares: los amantes-esposos comen juntos (comen/beben uno de otro), en hondo simbolismo de vida compartida. Desde ese fondo han de entenderse las palabras de Proverbios, que oponen el Banquete de la *Sabiduría* (= amor fiel) y el de la *Necedad* (= prostitución).

mida perversa para los varones (cf. 6,24-25; 7,6-23). No hará falta advertir que aquí se expresa una misoginia ambigua: seductora (o salvadora) es la mujer; débil el varón.

La *mujer liberadora* se interpreta como *Sabiduría*. No es madre que engendra o llama a un niño, sino amiga que alimenta de buen pan y vino bueno el corazón de los humanos. Más que *esposo* (tema de Oseas y Jeremías), Dios parece *amiga/esposa/alimento* de los sabios. Frente a la mala mujer, que destruye

San Juan de la Cruz:

En la interior bodega / de mi amado bebí
y cuando salía por toda aquesta vega /
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía (*Cántico 26*).

Adviértase el doble sentido del lenguaje: la amada bebe en la bodega del amado (plano objetivo) o en la bodega interior que es el mismo amado (de mi amado bebí: del vino de su cuerpo y vida me embriagué).

ye el corazón incauto, dejándolo en manos de su propia violencia de muerte (mal pan, mal agua), se eleva la *mujer buena*, amiga/esposa y fuente de alimento para los humanos.

[Mujer árbol]

Crecí como *cedro* de Líbano y ciprés del Monte Hermón;
nací como *palmera* de Engadí y rosal de Jericó,
como *olivo* hermoso en la pradera y plátano a la vera del agua.
Expandí perfume como *cinnamomo y espiego* y di aroma como tierra exquisita;
como incienso y ámbar y bálsamo, como perfume de incienso en el santuario.
Como *terebinto* extendí mis raíces, un ramaje bello y frondoso;
Como *vid* hermosa retoñé, mis flores y frutos son bellos y abundantes.

[Mujer comida]

Venid a mí los que me amáis y *saciaos de mis frutos*;
mi recuerdo es más dulce que la *miel* y mi herencia mejor que los panales.
El que me come tendrá más hambre, y el que me bebe tendrá más sed;
el que me escucha no se avergonzará y el que me pone en práctica no pecará.

[Mujer Libro]

Todo esto es el *Libro de la Alianza* del Dios Altísimo,
la Ley que Moisés dejó como heredad para Jacob... (*Eclo 24,13-23*).

El lector atento advertirá motivos de tipo sapiencial, que aluden al comienzo de la Biblia (cf. Alonso, 1991, 17-36). La vida del humano se nutre de alimentos de tipo vegetal, como en Gn 1-3. Pues bien, la novedad más fuerte de nuestro pasaje es que esa *comida vegetal* se identifica con la Dama Sabiduría, amor que viene de Dios y se revela en el centro de la vida humana (cf. Eclo 24,1-4). Seguimos en contexto masculino: quien sueña de esta forma con gozos de amor y comida es un varón, que descubre la presencia de Dios como mujer hermosa, colmada de vida (árboles), generosa de miel, manando dulzura.

Este banquete (pan y vino) de la Sabiduría nos sitúa cerca del discurso de Diótima en Platón (*Symposio*). Pero aquí no habla una sacerdotisa, sino la misma Sabiduría de Dios; no lo hace para sacarnos de este mundo, en escala ascendente que conduce al Bien del amor extraterreno, sino para conducirnos a la hondura del amor que está encarnado en el pueblo judío. No estamos ante un «eros» puramente sapiencial (espiritual), sino ante un *amor integral*, que se expresa en términos sociales, en forma de comida. Ella misma, la Sabiduría, es buena eucaristía: comer su pan y beber su vino es madurar en vida humana, conociendo de manera experiencial el misterio de las cosas. En esta misma línea de *eucaristía del amor* se sigue situando el libro en sí más sobrio de Ben Sirac:

Es evidente que podríamos haber interpretado este pasaje en claves de mística, como hará una larga tradición cristiana, que ha mirado la eucaristía como experiencia y comida espiritual. El pan y vino externo (materiales) son un signo del más hondo alimento de Dios, que es el amor fundante, *Banquete gozoso de vida*. Los rasgos de encuentro sexual (amor de mujer) son más sobrios que en Prov 9; sin embargo, las imágenes vegetales resultan más fuertes y más intensa la evocación de la *dulzura en la comida*. El texto nos sitúa cerca del amor/alimento del Cantar de los Cantares.

Ese tema acaba concretándose y velándose en la parte final del pasaje, donde los mismos alimentos vegetales, unidos a la miel (aquí no hay sacrificios animales), se identifican con el *Libro de la Alianza*. Es evidente que ese Libro es más que simple texto: es Ley de Vida, compromiso y documento de Amor que llena a los humanos, amor de mujer hecho Libro/Experiencia de comida para los varones. Avan-

zando en esa línea podríamos llegar (y algunos cristianos han llegado) a un legalismo de tipo cerrado, que acaba convirtiendo la comida de amor en cumplimiento de unos mandatos, fijados en el libro. Pero, en general, el judaísmo sapiencial se ha mantenido en un contexto de encuentro humano, que ha destacado el rasgo del amor sobre la comida:

- | | |
|-------------|--|
| [Creadora] | La Sabiduría se despliega con fuerza de un confín al otro del mundo
y gobierna de excelente manera el universo. |
| [Amada] | Yo <i>la amé y la pretendí</i> desde mi juventud:
me esforcé por hacerla esposa mía y me apasioné de su belleza. |
| [Consejera] | Ella conoce el pasado y conjetura el porvenir,
sabe interpretar las máximas y resolver los enigmas,
conoce de antemano las señales y los prodigios... |
| [Compañera] | Decidí, pues, tomarla por <i>compañera de mi vida</i> ,
sabiendo que me aconsejaría y alentaría en las preocupaciones y penas... |
| [Descanso] | <i>Junto a ella descansaré, pues su compañía no causa amargura...</i>
Pensando eso, y sabiendo que el parentesco con ella suscita inmortalidad,
busqué por todos los medios la manera de hacérmela mía (cf. Sab 8,1-18). |

Sigue el amor, pasa a segundo plano la comida. O, quizá mejor, en el lugar de la comida, emerge un *hambre diferente vinculada al buen poder*, al recto gobierno de las cosas. Sabemos por Dt 8,3 que *no sólo de pan vive el humano*. Mt 5,6 destaca la importancia del *hambre y sed de justicia*. Pues bien, aquí el amor de la sabiduría, expresado en claves esponsales, aparece vinculado al *buen gobierno*. Nosotros, postmodernos, vivimos en un tiempo que pretende separar esos niveles: vida íntima (amor enamorado), economía (comida compartida) y política (dirección social, buen gobierno). Para el autor de nuestro libro, ellos se encuentran, sin embargo, vinculados. La verdadera eucaristía, en sus claves de amor y camino, ha de expandirse en forma de comunicación social.

b) José y Asenet. Banquete y bodas

Seguimos en línea sapiencial, pero vinculando de manera todavía más precisa comida y amor. Así lo hace una preciosa novela de tipo judeohelenista, que proviene (como Sab) de la comunidad de Alejandría.

Parece escrita en los años de Jesús (siglo I d.C.), en un tiempo y contexto de fuerte apertura universal: ciertos judíos quieren abrirse a los paganos y lo hacen, evidentemente, en claves de matrimonio y comida. Éste es su tema: *Asenet*, hija virgen de un gran sacerdote de Egipto, que ha rehusado a los pretendientes anteriores, para vivir en soledad, encuentra a José, y quiere hacerle su esposo. Evidentemente, *José* es el patriarca israelita, hijo de Jacob, visir supremo del faraón de Egipto que, conforme a su deber, inspecciona las riquezas del reino. Sobre la trama de esos viejos personajes ha tejido nuestro autor la tela de las relaciones entre judíos y gentiles, en Egipto.

José y Asenet representan lo mejor de los dos mundos culturales y religiosos. José es el buen israelita, verdaderamente «virgen, porque rechaza a toda mujer extranjera» (JA 8,1), conforme al precepto de Nehemías. Ella, Asenet, es virgen porque sólo quiere casarse «con el primogénito del rey de Egipto» (cf. JA 4,15), rey divino de la tierra. Pero ve a José, queda prendada de su gracia y quiere besarle: él, en cambio, le ofrece sólo la mano derecha y le dice:

- *Un varón piadoso (= José):*

1. que bendice con su boca al *Dios vivo*,
2. que come el *pan* bendito de la vida,
3. bebe la *copa* bendita de la inmortalidad
4. y se unge con la *unción* bendita de incorruptibilidad

El contraste es claro. *José*, buen judío, bendice a Dios (1), come buen pan y buen vino (2 y 3) de vida pura, y ha sido ungido con oleo sagrado de los legítimos sacerdotes (4). Por el contrario, *Asenet* pertenece a un pueblo de ídolos (1), toma carne y vino de impureza (2 y 3), con la unción mala del pecado (4). Las mismas comidas establecen según eso una dis-

- *No puede besar a una mujer impura (extranjera):*

1. que bendice con su boca *imágenes muertas* y mudas,
2. come carnes sin sangrar, en la *mesa* de la idolatría,
3. bebe la *copa* de traición de sus libaciones
4. y se unge con *unción* de perdición (JA 8,5).

tancia que puede parecer insalvable, como había visto Nehemías, contrario a los matrimonios mixtos. Pero nuestro autor descubre algo que puede superar esa distancia: el amor de Asenet, la compasión de José (JA 8,8-9). Ella llora amorosamente; él, hombre de Dios, acoge su llanto y ora de esta forma:

[Dios creador]

1. Señor, Dios de mi padre Israel, el Altísimo, el Fuerte, que llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida;

[Conversión]

2. tú mismo, Señor, vivifica y bendice a esta doncella. Renuévala con tu soplo, remodélala con tu mano, re-vívela con tu vida.

[Pan y vino]

3. Que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición, ella, a la que yo escogí antes de ser alumbrada,

[Escatología]

4. y que penetre en el descanso que has preparado a tus elegidos (JA 8,10-11).

Ésta es una preciosa oración eucarística, al estilo de la *beraká* o bendición litúrgica judía, pero centrada en el tema de la conversión, donde, a partir del Dios creador (1), se van trazando los momentos básicos de un *proceso de iniciación judía*. El signo de la gentilidad es una mujer (no un varón, por eso no se plantea el tema de su posible circuncisión). Así se abre para ella un proceso de *renacimiento o resurrección* (cf. Rom 4): tiene que pasar de las tinieblas a la luz, del error a la verdad, de la muerte a la vida (1 y 2).

Ese nuevo nacimiento queda avalado en un *banchet*: comer juntos el pan de la vida, beber unidos la copa de la bendición..., eso es ser judíos (4). Pasan a segundo plano las otras referencias de sacrificios y purezas, incluso la unción. El judaísmo, entendido como meta de descanso para los elegidos (4), se interpreta en formas de vinculación alimenticia y espousal. Los símbolos de integración comunitaria (pan, copa) son los propios de la liturgia ma-

trimonial: hacerse judío es desposarse con el nuevo pueblo, tomando su pan, bebiendo su vino, en liturgia vital que define toda la existencia.

Una vez que José se ha marchado, tras esa primera oración, Asenet debe retirarse al desierto de su soledad y conversión penitencial, preparando su nuevo nacimiento: lógicamente abandona sus viejas costumbres paganas, simbolizadas por los vestidos lujosos (JA 10,8-12), destruye sus ídolos, dando a los pobres el oro y plata de su riqueza material (JA 10,13), y arroja a los perros la comida de los ídolos, es decir, lo sacrificado a los dioses de este mundo (JA 10,14). Este proceso de conversión, expresado en forma de plegaria (JA 11-12) y confesión creyente, queda ratificado por una teofanía: José aparece ante Asenet en su verdad sagrada, como «comandante del ejército del Señor» (Miguel, ángel supremo). Éstos son los momentos de la teofanía y conversión, del nuevo nacimiento:

- [1. Vestido] – Asenet se despojó de su túnica negra y se vistió una nueva y luminosa... Se ciñó el doble cinturón brillante de su virginidad... Y el hombre (José) le dijo: *Retira el velo de tu cabeza: eres un virgen santa...* (JA 14,15-15,1).
- [2. Pan, vino, unción] – (José le dijo): «Ten ánimo, el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión... A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el *pan* de vida, a beber la *copa* de la inmortalidad, y serás ungida con la *unción* de la incorruptibilidad.
- [3. Ciudad, pueblos] Ya no serás llamada Asenet, sino que tu nombre será *Ciudad de Refugio*, ya que en ti se refugiarán muchas naciones, y bajo tus alas se abrigarán muchos pueblos, y en tu muralla serán protegidos quienes se unan a Dios por la conversión (JA 15,1-7).

Hemos dividido el texto en tres partes, bien tratabadas. El *nuevo vestido* es símbolo de renacimiento: puede estar vinculado a los rituales de bautismos purificatorios, normales en el judaísmo de ese tiempo; los cristianos lo entenderán desde el bautismo en Cristo. *Pan y vino* son expresión de la nueva co-

mida israelita, que vincula a Asenet con el pueblo judío; los cristianos la interpretan en clave eucarística. Asenet aparece así como auténtica *Ciudad, Refugio Salvador*: es nuevo pueblo, iglesia donde se vinculan todos los gentiles que quieren integrarse en el judaísmo.

Cantar de los Cantares. Eucaristía del vino

José y Asenet asume temas del Cantar de los Cantares, cuando relaciona amor y comida, en plano de nueva y verdadera creación. El amado ve a la mujer como árbol de vida, viña y vino:

*Son para mí tus pechos como racimos de uvas...
¡Ay, tu boca es un vino generoso,
que fluye acariciando
y me moja los labios y los dientes (Cant 7,9-10).*

La eucaristía cristiana está constituida por el pan de cada día (trabajo, fatiga, justicia social) y el vino del gozo y comunión emocionada. Es normal que el Cantar, poema de amor enamorado, deje a un lado el pan de la fatiga y destaque el vino. La mujer, paraíso de amor que *guarda las viñas* (1,6; 2,15), es comida del amado, su tierra prometida (leche, miel y vino):

*¡Qué bellos tus amores, hermana y novia mía;
tus amores son mejores que el vino...
Un panal que destila son tus labios y tienes,
novia mía, miel y leche bajo la lengua! (4,10-11).*

*Ya vengo a mi jardín, hermana y novia mía,
a recoger el bálsamo y la mirra,
a comer de mi miel y mi panal,
a beber mi leche y vino (5,1).*

Esta *eucaristía del vino*, que el amado celebra con el cuerpo y vida de su amada (*tu ombligo una copa redonda, rebosante de vino, y tu vientre un montón de trigo, rodeado de azucenas!*: 7,3) es un signo primordial del misterio cristiano, celebración de la ternura y del gozo de la vida, en medio de una historia que parece condenada a la violencia del sistema, a la tristeza de la muerte. Desde su propia confianza en la vida, ella dice a su amado: *madrugaremos para ver las viñas, para ver si las vides ya florecen...* (7,13); ella le eleva y recrea, prometiéndole *vino aromado, licor de mis granadas* (8,2). Ciertamente, la eucaristía de Jesús no es sólo un idilio enamorado, sino también (y por eso) entrega de la vida, comunión abierta a todos los hermanos, cuerpo social... Lógicamente, sin amor enamorada, expreso en símbolos de vino, ella pierde su sentido.

Es normal que un libro con ese tema haya sido recibido con júbilo y reinterpretado, en forma esponsal y eucarística, por los cristianos, que han identificado a José con Jesús y a Asenet con la Iglesia esposa, que recibe a todas las gentes (cf. Ef 5-6). Pero el texto se sitúa todavía en clave israelita. En esa perspectiva ha de entenderse el último de los

grandes signos, vinculado también a la comida. Estamos ante un rito de *iniciación*, una liturgia de bodas, simbolizada por un *panal de miel* (signo de la tierra prometida). Significativamente, el panal está en la alcoba: allí culmina el matrimonio, alimento de dulzura, que se dan uno al otro y comen juntos. Así dice y hace el Hombre:

- | | |
|-------------|---|
| [Felicidad] | Feliz tú, Asenet, porque te han sido revelados los secretos de la divinidad, y los que se unen a Dios por la conversión, pues comerán de ese panal. |
| [Miel] | Semejante miel ha sido elaborada por las abejas del paraíso, y los ángeles comen de ella, y todo el que la come no morirá nunca. |
| [Comida] | El Hombre extendió su mano derecha, partió un trozo de panal y comió y con su propia mano puso otro trozo en la boca de Asenet. |
| [Sangre] | Volvió a extender su mano y posó su dedo en el extremo del panal hacia <i>orientе</i> , y la huella del dedo se convirtió en sangre.
Tendió la mano por segunda vez y puso su dedo... hacia el <i>norte</i> , y la huella del dedo se convirtió en sangre... (JA 16,1-16). |

El texto continúa evocando rasgos de misterio que desbordan el esquema de nuestro trabajo: nos introduce en gestos de iniciación sagrada, que parecen propios del judaísmo alejandrino, que hallamos también en Filón. Aquí prescindimos de ellos, para destacar lo ya indicado.

Éste es un ritual de felicidad, que vincula rasgos de nuevo nacimiento, comida y matrimonio. El signo de esa felicidad es la *miel*, alimento de la tierra prometida, camino de amor que toman juntos en su alcoba los esposos, iniciando un proceso de bienaventuranza universal. Esta es miel de vida eterna:

Comida judía, eucaristía cristiana de inmortalidad

José y Asenet desarrollan un ritual de iniciación judía, que puede interpretarse y después se ha interpretado en forma cristológica, vinculando liturgia del bautismo (nueva vestidura), eucaristía (pan y vino) y plenitud nupcial y escatológica (miel de amor, aceite de inmortalidad). El judaísmo aquí evocado destaca el aspecto de *misterio*, en una línea que ha podido ser interpretada en perspectiva gnóstica (simbolismo nupcial) o dentro de la gran Iglesia cristiana (ritual de sacramentos). El judaísmo «sapiencial» elabora así su experiencia antropológica, desde la perspectiva de una *comida nupcial* que confiere inmortalidad a sus participantes. Muchos elementos de esa comida han sido

reinterpretados por la eucaristía cristiana, pero hay también grandes diferencias: el sacramento de la Iglesia evita los signos del aceite y la miel; por otra parte, en la comida de José y Asenet faltan los rasgos mesiánicos del mensaje de Jesús y, sobre todo, la experiencia social, liberadora de su vida y de su muerte. De todas formas, podemos comparar este pasaje con 1 Cor 10,20 (mesa del Señor y del diablo, ídolos muertos y sordos, copa del Señor y demonios) y con algunos manuscritos de Lc 24,42 (miel de pascua) y Jn 6,51 (*pan de la vida*). Hay un sustrato común entre textos, pero el desarrollo en un caso y en otro es muy distinto.

los judíos helenistas creían en la inmortalidad del alma, y la miel de amor es signo de ella.

Más extraño resulta el signo de la *sangre* que se va expandiendo (sólo citamos la primera parte del texto). Muchos investigadores suponen que el tema de la miel hecha sangre deriva de un autor cristiano, que alude a la eucaristía (al vino de la entrega de Jesús, a su muerte en favor de los humanos). Pienso, sin embargo, que éste es un signo universal, anterior al cristianismo. Recordemos que la escena sucede en una alcoba: los amantes vírgenes gustan juntos la miel del amor... Es lógico que, en este contexto se evoque la sangre de la unión primera, signo de plenitud, promesa de fertilidad: es sangre de los prosélitos, representados por Asenet, que vienen de oriente y del norte (de Babilonia y Grecia).

Lógicamente, ese signo (vinculado al pan y al vino, con la miel de amor) se puede expandir, como han visto otros ritos sagrados de aquel tiempo (sacrificios animales, cultos de Mithra...) y como veremos al hablar de la eucaristía cristiana. Pero aquí es fuente de vida, vinculada de un modo especial al amor de la mujer, al don de su maternidad. Era difí-

cil haber dicho las cosas mejor. No era sencillo encontrar unos signos más hermosos de lo que será la eucaristía cristiana, entendida en claves de amor espacial, pan y vino compartido, sangre derramada en favor de la vida.

c) *Banquete de los terapeutas.*

Filón de Alejandría

El estudio que Filón de Alejandría dedicó a los *Terapeutas* de Egipto, en su *Vida contemplativa*, constituye uno de los documentos más significativos de la historia religiosa de Occidente. Como su nombre indica, ellos eran servidores de Dios o cumplidores de la Ley judía; formaban parte del amplio espectro de *esenios*, judíos piadosos o santos que tanto en Palestina como en Egipto llevaban una vida de entrega religiosa. Sobre los palestinos, más apocalípticos, representados en su línea extrema por los separados de Qumrán, trataremos después. De los esenios egipcios, que Filón llama terapeutas, nos ocupamos ahora. Ellos vivían empeñados en la contemplación del *Que Es* (de lo divino), superando para ello la «esclavitud» de los cuidados temporales (VC 11,16):

- [Emigración] Huyen en huida sin retorno, abandonando hermanos, hijos, esposa, padres, numerosos parientes... Pero, a diferencia de los esclavos..., no *emigran* hacia otra ciudad, puesto que toda ciudad, aun la mejor organizada, está saturada de indecibles trastornos y agitaciones que no podría soportar quien ha sido alguna vez guiado por la filosofía (VC 18-19).
- [Colonia sacra] Los mejores (de estos terapeutas...) son enviados desde todas partes, como hacia un colonia, hacia cierto lugar sumamente apropiado, que ellos miran como su propia patria, situada al norte del lago Maerotis, sobre una colina... Las residencias de los allí congregados son sencillas y procuran las dos protecciones más necesarias: contra el ardor de los rayos del sol y contra el frío del aire... En cada residencia existe una habitación consagrada llamada santuario o *aislatorio*, en la que se aislan para cumplir los ritos secretos de su vida religiosa...
- [Salida sol] Dos veces por día acostumbran entregarse a la plegaria, hacia la aurora y hacia el atardecer: al salir el sol piden que el día sea brillante... Al ocultarse ruegan que sus almas puedan ser liberadas de la turba de los sentidos y de las cosas sensibles... (VC 22-28)

Ésta es la emigración auténtica, el Éxodo más hondo, que lleva a muchos judíos piadosos hacia una *colonia* o Ciudad Nueva, que expresa en la tierra la belleza del cielo. Esta *colonia*, situada en el Delta del Nilo, les permite entregarse a la Verdad, en una vida de aislamiento, dividida según ritmos se-

mañales: por seis días se mantienen separados, el séptimo se reúnen para dialogar sobre las Escrituras y atender a las necesidades del cuerpo (para la comida; cf. VC 30,36-37). Desde este fondo evoca Filón su *banquete sagrado*, que es comida compartida y meditación suprema, conforme al modelo de Platón

en el *Syposion*, que Filón juzga imperfecto, comparado con el de los terapeutas (cf. VC 40-63).

Este banquete solemne se repite según un ritmo de *semana de semanas*, que aparece también en otros textos judíos, y de forma especial en *Jubileos*. Sagrado es cada día séptimo (Sábado), más sagrado es cada séptimo sábado, es decir, cada *Pentecostés*, cuya vigilia celebran los contemplativos de un modo

solemne, en gesto de alabanza y comida ritual. Según eso, cada año hay unas diez fiestas de Pentecostés, no sólo una como en el judaísmo oficial. Cada vigilia de esa fiesta se reúnen los miembros de la colonia, vestidos de blanco, varones a la derecha, mujeres a la izquierda, sobre lechos de madera (según costumbre helenista), mientras sirven los más jóvenes del grupo, pues no tienen esclavos.

[Pan y agua] No se lleva vino en esos días, sino agua clarísima, fría para la mayoría, caliente para los ancianos en estado delicado. Además, la mesa permanece pura de seres con sangre y el alimento sobre ella se reduce a panes condimentados con sal, a los que a veces sazonan con hisopo, como un condimento a título de concesión para los paladares más refinados.

[Sin vino] La recta razón, que prescribe sobriedad a los sacerdotes cuando realizan los sacrificios, prescribe a éstos (terapeutas) que estén sobrios toda la vida, puesto que el vino es droga que produce insensatez y los costosos manjares excitan la concupiscencia más insaciable de las criaturas (VC 73-74).

Estos terapeutas son vegetarianos, no aceptan sacrificios, ni carne de animales, sino sólo vegetales. Son también abstemios. Su comida no vale en sí misma (no se gusta el pan, no se saborea el vino), sino por la contemplación comunitaria del misterio. Estamos, pues, ante una *eucaristía de la sobriedad*, ante una alimentación que mantiene vigilantes a los comensales, que se toman a sí mismos como sacerdotes en servicio sagrado, como los fariseos poste-

riores, teniendo que abstenerse por eso de vino (cf. Lv 10,8-11; Ez 44,21). Lógicamente, el centro del banquete lo forma la escucha de la palabra, el canto armonioso y la espera del sol, desde el fondo de la noche, repitiendo de esa forma, cada 49/50 días, el misterio primero de la creación, cuando Dios suscitó la luz de las tinieblas. El texto es largo, pero queremos evocarlo con cierta amplitud, por la belleza e importancia de su testimonio:

[Palabra] Entonces (tras la comida) el que preside la comunidad indaga sobre algún punto de las Sagradas Escrituras o esclarece alguna dificultad propuesta por otro... Los asistentes escuchan con oídos atentos, los ojos fijos en él y permaneciendo en todo momento en una justa e idéntica postura. Las explicaciones de las Escrituras tienen lugar desentrañando el oculto pensamiento que contienen las alegorías... Cuando el que preside entiende que ha discurrido ya lo suficiente... sobreviene un aplauso general que hace patente el regocijo ante la perspectiva de lo que seguirá (VC 75-79).

[Cantores] Entonces el presidente se pone de pie y canta un himno compuesto como una invocación a Dios o bien uno nuevo del que él mismo es autor, o bien uno viejo de los compositores antiguos... Despues de él cantan también los demás, en el turno correspondiente, según el orden establecido... (VC 80-82).

[Dos coros] Después... se ponen todos de pie juntos y forman primero dos coros, uno de varones y otro de mujeres. Se escoge por jefe y director de uno y otro coro al más prestigioso y dotado para la música. Luego cantan himnos a Dios compuestos en muchos metros y melodías..., y poseídos de divina inspiración entonan ora los cantos procesionales, ora los estásimos, las estrofas o las anti-estrofas (VC 83-84).

- [Un coro] Entonces, una vez que cada uno de los dos coros ha realizado separadamente su propia parte en el festín, bebiendo como en las fiestas báquicas el vino puro del amor divino, mezclan ambos coros y de dos conviértense en uno, como se hacía en remotos tiempos junto al Mar Rojo (cf. Éx 15)..., donde varones y mujeres a la par formaron un solo coro y cantaron himnos de acción de gracias a Dios, su salvador, dirigiendo a los hombres el profeta Moisés y a las mujeres la profetisa María... El coro de los terapeutas y terapéutrides... produce un concierto armonioso y realmente musical (VC 85-88).
- [Vino: símbolo] De ese modo, embriagados con esta noble embriaguez, continúan hasta el amanecer, sin que la cabeza les pese, ni los ojos se les cierren, sino bien despiertos, más que cuando se congregaron para el *banquete*.
- [Sol: verdad] Y entonces, con todo el cuerpo dirigido hacia el Oriente, cuando ven que asoma el Sol, elevando las manos hacia el cielo, suplican tener una feliz jornada y alcanzar la verdad y la clarividencia en su razonamiento.
- [Despedida] Y después de las plegarias todos se retiran hacia los santuarios privados, para practicar y cultivar de nuevo la filosofía que les es familiar (VC 89-90).

Es evidente que Filón ha recreado el orden y sentido de este *banquete de vigilia pentecostal* en forma literaria, utilizando el modelo de Platón. Pero, al mismo tiempo, evoca una *fiesta* que él mismo ha conocido, en su contacto con los terapeutas de Egipto. Como hemos visto, al principio de este Banquete hay una comida real, de pan y agua: varones y mujeres se alimentan juntos para gustar y celebrar después otro alimento, que podemos llamar liturgia de la Palabra, del Canto y del Sol.

– *Liturgia de la comida física*. Ha sido lo primero, conforme al texto que habíamos citado (VC 70-74). Está formada por pan y agua, con posibles hierbas amargas (hisopo). Es alimento de sobriedad, que mantiene el cuerpo tenso y despierto en la vigilia.

– *Liturgia de la palabra*. Viene después de la comida (no antes, en contra de la eucaristía cristiana). Los terapeutas (varones y mujeres) leen y escuchan y de esa manera quedan vinculados por las Escrituras antiguas y por los nuevos escritos de la propia comunidad, comentados por el presidente. En este contexto queremos destacar a las mujeres como miembros plenos de la comunidad.

– *Liturgia del canto*. Como indicaba el texto, ella se organiza en tres momentos: cantos aislados, melodía a dos coros (de varones y mujeres), melodía única, formada por el único coro de varones y mujeres, reunidos para elevar su voz al cielo, mientras va pa-

sando el tiempo de la noche. Conforme a la estructura del relato, este canto es *verdadero vino*, que consagra el «matrimonio sagrado», la vinculación de los vivientes (varones y mujeres) sobre el mundo. Significativamente, Filón alude a los banquetes báquicos en honor de Dionisio, dios del vino.

– *Liturgia del sol*. De esa forma, unidos por el canto, varones y mujeres superan la oscuridad de la noche, hasta que llega el Sol, signo del Dios verdadero, al que reciben, mirando admirados y agradecidos hacia Oriente. Es como si el mundo empezara de nuevo, como si volviera el día de la primera creación: ellos, los contemplativos cósmicos, han llamado al Dios del Sol con sus cantos en la noche; el Dios del Sol ha respondido y sigue respondiendo, cada cincuenta días, en la liturgia pentecostal de la nueva creación.

Entendido de esta forma, este banquete de los terapeutas constituye uno de los anticipos y signos más salientes de cierta liturgia de la Iglesia. No es extraño que algunos autores (desde Eusebio de Cesarea), celosos de la novedad cristiana, hayan supuesto que estos contemplativos son discípulos de Jesús, añadiendo que su liturgia es una eucaristía cristiana. Pues bien, en contra de eso, estamos convencidos de que estos terapeutas o servidores divinos de Egipto son judíos auténticos, que han puesto de relieve el aspecto contemplativo de su experiencia sagrada, en diálogo con el entorno helenista.

Más que el aspecto misionero y esponsal (José y Aseneth), ellos han destacado el rasgo contemplativo de la comida y comunión humana.

Entendida así, esta *eucaristía de los terapeutas* tiene muchos rasgos que después han destacado los cristianos, especialmente en sus monasterios, cuando interpretaron la liturgia en formas contemplativas, destacando el canto. Ciertamente, los cristianos han conservado el vino, pero lo han ritualizando y simbolizado de tal manera que ya no parece bebida real, sino puro signo. Ellos han identificado al Sol de la nueva creación con Jesucristo, pero muchas veces han devaluado al Jesús histórico, convirtiendo sus celebraciones en signos sagrados de un misterio cósmico.

[Educación] El rey les asignó una ración diaria de los manjares del rey y del vino de su mesa. Deberían ser educados durante tres años, tras lo cual entrarían al servicio del rey. Entre ellos se encontraban Daniel, Ananías, Misael y Azarías, que eran judíos...

[Pureza] Daniel, que tenía el propósito de no mancharse compartiendo los manjares del rey y el vino de su mesa, pidió al jefe de los eunucos permiso para no mancharse. Dios concedió a Daniel hallar gracia y benevolencia ante el jefe de los eunucos, a quien dijo:

– *Por favor, pon a prueba a tus siervos durante diez días: que nos den a comer legumbres y a beber agua; después nos comparas con los jóvenes que comen los manjares del rey, y haces con tus siervos con arreglo a lo que vieres.*

[Abstinencia] Aceptó él la propuesta y les puso a prueba durante diez días. Al cabo de los diez días se vio que tenían mejor aspecto y estaban más sanos que todos los jóvenes que comían los manjares del rey. Desde entonces el guarda retiró *sus manjares y el vino que debían beber*, y les dio legumbres. Estos cuatro jóvenes recibieron de Dios ciencia e inteligencia en toda clase de letras y sabiduría. Particularmente Daniel poseía el discernimiento de visiones y sueños (Dn 1,5-17).

El texto ha mezclado dos temas: la pureza en las comidas y la abstinencia de vino y carne. Son impuros los manjares que están contaminados, por ser prohibidos (cerdo...), porque han sido sacrificados a los ídolos o mal preparados. Todos los buenos israelitas están obligados a abstenerse de ellos. Pero Daniel y sus amigos hacen más: deciden abstenerse de carne y vino, iniciando de esa forma un *ayuno sapiencial*, al servicio de la más alta contemplación, del conocimiento superior.

Israel en su conjunto no ha sido pueblo de abstinentes: los judíos han comido y bebido, alabando a

co. Por eso, ha sido bueno que recordemos esta eucaristía sapiencial de Filón de Alejandría, para así valorar ciertas ampliaciones (y desviaciones) de la liturgia cristiana que se ha re-judaizado en forma sapiencial.

d) Conclusión.

Eucaristía de sabios abstinentes

En este contexto pueden inscribirse otras tradiciones que destacan la abstinencia, como la de Daniel, según la cual el Gran Rey quiso formar a unos jóvenes «instruidos en toda sabiduría» (Dn 1,1-4), para servirle en el palacio. Significativamente, la instrucción incluye las comidas:

Dios, como hemos visto. Pero han existido desde antiguo algunos abstinentes especiales, como vimos al hablar de los nazireos (no beben vino) y los terapeutas de Egipto (no toman ni vino ni carne). Entre estos últimos hallamos a Daniel y sus amigos, a quienes hemos llamado *abstinentes sapienciales*, no contemplativos: la dieta vegetariana (que se supone vinculada al orden primero de la creación: cf. Gn 1-3) les capacita para resolver hondos misterios del mundo y de la historia.

Esta línea de *abstinencia sapiencial* no es específica judía, ni cristiana, sino que ha sido desarrollada más bien por ascetas y místicos de otras religiones,

sobre todo en Oriente. En esta línea puede situarse por contraste una visión monacal de la eucaristía cristiana: la hagiografía habla de santos que han permanecido largo tiempo en ayuno riguroso, alimentados casi únicamente por la comunión. De esa forma, el pan eucarístico, pensado por Jesús como comida, se convierte en señal de no comida. Ese gesto puede resultar admirable, pero no responde a la intención fundamental del misterio cristiano.

Debemos añadir que la eucaristía cristiana no se realiza con carne, sino con alimentos vegetales, pero no impide el uso profano de la carne. La liturgia más alta, el encuentro de vida que reúne a varones y mujeres, en Cristo, se produce en torno al pan y el vino. Por eso, en contra de lo que sucede a Daniel y a sus sabios expertos en visiones escatológicas, el vino es importante (necesario) para los cristianos.

3. Banquete escatológico: profetas, apocalípticos, esenios

Del plano sapiencial pasamos al escatológico, más destacado por profetas y apocalípticos. De to-

das formas, esos planos no pueden escindirse, pues la apocalíptica contiene, como iremos indicando, numerosos elementos sapienciales, tanto en los profetas como en los apocalípticos y esenios (en la medida en que son grupos distintos). Los textos que ahora siguen evocan la experiencia final de salvación, que es don de Dios y que se expresa en forma de abundancia y de comida. Como veremos después, la eucaristía contiene un elemento claro de esperanza y anticipo del fin de los tiempos, que debe situarse y se sitúa en el contexto que ahora sigue (cf. Jeremías, 1977; Lagrange, 1931; Maier, 1996; Moore, 1927/1930; Paul, 1979 y 1982; Sanders, 1992; Schürer, 1985).

a) Escatología profética: tiempos finales de pan y de vino

La tradición profética antigua identifica a Israel con «una vid frondosa, que daba su fruto; cuanto más fruto más altares idolátricos» (Os 10,1). Lo que en principio era bueno se vuelve pecado. Desde ese fondo eleva Isaías su canto de juicio y de muerte:

[Viña falsa] Mi amigo plantó una viña en un fértil collado;
construyó en medio una torre (choza) y cavó un lagar...
pero en vez de uvas produjo agrazones (cf. Is 5,1-3).

Lógicamente, Dios juzgará y condenará esa viña.
Pero, pasados los días, al fin de los tiempos, levan-

tará otra vez la torre o choza que está en el centro de ella y dará fruto la viña:

[Casa de David] Aquel día levantaré la cabaña ruinosa de David, repararé sus brechas,
restauraré sus ruinas y la reconstruiré como en los días de antaño,
para que conquisten... a los pueblos que llevaron mi nombre.

[Siega, vendimia] He aquí que vienen días -oráculo de Yahvé-
en que tras pisar la uva llegará la siembra,
y tras arar la tierra vendrá de inmediato la siega:
destilarán vino los montes y todas las colinas se derretirán.

[Retorno] Entonces haré volver a los deportados de mi pueblo Israel;
reconstruirán las ciudades devastadas, y habitarán en ellas,

[Comer y beber] plantarán viñas y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos.
Yo los plantaré en su suelo y no serán más arrancados... (Am 9,11-19).

El texto asocia el mesianismo de David a la comida y bebida, en una tierra renovada, abundante en trigo, vino y agua. Los *últimos días*, marcados por la culminación escatológica de los judíos, que podrán conquistar nuevamente los pueblos del entorno, aparecen así como tiempos de *retorno* y posesión de la tierra. De esa forma se ha expresado la *eucaristía escatológica*

del pueblo israelita, condensada en formas concretas de fecundidad agrícola (la tierra dará frutos de vida sin cesar) y comida abundante. Éste es el mesianismo del pan y el vino, que hallamos también en otro texto tardío de la profecía donde la Nueva Jerusalén (Hija Sión) aparece fecunda en pan y vino:

- [Hija Sión] ¡Alégrate, Hija Sión, grita de alegría, Hija Jerusalén!
He aquí que viene a ti tu rey, justo y victorioso,
humilde y montado en un asno, en un pollino, hijo de asna... (Zac 9,9)
Aquel día los salvará Yahvé y serán como rebaño en su tierra...
- [Trigo, vino] ¡Qué espléndido será, qué hermoso!
El trigo hará florecer a los jóvenes, el mosto a las doncellas (Zac 9,16-17).

Será tiempo mesiánico de alegría humilde, y el Rey montado sobre un asno (en imagen que asume Mc 11,1-11 par) ofrecerá a la Novia Hija Sión (Jerusalén, el pueblo de Israel) los grandes dones del trigo y el vino. La plenitud mesiánica se entiende, según eso, en claves esponsales, que se expanden y amplían en términos de trigo y de mosto (vino). En este fondo debe situarse la venida y Cena de Jesús a Jerusalén, donde ofrece sus dones (cf. Parte II, cap. 3 de este libro).

Llega de esta forma la nueva juventud, el gozo desbordado, para un pueblo que celebra las bodas mesiánicas. El rey es novio, la ciudad novia; el novio es trigo, la novia vino. Éste es el momento de las bodas de la vida, la alegría final, representada por los dones de la tierra. Es tiempo de *eucaristía escatológica*, pan y vino de nueva humanidad reconciliada. En un trasfondo semejante, pero sin referencia al rey esposo, se sitúa Is 25, el texto más citado sobre el gran Banquete:

- [Monte Sión] El Señor de los Ejércitos (Yahvé Sebaot) prepara
en este Monte (= Sión), para todos los pueblos,
- [Banquete] un banquete de manjares succulentos, banquete de buenos vinos:
manjares pingües, vinos depurados.
- [Sin muerte] Y arrancará en este Monte el velo que cubre a todos los pueblos...
Aniquilará a la Muerte para siempre (Is 25,6-7).

Este pasaje ha vinculado, de manera intensa, tres aspectos esenciales de la escatología: la visión mesiánica del *Monte Sión* como signo y lugar de reconciliación y plenitud humana (cf. Is 2,1-5; Miq 4,1-3), la experiencia y gozo del *banquete* (comida y bebida) y la superación de *la muerte*. Los tres (Sión, Banquete, No-muerte) aparecen, desde otra perspectiva, en la eucaristía de Jesús, pues, como veremos, su Cena se expande hacia los pueblos, en ca-

mino de Pascua. Este banquete final, vinculado a la esperanza de Sión, es garantía de vida (victoria sobre la muerte) para todos los pueblos. De esa forma traduce nuestro texto la experiencia de Is 2,1-5, donde Sión se eleva como foco de reconciliación universal (*;de las espadas forjarán arados!*). La historia humana se dirige hacia el diálogo y banquete final de las naciones, con la victoria de la vida sobre la muerte.

Culminación y recreación cristiana

– *Hechos 15*. Santiago acude a Am 9,11-19 en el Concilio de Jerusalén (Hch 15), para resolver el tema de las comidas compartidas, cambiando de manera significativa el enfoque del profeta: Dios reconstruirá la tienda/choza de David, no para que los judíos conquisten las tierras del entorno, en plano nacionalista (como supone el original de Amós), sino «para que el resto de los humanos (es decir, todos los pueblos sobre los que se invoca el Nombre de Dios) busquen al Señor» (Hch 15,16-17). La apertura de la Iglesia hacia las

gentes viene a situarse así en un contexto eucarístico de abundancia de pan y de vino.

– *Didajé*. El texto eucarístico más antiguo de la Iglesia, fuera de la Biblia, dice así: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesús, su siervo» (Did 9,2). Jesús mismo es la viña y el vino (conocimiento más hondo) de esa viña, en claves de entrega de la vida y misión cristiana, como veremos en Parte II, cap. 5.

b) Escatología apocalíptica

Pues bien, la esperanza final de Is 25, muy vinculada a la historia de Sión, ha recibido formas y expresiones nuevas en los apocalípticos propiamente dichos. Entre ellos han de recordarse algunos escritos de la tradición de Henoc, Baruc y Esdras. El tema aparece también en los esenios, que después evocare-

mos. Aquí lo presentamos de un modo introductorio, partiendo de 1 Henoc, donde *se alude a un pecado original*, que cometieron los ángeles violadores (plano sexual) y sus hijos, viejos gigantes asesinos (homicidio, carne impura), y *también a una salvación escatológica* que se expresa en clave alimenticia. Empecemos por el pecado, que es violación sexual y comida violenta:

- [Ángeles: violación] Los ángeles (vigilantes) tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros... Ellas concibieron y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. Consumían todo el producto de los hombres, hasta que les fue imposible alimentarse... Entonces los gigantes se volvían contra los humanos y los devoraban. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su carne y bebiendo su sangre. Entonces, la tierra se quejó de los inicuos (1 Hen 7,1-6).
- [Gigantes: comida]

Éste es el pecado primero, dividido en dos fases: una angélica (violación), otra de gigantes (asesinato y comida violenta, de humanos y animales). En el principio de la historia emerge así la gran *inversión*, el pecado que amenaza a todos los humanos. Lógicamente, los fieles judíos del grupo de Henoc, que se oponen al pecado de ángeles y gigantes, conciben la plenitud como renovación celeste del mundo, anticipada o expresada de algún modo en el *banquete con el Hijo del Humano*.

Sobre esta figura misteriosa, que aparece de forma parabólica en Dn 7, se han trazado múltiples hipótesis. Aquí recordaremos sólo que el Hijo del Humano es un signo de la presencia y plenitud final de Dios, nueva humanidad simbolizada por el

Pecado angélico, pecado sexual, comida asesina

He dedicado al tema un largo libro (Pikaza, 1993), poniendo de relieve el carácter fundante de la tradición que ha entendido la violencia sexual y marcial de los ángeles caídos como principio de la destrucción del ser humano. Esta tradición ha quedado *apócrifa*, no ha sido aceptada por el canon de la Escritura israelita o cristiana, porque parece negar la libertad de la persona, haciendo de varones y mujeres una especie de juguetes en manos de invasores exteriores. Aquí supongo de algún modo lo allí dicho, y quiero destacar el carácter alimenticio de ese pecado, que presento como *anti-eucaristía*.

Sabio Henoc. El ángel Miguel, representante de Dios, está encargado de realizar el juicio, aprisionando a los violadores, destruyendo a sus hijos perversos:

- [Longevidad] Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y vejez.
- [Fecundidad] En esos días, toda la tierra será labrada con justicia, toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición.
- [Árboles] Plantarán en ella toda clase de árboles amenos y viñas, y la parra que se plante en ella dará fruto en abundancia.
- [Vid] De cuanta semilla sea plantada en ella, una medida producirá mil, y cada medida de aceitunas producirá diez tinajas de aceite.
- [Olivo] Será pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor, y yo no volveré a enviar contra ella un diluvio por todas las generaciones, hasta la eternidad (1 Hen 10,17-22).

Así ha concebido el juicio de la salvación el texto más antiguo de Henoc, el libro de los Vigilantes (cf. 1 Hen 6-36), del siglo IV-III a.C. Más tarde, el li-

bro de Parábolas (1 Hen 37-71), escrito al parecer en tiempos de Jesús, presenta el «cielo» como comunión de mesa (= comida) con el Hijo del Humano:

- [Hijo del Humano] Desde el principio estuvo oculto el Hijo del Humano, y el Altísimo lo guardó por su poder y lo reveló a sus elegidos...
- [Condena] Caerán de brucos ante él todos los reyes, poderosos y encumbrados... se prosternarán ante aquel Hijo del Humano, le rogarán y pedirán misericordia. Pero Dios los sacará y entregará a los ángeles verdugos...
- [Salvación] Los justos y elegidos serán salvos ese día, no verán ya a los perversos... Dios habitará con ellos; morarán y comerán con este Hijo del Humano, se acostarán y se levantarán por los siglos (1 Hen 62,7-14).

Morar y comer con el Hijo del Humano: eso es salvación. Así define 1 Henoc la *eucaristía escatológica*, en claves de trascendencia y comunión. La *comida mundana* del texto anterior (de plantas fecundas de la tierra) se convierte en *comunión celeste*: los humanos participan, al fin de los tiempos, en la gran eucaristía del cielo, con los ángeles buenos, con Henoc y/o el Hijo del Humano (cf. Tourón 1995, 301-304). Éstos son los modelos de comensalidad que ofrece la apocalíptica: hay una *comida de abundancia en la tierra transformada* del final; y una *comida de comunión celeste*, con Henoc y los ángeles de

Dios. Superando esa distinción, Jesús ha vinculado en su propia vida y muerte la comida terrena y futura, entendiendo la eucaristía como expresión de su entrega por el reino.

Los últimos libros de la apocalíptica judía (Ap de Baruc, 4 Esdras), escritos a finales del I d.C., han seguido destacando el primer rasgo, la *eucaristía escatológica del mundo renovado*, donde vendrá a culminar la creación. Actualmente (en el eón del mundo viejo), los elegidos de Dios sufren perseguidos la injusticia de la historia. Al final, disfrutarán con gozo en la existencia renovada:

- [Vino] La tierra producirá sus frutos: mil por uno. Cada viña tendrá mil sarmientos, cada sarmiento mil racimos, cada racimo mil uvas y cada uva dará una medida de vino.
- [Buen espíritu] Y se alegrarán los hambrientos y serán espectadores de prodigios: los vientos que provienen de mi faz (de Dios) esparcirán cada mañana perfumes aromáticos y traerán cada tarde nubes cargadas de rocío.
- [Maná] Entonces lloverá de nuevo el maná, que yo había reservado, y lo comerán aquellos años, pues habrá llegado al fin de los tiempos (ApBar 29,5-8).

Éstos son los signos buenos de la nueva tierra, definida básicamente por el *vino* mesiánico de abundancia y el *maná* de la gratuidad. Será tiempo de perfume y rocío del cielo, banquete incesante de

maná (en lugar de pan, cf. Dumoulin, 1994) y vino generoso, eucaristía perdurable. En una perspectiva semejantes se sitúa 4 Esdras, aunque añadiendo temas nuevos: paraíso, árbol de la vida:

- [Comida] Para vosotros (los fieles) está abierto el paraíso, plantado el árbol de la vida,
- [Escatología] establecido el tiempo futuro, reservada la abundancia,
- [Sión] edificada la Ciudad, asegurado el descanso,
- [Sabiduría] lograda la bondad, y conseguida anticipadamente la sabiduría.
- [Sin pecado] La raíz del mal (pecado) quedó cortada en vosotros, extinguida la tristeza, la muerte alejada...
- [Sin muerte] Pasaron del todo los dolores, ha llegado para siempre la inmortalidad (4 Esd 8,52-55).

El texto expresa la riqueza escatológica en términos de comida, pero no acentúa el vino y el maná (como ApBar), sino que destaca, más bien, los temas principales de la historia israelita: ciudad y sabiduría, superación del pecado e inmortalidad. De todas formas, en contra de lo que a veces parece haber creído la teología escolástica cristiana, este paraíso final de los apocalípticos judíos sigue siendo banquete, como dirá el evangelio: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14,15).

c) *Comidas esenias. Qumrán.*
Esperanza mesiánica

La forma de judaísmo que mejor conocemos de los siglos II y I a.C. (y hasta el tiempo de Jesús) está

- [Vida común] No tienen una ciudad determinada..., pero en cada ciudad viven muchos, y si un miembro de la comunidad viene de otra parte, ponen a su disposición todos los bienes, como si fuesen de él; y aunque nunca les hayan visto les tratan como si fueran amigos de antiguo. Por eso, en sus viajes no llevan armas, a no ser a causa de los ladrones, y no llevan consigo cosa alguna; en cada ciudad, eligen de entre ellos un procurador que tiene el encargo de recibir a los huéspedes... (BJ II, 8,4)

representada por los *esenios*. Ellos han nacido en torno a la crisis macabea (hacia el 167 a.C.), ramificándose en diversos movimientos. Ciertamente asumen rasgos sapienciales, relacionados con algunos de los temas de los terapeutas de Filón que ya hemos evocado. Son, en gran medida, apocalípticos, de forma que se encuentran cerca de los textos ya citados de 1 Henoc. Pero se distinguen y especifican, básicamente, por su vida comunitaria, y en ella reciben importancia especial las comidas. Éstos son algunos rasgos distintivos de su movimiento, según Flavio Josefo:

- [Oración al sol] Tienen mucha religión y reverencia a Dios.
No hablan ni hacen nada profano antes que salga el sol,
sino que le dirigen ciertas plegarias tradicionales, como suplicándole que salga.
- [Trabajo] Despues, los procuradores envían a cada uno a la función que sabe realizar,
- [Bautismos] y después de haber trabajado con empeño hasta la hora quinta, se reúnen nuevamente
y, cubiertos con unas túnicas blancas de lino, lavan sus cuerpos con agua fría.
- [Mesa] Y después de esta purificación entran en un lugar reservado,
donde no puede entrar ninguno que no sea del grupo,
y ellos, en estado de pureza, se acercan a la *mesa*, como a lugar sagrado.
- [Pan, comida] Despues que se han sentado en silencio,
el panadero distribuye los panes en orden,
y *el cocinero* sirve a cada uno un solo plato, con una sola comida.
Antes de comer, *el sacerdote* pronuncia una oración, y ninguno puede comer antes de ella.
- [Oraciones] Despues que han comido, *el sacerdote* pronuncia otra oración.
De esa forma, al principio y al fin, rinden honor a Dios, como dispensador de la vida.
- [Ornamentos] Despues, quitados aquellos vestidos de comida, como si fueran ornamentos sagrados,
vuelven al trabajo hasta la tarde y a la vuelta comen de la misma forma,
en compañía de los huéspedes, si los hubiere (BJ II, 8,5).

Según eso, el rito de comida constituye el centro de la vida esenia. Otros rasgos (posible celibato, trabajos especiales...) resultan secundarios, como sabe Josefo (cf. BJ II, 8,13). Esencial es su manera de vincularse en comunidad, manteniendo la pureza (expresada por los ritos bautismales) y comiendo en actitud sacral, presididos por un *sacerdote* que pronuncia las bendiciones. Es evidente que quieren vivir en armonía con la naturaleza, como indica su oración matutina, recibiendo al sol en su salida (como los terapeutas de Filón). Así retornan al principio de la creación y se muestran muy rigurosos en la observancia de los tiempos sagrados, definidos por sol y luna (cf. Gn 1,14-15), como ha destacado Jubileos. Lógicamente, el templo de Jerusalén les acaba pareciendo secundario, aunque siguen venerándolo ritualmente (se encuentre o no contaminado por sus actuales sacerdotes).

Para estos esenios, el verdadero templo de Dios es la comunidad, reunida ritualmente en comida.

Entre los esenios conocemos mejor a los de Qumrán, porque sus escritos han sido descubiertos. Ellos son muy especiales y se han separado de otros grupos, para formar una comunidad exclusiva de puros o elegidos. Significativamente, el centro de su vida y culto sacral lo forman las comidas, como indica de forma expresa la *Regla*: sus miembros «se han separado de la congregación de los hombres de iniquidad, para formar una comunidad en la Ley y en los bienes... y para participar en el alimento puro de los hombres de la santidad» (1QS 5,1-2.13). Evidentemente, siguen un ritual de iniciación y purificación donde son importantes los bautismos. Pero el centro de su vida es la comida:

- [Sacerdocio] En todo lugar donde haya diez hombres del consejo de la comunidad, no falte un sacerdote;
cada uno, según su rango, se sentará ante él; y así se les pedirá su consejo en todo asunto.
- [Comen beben] Y cuando preparen la mesa para comer o el mosto para beber,
el sacerdote extenderá la mano el primero para bendecir las primicias del pan y del mosto...

[Palabra] Y que no falte en el lugar en que se encuentren los diez un hombre que interprete la ley día y noche... Y los Numerosos (= de la comunidad) velarán juntos un tercio de cada noche del año, para leer el Libro, interpretar las normas y bendecir juntos (1QS VI,4-8).

Los de Qumrán forman una *comunidad de pureza*, centrada en el estudio de la Ley y la comida ritual: son verdaderos sacerdotes, auténtico templo de Dios, y sus comidas constituyen el culto verdadero. No realizan sacrificios de animales. El signo de Dios es la comida diaria, pan y vino. El pan es lógico; nuevo es el uso litúrgico diario del vino, que no hemos visto en otros textos judíos de su tiempo. Posiblemente lo toman porque piensan que ha llegado el fin de los tiempos: ellos, los miembros de la comunidad, se sienten portadores y beneficiarios de la salvación de Dios.

Ciertamente, el grupo esenio de Qumrán sigue esperando la llegada de los *últimos días*. Pero, al mismo tiempo, anticipa y expresa con su vida la gloria de la plenitud futura. Así lo indica una ampliación del documento antes citado, el texto que suele llamarse *Regla de la Congregación*. Los fieles de Qumrán anuncian y escenifican así la liturgia del fin de los tiempos:

- [Regla] Ésta es la regla para toda la Congregación de Israel en los últimos días, cuando se reúnan en comunidad para marchar de acuerdo con la norma de los hijos de Sadok, los sacerdotes y los hombres de su alianza... Cuando ellos lleguen, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres... (1QSa I, 1-4)
- [Purezas] Que ningún hombre contaminado por alguna de las impurezas de varón entre en la Asamblea... Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo o contaminado en su carne con una marcha visible a los ojos, o el anciano tambaleante... éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la Congregación de los hombres famosos, porque los Ángeles de la santidad están en medio de ellos... (1QSa II, 3-9).
- [Mesianismo] Ésta es la Asamblea de los famosos, convocados al Consejo de la comunidad, cuando Adonai haya engendrado al *Mesías* entre ellos.
- [Sacerdote] *El Sacerdote* entrará a la cabeza de toda la Congregación de Israel, después todos los jefes de los hijos de Aarón, sacerdotes, convocados a la reunión... y se sentarán ante él, cada uno según su dignidad.
- [Mesías] Después entrará *el Mesías de Israel* y se sentarán ante él los jefes de las tribus de Israel, cada uno según su dignidad, según la posición de sus campos y el escalafón de sus marchas. Despues todos los jefes de la familia de la Congregación, y los sabios de la santa Congregación delante de ellos, cada uno según su dignidad.

Comida de Qumrán

- *Es comida para iniciados*, liturgia sagrada. La integración de un «novicio» en el grupo viene marcada por su admisión a la mesa común. Sólo ella le convierte en miembro de la comunidad con pleno derecho.

- *El vino* desempeñaba un papel simbólico y relevante en esas comidas, como atestigua el texto antes citado (1QS VI, 4-8) y el que seguirá (1QSa II, 11-22).

- *La excomunión de la comunidad* es la expulsión de la mesa común. Ese gesto recibe un sentido escatológico: el rechazado queda fuera del Reino de Dios (bibliografía actualizada en Vázquez Allegue, 1999).

[Pan, vino]

Y cuando... esté preparada la mesa de la Comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda la mano sobre las primicias del pan y del mosto antes que el Sacerdote, porque es él quien debe bendecir *las primicias del pan y del vino* y ser el primero en tender la mano para tomar el pan.

Inmediatamente el Mesías de Israel tenderá la mano para tomar el pan y después de él toda la asamblea hará lo mismo, siguiendo el orden de sus respectivos puestos.

[Norma]

Del mismo modo se debe proceder también en otras ocasiones en las comidas, cuando haya por lo menos diez personas (1QSa II, 11-22).

Esta *Regla* se aplica, en principio, a todos los miembros de la Comunidad, incluidos mujeres y niños. Pero luego, de hecho, sólo importan los varones limpios, pues en la Comunidad no caben los manchados por *impureza* legal, enfermedad o vejez. La presencia de *ángeles* define la pureza y separación del grupo, reunido para ofrecer a Dios las primicias del pan y del vino, en fiesta pentecostal, como han mostrado las reflexiones anteriores. En esa línea avanza 1 Cor 11,10, cuando pide a las mujeres que pongan un velo sobre su cabello «por causa de los ángeles», es decir, para no atraer y manchar a los espíritus que habitan en la comunidad.

Ciertamente, el texto aparece como un *canto al mesianismo*, celebrado y expresado en forma de comida. Lo propio del mesías, cuando llegue, no es la guerra de liberación del pueblo, tampoco la purificación de los impuros, como hará Jesucristo. El Mesías, *engendrado por Dios*, como se dice aquí en palabra de hondo contenido teológico, culminará y custodiará el camino sacrificial, presidido por el Sacerdote y establecido por el propio pueblo, en sus liturgias bien organizadas. Por eso es lógico que el mismo Mesías, hijo de Dios, esté subordinado al Sacerdote, es decir, al portador y garante de la pureza cultural del grupo. Cada vez que los fieles de Qumrán se reúnen se actualiza un camino mesiánico: ellos evocan y de alguna forma expresan la culminación de los tiempos, vinculada a los dos elementos centrales del pan y del vino (mosto, vino nuevo), de fuerte sentido escatológico.

Cuando más tarde Jesús se reúna con sus discípulos y bendiga el pan y vino, expresando así el sentido de su vida, no tendrá que inventar un rito totalmente distinto, sino que asume y re-formula, desde su propia entrega por los pobres, en favor del reino, un gesto común de las comidas esenias.

Comida de Qumrán, eucaristía cristiana

Entre una y otra existen claras semejanzas: comida ritual, mesianismo, pan y vino, esperanza escatológica... Pero hay también grandes diferencias. Los qumramitas piensan que su propia vida es anticipación del tiempo final. Por el contrario, los cristianos confiesan que el fin ha llegado ya en Jesús: la liturgia cristiana supone que la resurrección pascual de Cristo implica y expresa la plenitud del mesianismo, ratificando de esa forma lo que ha sido el proyecto de su vida. Ciertamente, Jesús es el Mesías exaltado a la derecha del Padre, presidiendo y alejando desde allí la comida de sus fieles; pero, al mismo tiempo, éstos sólo pueden celebrar en verdad su eucaristía si asumen su camino y el compromiso de su entrega dentro de la historia.

4. Misná y Targum. Judaísmo, religión de comidas

Desde el comienzo de este capítulo, he venido evocando el surgimiento del primer judaísmo, relacionado con la reforma de Esdras-Nehemías y el alzamiento macabeo. Sin embargo, el judaísmo propiamente dicho, como diferente del mesianismo cristiano, sólo ha surgido y culminado tras el siglo II-III d.C. Así lo indicaremos brevemente, presentando, por un lado, la religión de la Misná y, por otro, una famosa expansión targúmica de la fiesta de la Pascua. En ambos casos aparece el judaísmo como pueblo de comidas, y en ese contexto puede y debe entenderse el surgimiento de la eucaristía cristiana.

a) Religión, sistema de pureza alimenticia: la Misná

Como tercer momento del surgimiento del judaísmo, hemos citado, al comienzo de este capítulo, la *fijación rabínica* de las tradiciones, iniciada tras la caída del Segundo Templo (70 d.C.), acentuada tras la guerra de Bar Kokba (135 d.C.) y culminada con la publicación de la Misná, a comienzos del siglo III d.C. Sólo después de eso puede hablarse de judaísmo estrictamente dicho, que recoge (desde una perspectiva más rabínica) gran parte de las leyes anteriores: esenias, fariseas, saduceas. Ha quedado fuera el mesianismo político, la apocalíptica dura y el cristianismo.

Nace de esa forma el judaísmo que ha pervivido en los siglos posteriores, como religión de ley y pureza, expresada sobre todo en las comidas. De manera sorprendente, la Misná ha codificado y conservado, en forma simbólica, un mundo en gran parte acabado de purificaciones sacerdotales. Pero lo ha hecho con una intención clara: quiere perpetuar y actualizar en forma laica las normas de pureza que antes sólo cumplían (básicamente) los sacerdotes.

- [Discusión] Éstas son las cosas en las que se diferencian las escuelas de Samay y de Hilel respecto a la comida.
[Samay] La escuela de Samay dice: «se recita la bendición sobre el día y luego sobre el vino».
[Hilel] La escuela de Hilel afirma: «se recita la bendición del vino y luego la del día» (M.Ber 8,1).

Son signos principales de la presencia de Dios: el vino de la comida, el día de la vida... Es auténtico judío quien bendice a Dios en ambos casos (ante el vino y ante el día). Puede cambiar el orden, como

- [Diezmo] El que se propone ser digno de crédito (= buen judío) separa el diezmo de las cosas que come, de lo que vende y de lo que compra. No se hospeda en casa de un judío inculto (un *am-ha-aretz*). R. Yehuda dice: también el que se hospeda en casa de un judío inculto puede ser digno de crédito. Le replicaron: si no es digno de crédito con respecto de sí mismo ¡cómo va a serlo respecto de los otros!
[Asociado] Si uno se propone ser un asociado (*haber*: judío observante) no ha de vender a una persona judía inculta nada húmedo, ni seco, ni ha de hospedarse en su casa, ni ha de ponerse sus vestidos mientras se hospeda en su casa (M.Dem 2,2-3).

Estos pasajes descubren un judaísmo interesado en los *diezmos* y la *compañía*, es decir, en el cumplimiento de las normas sacrales de pureza. Éste es un

De esta forma ha culminado, tras la caída del templo, un proceso que había comenzado mucho antes: los diversos grupos de *hasidim* o piadosos, tal como se fueron desarrollando desde el siglo I a.C. en las comunidades (*haburot*) de esenios y/o fariseos, habían traducido ya la experiencia sacerdotal de Israel en claves sociales, que se expresaban, sobre todo, en la pureza familiar y alimenticia. Por eso, la caída del templo, siendo en un aspecto dolorosa, aparece en otro como providencial: los grupos judíos pudieron desarrollar de forma creadora su ideal de vida comunitaria.

Como vengo señalando, el judaísmo normativo, que se instituye tras el siglo II d.C., acoge casi todas las corrientes de Israel, pero no al cristianismo, por su *apertura universal* (superación de la identidad nacional), ni a los grupos de *entusiasmo mesiánico* y *apocalíptico*, que han corrido el riesgo de llevar al pueblo a la ruina. Pero dejemos a un lado esos temas y destaquemos algunos textos básicos que ponen de relieve el interés por las comidas. Así discuten las dos escuelas básicas del judaísmo rabínico:

muestran las escuelas. Pero la coincidencia de fondo es evidente. La unión de sacrabilidad y comida queda clara también en el texto siguiente, sobre el diezmo:

tema que, mirado desde fuera, puede parecer obvio. Para conservar su identidad, los puros han de vincularse con los puros, los asociados con los aso-

ciados, formando así comunidades compactas de estudio (conocimiento de la ley) y comida. Resulta sorprendente el interés de la Misná por los códigos agrícolas: la producción y pureza de alimentos, tanto en vegetales como en animales (carnes). Ello puede deberse a que muchas de sus normas han sido re-

creadas o transmitidas por escuelas rabínicas de Galilea, en el siglo II d.C., en un contexto campesino. Pero esa razón parece insuficiente: la fundamental está en el hecho de que el sistema de comidas constituye la clave de la nueva vida judía. Pensemos, por ejemplo, en la *ley de la masa*:

- [Masa] Cinco cosas están sujetas a la ley de *lo amasado*: trigo, cebada, espelta, avena y centeno.
[Diezmo] Éstas están sujetas al diezmo: arroz, mijo, amapola, sésamo, legumbres... (M.Zer 1,1-4).

La ley de primicias referente a lo amasado para hacer tortas o pan (cf. Nm 15,20) y las prescripciones sobre el diezmo (cf. Mt 23,23) provienen de las normas sacerdotales, vinculadas a los alimentos ofrecidos al templo. Pues bien, todos los judíos se descubren ahora sacerdotes; sus comidas son sagradas; todas las familias cumplen con rigor la ley de la creación y santificación israelita.

Cada familia (comunidad) viene a presentarse como verdadero templo, que cumple las normas sa-

crales. Como han dicho casi todos los investigadores, los judíos observantes (asociados), herederos de esenios y fariseos, comen cada día su comida como si estuvieran consumiendo las ofrendas y libaciones, los sacrificios y alimentos del templo. Así se descubren y expresan a sí mismos como pueblo sacerdotal, mediador del orden de Dios sobre la tierra. Ha desaparecido el templo externo. Ellos, en su vida concreta, en sus purezas y comidas, son santuario de Dios sobre la tierra.

- [Mesa de muerte] *Rabí Simeón* decía: si tres comen en una mesa y no hablan en ella sobre las palabras de la Torah, es como si comieran de los sacrificios de los muertos, tal como está escrito: *todas las mesas están llenas de vómito e inmundicia...* (Is 21,8).
- [Mesa de la Torah] Pero si tres comen en una mesa y hablan entre ellos palabras de la Torah, es como si comieran de la mesa de Dios (= *Maqom*), tal como está escrito: *me dijo: ésta es la Mesa que está ante Yahvé* (Ez 41,22; M. Abot 3,3).
- [Presencia de Dios] *Rabí Jalafta...* decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la *Sekina* está en medio de ellos, por cuanto está escrito: *Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (Adat-El)*; Sal 82,1). (M. Abot 3,6; cf. C. del Valle, *Misná*, Sigueme, Salamanca 1997, 843-844, y *Sidur. Ritual de oraciones*, Sigal, Buenos Aires 1976, 345-353).

De esta forma se vinculan mesa del *pan* y de la *palabra* de Dios, conforme a una tradición que está en el fondo de Dt 8,3, reasumida por Mt 4,4 par. Evidentemente, la teología judía no formula el sentido de la *presencia* de la Torah o *Sekina* (Ley o Gloria) de Dios en los mismos términos que usará la cristiana hablando de la *presencia real* de Cristo, Hijo de Dios, en la eucaristía. Pero podemos y debemos comparar el valor de una y otra. La presencia de

Dios se expresa, por un lado, en la comida (plano más biológico), y por otro en la palabra compartida (plano discursivo). Éste es un dato esencial de la antropología: una comida sin palabra dialogada, sin comunicación afectiva y racional, carece de valor humanizante; pero una comunión espiritualista, de puras ideas y sensibilidades, sin participación económica, expresada por ejemplo en pan y vino, termina siendo evasión y mentira.

b) Excursus. El targum de las cuatro noches.

Comida pascual y mesianismo

Originalmente, la eucaristía cristiana emerge de las comidas de Jesús con seguidores, discípulos y pecadores; pero muy pronto, por influjo judío y experiencia de recreación cristiana (centrada en la resurrección de Jesús), ella (la Cena) ha recibido elementos y tonos pascuales. Para situarla mejor en ese contexto evocaremos un famoso *Targum de las Cuatro Noches* que recoge algunos elementos principales de la tradición mesiánica judía.

Targum significa sencillamente *traducción* y se aplica, de manera peculiar, a las traducciones arameas de la BH, empleadas en la liturgia de las comunidades donde la mayoría de los participantes no entendían ya el hebreo. El lector proclamaba directamente el texto original, versículo a versículo, y un traductor, sin tener delante el texto, repetía en arameo su sentido, dejando así bien claro que sólo era sagrada la Escritura hebrea. Los judíos de lengua griega, sobre todo en Alejandría, fijaron pronto una traducción oficial escrita de la Biblia, que suele llamarse de los Setenta (LXX). Por el contrario, los de lengua aramea, quizás por la mayor semejanza de su lengua al hebreo, no hicieron traducciones escritas hasta tiempos posteriores (en los siglos II-IV d.C.), aunque recogieron en ellas tradiciones precedentes.

El Targum oficial se llama *de Babilonia*, por haber sido empleado (y quizás compuesto) por judíos de la diáspora oriental (de Mesopotamia). Últimamente, se ha encontrado un nuevo targum de procedencia occidental (palestina, llamado *Neophiti*, por su lugar de procedencia), con versiones y ampliaciones textuales significativas, que nos ayudan a entender el judaísmo de tiempos de Jesús. Digo «ampliaciones», pues el targum no se limita a traducir, sino que interpreta y amplía el texto original.

Cuatro copas, cuatro noches

Como recuerda la Misná: «Cada generación judía ha de sentirse como si ella misma hubiera sido liberada de Egipto» (cf. M.Pes 10,5). Tradicionalmente, la Pascua se celebra como recuerdo y actualización del éxodo y es, por tanto, fiesta de nacimiento para el pueblo. Pues bien, la tradición ha expandido esa experiencia, a la luz de otros acontecimientos salvadores básicos. Así lo ha hecho el Talmud de Jerusalén, comentando las cuatro copas: «Los sabios decían: responden a las cuatro copas de castigo que el Santo hará beber un día a los pueblos del mundo... y a las cuatro copas de consuelo que, a su vez, hará beber también un día a Israel» (J.Pes 10,37b). Esas copas corresponden a cuatro grandes *noches creadoras*, que son momentos clave de la historia salvífica: creación, alianza (Abraham), liberación (Éxodo) y fin del mundo. Las cuatro se evocan y actualizan en la gran fiesta de Pascua, que es tiempo mesiánico de gozo y esperanza de liberación. Sobre todo el tema, cf. Le Deaut, 1963; en castellano, L. Maldonado, 1967, 254.

Una de las ampliaciones más significativas del *Targum de Jerusalén*, que recoge tradiciones judías antiguas (quizás del mismo tiempo de Jesús), está formada por el *Poema de las Cuatro Noches*, con su compendio de la historia de la salvación. El texto base lo constituye Éx 12,41-42: «A aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y le sacó de la tierra de Egipto, será noche de vigilias en honor de Yahvé... por todas las generaciones». El Targum amplía e interpreta el tema de esta forma:

1. Creación. Primera noche:

Aquella en la que Yahvé se manifestó en el mundo para crearlo. El mundo estaba desierto y vacío. Y la tiniebla estaba esparcida sobre la faz del abismo. Noche primera.

2. Alianza. Segunda noche:

Fue cuando se manifestó a Abraham, anciano ya de cien años —Sara, su mujer, tenía noventa—: ¿Es que Abraham, de cien años, no va a poder engendrar, ni Sara, de noventa, va a poder dar a luz? Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos se abajaron y descendieron. Isaac vio las perfecciones. Sus ojos se oscurecieron por sus perfecciones.

3. Liberación. Tercera noche:

Fue cuando Yahvé se manifestó contra los egipcios en medio de la noche (cf. Ex 12,29; Sab 18). Su mano mató a los primogénitos de los egipcios y protegió a los primogénitos de Israel, para cumplir las palabras de la Escritura: Mi primogénito es Israel (Ex 4,22).

4. Parusía. Cuarta noche:

Será cuando el mundo cumpla su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán quebrados, y las generaciones impías, aniquiladas. Y Moisés saldrá del desierto. Es la noche de Pascua por el nombre de Yahvé. Noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel.

Noche de la creación, en que actúa Dios, con su Palabra. Descubrir desde el tiempo actual ese misterio, recuperar ese origen: éste es el principio de toda celebración judía

Noche de la alianza, encuentro de Dios con los humanos. Dios no se limita a crear, sino que debe re-crear, colaborando con los humanos, en este caso con Abraham. Según Jub y Rom 4, el principio y centro de la alianza es la fe de Abraham, vinculada a la ofrenda de su hijo. Una tradición eucarística muy extendida interpretará la ofrenda pascual de Jesús a la luz de la ofrenda de Isaac.

Noche de liberación. En vez del carnero mueren (son sacrificados) los primogénitos de Egipto. Es noche de sangre, destrucción de la historia perversa, tiempo de venganza de Dios contra los enemigos de su pueblo, como sabían en tiempo de Jesús muchos esenios y celotas.

Noche de parusía: manifestación salvadora del Dios de Israel, que destruye a los enemigos de su pueblo y libera para siempre a sus elegidos. Es noche de esperanza: ceñidos los lomos comen los buenos judíos, aguardando el *paso de Dios*, la destrucción de todos los perversos, la salvación del pueblo.

Este *Poema de las cuatro noches* parece evocar el entusiasmo apocalíptico (mesiánico) de gran parte de las comunidades más comprometidas (esenios, fariseos, celotas...) del tiempo de Jesús, que celebraban la Pascua esperando la inmediata derrota de los enemigos y la salvación de los judíos. Ese entusiasmo fue desapareciendo tras el 70 y, sobre todo, tras el 135 d.C., tras las derrotas de los movimientos nacionalistas. Lo mantuvieron, sin embargo, muchos grupos de cristianos que interpretaron la Pascua de Jesús, actualizada por la eucaristía, como anticipo y presencia de la plenitud escatológica.

En ese aspecto, podemos afirmar que la eucaristía cristiana conserva y recrea elementos que el judaísmo posterior, de tipo rabínico, codificado en la Misná, ha reprimido: ella asume no sólo su propio pasado y futuro eclesial, sino el pasado y futuro de Israel y del conjunto de la humanidad. Es lógico que el pregón de la vigilia pascual (de la liturgia romana) asuma de algún modo las cuatro noches judías, englobándolas en la única noche del Cristo resucitado que ofrece su cuerpo a los creyentes. Muchos judíos posteriores han perdido ese entusiasmo, pero han conservado y cultivado la bendición del pan y del

vino, asumiendo así las mismas tradiciones de Jesús y los cristianos. Desde ese fondo quiero citar, en forma conclusiva, las dos bendiciones fundamentales de las comidas judías, que son auténtica *eucaristía creyente* (aunque no cristiana, ni mesiánica):

Bendito sea nuestro Dios, Rey del mundo,
que creó el fruto de la vida.

Bendito sea nuestro Dios, Rey del mundo,
que hace sacar pan de la tierra.

(Bendición de la comida, *Ritual de oraciones*, Sigal, Buenos Aires 1912).

Cuando bendice el pan y el vino, en su comida final, Jesús asume la tradición e historia de su pueblo, introduciendo en ella su experiencia histórica: su anuncio de salvación universal, sus gestos redentores, sus comidas con los marginados y excluidos, la entrega de su cuerpo, que se vuelve Cuerpo de gozo y comunión para todos los humanos.

Conclusión

1. En los siglos que preceden a Jesús (del II a.C. al I d.C.), el judaísmo se ha ido configurando como una comunidad social y religiosa, cerrada en forma endogámica y centrada en unos ricos rituales de comida.

2. El riesgo endogámico viene compensado por la riqueza de manifestaciones culturales y sociales del pueblo. La experiencia de las comidas compartidas como signo de presencia de Dios ha hecho que los judíos elaboren una intensa conciencia de pureza social y pertenencia grupal en torno a sus propias leyes nacionales.

3. Esta exigencia de pureza ha llevado al rechazo sistemático y socialmente elaborado de ciertos alimentos (carne de cerdo), pero ha permitido destacar el valor de otros alimentos, en plano de comunicación y fiesta, especialmente el pan y el vino.

4. La comida se ha convertido en el signo escatológico fundamental del pueblo: la salvación final aparece así como banquete, en claves de alimentación y diálogo fraternal. Los judíos no han estado obsesionados por el prestigio del producir y el tener (como nuestras sociedades modernas), sino por el gozo y ritualización de la comida.

5. Sólo en ese fondo de comensalidad sagrada puede entenderse el cristianismo, que aparece primero como un

grupo más entre los grupos judíos, para convertirse luego en comunidad universal, en torno al pan y al vino compartido.

Bibliografía

- Aguirre, R. (1994), *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander.
- Alonso Schökel, L. (1991), *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, en *Hermenéutica de la Palabra III*, Ega, Bilbao.
- Baron, S. W. (1989), *Historia social y religiosa del pueblo judío I-VIII*, Paidós, Buenos Aires.
- Deaut, R. Le (1963), *La nuit paschale*, AnBib, Roma.
- Douglas, M. (1991), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Dumoulin, P. (1994), *Entre la Manne et l'Eucharistie*, AnBib 132, PIB, Roma.
- Jeremias, J. (1977), *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Lagrange, M.-J. (1931), *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, EB, París.
- Maier, J. (1996), *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Sigueme, Salamanca.
- Maldonado, L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.
- Moore, G. F. (1927/1930), *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. I-III*, Harvard UP, Cambridge MA.
- Paul, A. (1982), *El mundo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Pikaza, X. (1993), *Antropología Bíblica*, Sigueme, Salamanca.
- (1996), *Dios judío, Dios cristiano*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Sanders, E. P. (1992), *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*, SCM, Londres.
- Schürer, E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I-II*, Cristiandad, Madrid.
- Tassin, C. (1988), *El judaísmo. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, CB 55, Editorial Verbo Divino, Estella.

Tourón del Pie, E. (1995), *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística*, RET 55, 285-329; 429-486.

Vázquez Allegue, X. (2000), *El Prólogo de la Regla de la Comunidad*, Editorial Verbo Divino, Estella.

Trabajo personal

1. Leer algún texto fundamental del judaísmo (Jubileos, Regla de la Comunidad de Qumrán...), destacando su aportación sobre los alimentos y comidas compartidas.

2. Relacionar desde la perspectiva actual las normas de esponsabilidad y comensalidad (de lecho matrimonial y mesa familiar); comparar esas normas con las del tiempo de Jesús. Destacar convergencias y divergencias.

3. ¿Cuál es el valor supremo de nuestra sociedad: poder, tener, comer? ¿Cómo se entiende actualmente la comida compartida, en grupos familiares y sociales? Comparar nuestra situación con la del tiempo de Jesús.

4. Analizar el fenómeno del comer rápido (*fast food*), entre dos momentos de trabajo, en solitario, ante una televisión, sin diálogo humano. Avances y retrocesos de nuestra cultura alimenticia en relación con la de Jesús.

5. Dinero y comida. ¿Qué lugar ocupan en la escala de valores del capitalismo? Consecuencias del espiritualismo y materialismo, en relación a las comidas.

Trabajo por grupos

1. *Dividir la humanidad por la forma de alimentarse.* Relacionar comida y riqueza: ¿cuáles son las condiciones del *comer bien*: buenos alimentos, recta compañía, justicia? ¿Son los ricos los que mejor comen?

2. *El problema del hambre:* ¿Cómo puede y debe juzgarse hoy, en forma social y económica, religiosa y humanitaria, el hambre de grandes masas de la población? Precisar las razones del hambre: limitación de recursos, injusticia social, falta de creatividad de ciertos grupos...

3. *Los excluidos del banquete:* ¿cómo se manifiestan hoy exclusiones y rechazos en el ámbito de las comidas, desde el punto de vista social y religioso? Comparar la apertura en la comida y la cercanía humana en diversos grupos de comensalidad. Trazar un mapa de exclusiones alimenticias.

4. *Aprender a comer.* Elaborar el tema desde un fondo antropológico, dietético, político, social y religioso. Relacionar la comida con los otros gozos humanos, en plano individual y social. ¿Se puede hoy hablar de una fiesta de la comida? ¿Qué sentido tiene presentar el futuro (paraíso) como un banquete?

5. *Aportación israelita.* Conforme a la visión del judaísmo, el mesías puede ser un profeta, un rey, un sacerdote... ¿Puede hablarse de un mesías que enseña a comer, a compartir la mesa? ¿Cuál es la aportación básica del mundo judío en este campo? ¿Cuáles son las posibles limitaciones del modelo judío en el campo de las comidas?

II

JESÚS, FIESTA DE LA EUCHARISTÍA

La parte anterior, dedicada al pan y al vino en el Antiguo Testamento (BH), ha sido un *ensayo de pre-eucaristía*: ha situado el sacramento cristiano en el trasfondo de la historia y la vida israelita. Ahora pasamos a la *eucaristía* propiamente dicha, según el testimonio del Nuevo Testamento, a la luz la vida, mensaje, muerte, pascua e Iglesia de Jesús.

1. *Vida de Jesús*. La eucaristía ha de entenderse en el contexto de la historia evangélica, que interpretamos partiendo del anuncio y acción de Juan Bautista y de otros grupos judíos de su tiempo, como los fariseos y herodianos. De un modo especial hemos querido destacar las comidas de Jesús con los pecadores (comensalidad abierta) y la muchedumbre (multiplicaciones). Sólo en este fondo recibe su sentido el sacramento de la Iglesia.

2. *Mensaje de Jesús*. La mejor interpretación de la eucaristía la ofrecen las palabras de Jesús: bienaventuranzas y anuncio del reino, oración y parábolas. Ellas forman el contexto donde puede interpretarse el pan y el vino de su entrega, el sentido más profundo de la comunión histórica y la esperanza escatológica cristiana.

3. *Muerte de Jesús*. Significativamente, el Nuevo Testamento ha situado la institución eucarística en la Última Cena de Jesús, que abre de un modo solemne la historia de su entrega y de su muerte. Como recuerdo de esa cena, compartimos los cristianos el cuerpo/pan, bebemos el cáliz de la sangre/vino de Jesús, celebrando el misterio de su entrega salvadora.

4. *Pascua de Jesús*. El recuerdo de la muerte, cerrado en sí mismo, resulta insuficiente: la eucaristía ha de entenderse como experiencia pascual. Conforme al testimonio casi unánime del Nuevo Testamento, los cristianos han descubierto a Jesús y le han llamado Señor en la Fracción del Pan. Sólo en la mesa común de los discípulos se expresa y actualiza la Pascua, según el evangelio.

5. *Iglesia de Jesús*. Finalmente, recogiendo y culminando los temas anteriores, hemos querido evocar algunos de los textos eucarísticos más importantes de

la tradición antigua de la Iglesia, especialmente los de Pablo y Juan. Ellos ofrecen la primera y más profunda teología eucarística...

Seguimos estudiando los temas de manera introductoria, presentando y comentando algunos textos principales, para que los propios lectores puedan sacar las consecuencias. Más que un tratado ofrecemos una *guía eucarística*, que quisiéramos refrescante: capaz de abrir caminos y suscitar esperanzas emocionadas, en este tiempo de cambios acelerados de la modernidad. Como señalaba el principio de este libro, la Fiesta de Dios y el gozo cristiano no están vinculadas al año 2000, número convencional, sino a la vida y Pascua de Jesús, que acoge y recrea los motivos más hondos de la historia israelita. No hemos querido introducir pequeñas reformas en el edificio de la eucaristía, sino *refundarla*, partiendo del testimonio del Nuevo Testamento.

1

Jesús, un hombre de comidas

Mesías del pan y del vino compartido

Este capítulo expone los elementos fundamentales de la vida de Jesús en relación al pan y al vino (comidas). Los siguientes estudian de un modo más concreto su mensaje, para culminar en la Cena y Pascua (para una visión de conjunto de la vida y obra de Jesús, con bibliografía básica, que aquí no repetimos, cf. Pikaza, 1997). Resulta casi imposible distinguir en Jesús mensaje y vida, obras y palabras. Por eso, la división que ofrezco acaba siendo algo arbitraria. Sin embargo, ella permite organizar el material. Empezaré estudiando a Juan Bautista, para ocuparme después de las comidas de Jesús con los marginados, destacando el gran signo eclesial (mesiánico) de la multiplicación de los pa-

nes (para una visión general del tema, cf. Lupieri, 1988a, 1988b, 1991; Taylor, 1997).

1. Juan Bautista y Jesús. Dos profetas, dos comidas

Hemos evocado el trasfondo judío de las comidas de Jesús, en perspectiva sapiencial y escatológica, dteniéndonos más en los esenios. Pues bien, ahora podemos situar a Jesús a la luz de Juan Bautista, recogiendo así la tradición cristiana. La primera diferencia entre ellos es la comida, como ha recordado Jesús, cuando se enfrenta con «esta generación», comparándola a unos niños tercos que no bailan cuando es fiesta, ni lloran cuando suena a muerte:

[Juan]

Porque ha venido Juan Bautista,
que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía]
y decís: *tiene un demonio*.

[Jesús]

Ha venido el Hijo del Humano,
que come y que bebe,
y decís: *es un comedor y un bebedor,*
amigo de publicanos y pecadores (Lc 7,33-35; Mt 11,18-19).

Este insulto de sus detractores define a Jesús como *profeta de comidas*, experto en crear conexiones con los excluidos (publicanos y pecadores), en

torno al pan y al vino, alimentos culturales, cultivados con arte sobre el suelo madre, y bien elaborados, de manera que producen placer a quien los

come. Juan, en cambio, «no come ni bebe», es experto en *ayunos* (texto de Mateo).

a) Contexto: *ayunos y comidas*

El texto de Lucas (no comía, no bebía vino) pre-

cisa ese ayuno, interpretándolo en claves de *abstinenencia*: Juan rechaza los alimentos culturales, siguiendo una corriente contracultural que debemos precisar con más cuidado. Pero el ayuno le vincula con otros judíos:

[Juan, fariseos] Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban.
Y se acercaron (a Jesús) y le dijeron:
¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos,
[Cristianos] mientras tus discípulos no ayunan? (Mc 2,18 par).

El texto anterior (Lc 7,33-35 par) pertenecía a la tradición de Lucas y Mateo (= Q). Este proviene de Marcos. Es evidente que recoge una disputa entre grupos que en algunos rasgos se parecen y en otros se distinguen. Fariseos, discípulos bautistas de Juan, discípulos mesiánicos (= cristianos) de Jesús forman parte de un mismo contexto cultural y religioso en Palestina, a mediados del siglo I d.C. Por eso se pueden comparar, pues comparten muchos ideales y formas de existencia: radicalidad creyente, vida comunitaria, esperanza del reino, quizá ciertos ritos bautismales y alimenticios... También se debe

destacar la diferencia: el ayuno (cierto rigor y abstinenencia en las comidas) forma parte de la espiritualidad de fariseos y bautistas, pero no de los cristianos. Los fariseos (o proto-farieos) están cerca de las comunidades esenias (cf. Nodey y Taylor, 1998): comen pan y beben vino ritual, pero, al mismo tiempo, ayunan, igual que otros judíos, incluidos los bautistas. Pues bien, a diferencia de fariseos y esenios, los discípulos de Juan no toman pan ni vino. Así, de manera provisional, podemos trazar tres grupos de judíos palestinos (integrando, por ahora, a los cristianos):

<i>Fariseos, esenios</i>	Ayunan Comen Se abstienen	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Guardan ciertos días de penitencia</i>, es decir, de expiación (Lv 16,29-31) o duelo nacional y/o familiar. - <i>Toman alimentos cultivados</i>, y sus comidas comunitarias, con pan y vino, son signo sagrado de Dios y esperanza de salvación. - <i>Rechazan</i>, como judíos observantes, las comidas impuras (cerdo, sangre, animales ofrecidos a los ídolos...).
<i>Discípulos de Juan</i>	Ayunan Comen Se abstienen	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Lo hacen siempre</i>, no en tiempos especiales, oponiéndose al pecado del pueblo y de la humanidad, concebida como impura. - <i>Toman alimentos silvestres</i>, en actitud de protesta contracultural. La comida compartida no es para ellos sacramento de Dios. - <i>Rechazan</i> los alimentos culturalmente contaminados, como el pan y vino: no podrían celebrar la eucaristía.
<i>Discípulos de Jesús</i>	No ayunan Comen ¿Se abstienen?	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Rechazan la visión penitencial de la existencia</i>. Entienden y celebran las comidas principales de su tiempo y su cultura como signo de Dios. - <i>Toman pan y vino como signo del reino</i>: ¡está presente el novio! El posible ayuno será para ellos consecuencia de la ausencia del esposo. - <i>Superan pronto el régimen de comidas puras e impuras</i> (cf. Hch 15 y Mc 7), rompiendo la ley de alimentación del rabinismo (cf. Mc 7,19).

Dejemos las comparaciones globales. Volvamos a Juan Bautista e intentemos explicar su ayuno, con la ayuda de Lucas, que, utilizando quizá una fuente

Samuel (Oración de Ana):

- Si miras la humillación de tu sierva
y te acuerdas de mí y *das a tu sierva un hijo* varón,
- *lo dedicaré ante ti* (el Señor) hasta el día de su muerte,
- *y no beberá vino ni bebida fermentada*
y la navaja no pasará por su cabeza (1 Sm 1,11 LXX)

judeocristiana, ha entendido su figura en claves de nazireato, utilizando para ello el modelo de Samuel, según el texto de los LXX:

Juan (Anuncio del ángel a Zacarías):

- Tu esposa Isabel *concebirá un hijo...*
- *Y será grande ante el Señor*
- *y no beberá vino ni bebida fermentada* (Lc 1,13-15).

Juan aparece como nuevo Samuel, prometido (dedicado) a Dios, recorriendo un camino de austerioridad y ayuno (de nazireato), para preparar la llegada de uno más grande (Samuel precede y prepara el camino de David, Juan el de Cristo). Así presenta Lucas al Bautista como *nazir de Dios*, hombre austero, que rechaza y niega los valores de la vida social, condensados en el vino festivo de la comunión gozosa, para hacerse testigo del Reino. Ese gesto resulta quizás históricamente complejo. Es posible que Juan haya sido más que un *nazir*; su rechazo del vino se inscribe en una negación más profunda de los valores de la vida social, que él considera contrarios al juicio de Dios que se avecina. Esto le sitúa cerca de un tal Bano, maestro de Josefo.

b) *Juan Bautista (= Bautizador) y Bano Bautizado (= Autobautista)*

Flavio Josefo, historiador judío del siglo I d.C.,

Bano:

1. vivía en el desierto
2. llevaba un vestido hecho de hojas,
3. se lavaba (= bautizaba) a sí mismo, día y noche con agua fría para purificarse
4. comía alimentos silvestres (Aut. II, 11)

Juan:

- apareció (vivía) en el desierto
- se vestía con pelo y ceñidor (de piel) de camello
- bautizaba a otros, en gesto de penitencia, para perdón de los pecados.
- comía saltamontes y miel silvestre (Mc 1,4-7)

Bano y Juan son *hombres del desierto*: han rechazado la cultura dominante de la ciudad (estructura social y alimentos), no para negar la historia israelita sino, al contrario, para recuperarla desde su origen. No son hombres de comunidad y comida, li-

bro y rito, como los esenios, preocupados por el orden básico de la convivencia social, sino portadores de una fuerte protesta, vinculada al descubrimiento de una especial impureza de la vida. Desde este fondo destacamos algunos de sus rasgos:

1. *El desierto* es para ellos lugar de ruptura y preparación, como saben los esenios de Qumrán cuando asumen con Mc 1,2-3 el texto de Is 40,3 LXX, y dicen que se han retirado allí «para preparar el camino del Señor» (cf. 1QS 8, 14; 9,19-20). Pero el desierto de los esenios es lugar de estudio (Ley) y celebración de la comida (pan y vino); por el contrario, el de Bano y Juan implica una vuelta a la naturaleza, como indican su vestido y comida. No olvidemos, sin embargo, que el desierto, como lugar deshabitado, es en Flavio Josefo morada preferida de «bandidos»: los *asociales* y/o rebeldes contra Roma.

2. *El vestido* de Bano parece vincularse al paraíso: está hecho de hojas (como el de Gn 3,7-8). El cinturón de piel de Juan está relacionado con Elías (cf. 2 Re 1,8), a quien la tradición presenta como predicador final de penitencia. Más oscuro es el sentido de su túnica de *pelo de camello*, animal que Lv 11,4 presenta como primero de los impuros. Parece que Juan rechaza las normas de pureza de la tradición sacerdotal, enfrentándose a los grupos de esenios y protofariseos. Ni Bano ni Juan son hombres «de banquete», vestidos ritualmente para comer en el palacio (cf. Mt 11,8) o para tomar el alimento o bebida pura de los esenios (cf. 1QS 6,18;7,21-22), que, conforme a un texto ya citado (cf. Josefo, BJ II, 8,3, 123; 8,5, 129), celebran la fiesta diaria del pan y el vino llevando una túnica blanca de lino, bien purificados.

3. *El bautismo* tiene en cada caso un sentido diferente. Bano es un «auto-bautista»: se «limpia» a sí mismo cada día (es hemero-bautista), entrando en el agua para purificarse de los propios pecados e impurezas, como hacían los esenios de Qumrán (y Adán y Eva: *Vita Latina* 4-7). Por el contrario, Juan es «bautista», porque bautiza (purifica) a los demás, iniciando con ellos, una vez, no cada día, un camino de

[Abejas]

Que nadie profane su alma con ningún ser viviente o que reptá, comiendo de ellos, desde las larvas de las abejas hasta todo ser viviente que reptá en el agua...

[Langosta]

Y todas las langostas, según sus especies, serán metidas en fuego o en agua, cuando aún están vivas, pues ésta es la norma de sus especies (CD 12,12-15).

Todo nos permite suponer que Juan se ha opuesto, de un modo expreso, a la *halaká* o norma de purezas de otros grupos judíos de su tiempo. Ha rechazado el pan y el vino y, casi con seguridad, la carne de animales sacrificados (cuya sangre ha sido ritualmente vertida), para retornar de esa manera a un estilo de vida natural, de relación directa con la

transformación escatológica, cercana al mesianismo. Es lógico que a Juan le maten, mientras Bano sigue en paz, pues no constituye una amenaza contra el orden establecido. Josefo, partidario al fin de un pacto político, al servicio de Roma, será discípulo de Bano. Jesús, por el contrario, sólo puede ser discípulo de Juan.

4. *La comida* resulta también significativa. La referencia más amplia y clara es la de Bano, «que comía alimentos silvestres», es decir, naturales, no cultivados, ni elaborados a través de un proceso cultural, como el pan y el vino. *Silvestres* son, en ese aspecto, las hierbas que brotan de forma espontánea, como en el paraíso primero (cf. Gn 1-3), y quizás algunos pequeños animales. Eso es también lo que supone Mc 1,4-7, cuando afirma que Juan se alimentaba de «saltamontes y miel silvestre» (*agrion*). Parece claro que esos alimentos no pueden entenderse al pie de la letra, de un modo exclusivista, como si los discípulos de Juan debieran organizar «pequeñas cacerías» de insectos y miel para alimentarse; esos alimentos constituyen un ejemplo significativo del resto de las comidas naturales (no cultivadas en huertos o colmenas propias) del grupo de bautistas (Lupieri, 1991).

Ciertamente, en sí mismas, tales comidas no se encuentran prohibidas por la ley de purezas. Tanto saltamontes como miel son alimentos puros (cf. Lv 11,22). De todas formas, y a pensar de su carácter simbólico, vinculado a la dulzura y la bendición de la tierra prometida (*;que mana leche y miel!*), los judíos más observantes han mantenido una actitud de gran reserva ante la miel, por el riesgo que tiene de estar contaminada por larvas de animales muertos (de abejas). El mismo Documento de Damasco, vinculado a los esenios, alude a ello, en un texto famoso:

tierra no cultivada. Posiblemente, su gesto es una forma de protesta contra un tipo de cultura que encierra al ser humano en la violencia.

Juan no ha querido transformar (sanar) las grandes instituciones: las ha negado. No ha querido bendecir a Dios por el pan y el vino compartido, como hará Jesús, ratificando así el amor y gozo de

El Bautista y el Nazareo

La primera tradición llama a Juan *bautista*, es decir, hombre de las purificaciones, vinculado a los ritos de limpieza radical, para perdón de los pecados. A Jesús, en cambio, le presenta como *nazareo*; todo nos permite suponer que esa palabra significa «observante». No es un *nzir* en negativo (alguien que no come, ni bebe, ni se corta el pelo...), sino en positivo: hombre que explora y descubre la presencia de Dios en la salud y en la comida compartida. Por eso, su sacramento mesiánico no será el rito de purificación, ni el ayuno de Juan, sino la comida gozosa, en agradecimiento a Dios. Sólo más tarde sus discípulos han asociado su recuerdo a un *bautismo de renacimiento*, desde una perspectiva pascual (cf. Nodet y Taylor, 1998, 445).

la comunión interhumana, sino que ha vuelto a refugiarse en una naturaleza pre-cultural, representada por el *desierto*, contra la ciudad, y por *los saltamontes y la miel silvestre*, contra el pan y el vino de los agricultores (para situar el tema en un contexto antropológico más amplio, cf. Malina, 1995).

c) Asesinato de Juan. Banquete de Muerte

Por una paradoja iluminadora, Juan (profeta que no come ni bebe) ha sido ajusticiado en un banquete. El texto (Mc 6) resulta sorprendente por su fuerza simbólica y expresa la violencia radical de la *anti-eucaristía* de Herodes, es decir, de la comida al servicio de la prepotencia y engaño. Juan ha criticado a Herodes por casarse con la mujer de su hermano, atrayendo de esa forma la impureza sobre el reino, y Herodes le ha encarcelado. Su nueva esposa, principal acusada, espera y ejerce la venganza:

- | | |
|------------|---|
| [Banquete] | La oportunidad se presentó cuando Herodes, en su cumpleaños, ofrecía un banquete a sus magnates, a los generales y a los príncipes de Galilea. |
| [Danza] | Y entró su hija Herodías y danzó, gustando mucho a Herodes y a los comensales. El rey dijo entonces a la niña: <i>Pídeme lo que quieras y te lo daré...</i> |
| [Cabeza] | Ella salió y preguntó a su madre: <i>¿Qué le pido?</i>
Su madre le contestó: <i>La cabeza de Juan el Bautista.</i> |
| [Bandeja] | Ella entró en seguida a toda prisa a donde estaba el rey y le hizo esta petición: <i>Quiero que me des ahora mismo en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista</i> (Mc 6,21-25). |

Es banquete de envidia, transformado por la danza en tiempo y deseo de muerte. El amor se ha vuelto enfrentamiento; la comida compartida, asesinato; la madre pide la cabeza de Juan; la hija exige que la traigan en una bandeja, como expresión macabra de una comida asesina.

– *Es una escena de banquete* al que han sido invitados los ricos del reino. Están allí cumpliendo un deber político: mostrar acatamiento al rey y ofrecerle sumisión, en el centro de una fiesta de muerte.

– *Es un banquete con danza*, conforme a la costumbre del tiempo. Baila la misma hija del rey y/o de la reina, en escena de fuerte fatalismo sangriento: la vida del profeta pende de este baile sangriento.

– *Cabeza de Juan en bandeja*. Es la comida de fiesta. La joven ha bailado, el rey ha prometido (*pide lo que quieras!*), la madre ha exigido (*la cabeza de Juan!*); y ella ratifica añadiendo *¡en una bandeja!*

Así culmina la historia de Juan el Bautista, profeta asesinado, cuya cabeza se sirve en el banquete de muerte del reino. En ese fondo se sitúa la historia de Jesús, que ahora queremos contar: también él ha sido asesinado; pero en realidad ha regalado su vida, como gozo de amor, en una fiesta de pan y de vino que ofrece a todos los creyentes, como memoria de su amor. Por eso, el sacramento central de sus discípulos será la eucaristía, no el bautismo (cf. Piñaza, 1998).

2. Las comidas de Jesús con los pecadores: Marcos y Lucas

Como acabamos de indicar, Juan no comía ni bebía. Por el contrario, Jesús, que ha comenzado siendo discípulo de Juan, bautizado por él (cf. Mc 1,9-11), come y bebe, de manera que han podido insultarle llamándole borracho y comedor (cf. Mt 11,19). Desde ese fondo queremos definirle nosotros, destacando dos series de textos principales: de Marcos y de Lucas.

a) Mc 2,13-18: banquete de bodas, espigas del campo

La acusación (*¡es un comilón y borracho!*) indica que ha transgredido las normas de comensalidad. No se ha ido al desierto, ni ha quedado en el límite del río (en contra del Bautista). Tampoco se refugia en una comunidad de liberados, celosos de su propia pureza, como los esenios y fariseos. Al contrario, él ha roto de forma provocadora las leyes rituales de su entorno, como recuerda de forma ejemplar la escena del paralítico, que ha sido reelaborada por la tradición, recogiendo elementos antiguos de la vida de Jesús (cf. Mc 2,1-12). Tras ella se sitúa la escena que citamos:

- [Telonio] Y salió de nuevo a la orilla del mar. Toda la gente acudía a él, y él les enseñaba. Al pasar vio a Leví, hijo de Alfeo, sentado a su *telonio* y le dijo: *Sígueme*.
- [Mesa] Él se levantó y lo siguió. Después, estando Jesús reclinado a la *mesa*, en casa de Leví, muchos publicanos y pecadores se reclinaron con él y sus discípulos; eran muchos y le seguían.
- [Acusación] Los escribas de los fariseos, al ver que Jesús comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: *¿Por qué come con publicanos y pecadores?*
- [Medicina] Jesús lo oyó y les dijo: *No necesitan médico los sanos, sino los enfermos...* (Mc 2,13-17).

Leví es un publicano israelita, sentado en su *telonio* u oficina de impuestos al servicio del imperio o sus representantes. Según ley judía, es hombre impuro: ha vendido su vida por dinero, se ha vendido a sí mismo, colaborando con los invasores, en contra de la comunión y gratuitad que exige el judaísmo, como vimos al tratar del año sabático y el jubileo. Pues bien, Jesús le llama al seguimiento y él, impuro publicano, invita a Jesús a su mesa, en gesto de apertura agradecida.

De esa forma, la mesa del publicano se convierte en casa de transformación, *espacio de comida compartida* (es decir, iglesia) donde se reúnen con Jesús muchos «publicanos y pecadores». Pues bien, en contra de las normas sacrales de los grupos puros de su tiempo (esenios, proto-fariseos, bautistas...), Jesús no les conduce a un «taller de conversión» (al desierto o a la escuela de la Ley), sino que se sienta a su mesa y comparte con ellos la comida, en eucaristía mesiánica donde él aparece como un invitado.

No empieza ofreciendo comida; se la ofrecen. No empieza dando su cuerpo como pan y vino, sino que recibe el pan y vino de los publicanos, aun sabiendo que, en su origen, esos dones pueden ser impuros, esto es, adquiridos de manera injusta. De esa forma *blanquea* Jesús el dinero «negro», convirtiéndolo en signo de comunicación, comida gratuita. Le acusan: *¡come con pecadores...!* Él se defiende, presentando su misión como terapia de amor, curación vinculada a la mesa compartida.

Ésta es la expresión del perdón de Dios: comer juntos. Éste es el principio del reino: transformar gratuitamente el dinero impositivo (*telonio* del publicano) en banquete de fraternidad donde todos pueden compartir y comparten la misma esperanza del reino. De esa forma, por encima de las normas de pureza ritual o sacral, superando las distancias nacionales o dogmáticas, ha iniciado Jesús el camino de su eucaristía. Si olvidamos este inicio, olvidamos y perdemos la raíz del cristianismo. Desde este fondo, la comida de Jesús con los pecadores viene a presentarse como banquete de bodas:

[Ayuno]	Y estaban los discípulos de Juan y los fariseos ayunando; y vinieron a decir a Jesús: ¿Por qué los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan y los tuyos no?
[Bodas]	Jesús les contestó: Pueden acaso ayunar los hijos (= amigos) del novio mientras el novio está con ellos? Mientras tengan al novio con ellos, no pueden ayunar. Llegará un día en que el novio les será arrebatado. Entonces ayunarán.
[Vestido]	Nadie cose un remiendo de paño nuevo en un vestido viejo, porque lo añadido tira de él, lo nuevo de lo viejo, y el rasgón se hará mayor.
[Vino]	Nadie echa tampoco vino nuevo en odres viejos, porque el vino reventará los odres, y se perderán vino y odres. El vino nuevo en odres nuevos (Mc 2,18-22).

Bautistas y fariseos recorren un camino penitencial. Jesús, uno de reino. Sin duda, esos caminos no se oponen (cf. *José y Asenet*): el ayuno penitencial es preparación para el reino. Pero Jesús piensa que las bodas de ese reino ya han llegado: está el novio presente, es tiempo de vino nuevo y nuevas vestiduras.

– *Bautistas y fariseos ayunan*: son virtuosos de la ascesis, hombres que pueden separarse, en desiertos o comunidades limpias, son cumplidores de las leyes de pureza. Su ayuno es signo de elitismo, expresión del propio esfuerzo que prepara al humano para el encuentro con Dios.

– *Los discípulos de Jesús, en cambio, no ayunan* porque saben que Dios les ama y ofrece su vida, de forma que pueden celebrarla en gesto de comida compartida. Comer es vivir de bodas: gozar en agradecimiento desbordado. Ellos no fundan su vida en ayunos y ritos penitenciales, sino en el rito supremo del amor y la comida, en el vino de bodas.

De esa forma expande Jesús el signo de José, gobernador de Egipto, esposo de la dulce Asenet, apareciendo como amigo, iniciador y garante de bodas (de comida de amor y solidaridad) para los exclui-

dos (pecadores, publicanos) de la tierra. No empieza recibiendo en su banquete de reino a los buenos gentiles, representados por Asenet, la convertida, sino a los rechazados de su propio pueblo, varones y mujeres (publicanos y prostitutas), culminando en amor lo que había empezado Juan Bautista en penitencia (cf. Mt 21,31-32).

Juan se definía por un vestido (piel de camello) y una comida (saltamontes, miel silvestre) de tipo penitencial, que arraiga al humano en la naturaleza. Jesús, en cambio, busca y ofrece vino nuevo y vestido de bodas, indicando que ha llegado la plenitud, el gozo compartido de la vida. En ese fondo pueden entenderse los dos textos que siguen: el primero critica el vestido clasista de los escribas (que no es traje de bodas, como el de Jesús); el segundo condena el ansia de poder de los zebedeos, que no es vino del reino, sino deseo impositivo. Ambos evocan el tema de la comida.

Jesús es profeta de bodas finales, del traje de fiesta. Lógicamente, ha rechazado los vestidos ostentosos de los líderes sacrales (escribas), que buscan comidas de honor a costa de pobres y viudas:

[Vestidos]	Les gusta pasear con largos vestidos y ser saludados en las plazas.
[Banquetes]	Buscan las primeras cátedras en las sinagogas y los primeros asientos en los banquetes.
[Opresión]	Ellos devoran las casas de las viudas con el pretexto de largas oraciones (Mc 12,38-40).

Este es el vestido y banquete del orgullo clerical, que se mantiene a sí mismo oprimiendo a los pequeños. No es traje de bodas, ni vino de reino, compartido con publicanos y pobres, en fraternidad uni-

versal, sino vestido y vino para oprimir a los más pobres. En la línea de esos escribas han avanzado algunos líderes de la comunidad, convirtiendo el seguimiento evangélico en fuente de opresión:

- [Zebedeos] Y Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, se le acercaron diciéndole:
 – *Maestro, queremos que nos concedas lo que vamos a pedirte.*
 Jesús les preguntó: *¿Qué queréis que haga por vosotros?*
 Ellos le contestaron: *Que nos sentemos, uno a tu derecha, otro a tu izquierda, en tu gloria.*
- [Cáliz] Jesús les replicó: *No sabéis lo que pedís.*
¿Podéis beber mi cáliz o bautizaros con mi bautismo?
 Ellos le respondieron: *Sí, podemos.* Jesús entonces les dijo:
Beberéis el cáliz que yo beba y seréis bautizados con mi bautismo.
Pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mí concederlo,
sino que es para quienes está reservado (cf. Mc 10,35-40 par).
- [Sentarse]

La escena trata de *sentarse*, en un sentido regio: más que comer y beber, los Zebedeos quieren mandar; de esa forma, imponiéndose sobre los demás, podrán alimentarse. Así han vinculado trono de mando y mesa de banquete elitista y ratifican la conducta de los escribas anteriores, que asumen el poder y devoran las casas de las viudas. Pues bien, en contra de eso, Jesús quiere instaurar una comida fundada en su «bautismo»: en la entrega y comunión de vida, que se expresa por el «cáliz» o vino del reino, vinculado al buen vestido de bodas. Desde ese fondo podemos entender el gesto de Mc 2,19-20: estando el novio presente, sus amigos y discípulos no

ayunan. Pero cuando el novio sea arrebatado sabrán lo que es ayuno: beber el cáliz de la propia entrega, en favor de los demás (sobre bautismo y eucaristía, desde la historia de Jesús y el surgimiento de la Iglesia, cf. Barth, 1986; Dunn, 1981).

b) *Comida sagrada, saciar el hambre.
 Las espigas del campo (Mc 2,23-27)*

El texto siguiente introduce la comida en el espacio más amplio de la disputa sobre el sábado y la sacralidad del templo. Está en juego el sentido radical del judaísmo:

- [Espigas-campo] Jesús pasaba un sábado (Lc 6,1 D: el *segundo-primero*) por entre los sembrados, y sus discípulos comenzaron a arrancar espigas mientras caminaban. Los fariseos le dijeron: *¡Mira cómo hacen en sábado lo que no está permitido!*
- [Panes-templo] Y les respondió: *¿No habéis leído alguna vez lo que hizo David, cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los que lo acompañaban?*
¿Cómo entró en la casa de Dios en tiempos del sumo sacerdote Abiatar, comió de los panes de la proposición, que sólo a los sacerdotes les era permitido comer, y se los dio además a los que iban con él? Y decía:
- [Sábado] *El sábado es para los hombres y no el hombre para el sábado* (Mc 2,23-27 par).

El pasaje alude a las *espigas del campo*, que los discípulos arrancan, frotan y comen un día de sábado. Una variante famosa de Lucas (Manuscrito D) añade que era sábado *deuteroprôtô* (*segundo-primero*), es decir, el *primer sábado del segundo ciclo pentecostal* de los que trata Jubileos y el texto ya citado de Filón, *Vida contemplativa*. Es un sábado que si-

gue a Pentecostés, tiempo en que se ofrecen las nuevas espigas, el grano maduro (cf. Nodet y Taylor, 1998, 21-22). Los discípulos «celebran» el rito gozoso sobre el campo abierto, en contacto directo con la naturaleza, rompiendo así una prohibición sabática (frotan las espigas: cf. *granos tostados* de Josué 5,3.8-12) y otra litúrgica, vinculadas al templo:

arrancan directamente las espigas y las exprimen, preparando de esa forma el «pan» de las ofrendas sacrales, en honor del Dios de la comida, sobre el mismo camino (no en el templo).

No necesitan santuario o sacerdotes especiales: el trigo fecundo es templo, ellos son sacerdotes de la primera y decisiva liturgia de la vida. Ciertamente, se distinguen de Bano, Juan y los bautistas, que sólo toman «comidas silvestres», pues aceptan, con la tradición de Israel, la ofrenda del trigo cultivado (y del vino). Los granos frotados y limpios de las nuevas espigas, en el tiempo de ofrendas de Pentecostés, son para ellos el más hondo «sacrificio», el signo de la bendición suprema de la vida. Por eso, Jesús les defiende, retomando y recreando las más antiguas tradiciones de Israel: el agradecimiento por el trigo, la ofrenda del pan sagrado.

El pasaje nos sitúa así ante *la eucaristía de la cosecha*. Bano y el Bautista no aceptaban propiedad privada: comían de aquello que el campo ofrecía gratuitamente a todos. Por el contrario, la Ley bíblica la acepta (como vimos al tratar del jubileo, Parte I, cap. 1), pero poniéndola al servicio de las necesidades comunes, de manera que el hambriento pue-

La eucaristía de las espigas de trigo (Mc 2,23-28)

El episodio de las espigas puede leerse a dos niveles. Por un lado, está vinculado a la comida de los hambrientos, es decir, a la «ley originaria», anterior a todo código sacrificial o social, que permite comer lo que está a mano en tiempos de hambre: en caso de necesidad, todos los bienes del trigo (tierra) o del mercado (comercio), son comunes; la propiedad privada, la ley de compraventa, es siempre secundaria. Por otro lado, esas espigas evocan la comida sagrada, las ofrendas de las primicias y los panes de la proposición. Ambos niveles quedan asumidos en el signo del pan mesiánico y/o de la eucaristía: el culto a Dios resulta inseparable de la comida compartida. Marcos incluye este gesto eucarístico al comienzo de su evangelio, anticipando de algún modo el gesto final de 14,22-25 (cf. Pikaza, 1988, 71-78).

da comer hasta saciarse de la viña o trigo a la vera del camino (Dt 23,25). Esta Ley, de la que hablamos ya en Parte I, cap. 2, está pensada para los necesitados: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al forastero, al huérfano y a la viuda» (cf. Dt 24,19-21). Los discípulos de Jesús la asumen y re-interpretan. Estrictamente hablando, no son forasteros, huérfanos ni viudas. Tampoco parecen hambrientos o necesitados, pues el texto supone que están recorriendo «un camino de sábado» (están cerca de la ciudad o aldea en que moran). Por eso, si comen, no es por necesidad (como sugiere Mt 12,1), sino por compartir gozosamente las espigas del campo, al comienzo del verano. Pero su gesto expresa la experiencia universal de la comida compartida, bendiciendo a Dios por los dones de la tierra. Ésta es *la eucaristía del trigo granado y ya maduro*, acción de gracias por la vida y la cosecha.

El pasaje nos sitúa en un plano cercano al de la ofrenda sagrada, de los panes de proposición del templo (cf. Parte I, cap. 3), evocados por Jesús, que cita el episodio de 1 Sm 21,1-6 para defender a sus discípulos: David y compañeros comieron antaño el pan sagrado, la ofrenda suprema del templo, como si fueran verdaderos sacerdotes. Pues bien, ahora ejercen como sacerdotes los cristianos (es decir, los judíos mesiánicos de Jesús): para ellos, el mundo entero es templo, las espigas del campo son pan consagrado, el sábado es día de alabanza y plenitud, al servicio de todos.

Fraternidad humana, cultivo de la tierra, culto religioso

La tradición bíblica vincula trabajo sobre el campo (contra Bano y Juan) y comunicación económica, de forma que los frutos del trigo, del olivar y de la viña debían ponerse al servicio de los huérfanos, viudas y extranjeros (cf. Lv 19,9-10; Dt 23,25-26; 24,14-15). Jesús y su Iglesia asumen esa tradición, sabiendo que el pan y el vino de la eucaristía son fruto de la generosidad divina de la madre tierra y del trabajo de los labradores (Ordinario de la Misa, *Ofertorio*).

c) Las comidas de Jesús en Lucas

Lucas ha elaborado este motivo (cf. Mc 2,15-17 = Mt 9,10-13 = Lc 5,29-32; Mt 11,19 = Lc 7,34), añadiendo algunas escenas significativas (cf. Lc 7,36-50;

- [1. Salvación] Uno le dijo: *Señor, ¿son pocos los que se salvan?*
Él les dijo: Esforzaos en entrar por la puerta estrecha, pues muchos querrán y no podrán.
Cuando el dueño de casa se levante y cierre la puerta,
os pondréis los de fuera a llamar a la puerta, diciendo: *¡Señor, ábrelos!*
Y os responderá: No sé de dónde sois.
- [2. Comer, injusticia] Entonces empezaréis a decir:
Hemos comido y bebido ante ti y has enseñado en nuestras plazas.
Y os volverá a decir: *No sé de dónde sois. ¡Apartaos de mí, obradores de injusticia!*
- [3. Mesa-reino] Allí será el llanto y rechinar de dientes, cuando veáis a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os echan fuera. Y vendrán de Oriente y Occidente, del norte y del sur, y se reclinarán (= se pondrán a la mesa) en el Reino de Dios (cf. Lc 13,23-29).

El material de la primera parte, que he titulado *salvación*, aparece también en Mt 7,13-14 y 25,10-12 (en contexto de banquete). La tercera, que he titulado *mesa-reino*, ha recibido en Mt 8,11-12 un contexto diferente (milagro del centurión): ella entiende el Reino de Dios como un banquete, compartido con los patriarcas de la historia israelita. Pues bien, la parte central, que he titulado *comer-injusticia*, sitúa la comida-bebida de Jesús en un contexto de polémica. El paralelo de Mt 7,22 ha destacado el valor (y riesgo) de las profecías, exorcismos y curaciones.

- [Humildad] Cuando alguien te convide a una boda, no te pongas en el primer puesto, no sea que haya invitado a otro más distinguido que tú... Al contrario, cuando seas invitado, vete a sentarte en el último puesto, de manera que, cuando venga el anfitrión, te diga: *Amigo, sube más arriba.* Y esto será un honor para ti delante de todos los que estén contigo a la mesa.
- [Gratuidad] Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez, y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues te recompensarán en la resurrección de los justos.
- [Comida-reino] Habiendo oído esto, uno de los comensales le dijo: *¡Dichoso el que pueda comer en el Reino de Dios!* Él le respondió: *Un hombre dio una gran cena y convocó a muchos...* (Lc 14,8-16).

15,1-2; 19,1-10). Ciertamente, las comidas con él son un signo del reino, expresado en forma de banquete, pero no ofrecen seguridad mágica de salvación (cf. Aguirre, 1994, 17-134; Tourón, 1995, 443-460). Empecemos por un texto de catequesis general:

Lucas, en cambio, ha condensado la experiencia de Jesús en tres momentos de la vida normal: *comida, bebida y enseñanza*.

Comer/beber y enseñar (= compartir la palabra): ésa es la verdad cristiana. Pero puede haber una comida/bebida ante Jesús (en recuerdo sacrificial) que vaya unida a la injusticia. Hay o puede haber también una enseñanza de Jesús que se perversifica. Por eso es necesario mantenerse alerta, conociendo de verdad a Jesús, en la comida compartida:

Este pasaje está relacionado con otros dichos evangélicos sobre la gratuidad (cf. Mt 5,46-47) y superación del orgullo (cf. Mt 23,12), pero en su forma actual ha sido redactado por Lucas, recogiendo elementos básicos del mensaje de Jesús. La bienaventuranza final, dirigida a los que *puedan comer en el reino*, sirve de introducción a la parábola del banquete (Lc 14,15-24; Mt 22,1-14) que después evocaremos: ella traduce el reino en forma de comida. Desde este fondo resultan significativas las advertencias sobre la *humildad y gratuidad*, que invierten la tendencia normal de este mundo y destacan la novedad de la mesa cristiana:

– *Humildad, gesto pasivo.* La mesa servía en aquel tiempo (y sirve ahora) para trazar y mantener los estamentos de una sociedad jerarquizada. También la eucaristía posterior cristiana se ha pervertido a veces, empleándose para separar a clérigos y laicos, nobles y plebeyos, ricos y pobres. La tendencia normal nos lleva a buscar el puesto superior en el banquete de la vida. Pues bien, el seguidor de Jesús debe renunciar a esa estrategia de poder: no utiliza la comida (eucaristía) para escalar puestos en la sociedad.

– *Gratuidad, gesto activo.* Los bienes económicos valen para establecer relaciones entre iguales (te convido para que me convides) o para vincular en desigualdad a los desiguales que se necesitan mutuamente: el patrono invita a los «clientes» porque espera su apoyo en la gestión de la vida pública; los clientes «honran» al patrono porque les invita a comer. En contra de eso, Jesús concibe la comida como gesto de pura y fuerte gratuidad, rompiendo los modelos do-

minantes de poder, honor y patronazgo, que definen la economía y la vida social del mundo antiguo.

Es normal que la comida distinga y separe a los humanos: cada uno quiere ascender en la escala social, poniendo su asiento en la parte más alta, utilizando el banquete para entablar relaciones de interés, según normas del talión. En contra de eso, este pasaje ha expandido y aplicado a la comida los principios de gratuidad y comunión del sermón de la montaña (cf. Lc 6,32-35 par). La eucaristía es *comida de gratuidad*, pero no puede encerrarse en un plano espiritualista de comunión simbólica a nivel de pura fe, a través de una «pequeña forma» consagrada (en una iglesia donde convergen por un breve tiempo muchos desconocidos), para que luego cada uno distribuya y organice sus comidas reales conforme a principios de pura conveniencia y talión.

El banquete de Jesús supera las *clases* sociales, rompe los grupos de puros e impuros, de manera que todos pueden participar y participan del mismo cuerpo. Conforme a la Ley del Jubileo, evocada en la introducción de este libro, cada 50 años debían repartirse las tierras entre los primitivos propietarios. Pues bien, según la gracia eucarística de Jesús, deben compartirse cada día (semana) los frutos de la tierra, en una comida abierta al reino de los cielos. Insistiremos en ello al estudiar las multiplicaciones. Ahora volvemos a las comidas de Jesús con los pecadores, que han suscitado, según Lucas, el fuerte rechazo de los «justos»:

[Pecadores] Se le acercaban todos los publicanos y pecadores para escucharle.
Y los fariseos y escribas murmuraban diciendo:

[Comer con] Éste acoge a los pecadores y come con ellos (Lc 15,1).

Acoge (*prosdekhetai*) a los pecadores, recibiéndoles en su propio grupo, no para echarles en cara su pecado o iniciar con ellos un exigente proceso de conversión, sino para ofrecerles un espacio de comunicación y vida. Jesús *come con* (*synesthiei*) ellos. No les ofrece una limosna, no les escucha un momento, para luego retirarse a una mesa separada. Al contrario, crea un grupo alimenticio con aquellos a quienes los limpios (aquí fariseos y escribas) expulsaban de la ley sagrada.

Como hemos venido indicando, el lugar de constitución fundamental del judaísmo es *la mesa*. Para tomar comida pura se han creado las comunidades de esenios y fariseos, como evocaremos al estudiar Mc 7 (cf. capítulo siguiente). Por mantener diversas concepciones sobre las fronteras de la comensalidad han discutido los primeros cristianos, según Hch 15. Pablo sitúa aquí «la verdad del evangelio», entendiendo el cristianismo como grupo de comida compartida (cf. 1 Cor 5,11; Gál 2,12). Pues bien, ella se

abre en especial hacia los «pecadores» o excluidos de la comensalidad normal judía, como muestran dos textos de pecadores «públicos», uno de mujer,

otro de varón. Comenzamos citando el de la mujer, leído en su contexto:

- [Principio] Ha venido Juan Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: *Tiene un demonio.*
Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís:
Es un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores...
Un fariseo le rogó que comiera con él, y, entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa.
- [Pecadora] Había en la ciudad una mujer *pecadora*, quien, al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume, y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume.
- [Fariseo] Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí:
Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora.
- [Él-Ella] Jesús le respondió: *Simón, tengo algo que decirte...* Un acreedor tenía *dos deudores*: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta... Entré en tu casa y tú no me diste agua para los pies. *Ella*, en cambio, ha lavado mis pies con lágrimas, y los ha secado con sus cabellos. No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume.
- [Perdón] Por eso digo: quedan perdonados sus muchos pecados, pues ha mostrado mucho amor... (Lc 7,33-47).

Retomamos así el tema base de este capítulo: la oposición entre Juan y Jesús, la acusación de aquellos que le llaman comilón y borracho, amigo de pecadores, transgresor de las fronteras de pureza (Lc 7,33-34). Lucas ha respondido recreando el recuerdo de la unción (Mc 14,3-9 par), que evocaremos estudiando la Cena de Jesús; para eso transforma a la mujer profeta en pecadora, signo de las pecadoras a quienes Jesús ha perdonado (cf. también Jn 8,1-11).

Presentamos la escena como expresión de dos banquetes. *Simón, el fariseo*, ha ofrecido a Jesús una comida externa, pero no ha podido darle más: no le ha limpiado los pies, ni le ha besado, ni ungido. Por el contrario, *esta mujer* le ha preparado un banquete mejor, que consta de limpieza, beso y unción, respondiendo así a lo que Jesús le había ofrecido previamente (el perdón, la acogida en su grupo). La comensalidad se vuelve lugar de gracia mesiánica y plenitud humana: en ella se expresa el amor creador de Jesús hacia los pecadores; en ella puede brotar, y ha brotado, una forma de existencia liberada, que se

expresa en el amor de esta mujer, que ha compartido la mesa de Jesús (cosa que no hizo el fariseo).

Quedan perdonados sus muchos pecados porque (*hoti*) muestra mucho amor (Lc 7,47)

Esta frase puede traducirse de dos formas: 1. Por el amor que ella le muestra (besando, ungiendo), Jesús perdonó sus pecados. 2. Porque ha sido previamente perdonada, ella muestra amor. La mujer de Mc 14 ungía a Jesús en la cabeza declarándole mesías. Esta unge sus pies, no sólo en signo de servidumbre-amor, sino también para fortalecerle en su camino de ascenso hacia Jerusalén. Al perdonar a este mujer y al recibir su amor cercano, en contexto de comida «Jesús propugna la reintegración de los excluidos del pueblo, en lugar de mantener su discriminación y alejamiento. Contra lo que piensa Simón, Jesús es profeta, pero de un Dios que se afirma como misericordia y no como santidad» (Aguirre, 1994, 73).

Descubrimos así que la pura materialidad de la comida resulta insuficiente: se puede invitar a la mesa y criticar, como hace el fariseo; se puede ofrecer pan y vino y negar el corazón y la confianza. En

- [Zaqueo] Habiendo entrado en Jericó, atravesaba la ciudad. Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico. Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era bajo de estatura. Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí.
- [Hospedaje] Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: *Zaqueo, baja pronto; porque conviene que hoy me quede yo en tu casa.* Se apresuró a bajar y le acogió con alegría.
- [Gente] Al verlo, todos murmuraban diciendo: *Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador.*
- [Zaqueo] Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: *Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo.*
- [Jesús] Jesús le dijo: *Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también éste es hijo de Abraham, pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 19,1-10).

El publicano es como la pecadora del texto anterior; la muchedumbre que murmura, como el fariseo. En este caso, Jesús asume claramente la iniciativa, pidiéndole a Zaqueo que le hospede en su casa, en gesto que implica comunión de mesa. Ciertamente, Jesús actúa, pero deja en libertad a los «pecadores» (excluidos sociales) para que inicien y expresen su camino de eucaristía:

- *La eucaristía de la mujer* es comida personal e intimidad: lágrimas, beso, cuidado del cuerpo.
- *La eucaristía del publicano* es conversión y justicia económica: devolver lo robado, resarcir el daño.

Estas conductas responden a un *estereotipo de género* (la mujer es más amor, el varón más dinero), pero no pueden tomarse a la letra, pues una y otro (publicana y publicano) expresan una humanidad que puede y debe encontrar concordia de amor por unos gestos que son, al mismo tiempo, íntimos y externos, corporales y sociales. En el centro de la eucaristía cristiana, como signo del valor transformador de la comida con Jesús, se elevan este hombre y esta mujer, según Lucas.

3. Banquete de Jesús a campo abierto. Las multiplicaciones

La Última Cena de Jesús reasume y culmina sus comidas con los pecadores. Pero en ella desemboca

contra de eso, esta mujer es creadora de auténtico banquete: ha comulgado con Cristo, mesías de la mesa compartida. En una línea convergente puede y debe interpretarse el texto de Zaqueo.

también el relato de la multiplicación de los panes y los peces (como volveremos a indicar al ocuparnos de la Pascua: Parte II, cap. 4). Es posible que ese doble relato (cf. Mc y Mt) de comidas milagrosas se empleara en contexto de catequesis eucarística. Así quiero exponerlo (ofrecen visiones complementarias sobre el tema: Crossan, 1994 y Meier, 1998/1999).

Comida con los pecadores y eucaristía

Las palabras de la Última Cena afirman que la «sangre de Jesús» ha sido derramada para perdón de los pecados (Mt 26,28). Los restantes testimonios lo confirman cuando entienden esa sangre como expresión de alianza (nueva), abierta a muchos (Mc 14,25; cf. Jr 31,34). Lógicamente, el perdón expresado en esa alianza ha de entenderse desde la comensalidad de Jesús con los pecadores. La eucaristía no es la fiesta de un perdón espiritualista, separado de la vida, sino un perdón y comunión concreta que se expresa en la comunicación de mesa, en la cercanía personal y en la transformación económica del mundo. La celebración actual de la eucaristía corre un doble riesgo: por un lado, tiende a excluir a los pecadores e impuros (no les convoca); por otro, se cierra en un rito de escucha pasiva (= oír misa), sin apertura al perdón y cambio de vida.

a) *Primera multiplicación:*

Mc 6,30-46. *Texto base*

Marcos ofrece dos relatos de multiplicaciones (éste y Mc 8,1-12), que repiten el tema base (panes y peces, comida abundante), con variantes y detalles

significativos que aluden, posiblemente, a las diversas situaciones de la Iglesia galilea (palestina) y a su propio ritmo narrativo. Así lo destacaré en la segunda narración. En ésta evoco el tema general, desde un trasfondo eucarístico:

- [Introducción] Los enviados volvieron a reunirse con Jesús y le contaron todo lo que habían hecho y enseñado.
Él les dijo: *Venid vosotros solos a un lugar solitario, para descansar un poco.*
(Porque eran tantos los que iban y venían, que no tenían tiempo ni para comer).
- [a. Acogida] Fueron en barca, ellos solos, a un lugar despoblado...
Al desembarcar, vio un gran gentío y sintió compasión de ellos,
- [b. Enseñanza] pues eran como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas.
- [c. Problema] Como se hacía tarde, los discípulos se acercaron a decirle:
El lugar está despoblado y ya es muy tarde. Despídelos, que vayan a los campos y aldeas del entorno y compren algo de comer.
Y respondiéndoles les dijo: *Dadles vosotros de comer.*
Ellos le contestaron: *¿Cómo podremos comprar nosotros pan, por valor de doscientos denarios, para darles de comer?*
Él les preguntó: *¿Cuántos panes tenéis? Id a ver.*
Cuando lo averiguaron, le dijeron: *Cinco panes y dos peces.*
- [b'. Comida] Y les mandó que se reclinaran todos por grupos de comida sobre la hierba verde, y se sentaron en coros de cien y de cincuenta.
Él tomó entonces los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los fue dando a los discípulos para que los distribuyeran.
Y también repartió los dos peces para todos.
Comieron todos hasta saciarse y recogieron doce canastos de pan y de sobras del pescado.
Los que comieron los panes eran cinco mil hombres.
- [a. Despedida] Y pronto embarcó a sus discípulos, para que le precedieran hacia la región de Betsaida, mientras él despedía a la muchedumbre; y haciéndolo subió a la montaña... (6,30-46).

La escena está integrada en el contexto de la *misión eclesial* (6,6-13) y el *banquete de Herodes*, con el asesinato de Juan Bautista (6,14-29). De la misión hablaremos aún, pero destacamos ya la relación entre el *anuncio programado* del evangelio que, paradigmáticamente, deja a los discípulos en manos de aquellos que quieran acogerles o no (cf. Mc 6,6-13) y la *acogida no programada* pero eficaz que Jesús y sus discípulos ofrecen a todos, compartiendo su pan con los que vienen.

Frente al *banquete de Herodes*, donde se decide la muerte de Juan, se eleva aquí el *banquete de los discípulos de Jesús*, que ofrecen su comida a los hambrientos. Han ido sólo ellos a un lugar separado (desierto) para comer tranquilos, creando su propia comunión de pan y mesa, como hemos destacado en la introducción. Pero la escena se complica: vienen muchos no esperados y Jesús les ofrece su *liturgia*, es decir, su *servicio completo*, que hemos encuadrado entre *acogida* y *despedida* (a y a'), dejando al inte-

rior la *enseñanza y comida* (b y b'), de forma que al centro se eleve el *problema* (c): ¿cómo alimentar a la muchedumbre? Entendida así, esta narración ofrece un esquema eucarístico, con dos partes principales: liturgia de la palabra y de la comida.

- *Liturgia de la Palabra, enseñanza compasiva.* Jesús ha salido a descansar, en un lugar ameno y solitario, con un grupo de discípulos. Pero, más que su descanso, le importa la necesidad de las gentes que acuden. Ésta es la ley suprema de su vida: siendo enviado del Dios misericordioso (cf. Ex 34,6-7; Jon 3,3), siente compasión de los humanos, a quienes debe guiar como buen pastor (cf. Nm 27,17; Jr 23,4; Ez 34,23). No les conduce en actitud pasiva, como si ellos no entendieran y tuvieran que callarse, sino de forma activa: enseñándoles la nueva y verdadera ley del reino, a cielo abierto, sin limitaciones. Había por entonces diversas escuelas judías, pero tendían a ser elitistas, propias de los puros (esenios, fariseos...). Jesús, en cambio, educa en la «universidad de la vida y de la calle». Lógicamente, toda eucaristía empieza con una *liturgia de la palabra*, que no es enseñanza impositiva sino iluminación creadora del pan y peces compartidos.

- *Liturgia de la comida: la eucaristía de los panes y los peces.* Los discípulos de Jesús no han opuesto ninguna objeción cuando regala abiertamente la palabra, pero la elevan y fuerte cuando les pide que alimenten a la muchedumbre con sus propios panes y peces. Ellos piensan que podemos y debemos ser hermanos en los grandes ideales, a nivel de teorías que no cuestan. Pero Jesús les pide más: que ofrezcan y comparten aquello que han traído y que ellos guardan para cubrir sus necesidades. No es que se opongan, pero empiezan pensando que sus panes y peces no son suficientes: que no basta lo que tienen para todos. Para Bano y el Bautista era esencial una comida de «pureza cósmica» (silvestre). Jesús busca ante todo la comida compartida: abierta a los que vienen, superando las normas de pureza elitista.

Éste es el signo de Jesús, concretado en la mesa universal, en la palabra que se abre a la comunión de pan y peces, al descampado, en un *lugar desierto*, superando así el ámbito más exclusivista y cerrado de las ciudades. De la palabra compartida trataremos en el capítulo siguiente, comentando para ello la parábola del sembrador (Mc 4). También precisaremos después el sentido del vino de la entrega de la vida. Por ahora, esta primera eucaristía (o *eulogía*,

El signo de los peces. Cristo pez

La unión de *panes y peces* constituye uno de los elementos básicos de la tradición galilea, que después ha sido bastante ignorado por la iglesia, que se ha centrado en el recuerdo del pan y del vino, que Jesús mismo identifica en la Última Cena con su cuerpo y su sangre. El pez se ha tomado a veces como signo de Jesús, pero no en cuanto comida compartida, sino como expresión de nuevo nacimiento. Así se dice que los cristianos *nacen del agua bautismal*, como peces: «Nosotros, pequeños peces como nuestro Pez Cristo Jesús, nacemos en el agua y nos salvamos permaneciendo en el agua» (Tertuliano, *De Baptismo* 1). Clemente de Alejandría (*Praed.* III, 59, 2) cita como símbolos cristianos la paloma, el pez, el navío con las velas desplegadas, el ancla: los recién bautizados son peces que han sido sacados del agua bautismal. Más aún, a partir del siglo IV el nombre griego ΙΧΘΥΣ (Icthus, pez) se entiende como acrostico de la fórmula de fe: *Iesous Xrestos Zeou Huios Soter* (Jesus Cristo, Hijo de Dios, Salvador). Más que comida real, que Jesús ofrece a (comparte con) los hambrientos, al pez es signo sagral de Cristo. En esta línea dice san Agustín que «el Pez asado es Cristo sacrificado (= *Piscis assus, Cristus est passus*). Él mismo es el Pan bajado del cielo...» (*In Joh 123, 2; ad Jn 21,8-13*).

bendición: cf. Mc 6,41) de Jesús está simbolizada por el pan y peces de la dieta diaria de los habitantes del entorno galileo. No podemos proyectar sobre ella todos los rasgos de la celebración cristiana posterior, definida por la Última Cena y «comidas de Pascua» de Jesús, sino evocar su más hondo sentido de *comida mesiánica*.

La eucaristía de la Iglesia es recuerdo de varios momentos de la historia y Pascua de Jesús. Entre ellos resulta esencial esta escena de multiplicación, situado a la caída de la tarde, como el episodio de Emaús (Lc 24,29). En ella son esenciales los discípulos, que vuelven de la empresa misionera (Mc 6,30), culminando en forma de comida el servicio anterior de la palabra. Lógicamente, al final de la escena quedan *doce cestos llenos de sobras* (cf. Mc 6,43) que representan las doce tribus de Israel y los

doce misioneros de Jesús: así surge, así se expande la Iglesia, en torno a *doce cestos* de panes y peces, *comida mesiánica*, que los discípulos deben ofrecer, con la bendición de su maestro, a las doce tribus simbólicas de Israel, que forman de algún modo el corazón de la nueva humanidad.

*b) Mc 6,30-46. Ampliación.
Una mesa en el mundo*

Según Marcos, Jesús hizo a sus discípulos *pescadores* (cf. Mc 1,16-20) y *agricultores* (cf. Mc 4,3-9) del reino: les puso al servicio de la siembra y cosecha escatológica. Él aparece ahora como pastor de multitudes «porque son como ovejas perdidas» (cf. Mc 6,34). Pero no les ofrece carne o leche de corderos, en clave sacrificial, sino peces de la pesca y panes de la siembra. De esa forma recoge y expande los motivos anteriores de la tarea final, condensándolos aquí, en el signo del banquete. Desde este fondo podemos evocar algunos rasgos de esta primera y más honda eucaristía cristiana (para lo que sigue, cf. Tourón, 1995, 460-484; Pikaza, 1998, 158-168):

1. Más que el perdón de Jesús a los pecadores, esta comida acentúa su banquete en favor de todos los presentes. Ya no se distinguen unos de otros: todos los que vienen están necesitados de palabra y comida; de esa forma, pescadores y justos se vinculan tomando pan y peces. Así se expresa el «jubileo» cristiano de la abundancia: no se trata simplemente de volver a repartir las tierras, para que cada uno posea y cultive en exclusiva lo suyo, sino de compartir fraternalmente todo. Ésta es la comida «de cada día», con pan y peces, es decir, con los alimentos normales de la gente del entorno. Jesús no empieza centrando su mensaje en un rito selectivo, propio de purificados (como hacen esenios y fariseos), sino que ofrece su comida a los que vienen, sobre el campo abierto, que es ámbito de encuentro para todos los humanos.

Los discípulos van a ser «anfitriones» del banquete del reino. Jesús, pastor misericordioso, que les ha llamado antes pescadores y les ha asociado a su siembra, les nombra servidores de la comida final: *Dadles de comer* (6,37). Ciertamente, no disponen de dinero (harían falta doscientos denarios: 6,37), pero tienen cinco panes y dos peces que bendecidos y repartidos

(compartidos) son suficientes. Han sido o son pescadores del lago y así ponen a disposición de Jesús (de su reino) los peces de su pesca; se trata de un producto *natural*, no cultivado (lo mismo que los saltamontes del Bautista); pero está preparado o salado (*curado*), pues el texto supone que se puede partir y comer crudo. Los discípulos están en relación con los agricultores del entorno, y así traen provisión de grandes panes, de trigo *cultivado y preparado* (bien cocido), aceptando (en contra del Bautista) el ritmo y vida cultural de los labradores del entorno. Ellos, discípulos de Jesús, no son representantes de un puro movimiento contracultural (sin pan ni vino), pues asumen la cultura de su entorno e interpretan la enseñanza del maestro (liturgia y banquete de palabra) a modo de comida fraterna, peces y panes que pueden repartirse a todos... No establecen un banquete de lujo y muerte, baile y seducción, como el de Herodes, sino una *asamblea y comida de campo*, a la que están invitados los que pasan, sin distinción de purezas rituales o razas religiosas.

2. Es comida histórica y pascual. Ciertamente, el texto recoge y relata un recuerdo de la historia de Jesús, que comparte lo que tienen (él y sus discípulos) con todos los que han ido a su encuentro, en gesto generoso de abundancia, de palabra y comida fraterna. Pero, al mismo tiempo, este recuerdo ha sido recreado desde la experiencia pascual, de la que luego trataremos: los cristianos han proyectado sobre el pasado de la historia de Jesús la experiencia más honda de su encuentro con el resucitado, en la fracción del pan.

Hoy es difícil distinguir los dos (o tres) niveles: el influjo de las «multiplicaciones» o comidas históricas de Jesús en la formulación de la Última Cena y en las experiencias pascuales de la Iglesia; el influjo de la Última Cena en el relato de las multiplicaciones; finalmente, la aplicación de la Pascua y de la vida de la Iglesia en la formulación de la historia de Jesús (multiplicaciones y cena). Es normal que sea así, porque se trata de una *experiencia viva*, donde los diversos momentos se enriquecen y fecundan mutuamente. Muchos historiadores han hablado (y siguen hablando) de dos eucaristías: *una galilea*, centrada en el pan-pescado de la comida diaria de Jesús; *otra jerosolimitana y luego misionera*, con el pan y el vino del recuerdo de su muerte. Es posible que esas dos eucaristías hayan existido un tiempo separadas, pero la tradición actual de los evangelios las integra, de manera que sólo pueden entenderse en referencia mutua.

El desierto de la multiplicación

- *Es lugar despoblado*, donde puede iniciarse una experiencia de fraternidad y vida comunitaria: lugar de paso, vinculado al recuerdo de Juan el Bautista (Mc 1,3.4) y a las tentaciones de Jesús (Mc 1,12). No es *casa preparada*, donde se toma el pan y vino de la celebración ritual (Última Cena), sino campo abierto (mundo) que evoca y asume los valores de la primavera del paraíso original (se sientan sobre la hierba verde).

- *Es lugar de prueba* para un nuevo nacimiento, como el paraíso original de Eva/Adán, como el desierto de Satán que ofrece pan de triunfo (cf. Mt 4 y Lc 4). Jesús rechaza ese pan de imposición, pero reparte y comparte por la Iglesia el pan de la fraternidad. Hombres y mujeres no tienen la vida ya fijada; no están condenados a repetir siempre los mismos errores, sino que pueden iniciar un camino de vida comunitaria.

- *Es lugar donde Jesús aparece como auténtico Moisés*, que vincula a los humanos en torno a la fiesta del pan y peces compartidos. Hemos evocado ya Is 40,3 (cf. 1QS 8,14; Mc 1,2-3: «En el desierto preparad el camino...»). Pues bien, ahora, el desierto ha cumplido su función: no es lugar donde aparecen y perturban al pueblo los falsos mesías (cf. Flavio Josefo, *Ant.* 20,188; *BJ* 2,59), sino templo natural abierto a todos los humanos.

3. *Es comida de gracia y «milagro», que supera la ley de la propiedad egoísta y el dinero*, entendido como medio para comprar y vender todo. Según Mt 6,24 par, lo contrario al reino de Dios es la *mamona* o capital, que es el rey del mundo y de la historia. Los discípulos empiezan poniéndose al nivel de esa mamona y se descubren incapaces de alimentar a tanta gente: haría falta muchísimo dinero... Por eso, quieren despedir a todos: *¡que se vayan, que compren quienes puedan!* Ellos, los representantes de una Iglesia que se identifica pronto con el mundo, pretenden resolver el tema de la humanidad (el hambre) acudiendo a la lógica del capital y del salario: todo se vende, todo puede comprarse con dinero. Pues bien, en contra de eso, Jesús les conduce al manantial de la gratuidad: *Dadles vosotros... ¿cuántos panes tenéis?...* (Mc 6,37-38).

De esa forma supera el talión económico (ojo por ojo, pan por dinero), introduciendo en la Iglesia el principio de la donación y la gratuidad activa (*dar*). El problema de la humanidad antigua y moderna no es la carencia (falta de producción), sino el reparto y comunión de bienes y vida. Los humanos actuales (final del siglo XX) han aprendido a producir lo suficiente: la tierra ofrece bienes para todos. Pero no saben y/o no quieren compartir: se siguen encerrando en los bienes que poseen, cada uno, cada grupo; no saben multiplicarlos al servicio de todos los humanos.

Las multiplicaciones son, por tanto, una *señal de gratuidad*. Lógicamente, ellas se narran en forma de «milagro», utilizando un género literario que proviene de tradiciones de Israel, como son: el maná y las codornices del éxodo (cf. Ex 16; Nm 11), el pan y la carne del cuervo de Elías, con la harina y el aceite de la mujer que le acoge (1 Re 17,1-16), los alimentos de Eliseo (2 Re 4,1-7; 4,42-44), etc. La primera Iglesia ha entendido la historia de Jesús, sus comidas en el campo, al trasluz de los relatos de su pueblo: las historias de Moisés, de Elías y Eliseo. Los que hoy destacan sólo el aspecto milagrero «externo» de las multiplicaciones, proyectando sobre ellas problemas de biología o física (ampliación o producción instantánea de nuevos alimentos), olvidan el auténtico tema: los evangelios no hablan de física, sino de solidaridad humana y esperanza mesiánica.

4. *Es comida laica y cultural al mismo tiempo*. Es *laica*, en sentido originario: alimento del *laos* o pueblo formado por los necesitados que acuden buscando palabra y pan. Todo resulta natural en ella, no hay nada sagrado en su despliegue: no hacen falta sacerdotes especiales, ni ceremonias de pureza, ni templos ni ritos culturales, a no ser que digamos que el rito es la misma vida, comunicación humana, a nivel de palabra y alimento. Por eso, los relatos de multiplicaciones, superando la barrera de la diferencia israelita, nos conducen a un lugar donde pueden encontrarse todos los humanos, judíos y gentiles, cristianos y no cristianos, creyentes religiosos y simples hambrientos de pan y palabra, sobre el ancho campo de la vida. Religiones y ritos nacionales les separan, ideologías y políticas sacrales les distinguen, conforme a las diversas escuelas y templos donde acuden para cultivar sus distinciones. Pues bien, Jesús les reúne o, más bien, les acoge en el ancho campo, sin preguntarles por su origen y creencias especiales. Allí les ofrece la palabra de la universalidad humana (la esperanza del reino) y el pan y los peces que a todos sirven de alimento. En

ese sentido, su gesto es laico o humano, en el sentido radical de la palabra.

Pero, al mismo tiempo, siendo totalmente laica, ésta es una comida *sacral*, porque en ella y sólo en ella se puede bendecir a Dios en plenitud, dándole gracias por el don de la existencia y la comunión alimenticia. Normalmente, los humanos han buscado y cultivado oraciones en momentos especiales: las fiestas sagradas, los templos... Pues bien, Jesús ha orado precisamente aquí, iniciando un rito básico de comunión universal: *Y tomando los cinco panes y los dos peces, mirando hacia el Cielo, bendijo y partió los panes y los dio a los discípulos para que los repartieran...* (Mc 6,41). A lo largo de este libro, hemos ido destacando las diversas bendiciones de sacerdotes y pueblo, sobre el pan y el vino, en las comidas sagradas. Pero sólo ahora se cumple y expresa la oración suprema, en sus dos momentos esenciales: *Jesús bendice a Dios* (línea de ascenso), *repartiendo los panes y peces a la multitud*, que los comparte (plano de descenso y comunión). Éste es el rito cristiano, el culto laical y sagrado de la vida.

5. *Ésta es la comida cristiana*. Evidentemente, está relacionada con los alimentos y las celebraciones que hemos ido señalando en capítulos anteriores; por eso, en sentido radical, ella sigue siendo una comida israelita. Pero ofrece rasgos especiales que la diferencian de los ritos esenios y fariseos, sapienciales y apocalípticos, donde resulta básica la pureza del grupo, la experiencia interior, la separación respecto a los de fuera. Jesús ha querido situarse y situarnos al principio de la historia humana, en un lugar de paso y encuentro universal, al descampado (cf. 6,32), en territorio de todos y de nadie, sobre la hierba verde (6,39) que es signo de primavera y nuevo nacimiento; por eso, su comida es mesiánica, es decir, universal, y se realiza en Galilea, lugar abierto a las naciones, no en el templo especial del judaísmo (Jerusalén). Ciertamente, sobre esta comida mesiánica (= cristiana) pueden proyectarse imágenes y rasgos de fiestas sagrales (Pascua, Pentecostés, Tabernáculos), como más tarde iremos indicando. Pero ahora, en la raíz del evangelio empiezan siendo secundarias esas fiestas. Jesús ha hecho algo mucho más sencillo y profundo: ha querido situarnos en la base y fuente de la fiesta de la vida, con el pan y los peces compartidos, bendiciendo a Dios, en fraternidad.

Otros *judíos* destacaban la sacralidad nacional, el orden del templo, la estructura de los varios ritos

(normas de comida, circuncisión), acabando así por separarse de los pueblos del entorno. Pues bien, *los discípulos de Jesús* han destacado este rito real de la comida compartida: no necesitan días especiales para reunirse y celebrar, ni templos santos exclusivos, ni cultos separados para descubrir la grandeza de Dios. A ellos les bastan unos peces y unos panes, para compartirlos, en comunión dirigida hacia todos los pueblos de la tierra. Lógicamente, si llevan consigo ese signo del pan mesiánico, sin mala levadura de imposición política (Herodes) o pureza ritualista (fariseos), podrán embarcarse sobre el mar de la historia, sin miedo a perderse, como sabe Mc 8,14-21.

6. *Siendo mesiánica, es comida universal*. A través de sus discípulos (a quienes hizo *pescadores de humanos*: cf. Mc 1,16-20), Jesús quiere extender una mesa universal. Por eso, no preparan una comida exclusivista, no se reúnen en torno a un pan y un vino de pureza, para separarse de los transgresores de la ley (como en Qumrán), sino al contrario: ofrecen a todos los que vienen sus panes y sus peces. Estos judíos mesiánicos (cristianos de Galilea), seguidores del profeta nazareno, *les acogen y distribuyen, sobre la hierba verde, bajo el ancho cielo, en grupos de cincuenta o cien* (Mc 6,39-40), *prasiat, prasiat*, en coros de comunicación humana, para que así pueda conocerse, compartir la mesa y dialogar desde el reino. Son multitud (cinco mil, contando sólo los varones adultos), pero se vinculan en comunidades menores, para comer y compartir el pan, de un modo personal, formando la Iglesia del campo abierto de la vida.

De esta forma emerge la abundancia: *hay panes y peces para todos*. La tradición judía había elaborado la leyenda del maná, para indicar la bendición y providencia de Dios sobre el pueblo, en el desierto. Pues bien, ese maná se expresa por los panes y peces que la comunidad de Jesús pone al servicio de los humanos. No hace falta maná externo, milagros de panes que caen del cielo. El auténtico maná es experiencia gozosa y abundante de panes y peces compartidos.

c) *Segunda multiplicación: Mc 8,1-10. Panes y peces*

Marcos incluye un segundo relato de multiplicación (asumido también por Mt 15,32-39) que puede interpretarse en clave narrativa (desde el despliegue

de Mc) y teológica. En otros trabajos (cf. Pikaza, 1996, 87-111; 1998, 143-216) he destacado la primera perspectiva, ahora acentúo la segunda. El relato anterior (Mc 6,30-44) presentaba la multiplicación como banquete escatológico ofrecido a Israel, repre-

sentado por los Doce. Éste (8,1-10) amplía el milagro del pan filial (de Israel) que Jesús ha ofrecido a la niña fenicia (7,24-30) y la curación del sordomudo pagano (7,34), para así evocar un pan universal, abierto a todos los humanos:

- [Introducción] Por aquellos días se congregó de nuevo mucha gente y, como no hubiera comida, Jesús llamó a los discípulos y les dijo:
Tengo compasión de esta gente: llevan tres días conmigo y no tienen qué comer. Y si los despido en ayunas, desfallecerán por el camino, pues algunos han venido de lejos.
- [Compasión]
- [Escasez] Sus discípulos le replicaron: *¿Quién podrá saciar aquí a todos éstos con panes en el desierto?* Y les preguntó: *¿Cuántos panes tenéis?* Ellos respondieron: *Siete.*
- [Eucaristía] Mandó entonces a la gente que se sentara en el suelo.
– Tomó luego los siete panes, *dio gracias (eukharistēsas)*, los partió y se los iba dando a sus discípulos para que los repartieran. Y los repartieron a la gente.
– Tenían además unos pocos pececillos.
Y *habiéndolos bendecido (eulogēsas)* mandó que repartieran también éstos.
- [Abundancia] Comieron hasta saciarse y llenaron con las sobras siete cestos. Eran unos cuatro mil.
- [Despedida] Y les despidió. Y de pronto, entrando en la barca... (Mc 8,1-10).

La escena recoge elementos anteriores, interpretándolos de un modo distinto, como indican los títulos que he dado al texto, en perspectiva eucarística:

1. *Compasión*. Jesús ha recibido y cuidado a la gente que viene; ahora, culminado el tiempo (tres días, como en Pascua; cf. 8,31; 9,31; 10,34; 13,2; 14,58; 15,29), debe despedirla, pero no puede enviarles hambrientos (*nēsteis*: 8,3; cf. 6,36.45), pues algunos *han venido de lejos* (quizá de tierra pagana: *apo makrotēn*: 8,3). Es tiempo de comida compartida.

2. *Escasez*. Frente al deseo de Jesús, ha destacado Mc 8,4 la *incredulidad de los discípulos*. No entendieron la enseñanza y signo de Mc 6,30-44. Siguen sin entender. Los primeros discípulos sintieron la dificultad de ofrecer comunión (palabra y pan compartido) a miles y millones de hambrientos. Ahora no aducen falta de dinero (cf. Mc 6,37), sino *escasez* de comida (cf. Nm 11,12-15: *¿Quién saciará a todos éstos...?*).

3. *Eucaristía*. Frente al *realismo miedoso* de los discípulos, Jesús destaca la abundancia de la participación gratuita de los dones. No ofrece una lección a los de fuera (*¡que aprendan, que cambien...!*); quiere que sus discípulos empiecen compartiendo lo que tienen. No pregunta *¿cuántos panes tienen?* sino *¿cuántos te-*

néis? (8,5). Ésta es la lección más difícil de la eucaristía, la verdadera *transsubstanciación*, iniciada y culminada por Jesús en su muerte: regalar los propios panes, compartir la vida. En este contexto, allí donde sus discípulos no sólo dan lo propio (panes y peces), sino que se vuelven servidores del banquete que ellos mismos ofrecen, se inicia y culmina la verdadera eucaristía.

Es fácil organizar banquetes ajenos, diciendo a los ricos que sean generosos (como a veces hace nuestra Iglesia). Más difícil resulta celebrar el banquete regalando a los demás lo que tenemos (panes y peces), volviéndonos así servidores de los otros. En el entorno cultural pagano, quien daba de comer se hacía honrar como *patrón*; aquí, los que alimentan se vuelven *servidores*. Esta segunda multiplicación se sitúa en tierra pagana (cf. Decápolis: Mc 7,31), pues debe *saciar (khortasai)* no sólo a los hijos israelitas (cf. Mc 6,42; 7,27), sino a todos los que vienen (cf. Mc 8,8). Frente a la comida ritual de los puros judíos (cf. Mc 7,2-4), ofrece aquí Jesús, por medio de la Iglesia, un banquete universal. Éste es el rito fundante y en este contexto pueden evocarse las dos palabras primordiales de la tradición eucarística, que el texto presenta en paralelo:

Multitud: escasez y abundancia

Los discípulos habían destacado la *escasez* (¿cómo podremos saciar a tantos...?), Jesús la abundancia. No se angustia por las carencias del mundo, confía en la gracia de Dios, que es abundante: *No os preocupéis por la comida..., mirad los pájaros...* (cf. Mt 6,25-33 par). La historia de Moisés y las codornices (Nm 11; Ex 16; cf. Sal 78,24-29) está en el trasfondo de la nuestra.

– *Escasez*. Preocupa a Moisés y a los discípulos: «¿De dónde voy a sacar carne para dársela a todo este pueblo, que llora diciendo: danos carne para comer?» (Moisés en Nm 11,13; cf. Mc 8,4; Mt 15,33 y Jn 6,5).

– *Multitud*. Sigue el mismo argumento: «Este pueblo lo forman 600.000 varones adultos ¿y dices que les darás carne para un mes entero? Aunque se mataran para ellos rebaños de ovejas y bueyes, ¿bastaría acaso? Aunque se juntaran los peces del mar, ¿habría suficientes?» (Moisés en Nm 11,21-22; cf. Mc 8,4).

– *Miedo*. Está en el fondo de Moisés y los discípulos: piensan que no habrá suficiente. En contra de eso, Jesús promete abundancia generosa, asumiendo el gesto de Dios que alimenta a todos en el desierto (cf. Ex 16; Nm 11). Pero la comida no es ya un maná milagroso que viene del cielo, sino el mismo pan y peces de la Iglesia, que es rica, pero no sabe compartir.

Vivimos hoy en una cultura de abundancia, donde sobran pan y carne, los diversos alimentos, en contra de lo que sucede en otras partes del mundo. Nuestro problema no es la escasez de bienes (bienes hay), sino la falta de voluntad para compartirlos, en pleno integral (pan y palabra: cf Mt 4,4). Por eso es importante el fin del texto: *sobraron siete cestos...* (Mc 8,8). Siete eran los panes de la Iglesia (8,5), siete los cestos ahora sobrantes. En la multiplicación anterior sobraban *doce* (6,43), uno por cada apóstol, uno por cada tribu de Israel. Ahora *siete*, evocando el conjunto de la humanidad, los siete días de la creación (Gn 1). Cf. también los siete «diáconos» para las mesas (Hch 6) y los siete pescadores pascuales (Jn 21).

– *Eucaristía*. Jesús toma el pan y, *dando gracias* (*eukharistésas*: 8,6), lo parte y entrega a sus discípulos... Pablo (cf. 1 Cor 11,24) y Lucas (22,19) han vin-

culado esta palabra con los panes. Mc 14,23 y Mt 26,27 la aplican al gesto del vino.

– *Eulogía*. Jesús tomó los peces y, *bendiciendo* (*eulogéas*: 8,7), mandó que los repartieran. Así se ha establecido un paralelo entre eucaristía (sobre el pan) y eulogía (sobre los peces). Mc 14,22-23 y Mt 26,26-27 emplean ambas palabras: eulogía para el pan y eucaristía para el vino (sobre eucaristía y eulogía, cf. Maldonado, 1967).

El lenguaje es variable y puede adaptarse a cada circunstancia, conforme a los diversos relatos. En la primera multiplicación (cf. 6,41), Marcos sólo ha empleado una palabra (*eucaristía*); en la segunda (8,6-7), las dos. Por el contrario, Mateo ha puesto una en cada multiplicación: *eulogía* (bendición: 14,19) y *eucaristía* (acción de gracias: 15,36). Estrictamente hablando, sólo a Dios se puede dar gracias; por eso, la eucaristía se dirige siempre a él. Por el contrario, la bendición se puede (debe) dirigir a Dios, pero también a sus dones de la naturaleza o de la tierra, como indican muchos manuscritos de Mc 8,7. Dios bendijo al principio a los peces del mar

Panes y peces

R. M. Fowler (*Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Ann Arbor, Michigan 1981) ha estudiado las multiplicaciones en clave histórica y literaria, suponiendo que en el fondo de los dos textos actuales habría un único relato de milagro que vincula panes y peces. La tradición eclesiástica ha ido olvidando el sentido de los peces, fijándose en el pan, como muestran los textos de Mateo y Lucas. El mismo Marcos, que ha puesto en paralelo panes y peces (cf. 8,1-10), tiende a centrarse sólo en el pan (cf. 6,38-44 y 8,17-21). Ese proceso culmina allí donde la *Iglesia posterior*, destacando la eucaristía más sagrada del pan y vino (Última Cena), deja a un lado los panes y peces. Para entender al Jesús de Marcos debemos volver a vincular *Multiplicaciones y Última Cena*, que están unidas no sólo por el argumento central (comida) y por el protagonista (Jesús), sino también por la incomprendión y rechazo de los discípulos, que va avanzando de un texto a otro. Los panes de la Cena sin los peces de la Multiplicación pierden su sentido.

(con las aves del cielo), para que se multiplicaran (cf. Gn 1,22). Jesús bendice ahora a los *peces pescados*, para que puedan compartirse.

Los peces nos sitúan, según eso, en el lugar primero de la bendición de Dios y la abundancia. El evangelio supone que son muy numerosos, de manera que no pueden agotarse, por mucho que se coman. Ellos son signo de la bendición generosa de Dios que ofrece su alimento a los humanos. Hoy, que conocemos por experiencia el riesgo de agotamiento de los peces del mar, deberíamos presentar esta bendición de otra manera: no se puede dar gracias a Dios por el pan robado a los pobres, ni se pueden bendecir los peces del mar si los aniquilamos de un modo egoista.

Este relato (lo mismo que el anterior: Mc 6,30-46) acaba con una *despedida*. Jesús no reúne y alimenta a la muchedumbre para servirse luego de ella y construir un reino estable, con un templo, una administración y un ejército, como quieren según Jn 6,14-15 aquellos que comparten su comida. Al contrario, Jesús la envía nuevamente al mundo (a los lugares de origen), como fermento de evangelio.

Los cristianos no deben formar comunidades cerradas, en torno a la eucaristía, en sentido celota (como reino nacional) o esenio (como los separados de Qumrán). Ciertamente, ellos se reúnen, en nombre del Jesús pascual, a campo abierto, en gran número, compartiendo panes y peces. No forman sólo pequeñas comunidades establecidas en las *casas* (cf. Mc 2,1-12; 2,13-18; 3,20-35; 4,10-12), sino también muchedumbres de cuatro mil o cinco mil adultos, seguidores de Jesús. No necesitan edificios propios, no crean grupos de vida separada, sino que siguen habitando en sus aldeas y/o pueblos, pero se reúnen a veces por un tiempo (tres días...), para compartir la palabra y comer juntos, volviendo después a sus casas.

[Levadura]	Habían olvidado los panes, y sólo tenían un pan en la barca. Y se puso a advertirles: <i>Mirad, cuidaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes.</i>
[Recuerdo]	Ellos comentaban entre sí: <i>¡Si no tenemos panes!</i> Jesús lo advirtió y les dijo: <i>¿Por qué comentáis: no tenemos panes?</i> <i>¿Aún no entendéis ni comprendéis? ¿Tenéis embotada vuestra mente?</i> <i>Tenéis ojos y no veis; oídos y no oís. ¿Ya no recordáis?</i>

Me parece aventurado precisar con más detalle el tipo y tiempo de reunión de estas *asambleas*, animadas por los enviados de Jesús, que dividen a la gente en grupos menores de comida (cf. 6,39-40). Pero ellas constituyen, posiblemente, el aspecto más visible de las *iglesias galileas*, que vinculan experiencia pascual y eucarística. Es muy posible que en ellas la presencia y acción de Jesús esté representada por los *panes y peces*, como sabe Juan (cf. 21,13) y quizás el mismo Lucas, aunque, siguiendo su teología pascual, éste ha situado el tema del pez en Jerusalén (cf. 24,42).

Las *comunidades pascuales y eucarísticas* han dejado fuerte huella en estos relatos de las multiplicaciones, que la Iglesia posterior ha conservado de manera reverente, aunque después ha celebrado casi sólo la *eucaristía del pan y el vino*, vinculada de manera más intensa a la Última Cena y al recuerdo expreso de la muerte y resurrección de Jesús. Esta *eucaristía de la Cena* será la oficial de la Iglesia. Pero, como saben los evangelios, incluso Juan, sin aquella primera de *los panes y los peces* (la vida concreta, el encuentro con todos los humanos), ésta pierde su sentido. Las liturgias primeras (que evocaremos en la Parte II, cap. 4), en grandes asambleas, en el campo, podían volverse ocasión de alzamiento social, como sabe Jn 6,14-15. También en nuestro tiempo pueden resultar peligrosas, aunque siguen siendo imprescindibles para entender el evangelio y vivir en plenitud el seguimiento de Jesús.

4. Conclusión. Signo del pan

Siguiendo en esa línea, quiero evocar un pasaje con hondo sabor eucarístico, al final de la primera parte de Marcos, expresando el sentido de las multiplicaciones y anticipando la Última Cena.

[Entender]

¿Cuántos canastos de trozos recogisteis cuando repartí cinco panes entre cinco mil?

Le contestaron: *Doce*.

Y cuando repartí siete panes entre cuatro mil, *¿cuántos cestos llenos recogisteis?*

Le respondieron: *Siete*. Y les dijo: *Y aún no entendéis?* (Mc 8,14-21).

Culmina así, en forma de enigma, la catequesis de Jesús sobre los panes (no se alude ya a los peces; estos panes condensan la plenitud cristiana). Los discípulos navegan en la barca de la Iglesia, dispuestos a llegar a todo el mundo: llevan consigo un pan, no han de echar en falta nada más. Conocen el sentido de la eucaristía, no necesitan teorías ni proyectos pastorales. Por eso, Jesús les advierte que tengan cuidado: que no dejen que la mala levadura destruya su pan, devalúe su evangelio. Hay dos levaduras peligrosas, dos maneras de destruir la eucaristía:

– *La levadura de Herodes* se expresa en su banquete de mentira y muerte, con el asesinato del Bautista (cf. Mc 6,14-29). Quizá podamos ampliar el tema y afirmar que ella convierte el pan de Jesús en poder eclesial, en la línea del Diablo de las tentaciones de Mt 4 y Lc 4.

– *La levadura de los fariseos* aparece vinculada a la comida exclusivista de los separados, como indicaremos evocando la controversia sobre las purezas (cf. Mc 7,1-23). Ella destruye el pan mesiánico de Jesús, que los discípulos llevan en la barca de su Iglesia a todas las naciones.

Éste es el tema clave de la Iglesia, el recuerdo que Jesús quiere evocar, la comprensión que busca en las multiplicaciones: *¿No recordáis? Cuando partí los cinco panes... ¿No entendéis?* (8,21). El pan es el «memorial» de Jesús. Pues bien, su limpio recuerdo (sin mala levadura) en la barca de la Iglesia constituye la esencia del evangelio. No es un memorial teórico, sino encarnado en un pan, el único pan de Jesús, distinto de los otros. Lo propio de Jesús en el judaísmo de su tiempo es la comida que ofrece, el

[Higuera estéril] Viendo una higuera se acercó, por ver si hallaba algo. Pero sólo encontró hojas.

[Nadie coma] Entonces le dijo: *Que nunca jamás coma nadie fruto de ti* (Mc 11,14).

Jesús es pan compartido; los sacerdotes de Jerusalén son *higuera* frondosa y sin fruto. Conforme al poema de Jotán, evocado al hablar de los alimentos

Un pan, una barca: ¿comprendéis?

Un solo pan en una barca frágil define a los cristianos. No les diferencia la ortodoxia legal ni un tipo de afiliación política, sino *el pan misionero* que debe mantenerse resguardado de la levadura (herejía destructora) de Herodes y los fariseos. Familia embarcada en el mar universal, con un solo pan que se comparte y multiplica, eso son los seguidores de Jesús, en la travesía de la historia. Pedían *los fariseos* un signo que Jesús no quiso darles (8,11-13), pues su signo es *el pan* que *los discípulos* llevan en su barca. ¿Han aprendido la lección? Parece que no. Los discípulos, antiguos y modernos, son (= somos) tardos. Por eso, acaba Jesús su catequesis preguntando: *¿Todavía no comprendéis?* (8,21). Ellos, los antiguos, responden con el silencio. A lo largo de su evangelio, Marcos supondrá que no han comprendido. Nosotros, los modernos, ¿comprendemos? Es evidente que seguimos celebrando con honor la eucaristía, pero ¿entendemos el pan de Jesús y lo resguardamos de los nuevos herodianos y fariseos? (Cf. X. Pikaza, 1998, 203-208).

pan que él confía a sus discípulos, como tesoro supremo, en la barca de la Iglesia. Éste es el dogma primero, el distintivo esencial de los cristianos.

El pan es expresión de la novedad evangélica. Pues bien, para criticar a las autoridades sacerdotales, que controlan el templo de Jerusalén, Jesús ha evocado otro signo: la higuera:

(Jue 9,8-15; cf. Parte I, cap. 2), la higuera debía regalar su fruto de gozo y plenitud «a dioses y humanos». Pero ella ha preferido volverse zarza estéril,

que chupa la vida de los otros. Jesús llega con *hambre* mesiánica al templo y sólo encuentra en su árbol grandes hojas, llamativas a lo lejos, estériles de cerca: puros ritos, disputas elitistas que no logran ofrecer comida a nadie. Por eso ha proclamado, proféticamente: *Que nadie coma...* (11,14).

Esta palabra *¡nadie coma!* anuncia lo que sigue. Jesús advierte: *¡No comáis del fruto del templo!*, no os manchéis con su mala levadura... Lógicamente, él trazaría sobre el templo un gesto de ruina (cf. Mc 11,15-19), indicando su fin: su comida se ha secado. En contra de eso, culminando su entrega y cumpliendo la promesa de las multiplicaciones, Jesús dirá a sus discípulos: *Tomad y comed, esto es mi cuerpo!* Así volveremos a indicarlo en el próximo capítulo, estudiando de nuevo este motivo.

Conclusión

1. *Al principio del Antiguo Testamento* (Parte I, cap. 1), evocábamos la gracia y el pecado de los alimentos primordiales, a partir del «paraíso» (cf. Gn 1-9). Pues bien, de una manera semejante, *las comidas de Jesús* nos llevan al principio y centro de su tarea mesiánica.

2. *Hemos situado las comidas de Jesús al trasluz de los gestos alimenticios de su entorno.* De modo especial, le hemos comparado a Juan Bautista, que ni comía ni bebía; desde ese ascetismo y pureza alimenticia (nacional, sagrada), puede entenderse la apertura mesiánica de Jesús, en plano de alimentos y diálogo interhumano.

3. *Nos han parecido esenciales las comidas de Jesús con los pecadores* y expulsados de la sociedad israelita. Ellas definen su nueva solidaridad mesiánica: no quiere sacralizar lo que existía, sino abrir un camino de concordia humana, en torno a las comidas, en gratuidad, justicia y cercanía humana.

4. *Hemos puesto de relieve el carácter eucarístico de las multiplicaciones*, planteando así un tema que debemos estudiar mejor en el contexto de la Última Cena y de la Pascua. La celebración festiva del pan y vino resulta inseparable de la comida diaria del pan y los peces.

5. *Así podemos definir a Jesús como «mesías de las comidas».* Se le han dado otros títulos (rey, sacerdotes, profeta...); aquí le recordamos como Cristo de los alimentos, en apertura al reino.

Bibliografía

- Aguirre, R. (1994), *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander.
- Barth, G. (1986), *El Bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo* (BEB 60), Sigueme, Salamanca, 11-82.
- Crossan, J. D. (1994), *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona.
- Dunn, J. D. G. (1981), *Jesús y el Espíritu*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 81-122.
- Lupieri, E. (1988a), *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Brescia.
- (1988b), *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda* (BCR 53), Brescia.
- (1991), *Giovanni e Gesù* (UR 60), Milán.
- Maldonado, L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.
- Malina, B. J. (1995), *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultura*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Meier, J. P. (1998/1999), = *Jesús, un judío marginal*, I-III, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Nodet, E. y Taylor, J. (1998), *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI.
- Pikaza, X. (1996), *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1997), *Éste es el Hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- (1998), *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sigueme, Salamanca.
- Taylor, J. (1997), *John the Baptist within Second Temple Judaism*, SPCK, Londres.
- Tourón del Pie, E. (1995), *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística*, RET 55, 285-329; 429-486.

Trabajo personal

1. *Analizar el sentido y amplitud del ayuno* en otras tradiciones religiosas y sociales, especialmente en las grandes religiones (hinduismo, islam, etc.). Posible actualidad de Juan Bautista. Evocar los ayunos eclesiales (católicos) en la actualidad. Relacionarlos con el gesto de Jesús.

2. El ayuno como destino social: estudiar su sentido en el plano económico, social y antropológico, desde la pobreza de gran parte de la población. Aprender a ayunar. ¿Debemos renunciar en favor de los demás? Relacionar el ayuno creador con la no violencia activa.

3. Leer y analizar de un modo unitario Lc 14-15, destacando el sentido de las comidas de Jesús, en perspectiva sacral y social, de organización eclesial y apertura misionera.

4. Leer en forma personal los relatos de las multiplicaciones, partiendo de Marcos, comparándolos, si es posible, con los textos paralelos de Mateo y Lucas. Aplicar su mensaje a la Iglesia y sociedad actual: ¿qué significa una eucaristía de panes y peces?

5. Un pan en la barca... ¿Cómo se puede corromper hoy el pan de la Iglesia? Aplicar a nuestra situación la levadura de los fariseos y de Herodes. ¿Hay otras formas de mala levadura en la Iglesia? ¿Cómo se puede resguardar el pan de la Iglesia de nuevos fermentos que amenazan dentro y fuera? ¿Cuándo podemos afirmar que su pan está limpio, es pan de Jesús?

Reflexión en grupos

1. Vincular la Iglesia del ayuno (negación) y del pan compartido (afirmación). ¿Será necesario el ayuno de algunos para que todos puedan compartir? ¿Cuál fue el ayuno de Jesús?

2. ¿Cómo actualizar las comidas de Jesús con los pescadores y marginados? Distinguir entre dar de comer (ofrecer alimentos) y *compartir la comida* (comer juntos, en comunión personal y social).

3. ¿Cómo actualizar hoy el signo de la multiplicación de los panes? Diversas lecturas del texto: en plano de milagro, eucaristía, justicia, generosidad, etc. ¿Qué aportación puede ofrecer la Iglesia en este campo?

4. Ampliar el abanico de alimentos, a partir de las multiplicaciones y de todo lo evocado en la primera parte de este libro. ¿Se puede hoy hablar de un evangelio de los alimentos?

5. Higuera seca. Algunos han podido afirmar que la higuera de la Iglesia sigue estando seca, como estuvo la del templo de Israel en tiempos de Jesús. Situarse ante ese signo: ¿qué alimentos ofrecen los cristianos al conjunto de la humanidad?

2

Evangelio, mensaje de comidas Reino de Dios, banquete perdurable

Hemos evocado algunos gestos de Jesús en torno a las comidas para comprender mejor la eucaristía. Continuamos estudiando el tema desde su mensaje de evangelio, sabiendo que palabras y gestos de Jesús van implicados. Empezaremos evocando la crisis alimenticia, vinculada a la pureza en las comidas, para analizar después las parábolas y textos más significativos de su mensaje, en línea de fundamentación eucarística. Así podremos afirmar que *el reino de Dios es comida y bebida*, dando a esas palabras un sentido distinto a Rom 14,17.

1. Comida y pureza, crisis mesiánica y misión cristiana

El capítulo anterior ha recogido las críticas de ciertos «observantes» que acusaban a Jesús porque comía con los pecadores y desatendía normas «esen-

- [a. Control] Los fariseos y algunos escribas procedentes de Jerusalén se acercaron a él y observaron que algunos de sus discípulos comían los panes con manos ordinarias, es decir, sin lavárselas.
- [b. Purezas] Es de saber que los fariseos y los judíos en general – si no se han *lavado las manos* meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus presbíteros, *no comen*;

ciales» de pureza. Seguiremos estudiando el tema, en perspectiva de mensaje, recogiendo la doctrina de Jesús y la misión de sus discípulos.

a) Crisis mesiánica: doctrina sobre la pureza (Mc 7,1-23)

Las críticas de los observantes han sido recogidas en Mc 7, tras el gesto de las multiplicaciones, que acabamos de evocar en el capítulo anterior. Jesús ha ofrecido su comida (pan y peces), sobre el campo abierto, a los necesitados de la tierra, sin controles de pureza interior o exterior. Lógicamente, su comida (no su forma de enseñanza abstracta) ha suscitado el rechazo de los puros, que acusan a su comunidad. Jesús se ha defendido, como muestra Marcos en este pasaje que recoge la historia antigua y las nuevas controversias de su tiempo (¿en Roma?, ¿en Siria?) sobre el tema. Divido su texto (Mc 7,1-23) en tres partes (7,1-5; 7,6-13; 7,14-23). La primera es una introducción:

– y al volver de la plaza, si no se bautizan no comen;
– y observan por tradición otras muchas costumbres,
como *bautismos* de vasos, jarros, bandejas y camas.

[a'. Acusación]

Así que los fariseos y los escribas le preguntaron:

*¿Por qué tus discípulos rechazan la tradición de los presbíteros
y comen el pan con manos ordinarias (= impuras)? (Mc 7,1-5).*

Hemos dividido el texto en tres partes. La primera y la tercera (a y a') están vinculadas y culminan en la pregunta final: *¿Por qué tus discípulos...?* (7,5). En medio (b) queda el comentario del propio evangelista, que recuerda para lectores no judíos las normas de pureza alimenticia de los fariseos. El problema no lo constituyen aquí los alimentos (que se suponen puros), sino el modo de comerlos, esto es, el rito alimenticio. A juicio de los acusadores (fariseos y escribas de Jerusalén), la conducta de Jesús y sus discípulos se opone a la tradición de los *presbíteros* o ancianos, padres fundadores y garantes de la identidad sacral del pueblo.

En este primer momento, el conflicto resulta todavía *intra-comunitario*: los cristianos son unos judíos especiales, que se oponen a otros grupos del pueblo por su forma de comer. Éste es su dogma, éste su gesto distintivo: ellos reinterpretan la tradición alimenticia de Israel de una manera no sagrada. Conforme a lo estudiado en capítulos anteriores, sabemos que había en Israel diversas actitudes sobre las comidas, sin que unos grupos se atrevieran a «excomulgar» a otros, expulsándolos de la comunión sagrada, sin que nadie quisiera limitarla o romperla. Ahora es distinto. Está emergiendo la nueva identidad judía, centrada en escribas y fariseos «que vienen de Jerusalén». Parece que el templo ha terminado (estaríamos tras el 70 d.C.); en su lugar, como fuente de identidad del pueblo, se establece un ritual preciso de comidas. Pues bien, algunos, como los cristianos, no pueden aceptarlo. De esa forma surgen dos tipos de interpretación de la historia e identidad israelita, que terminarán pareciendo irreconciliables:

– Los fariseos, vinculados a los escribas, sacrificalizan la tradición de los presbíteros, trazando en torno al pueblo una valla de seguridad (cf. M. Abot 3,13), un muro que les permita vivir en santidad y pureza, tanto

en plano personal (cada uno cumple la Ley) como social (esa Ley identifica y distingue al pueblo). Ellos (fariseos y escribanos) se hacen guías y líderes de los fieles: dejan de ser un grupo más (como eran antes, en tiempos de Jesús), para volverse el grupo central del judaísmo, representantes del pueblo en su conjunto, asumiendo gran parte de las normas esenias anteriores.

– Los seguidores de Jesús dan mucha importancia a la comidas (centradas en el pan y los peces o en el pan y el vino), pero no las interpretan en plano de pureza nacional. No se purifican sacramentalmente para comer, ni rechazan de manera consecuente a los gentiles, sino que pueden comer y comen con ellos el pan y peces de cada día, a campo abierto, según mostraban los relatos de las multiplicaciones, especialmente el segundo. De esa forma, caen bajo el riesgo de impureza (como los *am-ha-arets*, el pueblo de la tierra) y de asociación con los gentiles (pues no protegen ritualmente sus comidas).

Como muestra la Misná, los judíos posteriores a Jesús han acentuado la importancia de la santidad y separación de las comidas, interpretando la identidad del pueblo en claves de pureza alimenticia. Pues bien, en contra de eso, asumiendo de manera consecuente el impulso de Jesús, sus seguidores han abierto mesiánicamente las comidas, expandiendo de manera universal las mejores tradiciones de la historia israelita. A juicio de escribas y fariseos, los cristianos son poco religiosos: no cumplen las normas de pureza, comen con manos *ordinarias* (*koinaias*), sin lavarse ritualmente y separarse así de los impuros. Situada en esta perspectiva, la eucaristía es una *comida ordinaria*, no un banquete sagrado que exige normas de purificación y separación especiales, como han exigido muchas veces los cristianos posteriores, más cercanos en esto a los fariseos y escribas que al evangelio de Jesús (cf. Moore, 1927/1930; Neusner, 1984 y 1986; Nodet y Taylor, 1998; Safrai y Stern, 1974/1976; Sanders, 1992).

Ciertamente, las comidas de Jesús abrirán un tipo nuevo de relación mesiánica entre sus seguidores, pero no en línea de limpieza de manos y utensilios, en clave de separación ritual, sino de comunión humana y apertura universal, partiendo del evangelio. De esta forma ha planteado Marcos el problema esencial del cristianismo, que está al fondo del mensaje de Pablo (cf. Gál 1-3) y de las discusiones del llamado *Concilio de Jerusalén* (cf. Hch 15).

Marcos asume e interpreta las tradiciones desde la novedad de su Iglesia, en torno a las comidas, que definen la identidad de su movimiento y le distinguen de otros grupos judíos de aquel tiempo. Pues bien, lo más significativo de los seguidores de Jesús es que comen *con manos ordinarias*: no se separan ritualmente, se alimentan con manos *no sacrales*, es decir, *koinaias* (= comunes): el evangelio puede abrirse y se abre a todos los humanos, a partir de las comidas *mesiánicas* de Jesús.

De esa forma se han ido separando, de un modo que al fin parece insuperable, judíos rabínicos (que acentúan la separación sacral de la mesa) y judíos mesiánicos o cristianos (abiertos por el evangelio a una experiencia universal de mesa). Las paradojas de la historia posterior han hecho que aquella situación se haya invertido muchas veces: la comida cristiana (eucaristía) que al principio resultaba escan-

dalosa por comerse «con manos ordinarias» (sin rituales de sacralidad y purezas añadidas) ha podido convertirse en comunión sacrosanta (más sagrada que la de los rabinos), protegida por rituales de consagración sacerdotal y otras purezas que aquí no señalamos (he analizado ese proceso desde un perspectiva puramente teológica en Pikaza, 1996).

Pero volvamos al principio, recordando, al menos, que la comida cristiana ha conservado siempre un rasgo típicamente evangélico: quiere ser universal, está abierta a todos los humanos. Desde aquí planteamos la pregunta: ¿Quién se ha separado de quién: los judíos rabínicos de los cristianos o, más bien, al contrario? Así formulada, esta pregunta carece de sentido. Nadie se ha «separado», sino que, desde el mismo fondo de la historia de Israel, de la raíz común israelita, han emergido y permanecen hasta hoy dos ramas de creyentes, unidas y separadas por razón de las comidas.

Y con esto llegamos a la *contra-acusación* de Jesús. En el pasaje anterior le criticaban fariseos y escribas. Él responde con palabras de dura diatriba, sólo comprensibles desde el contexto de antiguas controversias entre judíos rabínicos y cristianos, que no se pueden usar «dogmáticamente», acusando a los judíos, sino parenéticamente, como aviso para los cristianos que harán (haremos) bien en aplicarlas:

- [a. Acusación] Pero él (Jesús) les contestó: Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito:
Este pueblo me honra con los labios, su corazón está lejos de mí.
En vano me adoran, pues enseñan doctrinas, preceptos humanos (cf. Is 29, 13 LXX).
- [b. Tradición] Pues, abandonando el mandato de Dios, os aferráis a la tradición de los humanos.
Y añadió: ¡Bien anuláis el mandato de Dios para guardar vuestra tradición!
- [a' Mandato] Pues Moisés dijo: Honra a tu padre y a tu madre,
y quien maldiga a su padre o a su madre, será reo de muerte.
- [b' Tradición] Vosotros, en cambio, afirmáis que si uno dice a su padre o a su madre:
Declaro corbán (es decir, don sagrado) lo que puedo deberte,
le permitís que deje de socorrer a su padre o a su madre,
anulando así el mandato de Dios con vuestra tradición (7,6-13).

No se discuten cuestiones de dogmática abstracta, sino (como debe ser) problemas de integración social: está en juego la identidad de judíos y cristia-

nos, la tradición y la ley, los grandes temas de familia. La respuesta de Jesús puede resultar hiriente (exagerada) y lo es, sin duda alguna, y no podemos

tomarla al pie de la letra, ni la primera parte (los rabinos habrían dejado al pueblo en manos de puras tradiciones), ni la segunda (los judíos abandonarían a sus padres en aras de una religión sacralista). Pero ella nos permite interpretar y superar los riesgos de legalismo, antiguos (de tipo más farisaico) o modernos (de tipo más cristiano). El texto mantiene la contraposición anterior entre lo ordinario y lo «sagrado»:

– *El mandato de Dios* funda temas «ordinarios» (centrales) de la vida: cuidar a los padres, comer juntos.

– *La tradición* establece su propia sacralidad (*corbán* u ofrenda), incluso contra el mandato de Dios.

De nuevo emerge el *carácter laico* del grupo de Jesús. Sus comidas no pueden establecer un nuevo tipo de *corbán* o sacralidad añadida que se opone a los valores primordiales de los padres necesitados o de la fraternidad humana. Los presbíteros de Israel (y luego los cristianos) han corrido el riesgo de colocar sus tradiciones por encima de las necesidades

de los pobres. Pues bien, en contra de eso, Jesús edifica su grupo sobre bases de libertad y comunión de mesa, abierta a todos los humanos. Sus palabras son un manifiesto en favor de la libertad, en clave de comunión universal.

– *La ley de los antepasados* corre el riesgo de poner la sacralidad del pueblo (con sus tradiciones de comidas) por encima de la comida y comunión abierta a todos los hombres y mujeres de la tierra.

– *La respuesta de Jesús* coloca la comida universal (que después evocaremos como eucaristía) en el centro de la vida humana, por encima de todas las posibles tradiciones nacionales o religiosas.

Muchos han entendido estas palabras como *manifiesto de libertad interior*, en clave espiritualista (libre examen protestante), o las han ignorado como secundarias (algunos católicos). Pues bien, ellas son esenciales para entender la Eucaristía, que no es *corbán*, sacralidad que puede separarse de la vida (riesgo rabínico), sino comida abierta a todos, como supone *la enseñanza* que sigue:

[Dentro-fuera] Y dijo a la gente: *Nada que entra en el ser humano puede mancharlo. Lo que sale de dentro es lo que contamina al ser humano.*

[Comida pura] Cuando dejó a la gente... sus discípulos le preguntaron... Jesús respondió:
¿También vosotros sois faltos de mente?

¿No sabéis que nada que entra en el ser humano desde fuera puede mancharlo, pues no entra en su corazón, sino en el vientre, y va a parar a la letrina?
–dijo esto purificando todos los alimentos–.

[Mal corazón] Y añadió: Lo que sale del ser humano eso es lo que mancha al ser humano.
Pues de dentro, del corazón de los humanos, salen los malos pensamientos, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, codicias, perversidades, engaños, libertinaje, envidia, blasfemia, soberbia, locura.
Todas estas maldades salen de dentro y manchan al ser humano (Mc 7,14-23).

Al destacar el valor de lo de *dentro*, Jesús abre un camino de universalidad. La ley de alimentos limpios e impuros, que en su origen pudo servir para mantener ciertos rituales de tipo mágico o sacral, ha terminado siendo un obstáculo para la convivencia humana. Lo mismo sucede con las normas de pureza alimenticia. Por eso, Jesús debe trazar un nuevo principio de relación social, en claves de comida.

– *Por un lado, todo alimento en cuanto tal es puro y son puras todas las personas.* Nada externo es por sí mismo impuro, nada mancha al ser humano. Lógicamente, el rito purista pierde su sentido: no es nece-

rio lavarse las manos antes de comer, ni limpiarse después de un contacto con gentiles o personas que la tradición llamaba impuras.

– *Con esto no se devalúa la comida, como podían suponer los fariseos, sino que recibe un sentido más profundo*, como signo de comunicación, entrega mutua. Ciertamente, los judíos rabínicos eran pueblo de comidas buenas, capaz de establecer contactos hondos, en torno al pan y al vino. Pero corrían el riesgo de poner sus ritos por encima de la comunicación universal. Jesús, en cambio, tomó las comidas como lugar de encuentro para todos los humanos.

Precisamente para potenciar la raíz israelita, destacando el valor y laantidad de las comidas, abiertas a todos los humanos, en gratuidad y entrega de la vida, criticó Jesús la estrechez de algunos judíos, propensos a encerrarse en sus ritos nacionales. De esa forma, volvió a descubrir algo que la BH ya sabía: todos los alimentos son limpios, limpia es también la vida de varones y mujeres. Sólo es impuro un mal corazón, dominado por envidia interior, resentimiento y violencia.

[1. Envío]

Mc 6,7. Llamó a los *doce* y comenzó a enviarlos de dos en dos,

Mt 10: 5-6. A estos *doce* envió Jesús... a las ovejas perdidas de Israel (y les dijo).

[2. Autoridad]

dándoles autoridad sobre los espíritus inmundos;

⁸ Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios; gratis recibisteis, dadlo gratis.

[3. Equipaje]

⁸ y les ordenó que no llevaran nada para el camino, sino sólo un bastón; ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinto; ⁹ sino calzados con sandalias. No llevéis dos túnicas.

⁹ No toméis oro, ni plata, ni cobre vuestros cintos, ¹⁰ ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón [porque el obrero es digno de su sostén].

Más de una vez, los cristianos hemos vuelto al *sacralismo* en la línea de aquellos escribas y fariseos que Jesús había criticado: hemos elevado en torno a la eucaristía nuevos ritos de pureza, espiritualizándola y separándola de los no cristianos (o católicos). Pues bien, en contra de eso, Jesús quiere que volvamos a la comida del *buen corazón*, en la que caben todos los humanos, en camino de reino (diversas formas de entender la actitud de Jesús ante la ley y el judaísmo, en Bultmann, 1981; Caba, 1977; Dunn, 1975; Jeremias, 1974).

b) Mesa abierta, comida misionera (Mc 6,7-11 par)

Los principios anteriores (corazón puro y comida universal) definen la tarea misionera de Jesús y sus seguidores. Jesús les ha hecho terapeutas (portadores de curación) y servidores de la mesa compartida. En las multiplicaciones, los discípulos debían dar comida a los presentes, en el campo. Ahora quedan en manos de aquellos que quieran acogerles, como indican estos pasajes:

Lc 9: 1. Reuniendo a los *doce* (los envío...),

les dio poder y autoridad sobre todos los demonios y para sanar enfermedades. ² Y los envió a proclamar el *reino* de Dios...

Lc 10,1. Después designó a otros 72, y los envió de dos en dos.

Y les dijo: La mies es mucha, y los obreros pocos. Rogad, pues, al Dueño de la mies que envíe obreros a su mies...

³ Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni bordón, ni alforja, ni pan, ni dinero; ni tengáis dos túnicas cada uno.

⁴ No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie en el camino.

[4. Casa, comida]

¹⁰ Y les dijo: dondequiera que entréis en una *casa*, quedaos allí hasta que salgáis del lugar.

¹¹ Y en cualquier *ciudad* o *aldea* donde entréis, averiguad quién es digno en ella, y quedaos allí hasta que marchéis.

⁴ En cualquier *casa* donde entréis, permaneced allí, y salid de allí.

⁵ En la *casa* donde entréis, decid primero: *Paz a esta casa...*⁷ Permaneced en ella, *comiendo y bebiendo* lo que tengan, porque el obrero merece su salario...

[5. Acogida, rechazo]

¹¹ Y *donde no os reciban ni os escuchen*, al salir de allí, sacudid el polvo...

¹² Al entrar en la *casa* saludadla. ¹³ Y si la *casa* es digna, que vuestra paz venga a ella; pero si no...

⁵ Y en cuanto a los que no os reciban, al salir de esa ciudad, sacudid el polvo...

⁸ En la *ciudad* donde entréis y os reciban, comed lo que os pongan; ⁹ curad los enfermos... y decidles...

Estos textos recogen posiblemente dos tradiciones: una fijada por Marcos, otra por un antiguo documento Q, hoy perdido. Ambas influyen en Mateo y Lucas. Mateo las ha unificado (cf. Mt 9,35-10,16). Por el contrario, Lucas las ha transmitido por separado: Lc 9,1-5 recoge la de Marcos; Lc 10,1-9 la de Q, destacando el valor de las comidas, que permanece implícito en los restantes casos.

Al comienzo está el *envío mesiánico*: los discípulos de Jesús no son anfitriones, que reciben en casa a los extraños, ofreciéndoles pan y palabra, sino misioneros del evangelio. Jesús les concede una gran *autoridad*: expulsan demonios y curan, abriendo con su palabra y terapia un espacio de reino, en gratuidad intensa. Precisamente por eso (porque son autoridad) y actúan como mensajeros de la gracia del reino, porque en ella creen y se asientan, no necesitan *provisión* de bienes, oro o plata, ropa o comida. Van con lo que son como creyentes, sin frágiles tesoros de la tierra (cf. Mt 6,19-21).

Su mismo ser (misioneros de la gracia) les deja en manos de la *hospitalidad* de aquellos que les reciben o rechazan. Es evidente que esa hospitalidad incluye la *comida*, pero sólo Lc 10 la ha resaltado, presentándola como momento esencial del envío y acción misionera, como hará también el *Evangelio de Tomás*: «Si vais a cualquier tierra y, al marchar por las regiones, os reciben, comed lo que os pongan delante y sanad los enfermos de entre ellos» (EvTom 14,2). A partir de aquí pueden trazarse dos «eucaristas»:

– *Hay una eucaristía universal*, fundada en la hospitalidad y propia de aquellos que reciben a los misioneros de Jesús o a los necesitados de la tierra, según Mt 25,35: «tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber». El mesías de Dios está presente en los hambrientos y sedientos, y con ellos debe identificarse la Iglesia, recibiendo el pan que se da a los pobres. «Quien os recibe a vosotros me recibe a mí;

Eucaristía prechristiana, hospitalidad

La eucaristía se concibe como final del camino misionero de la Iglesia: primero está el envío, luego el anuncio de la palabra, después la conversión... y, cuando los neófitos han sido bautizados, pueden integrarse en la liturgia sagrada del pan eucarístico. Sin duda, este modelo es bueno, pero, a la luz del esquema aquí evocado, resulta parcial. La mesa compartida no está sólo al fin; ella se encuentra también al principio del camino misionero, allí donde hombres y mujeres acogen a los pobres y a los enviados de Jesús. La *eucaristía celebrativa* de los seguidores de Jesús se integra, por tanto, en un complejo más extenso. Siglos de reflexión sobre la presencia real de Jesús y la identidad sacrificial de la misa han postergado esta base humana y evangélica más universal de la eucaristía. Si la sepáramos del mensaje y vida de Jesús (de sus comidas con los pecadores, de sus «multiplicaciones»), si la desligamos de la hospitalidad universal, ejercida por aquellos que acogen y comparten casa y comida con los pobres, ella se vuelve misterio separado, pierde su sentido.

quién diere de beber un solo vaso de agua fría a uno de estos pequeños, en razón de que es discípulos no perderá su recompensa» (cf. Mt 10,42; Did 11-14).

– *Hay una eucaristía celebrativa*, en línea mesiánica, que es propia de la Iglesia que se reúne y comparte en nombre de Jesús los dones de su Cena. Sólo porque existe la primera (la de aquellos que acogen a los necesitados, y de un modo especial a los enviados de la Iglesia) puede darse esta segunda: la fiesta pascual de la Iglesia que recuerda a Jesús con pan y vino. Ella ha de ser comunión generosa: «cuando des una comida no llames a tus amigos, ni a tus hermanos o parientes, ni a tus vecinos ricos, sino a los pobres y lisiados, a los cojos y ciegos...» (cf. Lc 14,12-14).

2. Parábolas de comida, gran banquete: trigo, viña, higuera

El plano anterior, de pureza y envío misionero, ha de entenderse a la luz de las parábolas, centradas

de manera intensa en las comidas. Su mensaje nos ayuda a entender la eucaristía, situándola en contexto de vida y obra de Jesús. Así lo veremos presentado el reino de Dios como banquete; evocando sus «especies» (trigo, viña), para destacar al fin el signo de la higuera.

a) *El reino de Dios es un banquete:*
Lc 14,16-24

El judaísmo profético y apocalíptico ha evocado el tema: la meta de la historia es un banquete de abundancia, que a veces se vincula con las bodas (cf. Mt 22,1-14). Nuestro texto forma parte de la controversia de Lc 14-15 en torno a las comidas. Un oyente ha proclamado su bienaventuranza: *Dichoso quien pueda comer pan en el Reino de Dios* (Lc 14,15). Jesús responde:

[Cena]	Un Hombre dio una gran Cena, convidió a muchos invitados;
[Convidados]	a la hora de la cena envió a su siervo a decirles: <i>Venid, está ya preparado.</i>
[Excusas]	Pero todos a una empezaron a excusarse. – El primero le dijo: <i>He comprado un campo y tengo que ir a verlo; te ruego me dispenses.</i> – Y otro dijo: <i>He comprado cinco yuntas de bueyes y voy a probarlas; te ruego me dispenses.</i> – Otro dijo: <i>Me he casado, y por eso no puedo ir.</i>
[Nuevos convidados]	Regresó el siervo y se lo contó a su dueño. Airado, el dueño de casa dijo a su siervo: – <i>Sal pronto a las plazas y calles de la ciudad e introduce aquí a los pobres y lisiados, ciegos y cojos.</i> Dijo el siervo: <i>Señor, se ha hecho lo mandado, y todavía hay sitio.</i> Dijo el señor: <i>Sal a caminos y campos y oblígalos a entrar hasta que se llene mi casa.</i>
[Excluidos]	Porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi cena (Lc 14,16-24).

Esta parábola define la vida y obra de Jesús, que así aparece como *siervo del Hombre* (= Dios) que ha decidido ofrecer la Cena a los humanos. A la caída de la tarde, acabadas las labores, es tiempo del banquete: hora de abundancia, gozo de comida y encuentro, amistad y fiesta para los humanos. Éste es un banquete bien preparado, con unos *convidados* oficiales a quienes el *Hombre* ha invitado desde antiguo: en ellos ha pensado, para ellos ha dispuesto su gran mesa. Pero ellos se excusan: tienen otras la-

bores, otros banquetes que resultan a su juicio preferibles: un campo, unos bueyes, unas bodas... Tienen buenas excusas, razones buenas. Pero les impiden responder a la invitación, a la eucaristía del reino. El texto alude a los judíos observantes: tienen comida propia, rechazan la Cena. Por eso, el *Hombre del banquete* manda a su siervo por dos veces más, en busca de otros *convidados*. La eucaristía de los puros ha fracasado, pues ya tienen su propia cena. Es la hora de los impuros, pobres y excluidos:

– *Los pobres y enfermos de la ciudad.* Parecían indignos de la Fiesta de Dios, pero Jesús les ha llamado.

– *Los excluidos de caminos y campos.* Vagaban perdidos, sin rumbo; Jesús les ha llamado.

En la base de toda eucaristía cristiana sigue estando esta parábola, que define la intención de Jesús y su comida, abierta a los *excluidos de la ciudad* (judíos impuros) y a los *perdidos del mundo* (gentiles). Jesús no es predicador de pureza, asceta o buen contemplativo, sino un hombre de gozo: alguien que viene a invitar a los humanos a la Fiesta de vida, que el mismo Dios (*Hombre del banquete*) ha preparado para todos. Ésta es la Cena de Jesús: universal y cercana, rechazada por aquellos que prefieren encerrarse en sus pequeñas disputas de pureza o en sus grandes egoísmos.

[Paráboras] De nuevo se puso a enseñarles junto al mar... en paráboras. Decía:

[Sembrador] ¡Escuchad! *Salió el sembrador a sembrar.* Y sucedió que, al sembrar,

[Suelos]

- parte de la semilla cayó al borde del camino. Vinieron las aves y se la comieron.
- Otra cayó en terreno pedregoso, donde no había mucha tierra; brotó en seguida... pero, en cuanto salió el sol, se agostó y se secó porque no tenía raíz..
- Otra cayó entre espinos, pero los espinos crecieron, la ahogaron y no dio fruto.
- Otra cayó en tierra buena y creció y dio fruto: el treinta, el sesenta, y hasta el ciento por uno.

[Conclusión] Y añadió: ¡Quien tenga oídos para oír, que oiga! (Mc 4,1-9).

Ésta no es *una* parábola sin más, sino *la parábola*, palabra que condensa la vida y obra de Jesús, que antes parecía *siervo* que llama a los convidados del banquete y ahora es sembrador. No puede haber eucaristía, comida abundante y compartida, sin siembra y crecimiento de humanidad. La parábola anterior hablaba de personas que rechazaban el banquete universal, por conservar sus pequeñas comidas privadas (campos, bueyes, matrimonios particulares). Ésta repite el esquema: hay tres tierras malas (que rechazan la semilla) y una cuarta buena. Así, como invitación a volverse buena tierra, ha interpretado la parábola el autor del texto actual, que se detiene contando el sentido de las tres «malas tierras»: camino, zarzal, pedregal (Mc 4,13-20).

Pero el texto esconde otro mensaje. Recordemos que la parábola es *siembra de palabra* (de evangelio) y que Jesús la proclama a la orilla del mar (4,1), en el cruce de pueblos y caminos de la tierra (3,7-12).

b) *Semilla en el campo, siembra de Palabra*
(Mc 4,1-20 par)

La «siega» del banquete es imposible sin siembra, como muestra lo que sigue. Ésta es la primera y más valiosa de todas las parábolas de Marcos (y quizás de los sinópticos). Es lógico que trate de siembra del trigo (pan) del reino.

El tema del banquete viene de la tradición escatológica judía. Por el contrario, la siembra parece más propia de Jesús e invierte de algún modo la esperanza escatológica: allí donde otros hablan de siega y juicio (como el Bautista), Jesús cuida la semilla. Es hombre de trigo (cereal) y asume la tradición del pan, tan abundante a lo largo de la BH:

Salió el servidor del banquete a cursar su invitación a los enfermos y perdidos de las calles y caminos, ofreciendo el reino a todos los humanos. Ahora sale el sembrador y siembra en tierras que parecen imposibles: en caminos, zarzales, pedregales. Precisamente en ellas ha expandido Jesús su palabra: para eso ha venido, no para ratificar una eucaristía de puros y ricos, que para eso bastaban otros grupos judíos del entorno.

Entendida así, la parábola vuelve a situarnos en aquel preciso cruce de caminos donde, superando las barreras de legalidad y pureza farisea o esenia, Jesús quiso sembrar su palabra poderosa de reino, para recoger buen trigo y celebrar eucaristía universal. Ésta es la novedad de su evangelio, que la Iglesia posterior ha mantenido con dificultades, creando a veces nuevas normas de pureza, en vez de expandir la palabra y comida del Reino en todas las tierras de este mundo.

Para anunciar conversión y sembrar en buena tierra no habría sido necesario Jesús; para instaurar y celebrar una eucaristía de puros era inútil su evangelio, pues había buenos sistemas de pureza en el entorno. Por otra parte, como indicaba la parábola anterior (la del banquete), las buenas y puras gentes (con tierras, bueyes y bodas honorables) han rechazado su banquete. Éste es el escándalo de la eucaristía.

rística: no es comida de perfectos, separados; no es privilegio de santos, honorables, sino siembra y comida universal de reino. La eucaristía oficial de la Iglesia lo sabe, pero con cierta frecuencia se cierra en espacios resguardados, en las nuevas purezas de sus templos santos, de sus grupos elegidos, olvidando que Cristo ha dado su pan a los pecadores y excluidos de la tierra.

Trigo y Cizaña

Mt 13 ha interpretado la Parábola del Sembrador, que ofrece buen trigo, semilla de reino, con la del Trigo y la Cizaña, que sitúa el tema en clave de juicio final. Jesús había advertido a los suyos diciendo que guardarán su pan (eucaristía) de la mala levadura de herodianos y fariseos, del poder y legalismo (cf. Mc 8,14-21). Ahora les dice que miren la mala simiente. El trigo es eucaristía: vida generosa, en favor de los demás. La cizaña es anti-eucaristía: crecer y aparecer a costa de los otros, no dar fruto ni alimento a los demás:

- | | |
|----------------|--|
| [Trigo] | El Reino de los Cielos se parece a un Hombre que sembró <i>buenas semillas</i> en su campo. |
| [Cizaña] | Pero, mientras su gente dormía, vino su enemigo, sembró <i>cizaña entre el trigo</i> , y se fue.
Cuando brotó la hierba y produjo fruto, apareció entonces también la cizaña. |
| [¿Separación?] | Los siervos del amo se acercaron a decirle: |

– Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo tiene cizaña? (Mt 13,24-27).

La eucaristía del buen trigo florecido, compartido, puede convertirse en *cizaña* de envidia (enemistad) e imposición, lucha mutua y guerra interminable. El texto (cf. Mt 13,24-43) sigue diciendo que los servidores intentan resolver el problema con violencia, arrancando por fuerza la cizaña, en gesto de dura imposición y juicio claro, ya en el mundo, adelantando así algunas inquisiciones posteriores. Jesús, en cambio, deja el tema en manos del juicio de Dios. Ciertamente, la eucaristía es discernimiento y vinculación cristiana: en ella se reúnen de manera libre y gozosa los creyentes, regalándose mutuamente la vida. Por eso ha de guardarse de la *mala cizaña*, es decir, de una vida sin fruto, a costa de los otros. Pero no puede hacerlo con violencia: si aquellos que se piensan buen trigo expulsan por la fuerza a quienes toman como hierba mala, ellos mismos se vuelven cizaña.

c) Los frutos de la viña: el vino de Jesús (Mc 12,1-12)

Junto al trigo (siembra) está la viña (vino), como viene resaltando este trabajo. Sabemos que Israel es

- | | |
|-------------|--|
| [Viña] | Un Hombre plantó una Viña, la cercó, cavó un lagar y edificó una torre. |
| [Viñadores] | Después la arrendó a unos viñadores y se ausentó. |
| [Siervos] | <ul style="list-style-type: none">– A su debido tiempo envió <i>un siervo</i> a los labradores para que le dieran la parte correspondiente de los frutos de la Viña.Pero ellos lo agarraron, lo golpearon y lo despidieron con las manos vacías.– Volvió a enviarles <i>otro siervo</i>. A éste le hirieron en la cabeza y lo ultrajaron.– Todavía les envió <i>otro</i>, y lo mataron.– Y <i>otros muchos</i>, a los que golpearon o mataron. |

viña de Dios (cf. Is 5,1-5; Sal 80,9-17) con tareas y riesgos especiales. Jesús lo recuerda, ampliando y aplicando de esta forma el tema anterior. Así pasamos de la siembra a la vendimia:

[Hijo]

– Tenía aún un *Hijo querido* y se lo envió, pensando: *A mi hijo lo respetarán*. Pero los viñadores dijeron: *Es el heredero. Matémoslo y será nuestra la Herencia*. Y echándole mano, lo mataron y lo arrojaron fuera de la Viña.

[Pregunta]

¿Qué hará, pues, el dueño de la Viña?... (Mc 12,1-9).

Hemos terminado la parábola en forma de pregunta, para que los mismos lectores respondan, asumiendo alguna de las tres soluciones del texto (cf. Mc 12,9-12) o una nueva, en línea de eucaristía. Jesús había sembrado (Mc 4). Ahora viene a recoger el fruto de su siembra, de manera que el cereal se vuelve viña. Este relato recrea una tradición milenaria, que los israelitas recuerdan y reconocen perfectamente: son viña de Dios (cf. Is 5,1-7). También es tradicional el tema de los malos viñadores o pastores de Israel que mataron a los enviados de Dios (profetas), como venía repitiendo la teología deuteronómista. Pero dentro de ella ha introducido Jesús algunos datos significativos:

– *El amo (= Dios) envía siervos... pidiendo a los viñadores la parte correspondiente de los frutos.* ¿Por qué? En un sentido es fácil responder: los renteros debían a su amo el tanto por ciento convenido de la uva o vino. Pero luego descubrimos que amo y renteros se encuentran enfrentados por la propiedad de la viña. ¿A quién pertenece? ¿Para quién serán sus frutos? Desde un punto de vista «jurídico», parecen razonables los renteros: han trabajado la viña desde antiguo, tienen derecho a sus frutos. Pero el amo insiste, y parece que quiere regalar los frutos de la Viña a quienes no la han trabajado. ¿Es justo eso? La parábola nos lleva así al centro del evangelio: Jesús ha venido a pedir que los representantes de Israel ofrezcan los frutos de su Viña a todos; es normal que le hayan rechazado.

– *Tenía el hombre un Hijo querido...* Después de las tres series de grupos de siervos (profetas) rechazados y de un cuarto que parece ya definitivo, el amo manda aún a su Hijo, pidiendo los frutos (el vino) de la Viña. De manera comprensible, los renteros le han matado para apoderarse de su herencia. Así dice la parábola y eleva esta pregunta: ¿Qué hará el dueño de la Viña? Como hemos dicho ya, la misma continuación del relato ofrece tres respuestas o interpretaciones, aunque ninguna de ellas puede tomarse como definitiva, pues la parábola es un *texto espejo*, donde viene a reflejarse todo el evangelio y sólo en su unidad puede entenderse esta parábola.

Y con esto volvemos al tema central. La parábola del sembrador evocaba el campo de trigo fecundo: el pan para todos, el reino ofrecido y compartido en alegría. Pero ella debe completarse con la imagen de la viña, que cultivan y guardan para sí, de un modo egoísta, los buenos judíos (sacerdotes, escribas), que se piensan propietarios de la Viña de Dios, que quieren y cultivan para su provecho, haciéndose fuente de discordia sobre el mundo. Ésta es la más honda anti-eucaristía: la vida que se absolutiza, la violencia que crece hasta matar al mismo Hijo, salvador de Dios para los humanos.

d) *¿Higuera maldita? ¡Que nadie coma de ti!*
(Mc 11,12-14)

De la siembra del trigo y la viña (pan y vino, eucaristía), pasamos a la *higuera*, que Marcos ha pre-

Viña de Israel, eucaristía

Sin esta experiencia de muerte de los viñadores resulta difícil entender la eucaristía: Jesús no ha venido a ofrecernos un vino tranquilo, de pura emoción interior, concordia universal, idilio sin lucha ni muerte. Para regalar el fruto de la viña, de manera universal y generosa, él ha tenido que enfrentarse a los duros viñadores, dejándose matar por ellos. Sólo así podrá decir y dirá, el día de su Cena y despedida, tomando el vino de la gracia: *Bebed, ésta es mi sangre*. No es que beba sangre, está sediento de la vida y sacrificio de los hombres. No es que quiera la muerte, sino todo lo contrario: ama la vida, quiere regalar los frutos de la viña de Dios para todos. Pero allí donde esa viña está secuestrada en manos de renteros egoístas que sólo quieren disfrutar del vino para sí mismos, el heredero de la Viña (*Hijo Querido!*) ha de morir como maldito. Sólo así podrá ofrecer y ofrecerá al final el vino de su nueva Viña, eucaristía amorosa.

sentado como signo de Israel, en un texto enigmático, lleno de intenso dramatismo. Evocábamos el tema al final del capítulo anterior. Aquí volvemos a tratarlo, en otra perspectiva. Como sabemos ya, la

- | | |
|---------------|--|
| [Hambre] | Al día siguiente, cuando salieron de Betania, sintió hambre. |
| [Higuera] | Al ver de lejos una higuera con hojas, se acercó a ver si encontraba algo en ella.
Pero no encontró más que hojas (pues no era tiempo de higos). Entonces dijo: |
| [¿Maldición?] | <i>Que nunca jamás coma nadie fruto de ti.</i> Sus discípulos lo oyeron (Mc 11,12-14). |

El texto ha sido interpretado por el mismo Marcos desde el *templo judío*, que no tiene fruto y debe destruirse, para gloria de Dios (cf. 11,15-19), y desde la *oración de los cristianos*, que pueden conseguir de Dios todo lo que piden, sin necesidad de templo (cf. Mc 11,20-26). Ese doble contexto es esencial para entender esta referencia a las autoridades de Israel, especialmente a los sacerdotes, con sus honras y ritos, sus sacralidades y grandezas: son higueras que miente, hojas sin fruto. Viene Jesús a «comer» su dulzura (alimentándose en el templo), pero no puede hacerlo, pues sólo halla hojas.

Ciertamente, el autor del texto sabe que, en un nivel externo, *no era tiempo de higos* (se acerca Pascua, es primavera). Pero en otro nivel era tiempo propicio: las autoridades de Israel debían ofrecer a los humanos el fruto bueno de sus dulces higos, la comida abundante y generosa que sacia a los hambrientos. No lo han hecho y eso significa que su tiempo ha terminado: ha llegado la hora mesiánica; la higuera de Israel quedará seca por siempre.

Esta higuera representa la *posibilidad eucarística de Israel*: tenía que haber sido un pueblo fecundo, ofreciendo comida y dulzura a todos los hombres y mujeres que pasaran a su vera en el camino. No lo ha hecho, se ha encerrado en el egoísmo de su sacralidad, elaborando una especie de *anti-eucaristía* llena de hojas (ritos y signos vacíos), para engañar a los humanos. Así llegamos nuevamente a la raíz anti-sacral de la eucaristía de Jesús, que expresa el sentido de su vida entregada en favor de los humanos, en el ancho campo del mundo, fuera del templo, cosa que ha olvidado a veces cierta iglesia, al re-sacralizarla, en clave más judía que cristiana. En este fondo se entiende el *juramento* siguiente (Mc 11,14), que Mc 14,25 ha invertido y recreado:

higuera pertenece a los siete dones de la tierra prometida y es signo de realeza (cf. Dt 8,8-9; Jue 9,8-15) y plenitud para el pueblo israelita. Desde ese fondo ha de entenderse esta «parábola en acción»:

– Mc 11,14. *¿Juramento de la higuera?: ¡Que nunca jamás coma nadie fruto de ti!* Pedro ha interpretado esta palabra como maldición (cf. Mc 11,21), aunque estrictamente hablando no lo es: Jesús constata una carencia (esta higuera no puede dar fruto) y promueve su ruina: «que nadie coma de ti...». Las instituciones oficiales han perdido su sentido; el templo ha dejado de ser Casa de Dios, haciéndose «cueva de bandidos», según la profecía (Mc 11,18; cf. Jr 7,11).

– Mc 14,25. *Promesa de reino: En verdad os digo: no beberé más del fruto de la Vid, hasta que beba el vino nuevo en el reino de Dios.* Éste es el «logion» o mensaje escatológico más hondo de la Última Cena. Toman-do en mano el vino, Jesús pronuncia la palabra final de abstinencia (*¡no beberé!*) y promesa (*hasta que beba el vino nuevo en el reino*). La higuera de las instituciones sacrales de Israel ha terminado. Pero la Vid del auténtico Israel, representado por Jesús, fructifica y produce vino para el reino.

Y así concluyen las paráboles del alimento. En un sentido, la maldición de la higuera representa una gran fatalidad, el fracaso de las instituciones sacrales del viejo Israel. Pero, en otro, ella nos abre hacia el don más intenso de la eucaristía de Jesús, pan y vino para todos los humanos.

3. Eucaristía universal. Textos de comida

a) *Banquete escatológico: comer con los patriarcas (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29)*

Lucas había insertado este dicho en un contexto eclesial, contraponiendo los «creyentes falsos» que han comido y bebido con Jesús, pero desatendiendo su palabra, a los buenos gentiles que vendrán de lejos al banquete verdadero; así lo ha mostrado el ca-

pítulo anterior, al estudiar las comidas de Jesús en su evangelio (cf. Lc 13,22-30). Mateo sitúa el tema en el contexto de la curación del siervo del centurión: mu-

- | | |
|-------------|---|
| [Venida] | En verdad os digo que <i>muchos</i> vendrán de Oriente y Occidente |
| [Comida] | y se reclinarán (a la mesa) con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, |
| [Expulsión] | mientras que los hijos del Reino serán expulsados a las tinieblas exteriores; |
| [Llanto] | allí será el llanto y rechinar de dientes (Mt 8,11-12; cf. Lc 13,28-29). |

Como ciudad elevada en el centro del mundo, santuario de peregrinación para todas las naciones, se alza la mesa del reino, donde vienen a sentarse los gentiles. La meta no es un templo sagrado, con sus ritos, como quieren los sacerdotes de Jerusalén, ni un poder militar como algunos celotas añoran, sino la *comida* abierta para todos los humanos. Ciertamente, los *hijos del Reino* (judíos) están invitados al banquete con sus patriarcas. Pero muchos no han querido compartir la mesa o viña con otros (cf. Mc 12,1-12), y así han perdido la herencia (cf. Lc 14,16-24). Por el contrario, muchos «perros gentiles», que

Peregrinación de las naciones, camino eucarístico

La tradición israelita ha evocado la gran peregrinación de las naciones, que subirán a la Montaña de Sión, para aprender allí la Ley de Dios, gozar de su Luz y compartir su Banquete. Se establece de esa forma una *misión centrípeta*: vendrán de todas partes, no sólo los judíos dispersos, sino muchos gentiles (cf. Is 2,2-4; 25,6-9; 55,4s; 56,6-8; 60; 66,19-24; Miq 4,1-3; Ag 2,6-9; Zac 2,11; 8,20-23; 14; Tob 13,11; 14,5-7). Esta peregrinación está vinculada al *jubileo*: subirán los fieles de Dios a la Montaña de Jerusalén, para recibir allí la herencia de la tierra verdadera. Para los cristianos, ella tiene un sentido eucarístico: ni el Garizím ni Jerusalén son ya lugar de Dios (cf. Jn 4,20), ni Roma ni Santiago, porque Dios es Espíritu y Verdad y sus adoradores deben adorarle así, en Espíritu y Vida compartida. Sólo hay un Jubileo de Dios, un camino de Reino: el amor de los hermanos que comparten el Pan de Jesús, adelantando el Gran Banquete, con Abraham, Isaac y Jacob, en el Reino (cf. J. Jeremías, *La promesa de Jesús para los paganos*, FAX, Madrid 1974).

chos judíos rechazan el mensaje de Jesús, mientras lo acogen gentiles que parecen impuros (como el soldado de Mt 8,5-13). En ese contexto se añade:

parecían condenados a comer las migajas sobrantes, debajo de la mesa (cf. Mc 7,24-30), han recibido la plena invitación y vienen, de Oriente y Occidente.

El Reino es una Cena universal, Fiesta de Dios: mesa redonda como el mundo, salón de puertas abiertas, luz resplandeciente (cf. Mt 5,13-17). Como signo y primicia de ese gran Banquete ha elegido Jesús a los excluidos de Israel, y ahora a los gentiles. Lógicamente, esta elección se vuelve advertencia para judíos y cristianos: Dios les había llamado como *hijos del Reino*, para ser principio y signo de un banquete universal, pero muchos han negado su misión, han rechazado su tarea, y sólo se preocupan de atesorar para sí mismos, convirtiendo su vida en anti-eucaristía.

b) Levadura del Reino (Mt 13,33; Lc 19,20-21)

Desde el contexto anterior se entiende una misteriosa parábola de *levadura* que fermenta la masa. Ésta es una *parábola sucia*, pues sucio e impuro resulta para el judaísmo el fermento o levadura, que es corrupción y así corrompe la masa de trigo o el mosto. Por eso, los panes de la fiesta judía de Pascua (del comienzo del año del pan) son *ázimos*, es decir, sin levadura fermentadora, como señalaban los temas anteriores. Lógicamente, los panes ofrecidos a Dios (de la proposición *santidad*) debían ser también sin levadura (cf. Ex 23,18; 34,25; Lv 2,4.11; 8,2). En esa vieja perspectiva se sitúa todavía aquel pasaje ya indicado de la mala levadura de los fariseos y Herodes que puede corromper el pan cristiano (Mc 8,15 par; por eso, la mala levadura debe ser expulsada de la Iglesia: Gál 5,9; cf. Ex 12,15-20). Ahora escuchemos la parábola, llena de sorpresa:

- [Levadura] El reino de los cielos es como levadura
- [Mujer] que una mujer toma y mete en tres *sata* (= medidas) de harina de trigo,
- [Fermentación] hasta que fermenta todo (Mt 13,33; Lc 19,20-21).

Es palabra sorprendente y parece que Mateo y Lucas no han querido destacarla, pues la repiten sin variaciones significativas, no la desarrollan. Parece que la toman del posible documento Q, donde la encuentran unida a la parábola del grano de mostaza, en que introducen mayores variaciones (cf. Mt

- [Padre/Mujer] El reino del Padre es como una Mujer que tomó un poco de levadura,
- [Pan] la introdujo en la masa e hizo grandes hogazas de pan (EvTom 96).

Para Tomás, el punto de comparación es *la Mujer*, no la levadura como en Mateo y Lucas. Por otra parte, dice que el reino es *del Padre*, a quien sitúa frente a la Mujer o en relación con ella. Además, los panes del final son grandes: la levadura ha logrado su objetivo «natural»; la parábola se entiende fácilmente y todo parece lógico en ella. Pues bien, en contra de eso, Mt 13,33 y Lc 19,20-21 no han querido exponer un *proceso natural*, sino una crisis fuerte. Al comparar el reino de Dios con la *levadura* (no con la Madre/Mujer que amasa y elabora el pan de la vida, en relación al Padre, como Tomás), ellos destacan algo inaudito para el judaísmo. Esenios y fariseos, los diversos grupos judíos de aquel tiempo, estaban empeñados en guardar *un pan de pureza*, evitando toda levadura ajena. Pues bien, Jesús invierte esa tendencia y presenta el reino como levadura, fermentación que rompe los esquemas de pureza y separación del judaísmo.

La parábola aparece así bien situada en el contexto antes citado: *vendrán de Oriente y Occidente, mientras los hijos del reino quedarán fuera...* (Mt 8,11-12). Los *hijos del reino* son los puros de Israel, pan sin levadura, los aislados, expertos en guardar su identidad, sin contaminarse con el mundo, como muchos «buenos cristianos» posteriores, que han convertido la eucaristía de Jesús en comida de separación y pureza. En contra de eso, Jesús presenta el reino como *levadura* que mancha y corrrompe; superando los esquemas de limpieza na-

13,31-33; Lc 13,18-21). En ese contexto, la entienden como *parábola de crecimiento*: mínimo grano de mostaza que se vuelve árbol grande, levadura que eleva toda la mesa es el reino de los cielos¹. En esa perspectiva avanza el Evangelio de Tomás, que separa las dos parábolas (mostaza en EvTom 20) y dice:

cional. Es lógico que vengan de Oriente y Occidente los gentiles.

Mujer, levadura: impureza eucarística

La Iglesia posterior ha tendido a leer esta parábola en la línea casi gnóstica de Tomás, destacando la función «natural» de la mujer y la levadura (maternidad, transformación simbólica de la masa). Pues bien, en contra de eso, Mateo y Lucas vinculan mujer y levadura, como expresión del *pan del reino*. Cuando más tarde algunas confesiones cristianas destaquen la posible impureza de la mujer, para separarla de los ministerios, cuando conviertan la eucaristía en ritual de fuerte pureza, expulsando de ella a los paganos, invertirán el sentido de esta bellísima parábola. La eucaristía cristiana adquiere su sentido allí donde aparece como *levadura*: fermento que trasciende lo puro y lo impuro, para transformar las tres *sata* o medidas de harina amasada, que pueden ser la humanidad entera. Como levadura, vinculada a la mujer que crea vida, la eucaristía es fuente de transformación y reino para los humanos.

¹ Por su parte, Marcos, que conoce la parábola del grano de mostaza (Mc 4,32-30), no incluye ésta (de la levadura) por razones que desconocemos.

El motivo de los *tres sata* o medidas de harina ha de tomarse posiblemente como embellecimiento del tema central (levadura), sin que tenga un sentido distinto (alegórico) en sí mismo. Más significativa parece en este contexto la mujer: normalmente, ella es la que amasa el pan, pero, según la ley, se encuentra también más vinculada a la impureza, por sus menstruaciones y partos. Pues bien, ella, «impura» mujer, peligrosa levadura, es signo del reino. De esa forma ha invertido Jesús los cánones normales de sacralidad y comida de aquel tiempo.

- | | |
|---------|---|
| [Lucas] | Bienaventurados los que ahora estáis hambrientos, pues seréis saciados.
¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque pasareis hambre (Lc 6,21.25). |
| [Mateo] | Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, pues ellos serán saciados (Mt 5,6). |
| [Tomás] | Bienaventurados los hambrientos, porque el vientre del necesitado se saciará (EvTom 69b). |

La inversión central de esos textos puede entenderse en sentido anticristiano, como expresión de odio o venganza, simple cambio de suertes: los saciados del mundo penarán con hambre; los hambrientos gozarán saciados. Lógicamente, Mateo ha tendido a espiritualizarla, hablando de «hambre y sed de justicia». Tomás avanza en esa línea, pues introduce este dicho después de haber hablado de los «perseguidos en su corazón» (EvTom 69a). En contra de eso, Lucas ofrece una proclamación mesiánica, que abre un camino de transformación humana, precisamente con relación a la comida.

El texto original de Lucas (6,20-21.24-25) sólo conoce tres bienaventuranzas (y tres ayes). La primera es general, y trata de los *pobres*, es decir, de todos los necesitados. Las dos siguientes explicitan esa pobreza, en plano más biológico (hambre) y anímico (llanto). De todas formas, según lo dicho, esos planos no pueden separarse: *el hambre* es una condición que afecta a todo el ser humano en plano individual y social; también *el llanto* debe interpretarse en forma integral, como expresión de ruptura insuperable. Así se unen proclamación mesiánica y compromiso eucarístico:

– *Proclamación mesiánica*. La bienaventuranza contrapone hambre de este mundo y saciedad del banquete escatológico del reino (cf. Is 25,6-8; 49,10-

c) *Bienaventurados los hambrientos, porque serán saciados (Lc 6,21)*

Recordemos el tema anterior: vendrán de Oriente y Occidente, levadura de reino... Desde ese fondo se puede afirmar que los hambrientos son *bienaventurados*, es decir, destinatarios y receptores del reino, conforme al famoso principio de inversión final que hallamos en muchos textos judíos y cristianos de aquel tiempo, como 4Q 171 (Pesher Salmos) y Lc 1,53 (Magníficat). Vengamos a la bienaventuranza:

13; Sal 107,3-9), como Lucas ha destacado (cf. Lc 12,37; 13,29; 14,14-15.16-24).

– *Compromiso eucarístico*. La eucaristía cristiana, que entendemos como entrega de la vida y pan compartido, es protesta contra una situación donde la sociedad orgullosa (Lc 6,25) causa el hambre de los pobres (Lc 6,21).

Ciertamente, el cumplimiento de la bienaventuranza alude al reino. Pero el reino se anticipa ya en la eucaristía, no sólo en plano espiritualista (como presencia interior de Cristo en el alma de quienes comulgán), sino también en plano eclesial o social: los seguidores de Jesús comparten el pan de tal forma que no debe haber en la Iglesia hambrientos y saciados, pues ello iría en contra de la fe de Jesucristo, como ha indicado Lucas en Hch 2-6 (cf. Tourón, 1995, 310-329; Pikaza, 1993, 255-338).

d) *El pan nuestro de cada día, dánosle hoy (Mt 6,11; Lc 11,3)*

El pan que aparecía como tema de parábolas y dichos de Jesús está en el centro de su oración mesiánica. Solemos decir que *un creyente es lo que ora*, porque despliega en su plegaria los más hondos misterios de su corazón. Pues bien, el creyente Jesús nos ha enseñado a invocar *¡Padre nuestro!*, haciendo después que pidamos:

[Pan]	El pan nuestro de cada día (<i>ton epiusion</i> : Mt y Lc)
[Día]	dánosle hoy (<i>semeron</i> : Mt 6,1) [cada día, <i>kath hemeran</i> : Lc 11,3].

El pan incluye los alimentos necesarios para la subsistencia humana (cf. Mt 4,3-4; 14,17; 15,2; Lc 7,33; 11,5; 14,1; 15,17; 24,30). Las multiplicaciones lo unían a los peces, la Última Cena lo vincula al vino. Aquí aparece aislado: es la comida humana en su totalidad.

– *El pan es «nuestro»*, en sentido activo y receptivo. Es pan que *elaboramos*, no producto natural que brota así del campo, sino efecto de un proceso que incluye siembra, siega, trilla, amasadura, fermentación y cocimiento. Es pan que *recibimos* de aquellos que lo han hecho. La forma de partirla y compartirlo (fracción), haciéndolo *nuestro*, define el evangelio.

– *El pan es «don de Dios»* y por eso decimos «dá-noslo», fundando en su gracia nuestra vida y trabajo. Todo es, por un lado, efecto de la acción humana. Pero todo es, a la vez, un regalo fuerte de la gracia de Dios. Como vimos en las multiplicaciones, al ponernos ante el pan podemos (debemos) bendecir a Dios y darle gracias (*eulogía y eucaristía*).

– *Es pan de cada día*. Tanto Mateo como Lucas emplean un adjetivo (*epi-ousios*) que sólo aparece en algún papiro egipcio, aludiendo a la ración necesaria diariamente. Es adjetivo raro, pero muy evocador, pues al pie de la letra significa *esencial* para vivir y/o *super-substancial*, lo que está sobre (*epi*) la substancia (*ousia*). Por eso, es lógico que muchos hayan buscado un sentido más oculto a esa palabra, diciendo que se trata del pan necesario (traducción siria), eterno (etiópe) o cotidiano (latina).

A partir de Orígenes y Juan Crisóstomo, muchos Padres y Madres de la Iglesia han pensado que éste es el pan de la *eucaristía*, que pedimos a Dios diariamente. Esta interpretación es válida, siempre que la eucaristía se entienda como pan integral de la humanidad, comida que los creyentes comparten en nombre de Jesús, pan que pedimos para hoy (Ma-

teo) o para cada día (Lucas). Lógicamente, la Iglesia incluye esta plegaria del pan en su gran Oración Eucarística, antes de la comunión:

– *La eucaristía es pan compartido que los fieles* pueden comer cada día, como alimento corporal y vínculo sagrado, en comunión con todos los humanos. Por eso, cuando rogamos a Dios que nos conceda *el pan de cada día*, le pedimos que sacie a los hambrientos de la tierra.

– *Pedimos pan, no vino*, que también es elemento integrante de la eucaristía. Ciertamente, el pan incluye todos los alimentos necesarios, y el vino es en algún sentido innecesario. Sin pan no puede vivirse, sin vino sí. Como más tarde veremos, el vino pertenece al lujo y al gozo, que sólo pueden evocarse plenamente en gesto de amor enamorado.

e) *No sólo de pan vive el humano.*
Tentaciones (Mt 4,4; Lc 4,4)

El pan es signo de Jesús, la verdad de su evangelio, pero puede convertirse en engaño y medio de dominio de unos sobre otros, como supone el pasaje sobre la mamona o capital antídívino (cf. Mc 6,24). El problema más urgente de la historia sigue siendo el hambre; la tarea primera será alimentar a los desfallecidos (cf. Mt 25,35). Pero pronto descubrimos que el humano quiere más que puro pan de comida material, como indicaba la serpiente engañadora y «sabia» de Gn 2-3: Eva sintió «hambre» de un pan diferente, del conocimiento pleno. Pues bien, aquella serpiente antigua, signo de mentira (cf Ap 12,9), vuelve a desvelarse ahora (Mt 4 y Lc 4) como fuente de un mesianismo que parece liberador (da de comer, impone el orden, hace milagros), pero sometiendo al ser humano a su dictado.

[Desierto]	Entonces Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el Diablo.
[Ayuno]	Y después, habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, al fin sintió hambre.
[Piedras]	Y acercándose el tentador, le dijo: – <i>Si eres Hijo de Dios, dí que estas piedras se conviertan en panes.</i>

- [Pan] Mas él respondió: *Está escrito: No sólo de pan vive el hombre,*
[Palabra] *sino de toda palabra que sale de la boca de Dios* (Mt 4,1-4; Lc 4,1-4; cf. Dt 8,3; Sab 16,26).

Como vimos ya, no ha sido ayunador, sino un hombre de pan y vino, de comida compartida (cf. Mc 2,18-22 par). Por eso, este pasaje es difícilmente histórico, en un plano externo. Pero en un sentido más profundo recoge e interpreta toda la historia de Jesús, en perspectiva de pan. El Tentador (que eso significa Diablo en griego) intenta clausurar a los humanos *en el círculo de su propia conflictividad*: la comida como signo de dominio (panes de la posesión), la sagralidad como milagro (*;Échate abajo...!*: Mt 4,6) y el poder como adoración (*;Todo esto te daré!*: cf. Mt 4,9). El Diablo empieza diciendo: *Si eres Hijo de Dios, di que esas piedras...* Ser Hijo de Dios supondría imponerse sobre el mundo, comer todo, la eucaristía sería dominio satánico del mundo.

Ésta es la más honda aspiración, la *tentación humana* (Eva: Gn 3) y *mesiánica* (Jesús: Mt 4). El humano se descubre así necesitado, limitado por el mandato (*;no comas!*), abierto por el deseo (*Jesús sintió hambre!*). Romper el límite, saciar inmediatamente la necesidad: ésa sería la señal del mesianismo, divinización anti-eucarística del humano. *Hacernos o ser dioses*, poder o tener todo: en ese lugar nos sitúa la tentación del evangelio. Desde ese lugar interpretamos nuestra historia.

– *¿Ha triunfado el Diablo?* La humanidad sabe ya producir, de forma que parece estar capacitada para realizar el deseo satánico: transformar la piedra en pan, saciar por siempre el hambre de la comida material. En conjunto, la cultura de Occidente, con su desarrollo científico y técnico, puede resolver el problema de la producción, alimentando a los hambrientos de la tierra. De esa forma ha logrado aquello que quería el Diablo, pero no en proceso de pecado (vendiendo el alma al Diablo), sino (al menos parcialmente) en camino positivo de conocimiento y transformación técnica de los bienes de la tierra.

– *Verdad de Jesús: no sólo de pan vive el hombre...* Pero la pura comida sola no resuelve el tema humano, es necesaria también y sobre todo la palabra «que sale de la boca de Dios», que vincula en diálogo de amor a las personas. Nuestra humanidad sabe producir, pero no ha aprendido de verdad a dialogar, compartiendo lo que tiene y hace, desplegando su riqueza en forma

de palabra, es decir, de búsqueda compartida de fraternidad, en apertura a Dios, en participación de los bienes humanos (no sólo económicos). Allí donde la economía es sólo economía (en manos del deseo impositivo de los potentados) y poder puro, el humano corre el riesgo de perderse a sí mismo, cayendo en manos del Diablo.

Jesús rechaza la petición del Diablo, absteniéndose de convertir las piedras en pan, no porque desprecie la necesidad de los pobres o quiera condenarles al hambre, sino porque les ama de un modo más profundo (personal) y porque quiere realizar su tarea mesiánica de alimentarles a través de un gesto de comunicación y amor gratuito, afirmando, con Dt 8,3, que no sólo de pan vive el humano, *sino de toda palabra que brota de la boca de Dios*. De esta forma nos sitúa en el lugar del verdadero mesianismo, de la eucaristía como diálogo de vida y comunicación humana.

– *El Diablo de Mt 4 es panadero, no amigo:* produce comida suficiente, pero no sabe (no quiere) compartir ni dialogar, pues compartir es amar, dialogar es cultivar la libertad en plano de palabra. Ciertamente, no toda producción es diabólica: la cultura de Occidente, especializada en producir, no es por ello perversa del todo, sino al contrario: puede hacerse humana. Pero una producción convertida en «capital» egoísta (cf. *mamóna*: Mt 6,24) acaba sacrilizando el satanismo.

– *Jesús es amigo, mesías eucarístico del pan y del vino compartido.* Por eso aparece como defensor de la *palabra*, es decir, de una producción que recibe sentido y se vuelve salvadora al servicio de la comunicación gratuita interhumana. El pan es necesario para la vida y a un hambriento hay que darle de comer, como sabe Mt 25,35. Pero, cerrado en sí mismo, como alimento material, sin comunicación afectiva ni palabra de diálogo, ese pan se vuelve *mamóna*, imposición capitalista, destrucción del ser humano. Sin palabra compartida, diálogo de amor y libertad, no existe eucaristía.

Jesús no ha querido ser un productor egoísta del pan que se vuelve capital, para dominar a los demás, sino sembrador de la palabra creadora y dialogante (cf. Mc 4; Mt 13), apareciendo así como *mesías de*

Palabra eucarística: no sólo de pan vive el humano...

El Diablo ofrece a Jesús pan, pero Jesús lo rechaza porque ése es un pan sin Palabra, sin comunicación gratuita ni despliegue personal de amor. El término empleado aquí es *rhēma*: algo que se puede decir o compartir (cf. W. Rad, *Rhēma*, DENT II, 1307-1310). Normalmente, la palabra que funda al ser humano (en hebreo *dabar*) se traduce en griego como Logos o razón que piensa, dice, organiza. Aquí se emplea, en cambio, *rhēma*, para acentuar con más fuerza el aspecto verbal, de comunicación. Como he destacado en Pikaza, 1997, 266-276, la cristología del siglo XXI está llamada a interpretar a Jesús en términos dialogales, de comunicación humana, en línea integral de alimento (comida compartida) y encuentro personal (diálogo eucarístico). Para un estudio más amplio, cf. A. Barucq (y otros), *Logos*: DBS 5, 425-479; J. L. Espinel, *Logos*, en X. Pikaza y N. Silanes, *El misterio de Dios. Diccionario teológico del NT*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 841-852; G. Fries y B. Klappert, *Logos/Palabra*: DTNT 3 (1983) 251-275; D. H. Johnson, *Logos*: DJG 481-484; H. Kleinknecht, O. Procksch y G. Kittel, *Logos*: TWNT 4 (1938) 69-140; T. H. Tobin, *Logos*, ABD 4, 348-356.

los panes compartidos (cf. Mt 14,13-21 y 15,29-39). No es el Cristo del «pan milagroso», convertido en principio de poder, como quiere el Diablo, sino portador de una palabra dialoga, abierta en amor a los humanos y expresada en el pan de la vida entregada en favor del reino.

El Diablo ha querido convertir las piedras en pan, interpretando así la vida como lucha violenta y capital. En contra de eso, Jesús ha elaborado un pan eucarístico, fundado en la gratuidad, abierto al diálogo universal, ofrecido a los pobres y compartido con ellos. Él ha defendido este ideal del pan gratuito; por eso le han matado los representantes del pan impositivo de la tierra.

Nosotros, cristianos de Occidente, productores de un pan que puede volverse diabólico, debemos re-fundar el camino eucarístico de Jesús, convirtiendo el resultado de nuestra producción (nuestra ri-

queza) en medio de comunicación humana. En este contexto podemos afirmar que el siglo XXI será siglo del pan y palabra compartida (conforme al testimonio de Jesús) o acabará perdiéndose en la lucha infinita por la economía (control egoísta de los panes), que lleva al combate entre los humanos y a la dictadura del capital diabólico sobre todos ellos. O Jesús nos enseña a compartir en gratuidad el alimento, haciendo que escuchemos la palabra de Dios y la convirtamos en principio de comunicación y transparencia personal; o acabamos destruyendo por los panes (disputa de dinero) nuestra misma vida. La eucaristía del siglo XXI debe retornar al evangelio: una celebración ritualmente perfecta que no lleva a compartir en gratuidad palabra y/o panes, es contraria al Cristo.

Para promover ese camino del *pan dialogado*, Jesús debe superar el ritualismo religioso del templo, concebido de un modo mágico. Sigamos leyendo el texto: el Diablo le dice *tírate...* Jesús responde *no tentarás al Señor tu Dios* (Mt 4,5-7). Ambos son cultos, conocen la Escritura: uno cita el Sal 91,11ss, el otro Dt 6,16, como si estuvieran disputando en una escuela de rabinos. Pues bien, podemos afirmar que *el Diablo es más piadoso que Jesús*: le gustan los milagros, el buen rito. Jesús, por el contrario, es *mucho más reservado*: no quiere tentar a Dios, no quiere edificar su eucaristía sobre un cimiento de prodigo, sino en la vida entregada a los demás y celebrada con ellos. Así el Diablo se vuelve al fin Capital sagrado (que sacrifica a los humanos en aras del sistema); Jesús, en cambio, es y actúa como Eucaristía: existencia generosa, regalada en favor de todos.

Por eso, la Eucaristía no es un «milagro diabólico» que pueda demostrarse, sino fidelidad a Dios y comida compartida. Ciertamente, existen recuerdos enigmáticos que la tradición ha vinculado con el misterio: visiones gloriosas de Cristo en la hostia sagrada, corporales teñidos de sangre... Quizá es bueno acogerlos con respeto. Pero ellos no pueden tomarse como elementos cristianos. El signo eucarístico sigue siendo aquello que el mismo Jesús quiso: el pan compartido, el vino bebido con gozo. Por eso, un vino eucarístico hecho sangre material dejaría de ser sacramento; un pan convertido en carne visible de cordero o ser humano es magia o milagro pagano, nunca Eucaristía.

Otros textos de comidas

Hemos desarrollado los más importantes. Podemos evocar algunos más:

- *A los hambrientos los colma de bienes, a los ricos los despide vacíos* (Lc 1,53). Esta palabra de inversión escatológica de la Madre de Jesús (*Magnificat*) forma un «puente» teológico entre la profecía israelita y el anuncio de reino de Jesús. Ella, la Madre, pertenece a dos mundos: es la expresión personal del pueblo de Israel, abierto al Cristo. Su palabra sobre la comida, inserta en su himno de anuncio mesiánico, constituye una especie de contexto básico para interpretar y vivir la eucaristía cristiana en claves de justicia social.

- *Tuve hambre y me disteis (o no me disteis) de comer...* (Mt 25,31-46). El hambre es la primera de las necesidades. Alimentar al hambriento (y acoger en casa a quien no la tiene) es la primera tarea del cristiano. Por eso, la *Cena de Jesús* (su presencia en el pan consagrado) resulta inseparable de la *Comida de los hambrientos*, pues Jesús está presente en los que pasan necesidad, en pobres, encarcelados y enfermos.

- *El signo de la sal*. Está vinculado a los gestos cultuales: debe salarse la carne de sacrificios e incienso (cf. Lv 2,13; Éx 30,35; Ez 43,24). El templo conservaba cantidades de sal para el culto (cf. Esd 7,2). Jesús, en cambio, identifica a los cristianos con la sal: tienen la tarea de ofrecer buen sabor a la tierra, conservando así la vida de los otros (cf. Mt 5,13), disolviéndose en la masa o comida, para hacerla gustosa (cf. Mc 9,50; Lc 14,34-35).

- *Si llevas tu ofrenda al altar...* «y te acuerdas de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda... y vete primero a reconciliarte con tu hermano» (Mt 5,23-24). La simbología (altar, ofrenda) es israelita, la experiencia básica también (responde al mensaje fundamental de los profetas). El evangelio la asume y así nos ayuda a reinterpretar la eucaristía, que no es un sacrificio aisladable del proceso humano, sino expresión y fiesta de la vida y entrega de amor entre los humanos.

Por eso es necesario *no tentar a Dios*, no manejar a nuestro provecho el mesianismo de Jesús y su eucaristía. Eso significa aceptar la diferencia de

Dios: no introducirle en la espiral de favores sagrados o milagros con que deseamos que «ayude» a los piadosos. Jesús no ha querido ese tipo de milagros: no ha exigido que Dios (o sus ángeles) guarden la seguridad externa de su vida, sino que ha sabido y ha dicho que Dios se halla presente allí donde los humanos comparten en su nombre el pan, beben gozosos el vino. Muchas veces queremos «portentos eucarísticos», interpretando la Iglesia como casa o corte de milagros. El milagro eucarístico es Jonás, viejo profeta de muerte (ballena), que Jesús ha reinterpretado con su entrega por los otros (cf. Mt 12,39-41).

Conclusión

1. *Hay una profunda coherencia entre gestos evangélicos (comidas, multiplicaciones) y anuncio de reino*. El tema eucarístico, centrado de un modo especial en la Cena, resulta inseparable del mensaje de Jesús sobre las comidas.

2. *Hemos destacado las paráboles de siembra y viña*, que nos sitúan en el centro de la problemática eucarística. La vida y mensaje de Jesús puede entenderse como «enigma» que se va resolviendo con paráboles. La última de ellas, la más honda, parábola hecha sacramento, será el signo eucarístico del pan y del vino.

3. *La comida forma parte de los textos básicos del mensaje y plegaria de Jesús*: Padrenuestro, Bienaventuranzas, etc. En ese contexto puede y debe entenderse el misterio de la eucaristía, que no es un tema aislado, sino expresión y compendio sacramental de todo el evangelio.

4. *Entendido así, el mensaje de Jesús resulta inseparable de la acción eucarística*. Si se volviera puro anuncio (palabra aislada de la vida, del compromiso del pan compartido), la doctrina de Jesús se haría abstracta, perdería su sentido. En contra de eso, ella sólo se cumple y alcanza su verdad allí donde se convierte en expresión de amor mutuo, de pan celebrado y compartido.

5. *La eucaristía es inseparable del mensaje de gozo de Jesús*, de la fiesta más hermosa de la vida. Desde esta perspectiva de celebración, la vida práctica y teórica (activa y contemplativa) resultan inseparables: ambas se vinculan y unifican en el amor comunicativo, expresado en el don mutuo y concreto de la vida, simbolizado en el pan y el vino de la eucaristía.

Bibliografía:

- Aguirre, R. (1994), *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander.
- Bultmann, R. (1981), *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Sígueme, Salamanca.
- Caba, J. (1977), *El Jesús de los evangelios*, BAC, Madrid.
- (1980), *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid.
- Dunn, J. D. G. (1975), *Jesús y el Espíritu*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- Jeremias, J. (1974), *Teología del Nuevo Testamento - I*, Sígueme, Salamanca.
- Maldonado, L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.
- Moore, G. F. (1927/1930), *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Harvard UP, Cambridge MA.
- Neusner, J. (1984), *Formative Judaism; Religious, historical and literary studies*, Scholars P., Chico Ca.
- (1986), *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Philadelphia.
- Nodet, E. y Taylor, E. (1998), *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI.
- Pikaza, X. (1993), *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca.
- (1996), *Dios judío, Dios cristiano*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1998), *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca.
- Safrai, S. y Stern, M. (eds.) (1974/1976), *The Jewish People in the First Christian Century*, Van Gorcum, Assen.
- Sanders, E. P. (1992), *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*, SCM, Londres.
- Tourón del Pie, E. (1995), *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística*, RET 55, 285-329, 429-486.

Trabajo personal

1. Leer de nuevo los textos comentados en este capítulo, estructurándolos de un modo personal y construyendo con ellos una visión unitaria de la comida mesiánica.
2. Elaborar el tema de la pureza alimenticia desde una perspectiva actual, reinterpretando así el mensaje de Mc 7: ¿Cómo se vuelven impuros nuestros alimentos? ¿Cómo surgen nuevos guetos de comida en torno a las sociedades ricas?

3. Actualizar la parábola de la siembra (Mc 4), concretando los tipos de tierra donde se puede y debe introducir hoy la semilla de Reino. ¿Con qué criterio se distinguen buenas y malas tierras? Situar ese tema en el trasfondo de la estrategia habitual del capitalismo: ¿Dónde invierte? ¿Con qué condiciones?

4. Aplicar el mensaje de los viñadores homicidas (Mc 12). ¿Quiénes son en este tiempo los propietarios de la viña de Dios? ¿Qué pediría el evangelio a los viñadores actuales de la vida? ¿Qué significa compartir o no compartir sus frutos con otros pueblos y grupos sociales o eclesiales?

5. Relacionar entre sí y aplicar otros textos de Jesús relacionados con la comida: Padrenuestro, Magnífic, Bienaventuranzas, juicio final (Mt 25,31-46). ¿Se podría elaborar una teología de las comidas a partir del mensaje de Jesús? ¿Dónde estarían sus puntos centrales?

Reflexión por grupos

1. Comparar la doctrina del evangelio sobre el pan con la filosofía y práctica del marxismo. Destacar desde ese fondo los posibles valores y riesgos del comunismo tradicional. ¿Por qué ha fracasado? ¿Qué problemas deja pendientes?

2. Comparar el mensaje del evangelio con el capitalismo de las sociedades industrializadas... ¿Cómo se relaciona el liberalismo económico con el mensaje de Jesús sobre la mesa compartida? Precisar los valores y riesgos de nuestra economía, desde una perspectiva eucarística. ¿En qué sentido puede hablarse de una negación eucarística del capitalismo?

3. Vincular la eucaristía con el conjunto del mensaje de Jesús... Interpretar sus momentos básicos (Dios y gratitud, Reino y perdón de los pecadores, muerte redentora y Pascua) desde la perspectiva del pan compartido.

4. Valor social y sacral, económico y místico de la eucaristía. Distinguir y relacionar los diversos planos, desde el mensaje de Jesús. ¿En qué sentido se unifican por la eucaristía todos los aspectos del misterio cristiano? Los países francófonos llaman al *Corpus Christi*, día del Cuerpo de Cristo, fiesta eucarística por excelencia, la *Fête-Dieu* o Fiesta de Dios: ¿cómo se podría aplicar esa denominación en castellano?

5. Elaborar en común una teología eucarística a partir de los textos centrales de los evangelios. Encontrar las lec-

turas básicas y comentarlas. ¿Se podría elaborar un lecionario eucarístico con textos de poetas y santos, de pen-

sadores y filósofos, de hombres y mujeres de otras culturas? ¿Cuáles serían sus elementos fundamentales?

3

Última Cena y muerte de Jesús

Pan y vino, cuerpo de Cristo

Hemos estudiado la vida y el mensaje de Jesús. Ahora evocamos su Cena final, en contexto de muerte mesiánica, narrada en unos pasajes muy discutidos por la tradición histórica y teológica. Algunos han querido tomarlos como *protocolo historicista* de aquello que ocurrió en «la noche de la entrega». Otros los entienden como *leyenda cultural*, recreada con fines sólo religiosos por la Iglesia posterior. Pienso que ambos modelos son exagerados, pues los textos de la Cena son, al mismo tiempo, recuerdo de la historia de Jesús y expresión del misterio de la Iglesia.

– *El peligro cultural* consistiría en tomar los relatos de la cena como expresión del mito de la muerte redentora del Cristo, como si él fuera alguno de los héroes o dioses del mundo helenista. En contra de ese riesgo, Pablo los ha situado en el contexto de la entrega histórica de Jesús, y Marcos (con la tradición evangélica), en el punto culminante de su vida, de manera que en ese fondo pueden y deben ser interpretados.

– *El peligro historicista* consistiría en cerrarse en unos puros hechos o palabras, como si bastaran para avalar el sentido de la eucaristía. Jesús pudo haber dicho ante el pan «esto es mi cuerpo» y ante el vino «ésta es mi sangre», en palabras de pura imaginación o fantasía (cercana a cierto tipo de disociación mental o locura), sin que ello hubiera implicado despliegue creador alguno. En sí misma, la exactitud históri-

ca de las palabras de la Cena no es prueba de validez eucarística.

Los relatos de la Cena vinculan los dos rasgos (cultural e historicista) y deben entenderse desde toda la vida y pascua de Jesús, a modo de condensación de su tarea y misterio. Como muestra la bibliografía final de este capítulo, hay numerosos libros sobre el tema: estudios que han precisado el origen y trasfondo de los textos. Aquí no puedo discutirlos, pues ello implicaría un nuevo libro de crítica exegética. No quiero ofrecer un tratado sobre la Cena, ni un comentario teológico sobre la eucaristía, sino algo previo y más sencillo: un panorama básico sobre la fiesta del pan y del vino, indicando sus bases antiguas y su culminación en la muerte y pascua de Cristo. La Cena ha de entenderse, según eso, en la confluencia de dos líneas:

– *Camino histórico (no historicista)*. Jesús asume y culmina en su muerte sus comidas con los pecadores, el banquete abierto de las «multiplicaciones», su anuncio y promesa de reino. La Última Cena no es una más, una entre otras, sino precisamente la Última, aquella que asume y ratifica el valor de todas las anteriores.

– *Camino pascual*. La Iglesia ha releído los relatos de la Cena desde su propia perspectiva, es decir, de la presencia de Jesús resucitado en la comunidad de sus fieles. Por eso, podríamos estudiar primero los signos

eucarísticos pascuales, para ocuparnos después de la Cena en la Vigilia de su Muerte. Pero hemos preferido el orden normal de los evangelios, aunque debemos indicar que lo ahora dicho sólo adquiere pleno sentido (sólo se comprende) desde Pascua.

Se ha dicho a veces que los evangelios, especialmente Marcos, son un «prólogo» biográfico a los relatos de la pasión y pascua de Jesús. Pues bien, los textos de la Cena constituyen un momento esencial y final de esos relatos, de manera que todo lo anterior ha sido escrito de algún modo en función de ellos. Esta afirmación resulta quizás un poco exagerada, pero contiene algo valioso: los relatos eucarísticos han de entenderse (y así los entendemos) a la luz de todo el evangelio. Seguiremos tomando como referencia básica el texto de Marcos y hubiera sido bueno comenzar con los *anuncios de la entrega y muerte de Jesús* (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par), pues

ellos constituyen el encuadre de todo lo que sigue. Sin embargo, para no complicar la exposición, omitimos ese tema y empezamos la unción en casa de Simón el Leproso (Mc 14,3-9); luego compararemos los gestos de Jesús y Judas, para evocar la promesa escatológica y fijarnos, finalmente, en los signos concretos del pan y del vino (Mc 14,22-25).

1. Jesús y la mujer del vaso de alabastro (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13)

Marcos ha querido que la Cena final de Jesús haya estado precedida por otra Ante-final, en casa de Simón el Leproso. Allí tuvo lugar un gesto significativo, que ilumina la historia de Jesús y su eucaristía. Introducimos el pasaje en el contexto más amplio, formado por la acción de los sacerdotes y de Judas:

- [a. Sacerdotes] Faltaban dos días para la pascua y los ázimos.
Los sumos sacerdotes y los escribas buscaban el modo de prenderle con engaño y matarle, pero decían: Durante la fiesta no; no sea que surja alboroto en el pueblo.
- [b. Casa] Y estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, reclinado [a la mesa],
- [c. Mujer] vino una mujer llevando un frasco de alabastro con perfume de nardo auténtico, muy caro. Rompió el frasco y lo derramó sobre su cabeza.
- [d. Críticos] Algunos estaban indignados y comentaban entre sí: *¿A qué viene este despilfarro de perfume? Podía haberse vendido por más de trescientos denarios y dárselo a los pobres.*
- [c'. Mujer] Y la injuriaban. Jesús, sin embargo, replicó: Dejadla.
- ¿Por qué la molestáis? Ha hecho conmigo una obra buena.
A los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis socorrerlos cuando queráis, pero a mí no siempre me tendréis. Ha hecho lo que ha podido.
Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura.
- [b' Misión] En verdad os digo: en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ella ha hecho, para memoria de ella.
- [a' Judas] *Judas Iscariote, uno de los doce, fue a hablar con los sumos sacerdotes para entregarles a Jesús. Ellos se alegraron al oírle y prometieron darle dinero; y andaba buscando una oportunidad para entregarlo (Mc 14,1-11).*

Entre la decisión de los sacerdotes (a) y la acción de Judas (a') se sitúa el gesto de la mujer (c), que desencadena la crítica de los presentes (d) y la defensa de Jesús (c'). Sacerdotes y escribas temen que el proceso de Jesús interfiera la pascua, sea por miedo al

gentío o por rechazo de Jesús, pues no quieren matarle en la fiesta. Judas les ayuda ofreciéndoles un modo fácil de prenderle. En ese contexto aparece Simón el Leproso, en contraste con los sacerdotes y Judas; éstos le buscan para matarle, aquél le ofrece

una casa de solidaridad y comida, donde Jesús puede expresar (o recibir) el sentido de su mesianismo. El texto reasume de esa forma todos los temas anteriores: el mensaje de Jesús en Galilea, sus comidas con pecadores y multitudes, su gesto en el templo de Jerusalén. Otros buscan la forma de matarle; una mujer dirá el sentido de su vida (cf. Navarro, 1999).

a) *En casa de Simón el leproso, reclinado a la mesa... (14,3a)*

El evangelio no necesita presentar a Simón. Supone que el lector ya lo conoce o puede interpretar bien su sentido. Jesús había curado a un leproso (cf. Mc 1,40-45). ¿Será éste? No hace falta precisarlo. Jesús había comido con pecadores y expulsados de la sociedad israelita. Con ellos sigue aquí, al final de su

Tiempo de Descanso, tiempo eucarístico

Los demás se afanan: sacerdotes y escribas, Judas Iscariote. Tienen tareas que cumplir, funciones que realizar. La historia conflictiva de la tierra sigue y ellos la manejan: intervienen astutamente, con la intención de matar al Profeta Nazareno. Mientras tanto, Jesús toma su tiempo y simplemente come: no necesita hacer algo, afanarse, trabajar. No se le puede aplicar la palabra que, en contexto semejante, dirigió a una mujer afanosa: *Marta, Marta, te preocupas y afanas por muchas cosas...* Reclinado a la mesa, compartiendo la paz del fin de la jornada y la amistad con los amigos, en casa de un expulsado de la sociedad (un leproso), Jesús ha descubierto (como hará María en Lc 10,38-42) que *sólo una cosa es necesaria*. Esta calma del tiempo cumplido pertenece a la eucaristía. Nos estamos acostumbrando a «decir la misa», rápidamente, como rito que se debe cumplir por obligación, en veinte minutos, media hora... Nos falta calma para reclinarnos a la mesa, tiempo para gozar anticipadamente el don del reino. Por eso es necesario que volvamos a la casa de Simón el Leproso, para encontrar allí a Jesús con los expulsados de la sociedad, compartiendo la experiencia de la anticipación escatológica (del banquete final).

camino. Frente al Templo maldecido (como higuera estéril, cueva de ladrones, dinero de muerte: cf. 11,12-26), se eleva aquí la casa del leproso, verdadera iglesia, lugar de comunión y eucaristía para los creyentes. Los leprosos quedaban excluidos de la comunidad sacral israelita (cf. Lv 13; M.Kelim 1,7); la Iglesia posterior los ha expulsado a veces. Pues bien, Jesús inicia y culmina con ellos el camino de la eucaristía.

Jesús está reclinado. No aparece enseñando, ni haciendo milagros, no está de pie ni en camino, sino como acostado ante una mesa, que es descanso y comida amorosa. Ya lo ha dicho todo, ha realizado las tareas del día y de la vida. Ahora descansa, haciendo lo más importante: compartiendo el pan y vino, la solidaridad y entrega de su vida con aquellos que le acogen y ofrecen compañía. La casa de Simón el Leproso aparece así como primera *iglesia doméstica*, donde los creyentes están reunidos (*recostados*: de *katakeisthai*, como en casa de Leví el Publicano 2,15), en gesto de descanso y anticipación del reino. Éste es el Jesús de la mesa eucarística, que no tiene que enseñar ni mandar, sino compartir, en postura sosegada de diálogo en torno a la comida. Están reclinados, eso significa que la comida es solemne, pausada, en plenitud, como si todo hubiera culminado.

b) *Vino una mujer con (vaso de) alabastro... (14,3b)*

Viene a la casa eucarística, para cumplir una tarea específica que sólo ella, una mujer con perfume de vida, puede realizar. No es camarera de mesa, ni criada de comida, sino simplemente Mujer, para decir que, además de los alimentos, hace falta un signo bello: perfume del gozo, entrega amorosa. Comenzábamos la vida de Jesús evocando la figura del Bautista, que no comía, ni bebía. Pues bien, esta mujer trae un perfume; viene ella misma al banquete de Jesús en casa del leproso. Junto a unos signos muy bellos (buen vino y vestido: cf. Mc 2,18-24) emerge éste más bello todavía: *un frasco de purísimo perfume*. Su aroma pertenece a la comida, que de esa forma se vuelve revelación de amor y plenitud, lugar de encuentro personal. Sin duda, quien lleva el perfume es mujer.

Frente a la *mujer de levadura*, experta en fermentar la masa (cf. Mt 13,33 par), que se alzaba en los límites de la impureza israelita, emerge esta *mujer del perfume*, que es como otra versión del mismo tema, su visión complementaria. Ella pertenece también a la eucaristía, pero no a modo de adorno (un buen jarrón de flores, un incienso), sino como agente esencial de la trama. Parece que los demás (incluido Simón el Leproso) ignoran lo que pasa: sólo ella sabe, sólo ella hace. Con su frasco de perfume en la mano, ella simboliza y desencadena el proceso de la entrega de Jesús, la verdad de la eucaristía.

Su misma vida se hace gesto: *rompiendo el [frasco de] alabastro lo derramó sobre su cabeza* (de Jesús). El evangelista no dice más, dejando que la misma escena nos impacte y que la conversación ulterior aclare su sentido (14,4-9). Parece claro, sin embargo, que el gesto de *romper el frasco* (que es como una ampolla, cuyo contenido sólo puede verterse quebrando su parte más débil o cuello) está aludiendo a la muerte de Jesús: quebrada la ampolla no se puede ya recomponer (es de cristal, no tiene tapón); así Jesús debe romperse para que se expanda su perfume.

La mujer unge a Jesús en la cabeza, actuando como reina o profetisa (cf. 1 Sm 10,1; cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 1,39), no en los pies como pecadora (cf. Lc 7,36-50). Lo hace en el centro de un rito de *comida*, anticipando de esa forma aquello que Jesús dirá en la cena siguiente, cuando ofrezca el vino del banquete, que expresa (= simboliza) su sangre. Ella derrama (*kata-kheō*) su perfume, Jesús derramará (*ek-khymnō*: 14,25) su sangre. Esta mujer del perfume prepara así el gesto de la Cena de Jesús. Pero el simbolismo de su gesto permanece abierto y podemos preguntar: ¿Por qué actúa de esta forma? ¿Qué está diciendo a Jesús y a los suyos? Sea lo que fuere, ella lo dice con perfume, Jesús lo hará con pan y vino, como seguiremos indicando.

c) *Los críticos: Había allí algunos que la molestaban... (14,4-5)*

El texto ha recogido la voz de los «indignados», los testigos de la escena, que critican con violencia a la mujer, desde unas claves económicas. Ellos ha-

blan con la voz de la prudencia, calculando bien los dineros del gasto, en argumento que recoge y, de alguna forma, invierte la multiplicación:

– *Multiplicación*. Jesús desea alimentar a los hambrientos, pero sus discípulos calculan y niegan: serían necesarios más de *doscientos denarios* para tanta multitud, al descampado (cf. Mc 6,37; 8,4). Pero Jesús no necesita ese dinero, pues reparte y multiplica lo que tienen, en gesto eucarístico.

– *Perfume*. Ahora que la mujer ha derramado ya el perfume sobre la cabeza de Jesús, los mismos críticos protestan: «podría haberse vendido por más de *trescientos denarios*, para dárselo a los pobres». De esa forma se mantienen en un plano económico: saben comprar y vender, calculan en todo lo que hacen.

Estos críticos no habían entendido la generosidad ante los panes. Ahora tampoco entienden el derroche generoso del perfume de la vida. Son hombres de *talión*, «ojo por ojo y diente por diente»: cuidadosos observantes de la ley, que ellos pretenden poner al servicio de los pobres (vender el perfume, comprar pan). Sin duda, tienen su razón: actúan como garantes de una comida legal, en un mundo donde todo se encuentra organizado, en claves de cálculo y ganancia: para ellos el mesías debería ser un mediador económico, un hombre del dinero. Pero el evangelio nos ha dicho que Jesús ha derribado las mesas de los cambistas del templo (Mc 11,15), pues el culto no puede medirse con dinero.

Frente a la mujer que regala el perfume de su vida (sin calcular en dinero), sacerdotes y Judas (a') tasarán y negociarán la vida de Jesús en claves de dinero. La celebración eucarística ha podido hacerse algunas veces asunto monetario (rico templo, caras joyas, intercambios monetarios). En contra de eso, esta mujer nos hace verla como signo de generosidad abierta al gesto de la entrega personal.

d) *Unción y eucaristía: ha ungido mi Cuerpo... (Mc 14,6-8)*

Los discípulos no pueden celebrar la eucaristía (fiesta de gratuidad) porque sitúan a Jesús en un nivel de compraventa, de negocios económicos. Por el contrario, esta mujer se eleva ante Jesús, en el principio de la Iglesia, como iniciadora eucarística: evo-

ca y abre un camino de generosidad que expresa el verdadero sentido de su *cuerpo*.

Los críticos parecen varones, hombres sensatos, de «honrados» negocios. Ella es *mujer* que sabe dar la vida: entrega lo que tiene, se entrega a sí misma bajo el signo del perfume derramado, expresando así el sentido de su cuerpo hecho principio de existencia. No se reserva, no calcula en forma monetaria. Así ha entendido y precisado Jesús la señal de su perfume, al defenderla: *No la molestéis, siempre tendréis pobres entre vosotros, a mí no siempre me tendréis* (14,7).

No niega Jesús la exigencia de amar y servir a los pobres, sino al contrario: la mantiene y ratifica, asumiendo así la herencia de la BH (cf. Dt 15,11). Más aún, su vida entera ha sido un servicio a los poseidos y enfermos, leprosos y hambrientos, a quienes ha invitado al banquete escatológico del pan y el vino. Pues bien, como profeta y mesías de esos pobres quiere culminar ahora su vida, entregándola por ellos: por eso recibe agradecido el signo de esta mujer, que le alienta (le unge) en el camino.

Los pobres están siempre, han de ser invitados sin cesar al banquete de la eucaristía. *Jesús*, en cambio, no está siempre, sino que debe culminar su ofrenda eucarística en favor del reino. Así lo ha comprendido esta mujer y por eso le unge como auténtico mesías, en gesto de abundante derroche humano. Ella quiere ayudar a Jesús, le ofrece un signo generoso, el caro y precioso perfume de su vida. Jesús sabe aceptarlo: acoge y agradece el don de la mujer, al servicio de su obra en favor de los pobres, situándolo en la línea de las multiplicaciones, pues debemos ser (hacernos) pan de vida para todos. Así entiende el servicio esta mujer: «ha ungido mi cuerpo (*sôma*) para la sepultura» (14,8), para la entrega de la vida. Desde este fondo distinguimos y unimos los dos cuerpos:

– *Jesús es cuerpo para morir*, como ha expresado esta mujer al «ungirle para la sepultura», es decir, en camino de entrega completa de la vida. Le ha dicho con perfume lo más dulce y fuerte que puede decirse: le ha dado su vida en amor, para que así pueda él (Jesús) dárila, regalándola generosamente, hasta la muerte.

– *Jesús es cuerpo (*sôma*) eucarístico*, como dirá en la Cena siguiente, al ofrecer a sus discípulos el pan: es

*mi cuerpo (*sôma*: Mc 14,22).* El misterio de la fe no es que Jesús haya dicho o no las palabras de la institución eucarística, sino que ellas sean coherentes con su vida, de forma que puedan quedar en la Iglesia como culminación y signo de su entrega de amor.

Entre el *perfume* que la mujer ofrece a Jesús, ungiendo su *cuerpo* para la sepultura, y el *pan* que Jesús ofrece a sus discípulos, diciendo *esto es mi cuerpo*, existe una continuidad y conexión muy profunda. Ella prepara el cuerpo de Jesús, para que él pueda entregarlo. Por eso, cuando *las mujeres* de Mc 16,1-8 vayan al sepulcro con perfume abundante para ungir el *cuerpo* de Jesús, en gesto funerario, no podrán hacerlo, porque ese Cuerpo, ungido ya por la *Mujer* de Mc 14,3-9, está presente en la eucaristía pascual de la Iglesia, como veremos en el capítulo siguiente.

e) Memoria de mujer, recuerdo de evangelio (14,9)

El signo de la unción culmina con unas palabras sorprendentes de Jesús que nos sitúan de nuevo en contexto de misión y eucaristía, en una línea que Marcos había evocado ya en su sermón escatológico (cf. Mc 13,10). Impulsado por esta mujer que le ha ungido, Jesús puede alzar los ojos y mirar hacia el futuro de la Iglesia, encargada de anunciar el evangelio en todo el mundo, pues lo que ella ha realizado forma parte del recuerdo eucarístico:

– *Recuerdo de Mujer*: allí donde se anuncie el evangelio se dirá lo que ha hecho *para memoria* de ella (*eis mnêmosynon autês*: 14,9). Así aparece integrada en el camino y gesto de la *buena noticia de Dios* para los humanos.

– *Memoria de Cristo*: los paralelos extra-marcianos de la Última Cena presentan la eucaristía como *anamnésis* o recuerdo, de Jesús (Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25). El mismo pan compartido es memoria de su vida entregada en favor de los humanos.

Hemos distinguido las palabras griegas. Es posible que tengan matices distintos, pero ambas (*mnêmosynon* y *anamnésis*) provienen de la misma raíz (*mna*: pensar en, recordar). Mc 8,18 ha insistido en el recuerdo (con *mnêmoneuein*) de las *multiplicaciones*, es decir, del pan compartido de Jesús. Nuestro

pasaje insiste en el recuerdo de la Mujer, integrada en ese gran camino de memoria de Jesús que es todo el evangelio.

Los discípulos han tenido dificultades en *conservar la memoria* pascual de Jesús. Algunos han querido fijarla en una tumba, que así aparece como *mnéma* o recordatorio sepulcral del crucificado. Pues bien, en contra de eso, el evangelio de Marcos ha vinculado la memoria de Jesús con la vida y acción de esta mujer. Ciertamente, la eucaristía es recuerdo de la vida y muerte de Jesús, expresada en el pan y vino compartidos. Pero ella resulta inseparable de la vida y obra de aquellos que le han acompañado y en especial de esta mujer profeta, que ha derramado en su cabeza el frasco de perfume, en signo de muerte (sepultura) y anuncio de resurrección. Resulta sorprendente el gran silencio que la

Iglesia posterior ha mantenido ante ese gesto y recuerdo de mujer.

2. Eucaristía y traición: Judas, Jesús y Pedro (14,12-31)

El evangelio de Marcos ha vinculado poderosamente la Última Cena de Jesús a la Ante-última, que acabamos de evocar (Mc 14,3-9). También aquélla estaba rodeada, como en tríptico o buen emparedado, por dos gestos de contraste: la persecución de los sacerdotes (14,1-2) y la traición de Judas (14,10-11). Ese mismo esquema sigue y se acentúa ahora, y así tenemos una introducción (Mc 14,12-17) con dos extremos (14,18-21 y 14,27-31). El centro del tríptico, con la Institución propiamente dicha (Mc 14,22-26), lo estudiaremos en el apartado siguiente:

Preparación

- [Discípulos] El primer día de ázimos, cuando se sacrificaba la pascua, sus discípulos le preguntaron:
¿Dónde quieres que vayamos a preparar para que comas la pascua?
- [Jesús] Y envió a dos de sus discípulos, diciéndoles: *Id a la ciudad y os saldrá al encuentro un hombre que lleva un cántaro de agua. Seguidlo, y allí donde entre decid al dueño: El Maestro dice: ¿Dónde está la sala, en la que he de celebrar la pascua con mis discípulos? Él os mostrará un cenáculo grande, alfombrado y dispuesto. Preparadlo todo allí para nosotros.*
Los discípulos salieron, llegaron a la ciudad, encontraron todo tal como Jesús les había dicho y prepararon la pascua (Mc 14,12-17).

a. Entrega: Judas (14,18-21)

Al atardecer llegó con los doce y estando reclinado y comiendo, dijo Jesús: *Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar, uno que está comiendo conmigo.*

- Ellos comenzaron a entrustecerse y a preguntarle uno tras otro: *¿Acaso soy yo?*
– Él les contestó: *Uno de los doce, uno que moja conmigo en el plato.*

El Hijo del Humano se va, tal como está escrito de él, pero jay de aquel que entregue al Hijo del Humano! ¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido!

Comenzamos hablando de la *preparación* de la Cena de Jesús, que Marcos ha querido situar en un contexto pascual, para fijarnos después en el con-

b. Cena (14,22-26)

[Queda para estudio posterior]

a'. Negación: Pedro (14,27-31)

Después de cantar los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos.

– Jesús les dijo: *Todos os escandalizareis, porque está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero después de resucitar, os precederé a Galilea.*

– Pedro: *Aunque todos se escandalicen yo no.*

– Jesús: *En verdad te digo que hoy, esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres.*

– Pedro: *Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré.* Y todos decían lo mismo.

texto eucarístico, formado por los extremos del tríptico, con la *entrega* de Judas y la *negación* de Pedro.

a) Preparación. ¿Fue la Última Cena una comida pascual?

La investigación exegética ha discutido intensamente el carácter pascual o no pascual de la Cena de Jesús. Por la importancia que el tema tuvo y tiene en el estudio de la eucaristía queremos resumir las dos posturas principales.

– *Cena no pascual*. Unos, siguiendo a Jn 19,31-37, suponen que Jesús fue crucificado *la tarde de la pascua*, es decir, en el momento en que se estaban sacrificando en el templo los corderos, que se tomarían después, esa noche, como alimento y signo de liberación; conforme a esta postura, que parece hallarse en el fondo de 1 Cor 5,7b, la muerte de Jesús habría sido una especie de antítesis de la pascua tradicional judía. Lógicamente, la Última Cena, celebrada la noche anterior, no pudo ser pascual (en sentido judío), sino de despedida (cf. Nodet y Taylor, 1998).

– *Cena pascual*. Otros (en especial Jeremias, 1980), tomando Mc 14,12 par (los sinópticos) en un sentido historicista, suponen que la Última Cena tuvo lugar en la misma noche de Pascua, es decir, después que habían sido sacrificados los corderos en el templo. Eso significa que Jesús debió de comer el cordero, con el resto de los fieles judíos de su tiempo, pero cambió de un modo significativo el rito antiguo, fijándose de un modo especial en el pan y el vino, a los que confirió un sentido nuevo, vinculado a su propia entrega por el Reino.

Éstas son las opiniones principales, aunque hay otros autores que buscan soluciones intermedias, afirmando que había diversas dataciones de pascua, una oficial, otra de grupos marginales. No quiero detenerme excesivamente en el problema, para no distraer la atención de los lectores, pero estoy convencido de que la primera opinión es mucho más probable: la Cena fue comida de amistad y despedida mesiánica, no liturgia judía de pascua.

– *Faltan en la Cena de Jesús los tres elementos principales de la pascua (pan ázimo, cordero pascual, hierbas amargas)* que hemos evocado al estudiar el tema en la BH y en la tradición judía. Resulta asombroso que Jesús no hubiera aludido en su Cena a esas señales de la tradición, si celebraba la pascua judía: las hierbas amargas podían expresar su sufrimiento; el cordero, su muerte; los ázimos, el nuevo pan del reino.

– *Varios datos de la Cena y del día posterior (de la crucifixión) resultan difíciles de entender si esa Cena se celebró la noche de Pascua*: la referencia de Mc 14,2 par (que no sea en un día de pascua), la dificultad de que el Sanedrín o Consejo Sacerdotal se reunía esa noche de fiesta, la escena de la liberación de Barrabás (que sólo tiene sentido si se queda libre para celebrar la pascua), los diversos movimientos de la gente, contrarios al descanso de ese día: Simón de Cirene vuelve del campo, José de Arimatea compra una sábana, etc. (cf. Nodet y Taylor, 1998, 88-122).

Conforme a lo que viene indicando este libro (comidas con pecadores, apertura universal, signo en el templo...), resulta imposible o, al menos, muy inverosímil que Jesús haya querido culminar su obra con el cordero ritual de la pureza judía, que se sacrifica precisamente en el templo. A mi juicio, el problema que deben resolver los exegetas no consiste en mostrar el carácter no pascual de la Cena de Jesús, sino descubrir la razón por la que Marcos ha querido introducirla en un contexto pascual. Pienso que he respondido a ello en otro libro (Pikaza, 1996), por lo que aquí puedo ser más breve.

Fiel a su discurso narrativo, hecho de contrastes, Marcos ha querido ejemplificar la oposición entre *los discípulos* (que se empeñan en celebrar la pascua judía, en fidelidad a las tradiciones rituales del pueblo) y *Jesús*, que les ofrece una comida distinta de aquella que le piden. Por eso, ha introducido la Cena en contexto de pascua judía, para indicar así mejor la novedad de Jesús frente a ella.

Significativamente, la «celebración pascual» es una propuesta de *los discípulos*: quieren *sacrificar* la pascua al modo judío, es decir, formando con Jesús una comunidad limpia, de puros observantes. No han entendido la novedad del evangelio. Son *los Doce* (14,17), representan la esperanza nacional israelita. Ellos proponen y Jesús acepta, pero no para exaltar con ellos la gloria de la identidad ritual, de los puros judíos, sino para mostrarles, en el mismo centro de *su comida*, que van a rechazarle (14,18-21.27-31), mostrando así que esa pascua ha perdido su sentido dentro de su mesianismo.

El problema para Marcos no es histórico (no se trata de saber la noche exacta en que Jesús tomó su Cena), sino teológico: quiere mostrar la novedad de

Jesús frente a la pascua judía. En esa escena, con traición y negaciones, culmina y pierde su sentido el mesianismo israelita de los Doce y la función intra-judía de los discípulos (a quienes Jesús había elegido para «ser-con-él» y proclamar el reino; cf. 3,13-19). Ellos le rechazan en el centro de la «pascua» que quieren ofrecerle en Jerusalén. Por eso, la misión universal de Jesús se iniciará de otra manera, no en Jerusalén sino en Galilea (Mc 14,28; 16,7-8), fundándose en la Cena de la entrega de Jesús y no en la pascua nacional judía que sus discípulos buscaban.

En esa perspectiva se comprende el carácter *teológico* (redaccional) de la datación de la Cena en Marcos. Él piensa que los discípulos quisieron cambiar el «rumbo» de la empresa y tarea de Jesús, llevándole nuevamente al buen «huerto» de las tradiciones nacionales, celebrando así la pascua de la ley

Cena de Jesús en Marcos

Eliseo Tourón recogió con fidelidad antes de su muerte los argumentos que yo acababa de desarrollar sobre este tema en Pikaza 1996 (1^a ed. 1995). Juntos habíamos trabajado el argumento. Con sus palabras quiero resumirlo, recordando al entrañable amigo muerto. «X. Pikaza, en cambio, reconociendo el carácter más arcano del relato, tiene serias dudas sobre el interés de Marcos por la cena pascual judía, pues, queriendo celebrar esa pascua, todos los discípulos claudican de Jesús. Son los discípulos los que quieren prepararle su propia pascua (la judía), que no es la fiesta de Jesús (Mc 14,12), sino la de ellos (la del rechazo y negación mesiánica). Según Pikaza, Marcos está interesado por la institución eucarística propia de Jesús, no por la pascua judía que ha terminado ya. De esa forma, superando la pascua judía, Jesús establece en las palabras y acciones proféticas que preceden y dan sentido a su muerte *la alianza de su sangre* y lo hace en conexión con el reino escatológico y el vino nuevo, pero también con la multiplicación de los panes, especialmente la segunda, llamada *la eucaristía de los gentiles*. Será interesante tener en cuenta este punto de vista innovador e integrador de la eucaristía de la iglesia, en la línea de una teología propia de Marcos» (cf. Tourón, 1995, 476-480).

y de los puros ritos, olvidando de esa forma lo que han sido las comidas de Jesús. En una pascua como la que buscan los Doce seguidores ciegos de este final de Marcos no caben los leprosos y posesos, las mujeres impuras con los publicanos... Para encerrarse al fin en la buena pascua judía de los ritos de separación e identidad nacional no habría sido necesario el evangelio. Siglos de retórica sacrilizante nos han llevado a interpretar a veces la nueva Cena de Jesús en términos de fidelidad a un judaísmo nacional. Por eso queremos destacar ahora su profunda disonancia.

b) Cena de entrega y negaciones

Ha comenzado la comida, conforme al deseo de los Doce, y se recuestan para conversar y tomar el alimento. Se sabe que es la Última, hora de la decisión: los discípulos, por fin, van a expresar su verdad, Jesús la suya. Será una cena dramática, con dos discursos que se sobreponen: el de los discípulos, centrado en su propio deseo de pascua nacional, de honor intrajudío; el de Jesús, que se expresa en la entrega de su vida:

a) *Traición* (14,18-21). Mientras se recuestan ante la mesa, en signo de fuerte solidaridad, Jesús desenmascara su traición (centrada en Judas). Se supone que ésta debía ser una hora de unión intensa, de vinculación grupal: momento oportuno para estrechar los lazos grupales y abrir caminos de futuro nacional. Para acentuar ese aspecto, Marcos ha situado la cena en contexto de Pascua. Los Doce quieren que ésta sea la hora del Cordero de la liberación, el momento de la prueba asumida (hierbas amargas), de la esperanza nacional cercana (ázimos). Pero, en lugar de eso, Jesús descubre en la Cena la ruptura radical del grupo: *¡Uno de vosotros (= de los Doce) me ha de traicionar!* Lo que debía ser comida de fidelidad se vuelve incentivo de muerte. Jesús no muere por la intriga de una mala reina en el Banquete de Opresión de Herodes, como Juan Bautista (cf. Mc 6,14-29), sino por algo más doloroso: por la traición de uno de sus Doce, que rompe el signo mesiánico (pan universal), para ponerse al servicio de la comida intrajudía sagral de los sacerdotes. Precisamente aquí, dentro de un banquete que debía ser pascua del pueblo, cumpliendo su sagrado deber nacional, Judas se dispone a entregarle (como anuncia 14,10-11).

b. Solidaridad mesiánica. Eucaristía (14,22-26). De ella trataremos después. Ahora sólo evocamos la novedad del gesto de Jesús, que introduce su entrega por el Reino (eucaristía mesiánica) en el contexto de la vieja comida de traición y negaciones de Judas y los restantes discípulos.

a'. Escándalo y negación de los discípulos (14,27-31). Este relato cierra el tríptico de la Cena, que los discípulos habían querido preparar como pascua de identidad nacional, pero que Jesús entiende como tiempo de rupturas. Muchas veces, el lugar de comunión más íntima (cama o mesa común) se vuelve espacio de mayores disensiones. Eso es lo que ha pasado aquí. Los discípulos vienen a la Cena sin haber cambiado: son incapaces de entender la novedad del gesto de Jesús, no han aprendido la lección de la mujer del vaso de alabastro (cf. Mc 14,3-9). Jesús les tiene que enseñar. Ésta ha sido, ésta será su última lección: va abriendo sus ojos para que comprendan el riesgo de ruptura en que se encuentran. No quieren ver, se encuentran ciegos. Jesús, en cambio, ve, lo expresa claramente, van a negarle.

La Cena de Jesús se ha introducido en el espacio de máximas tensiones y rupturas de sus seguidores. No es Comida de paz sagrada, cuando ya todo está pacificado y sus participantes bien comprometidos a entregar la vida con el Cristo, sino todo lo contrario: es Cena de contrastes entre unos discípulos que siguen aferrados a sus intereses más «sagrados» y un Maestro que les ofrece su más honda lección de solidaridad (su cuerpo y sangre), en los signos del pan y del vino.

3. El dicho escatológico del vino (Mc 14,25 par)

Se viene estudiando desde antiguo el sentido y coherencia biográfica del *logion* o dicho en que Jesús anuncia su *abstinencia* de vino hasta que llegue

Mc 14,25

1. En verdad os digo,
2. que ya no volveré a beber
3. del fruto de la vid
4. hasta el día aquel
5. en que lo beba nuevo
6. en el Reino de Dios.

Mt 26,29

Yo os digo,
no beberé *desde ahora*
de este fruto de la vid
hasta el día aquel
que lo beba nuevo *con vosotros*
en el Reino de mi Padre.

el reino; de esa forma, la Cena final se sitúa en el centro de una *fiesta del vino*, que Jesús asume y supera. Ésta no es una palabra sobre el pan sin levadura, las hierbas amargas o el cordero (que son los elementos normales de la pascua), sino sobre el vino (cf. Tourón, 1998: me permito citar con amplitud este trabajo, cuya redacción final cuidé yo mismo, en las últimas semanas de vida del autor, que ratificó generosamente mi aporte).

Todo nos permite suponer que Jesús, dentro de un amplio contexto pascual, ha celebrado con sus discípulos un tipo de *fiesta de entrada en la tierra prometida*, en la línea del pasaje ya estudiado de Jos 5,10-12. Por eso alude al *vino nuevo*, que no es propio de pascua sino de las diversas fiestas de *principios*, más vinculadas al recuerdo de Pentecostés: tiempo de alianza y vino nuevo. En este fondo pueden recordarse los diversos ritos pentecostales del vino y del pan que hemos evocado al tratar de las comidas judías. El texto completo de Mc 14,12-21 resaltaba la «ruptura pascual» de Jesús, de un modo fuerte, según la visión del propio Marcos. El breve texto de promesa que ahora sigue nos acerca, sin duda, a la historia concreta de la Cena de Jesús, pues no ha sido elaborado litúrgicamente por la tradición posterior, apareciendo más bien como un resto arcaico, difícil de situar en una iglesia establecida.

Es un texto *arcaico*, pero perfectamente lógico dentro del contexto de Jesús y de sus ideales de reino, vinculados al pan y al vino (especialmente al vino), dentro de la tensión escatológica que implica su mensaje. Está para morir, se encuentra perseguido. Por eso, reúne a sus discípulos y les ofrece el signo más hondo de su vida, una señal de solidaridad y promesa escatológica. Ha llegado la hora final, no se vuelve atrás. Así promete (jura) diciendo que *beberá con ellos la próxima copa en el Reino de los cielos*:

Lc 22,16

Pues yo os digo
que ya no comeré
esta (pascua)
hasta que sea cumplida
en el Reino de Dios.

Lc 22,18

Pues yo os digo
que no beberé desde ahora
del fruto de la vid
hasta que llegue
el Reino de Dios.

El texto más antiguo es el de Marcos, que Mateo ha retocado ligeramente, simplificando la fórmula de «juramento» o promesa (verso 2), precisando el sentido del verso 5 (con vosotros) y poniendo *de mi Padre* en vez de *Reino de Dios* (verso 6). Lucas ha dividido el tema en dos partes paralelas: una sobre *la pascua* y otra sobre *el vino* (Lc 22,16.18), ampliando así el tema y vinculando (quizá en forma tardía) comida y bebida, como momentos del reino; los dos signos eucarísticos quedan proyectados así hacia el futuro de la escatología, entendida como pascua verdadera y auténtica fiesta del vino, en sentido apocalíptico judío.

Esta elaboración de Lucas va unida a su famosa omisión de las palabras sobre el cáliz (Lc 22,19-20), no incluidas en algunos manuscritos (especialmente en el D, como luego indicaremos). Es indudable que ha recreado teológicamente el tema. Por eso, a este nivel de nuestro estudio, queremos centrarnos en las palabras más antiguas de Marcos (ligeramente retocadas por Mateo). Ellas evocan el compromiso final de Jesús en favor del Reino y nos sitúan en el centro de su *escatología personal*, vinculada a la *fiesta del vino*, signo distintivo de su anuncio y deseo de Reino. Lo que Jesús promete directamente no es la *pascua final* (ya cumplida) del buen pueblo (cf. Lc 22,16), sino *el vino nuevo* de la gran fiesta israelita y humana que incluye rasgos de pentecostés y tabernáculos, la culminación de la historia salvadora. Vengamos pues a Marcos. Su lenguaje nos sitúa en un contexto de compromiso y fiesta solemne:

– *Promesa o juramento sagrado*. He traducido el texto de la manera más sencilla: «en verdad os digo que ya no beberé...». Pero su forma original es más sonora y compleja, con una *triple negación* (*ouketi ou mê*), que debe interpretarse como juramento sagrado o voto firme (cf. Mc 9,1.41; 10,15; 13,20) que pone al mismo Dios como testigo, en fórmula hecha, que podría traducirse diciendo «así me haga Dios si...». En el momento más solemne de su vida, rodeado por sus discípulos, tomando con ellos «la última copa», Jesús se compromete a no beber más hasta que llegue el Reino.

– *Voto de abstinencia*. El juramento de Jesús puede interpretarse como *voto de abstinencia escatológica*, que nos recuerda la tradición de los *nazareos*, de tal manera que Él puede presentarse así como «*nazir del Reino*». El vino ha sido (con el pan) el signo más fuerte de su vida y esperanza. Lógicamente, al acercarse el momento decisivo proclama que ya no bebe-

rá: esto significa que podrán matarle, pero que llega (se está acercando de inmediato) el Reino. La Biblia recuerda otros votos semejantes: David no dormirá en su lecho hasta edificar a Dios un templo (Sal 132,2-5); los conjurados de Hch 23,23 no comerán ni beberán hasta matar a Pablo... Pero el caso de Jesús es peculiar: se compromete a no beber «hasta que llegue el Reino», vinculando de esa forma su salud y vida a la manifestación salvadora de Dios.

– *El fruto de la vida, el vino nuevo del Reino*. Estas palabras de Jesús, que resultan poco apropiadas en un contexto de pascua judía (donde lo central son los ázimos, el cordero y las legumbres amargas), son perfectamente lógicas en una fiesta «pentecostal» de acción de gracias por la vida, simbolizada en el vino. La fórmula solemne (*el fruto de la vid*) responde a ese trasfondo. Jesús pone su destino al servicio de *la viña de Dios*, es decir, de la vida del pueblo israelita, que hemos evocado varias veces (de un modo especial al ocuparnos de la parábola de los viñadores: Mc 12,1-12). Con vino bueno de este mundo, en la fiesta de su despedida (entrega), Jesús promete a sus amigos el *vino nuevo del Reino*.

¿Palabra de fracaso?

H. Schürmann supone que, a través de este dicho, Jesús ha querido afirmar que el reino viene «a pesar su derrota». «Esta profecía –pronunciada a última hora– tiene la forma de un ‘a pesar’, es decir, abre una perspectiva escatológica a pesar de la derrota... Segundo este texto (Lc 22,26; Mc 14,25 par) el Reino viene a pesar de la catástrofe de la muerte y habrá pronto para Jesús una comida nueva en el Reino que viene». La comprensión y el cumplimiento se logrará a partir de pascua (1982, 107). En contra de eso, pienso que el dicho escatológico no expresa simplemente un *deseo de que el mundo acabe*. Jesús no se alegra con el fin inminente de las cosas, ni quiere que el mundo termine, en una especie de *amor fati* o deseo de la destrucción absoluta. La misma comida abre un camino de esperanza pascual y comunicación vital, enraizada en lo que ha sido la apertura de Jesús hacia los pecadores y, de un modo especial, el pan multiplicado. Precisamente allí donde todo termina, allí donde parece que sólo queda la muerte, Jesús reasume y ratifica su pasado, las comidas con los amigos, el banquete con la muchedumbre (Tourón, 1998, 216).

La viña de David

La palabra de Marcos sobre el *fruto de la vid* de Marcos y la alegoría de Jn 15 sobre *vid verdadera* han sido expandidas después en sentido mesiánico (David) y eucarístico: *Te bendecimos Padre nuestro por la santa vid de David que nos has revelado por Jesús, tu servidor* (cf. Did 9, 2). Sin duda, la viña de David es el pueblo y reino mesiánico de Israel, entendido en claves eucarísticas como campo donde se anticipa el buen vino del Reino. En esa línea se mantiene el *Eucologio de Der Balizeh* (siglo V d.C.), cuando habla «de este vino que proviene de la viña santa de David...» (cf. Tourón, 1998, 215).

Este *juramento escatológico*, que es palabra de entrega de la vida y expresión del reino, se inscribe en su camino de evangelio: Jesús ha ofrecido su mesa (pan y peces) a los marginados y a los pobres, a los publicanos y a las multitudes. Ahora, en el momento final, asumiendo y recreando la mejor tradición israelita, afirma ante los suyos que ha cumplido su camino, ha terminado su tarea: sólo queda pendiente la respuesta de Dios, el vino nuevo y la fiesta del Reino.

De esa forma ha vinculado el signo de su acción misionera (*comensalidad mesiánica*) con la entrega de su vida. *La mujer del vaso de alabastro* había expresado con perfume el sentido de su Cuerpo, preparándole para la muerte. Ahora lo expresa Jesús, ofreciendo a sus discípulos la copa del vino de la tierra, esperando la fiesta del Reino. El vino de la fiesta (que el texto de la Institución interpreta como signo de entrega total) es anticipo y promesa de salvación: al beber así la última copa, en compañía de sus discípulos, invitándoles a tomar la próxima en el Reino, está fijando y sellando el sentido de su vida.

4. El relato de la Institución (Mc 14,22-24 par). Estructura

He interpretado la palabra de esperanza sobre el vino como *dicho histórico de Jesús*, situándolo en

el contexto de la Última Cena. Más dificultades tengo para valorar históricamente las palabras de la Institución propiamente dicha, que en su esencia provienen de Jesús, pero que han sido recreadas por la Iglesia. Jesús ha despedido a sus discípulos en la Cena de la víspera de su pasión, apareciendo en ella como iniciador de una *liturgia* que, por un lado, se arraiga en las tradiciones judías del pan y del vino y, por otro, queda vinculada a su propia entrega. Resulta actualmente difícil reproducir los diferentes momentos de esa Cena, como quieren algunos investigadores. Pero podemos y debemos fijar su más honda novedad, partiendo de los símbolos básicos.

Jesús no ha tenido que crear los signos: estaban ahí, el pan y el vino de las grandes fiestas de las primicias, celebradas a lo largo del año, el pan y el vino que diversos tipos de esenios tomaban cada día, celebrando la presencia de Dios y su manifestación futura, salvadora. Jesús ha evocado el sentido de su vida en esos signos, que son independientes de la pascua judía, descubriendo y expresando en ellos el sentido de su entrega por el Reino. Su gesto ha estado precedido, como hemos dicho ya, por sus acciones y palabras precedentes: ha compartido el pan y el vino con los pecadores, ha multiplicado los panes y los peces en el campo, ha evocado el sentido de su vida en las parábolas centrales (sembrador y viñador). Lo que ahora dice y hace debe interpretarse desde lo que ha sido su camino, de forma que se cumpla su palabra esencial: «Yo dispongo en favor de vosotros del Reino, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis en mi mesa» (cf. Lc 22,29-30).

Conforme a un texto de la tradición evangélica antigua, Jesús ha proclamado: *En verdad os digo, algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir el Reino de Dios con poder* (Mc 9,1). Pues bien, la tradición posterior afirma que ese reino, cuya venida cronológica no podemos precisar, está ya presente en el misterio eucarístico: Jesús no se limita a invitar a sus amigos con el vino futuro de su reino, sino que regala su propio cuerpo y sangre (pan y vino), en anticipo de ese reino, mientras siguen sobre el mundo. Así concreta y actualiza la palabra escatológica anterior:

(Mc 14,22-24)

(Pan). Y estando ellos comiendo, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo:

– *Tomad, esto es mi Cuerpo.*

(Vino). Tomó luego una copa y, dando gracias, se lo dio y bebieron todos de ella. Y les dijo:

– *Ésta es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos.*

(Mt 26,26-29)

Y estando ellos comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo:

– *Tomad, comed, éste es mi Cuerpo.*

Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo:

– *Bebed de ella todos, porque es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos para perdón de los pecados.*

(Lc 22,19)

Y tomando el pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo:

– *Esto es mi Cuerpo que es dado por vosotros.*

+ *Haced esto en memoria mía.*

[Lc 22,20: De igual modo la copa, después de cenar, diciendo:

– *Esta copa (es) la Nueva Alianza en mi sangre, derramada por vosotros (falta en D...).*

(1 Cor 11,24-25)

El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y dando gracias, lo partió y dijo:

– *Esto es mi Cuerpo (dado) por vosotros.*

+ *Haced esto en memoria mía.*

De igual modo la copa, después de cenar diciendo:

– *Esta copa es la Nueva Alianza en mi Sangre.*

+ *Cuantas veces la bebiereis hacedlo en memoria mía.*

Éste es un texto litúrgico, fijado por la tradición eclesial en dos formas: una podría llamarse por comodidad *antioquena* (1 Corintios, Lucas); otra *romana o palestina* (Marcos y Mateo). El texto más antiguo es el que Pablo ha recibido de la tradición y ha fijado en los 50, a los veinte años de la muerte de Jesús. Más reciente parece el de Marcos, aunque resulta sensiblemente idéntico al de Pablo. De manera muy breve fijaremos sus detalles:

– *El texto de Pablo*, de claro sentido litúrgico, está marcado por la doble indicación de *haced esto en memoria mía* y por el paralelismo, aunque imperfecto, entre el pan y el vino: se supone que el recuerdo del pan es frecuente (*haced esto*, sin limitaciones), mientras que el del vino queda limitado (*cuantas veces la bebiereis...*). Esto significa que pudo existir una *eucaristía diaria del pan* (vinculada a la comida cotidiana), mientras que la *del vino* era más solemne y rara (ligada a la posibilidad de que lo hubiera en la casa de la iglesia).

– *El texto de Lucas* depende de Pablo, como indica su vocabulario y la manera de evocar la celebración del pan. La palabra sobre el vino no se encuentra en el D (*Codex Bezae*) y en otros manuscritos de la tradición occidental, y es muy posible que faltara en su evangelio, básicamente interesado en la pascua del pan, no en el vino (cf. Lc 22,15-16; 24,35), concorde con Hechos, que habla de la *Fracción del Pan*, no de la

fiesta del vino (cf. Hch 2,42. 46; 20,7,11). Quizá algunas iglesias sólo conocían una *eucaristía* con pan, poniendo de relieve la unidad del Cuerpo de Cristo. Se impuso, sin embargo, y triunfó en la Iglesia universal la eucaristía del pan y del vino, como muestran los manuscritos posteriores de Lucas.

– *El texto de Marcos* debe interpretarse en clave narrativa: no es un formulario litúrgico (como el Pablo), sino un relato fundacional que recoge y fundamenta la acción de la Iglesia. Por eso, Jesús no añade *haced esto...* pues el mismo género literario (narración, no acción litúrgica) introduce el pan y el vino de un modo normal en la comida, de manera que no necesita explicarse su sentido. Jesús toma el pan, lo bendice, lo parte y lo entrega, en gesto que pertenece a una liturgia normal de comida amistosa (celebración de las primicias o despedida); sólo más tarde, cuando ya lo están comiendo, le atribuye un nuevo sentido: «*esto es mi Cuerpo*». Lo mismo, y de manera más marcada, sucede con el vino: Jesús da gracias, al modo normal judío, y lo ofrece a sus discípulos; sólo después, mientras beben, les explica *«ésta es la Sangre de mi Alianza»*. Lo que se ha llamado en la Iglesia «*presencia real*» de Jesús en las especies del pan y del vino resulta aquí inseparable del gesto de comer y beber.

– *Mateo* acepta el texto de Marcos, introduciendo unas ligeras variaciones de tipo explicativo o teológico. Son explicativas las inserciones litúrgicas: *tomad* y *comed, bebed todos*. Más importancia tiene el añadir

dido sobre la Sangre de la Alianza que ha sido derramada *por o en favor* (con *peri*, no *hyper*) de muchos para *perdón de los pecados*. De esa forma ha destacado en el rito de la Cena un lenguaje y signo *sacrificial*, interpretando el gesto de Jesús (y de la iglesia que lo asume) en perspectiva de purificación de los pecados.

La interpretación sacrificial estaba ya al fondo de Marcos y Lucas, que habían presentado el vino como *sangre derramada* por vosotros (o por muchos: todos), en línea de Alianza. Podemos suponer que el mismo Jesús había entendido su mensaje y destino, en la línea de las celebraciones pentecostales. Por eso es normal que su Cena haya sido signo y plenitud de la alianza de Dios con los humanos. Mateo ha dado un paso más, vinculando en Jesús las fiestas de la alianza y expiación, para perdón de los pecados. De esa forma ha culminado la comprensión sacrificial de la eucaristía. Pero los signos principales siguen siendo el pan y vino, y desde ellos debemos entender el rito de la cena.

5. Signo del pan. Esto es mi Cuerpo (Mc 14,27b par)

La comida final de Jesús y su gesto y palabra sobre el pan asumen y culminan su acción en Galilea, y de un modo especial sus multiplicaciones (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10). De esa forma asume las antiguas tradiciones de su pueblo, recreando desde el pan el sentido de su obra: lo que Jesús realiza es evangelio en acción, gesto profético fundante. Hemos visto y veremos que el signo es antiguo: nos llega del fondo de los tiempos, desde el centro de una cultura que aprende a producir y compartir el pan, invocando en ese gesto a Dios. Pero Jesús lo ha renovado de forma escatológica, es decir, definitiva.

– *Tomó pan (arton).* No necesita un signo extraño: del origen de la historia de su pueblo (y de los pueblos de Occidente) le ha llegado este signo, que ha estado siempre en el centro de sus gestos y de su mensaje (multiplicaciones, Padrenuestro, tentaciones...). Ha sido profeta del pan compartido. Con el pan en la mano le hallamos ahora, completando el gesto de la mujer del vaso de alabastro (que llevaba perfume en su mano). No necesita cordero pascual, no se dice tampoco que tome los ázimos «santos». Como hemos indicado, pensamos que la Última Cena tuvo lugar la

vigilia de Pascua, con alimentos normales (como ha visto la tradición de la Iglesia oriental, que celebra la eucaristía con pan fermentado, en contra la Iglesia occidental, que prefiere los ázimos). Jesús aparece, al fin de su vida: como mesías del pan en la mano, presidiendo una comida de amistad, que debe abrirse desde sus discípulos a todos los humanos.

– *Pronunció la bendición, lo partió y se lo dio.* Este signo (partir y dar el pan) es anterior a las palabras de «institución cristiana»; es un gesto universal de bendición divina y fraternidad, que hemos hallado en la multiplicación de los panes... (cf. Mc 6,41; 8,6). Jesús no tiene que inventarlo, pues el gesto existe ya y brota de la hondura de la fraternidad humana. Frente al signo de guerra (que es luchar para arrebatarse el pan), frente a la envidia y competencia que divide a los hermanos, se eleva aquí Jesús, realizando el signo mesiánico supremo: bendice, parte el pan, lo ofrece... *Bendice a Dios*, que se revela precisamente allí donde los humanos comparten el pan. De esa forma, abre un camino nuevo a los creyentes. Hasta ahora, los humanos, especialmente en Occidente, hemos aprendido a producir, sabemos crear bienes; pero no hemos aprendido a compartir (partir y dar), en gesto de bendición, regalo de la vida. Ésta es la enseñanza suprema del mesías, éste su signo.

– *Y dijo: ¡tomad!* No les arroja el pan, no les obliga a comer en silencio, no se impone sobre ellos empleando el alimento (como quería el Diablo de Mt 4 y Lc 4). Por el contrario, al ofrecerles el pan, Jesús les habla, les invita de manera personal, tomándolos como personas capaces de entender y acoger su gesto. No empieza exigiéndoles un tipo de pureza, no les separa del mundo, para que así puedan comer el puro pan de las comidas sagradas del pueblo elegido (en la línea de muchos grupos esenios, especialmente de Qumrán). No les pone ninguna obligación, sino que quieran acoger, recibir con gozo y libertad, el pan, para así vincularse en fraternidad (alianza) de reino.

– *Esto es mi Cuerpo (sôma).* La mujer del vaso de alabastro había perfumado a Jesús sin decir nada, pero su gesto resultaba suficientemente claro, de manera que él pudo definirlo diciendo: *Ha ungido mi Cuerpo para la sepultura*, añadiendo que su Cuerpo no queda allí encerrado, en recuerdo funerario, sino que se expande en todo el mundo, en forma de evangelio, vinculado a la memoria de lo que ha hecho esta mujer (14,8). Pues bien, dando un paso más, podemos y debemos afirmar que la verdad de ese *Cuerpo* de Jesús se expresa y actualiza en el pan que *se parte* (se entre-

ga y comparte), para vincular en vida y esperanza a los humanos.

– *Dado por vosotros?* La tradición de Marcos y Mateo no añade nada: el signo es claro; al decir *Cuerpo* se está diciendo todo, y quien no entienda no sabe escuchar y entender, descubrir y expresar los más hondos misterios de la vida. Cuerpo es la primera señal: señal de enamorada y madre que alimentan y dan vida, señal de padre, amigo, compañero... Jesús lo ha ofrecido, lo da en el pan compartido de la fiesta. No hace falta decir más. Los que añaden *por vosotros* (*to hyper hymôn*: Pablo) o *dado por vosotros* (*to hyper hymôn didomenon*: Lucas) expresan algo que estaba incluido en el signo más amplio del Cuerpo ofrecido y comido, compartido y gozado, en el borde de la muerte, como pan que funda la amistad y la convivencia humana.

El símbolo del pan

– *Pan-cuerpo humano.* Marcos y Mateo no aluden en este contexto a la muerte de Jesús. Para ellos, el pan es ante todo un alimento que se come y crea carne, vinculando corporalmente a los humanos. Jesús introduce así su gesto en el centro de la fiesta de la vida, que aparece como *jubileo del pan*, comunidad humana, abierta a todos los pueblos de la tierra (cf. Jn 6,51-58).

– *Pan eclesial.* Lógicamente, el pan grande (hogaza), amasado de muchos granos de trigo, puede hacerse símbolo de unidad eclesial: «Del mismo modo que este fragmento (de pan), disperso por las montañas y reunido, ha llegado a ser uno, que sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino» (Did 9,4).

– *Pan y muerte.* Pablo y Lucas han relacionado el pan con la muerte de Jesús, al presentarlo como «dado por vosotros» (Lc 22,19; cf. 1 Cor 11,24). Compartir el pan significa saber morir y morir unos por los otros, en gesto de generosidad unificadora. De esa forma, la muerte que podía parecer barrera que separa y divide a los humanos se convierte en principio de comunicación fecunda y generosa. Como hace el pan, la vida del que muere amando a los demás crea comunión que permanece.

Nos hemos acostumbrado al gesto de Jesús, de manera que apenas nos causa extrañeza, porque lo entendemos en pura forma teológica, como palabra que el Hijo de Dios ha pronunciado, desde arriba, desde fuera de la trama de la vida. Pues bien, ahora descubrimos que esa palabra (éste es mi Cuerpo) y ese gesto (partir y compartir el pan) constituyen la esencia afectiva y social (de amor y justicia) del mesianismo cristiano, la verdad del evangelio. Ciertamente, respetamos el *misterio* y, en un nivel, podemos decir: *Es así porque Dios lo ha querido*. Pero en otra perspectiva, totalmente valiosa, podemos y debemos afirmar: *Es así porque es humano y porque Jesús lo ha ratificado con su vida*. En este gesto y palabra se anuda todo el evangelio, de manera que podemos tejer aquí su trama entera:

– *El signo de Jesús es pan compartido.* No el alimento de las purificaciones y los ázimos rituales (que comen separados los buenos judíos), sino *el pan de cada día*, al que alude el Padrenuestro: la comida que se ofrece a los pobres, se comparte con los pecadores y se expande en forma universal. Éste es su signo: todo lo que ha dicho, todo lo que ha hecho se condensa y expresa en forma de *alimento* que sustenta y vincula a los humanos. Sin justicia social y comunicación económica no existe de verdad eucaristía.

– *El pan suscita y crea Cuerpo...* Jesús no anuncia una verdad abstracta, separada de la vida, una pura ley social, principio religioso... Al contrario, Jesús, mesías de Dios, es *cuerpo*, esto es, vida expandida, sentida, compartida. El evangelio nos sitúa de esta forma en el nivel de la corporalidad cercana, que la mujer del vaso de alabastro expresaba en forma de perfume y que Jesús ofrece como pan (comida). Sin comunión personal (de cuerpo y sangre) no existe eucaristía.

– *El pan hecho Cuerpo expresa la vida mesiánica,* que se da y acoge, se goza y comparte, en comida de justicia y fiesta. La expresión paulina y lucana interpreta y restringe de algún modo esa experiencia al calificar el cuerpo en términos de donación sacrificial. Así pasamos del pan que era regalo (dado) al que es ofrenda (entregado por vosotros), conforme a la tradición litúrgica posterior. Ese sentido es bueno, pero quizás ya restringido. Ciertamente, el Cuerpo se puede y debe «entregar» en sacrificio «sacrificial» por recordar algo ya dicho (Parte I, cap. 3). Pero puede y debe darse también de otras maneras, especialmente como *regalo gratuito y gozoso*, de madre y amigo/a.

Al principio de nuestra historia hallamos una *eucaristía de madre* (*y padre*), que consiste en dar el cuerpo, a fin de que otro viva, en proceso de generación; al final encontraremos una *eucaristía enamorada*, de novio y novia, que consiste en dar y compartir la vida (el cuerpo), sin que nada empiece ni acabe, en noviazgo eterno (cf. Ap 12 y Ap 21-22). Pues bien, en el camino que conduce de una a otra, hallamos la *eucaristía pascual de Jesús*, que crea cuerpo por la entrega dolorosa y redentora de su vida, al servicio del reino, es decir, del noviazgo final donde no habrá nacimiento ni muerte.

El cuerpo es identidad y comunión, individualidad y comunicación, la vida entera alimentada por el pan. La antropología de Jesús no es dualista, en el sentido posterior, que separaba *cuerpo* (que se debe al rey) y *alma* (que es de Dios), según el drama hispano del siglo XVII. En esa línea de dualismo se sitúan algunos pasajes del evangelio como aquel que dice «no temáis a los que pueden matar el cuerpo, sino a quien puede mandar cuerpo y alma a la *gehenña*» (cf. Mt 10,28). Pero aquí, en esta fiesta del pan de Jesús, *cuerpo* no es aquello que se opone al alma, exterioridad de la persona, sino persona y vida entera. Cuerpo es el mismo ser humano en cuanto comunicación y crecimiento, exigencia de comida y posibilidad de muerte: fragilidad y grandeza de alguien que puede enfrentarse a los demás, en violencia homicida, para defender su identidad individual o social, pero que puede regalar también su vida a los demás, creando así un cuerpo más alto (comunión) con ellos.

Al decir *tomad y comed*, Jesús viene a mostrarse en forma de *alimento*: no vive para aprovecharse de los otros y comerlos (haciendo que le sirvan), sino, al contrario, para ofrecer su vida (cuerpo) en forma de comida, a fin de que otros se alimenten y crezcan con su vida. Todo esto lo expresa y ofrece en contexto alimenticio: no exige obediencia, no impone su verdad, no se eleva por encima de los otros, sino que en gesto de solidaridad suprema se atreve a ofrecerles su propio cuerpo, invitándoles a compartir el pan. Este ofrecimiento de Jesús sólo tiene sentido para aquellos que interpretan el *cuerpo mesiánico*, como fuente de humanidad dialogal, gratuita, mesiánica:

1. *En el principio sigue estando la madre* (y padre) que puede ofrecerse a sus hijos diciéndoles *éste es mi cuerpo* y regalándoles generación, calor y leche de vida, cariño y espacio de crecimiento dialogado. De esa forma, como madre de nueva humanidad que se va gestando en torno al pan compartido, viene a presentarse ahora Jesús ante nosotros.

2. *Jesús ha sido ya a lo largo de su vida un cuerpo ofrecido*, entregado, en el sentido más hondo de ese término, como han destacado Pablo y Lucas (en el texto de la Cena). No lo ha hecho de forma victimista, sino por generosidad. No es mercancía que se compra o vende de manera legal, en actitud de obligación o miedo, sino cuerpo gratuitamente regalado, de manera que podemos asentarnos en su gracia y compartirlo.

3. *La mujer y/o el hombre enamorado* pueden decir a su pareja «toma y come, éste es mi cuerpo», de manera que ambos forman una corporalidad, como Jesús ha recordado en Mc 10,8-9. En esa línea de amor espontal (de carne y sangre) se sitúa el gesto de Jesús, como venimos evocando: él aparece así como principio de una humanidad que se expande y unifica de manera de cuerpo, en el pan y el vino, regalo de vida, frente a un mundo que emplea medios de dominio y mata (le mata). Sólo al final, vencida la violencia o mentira del «dragón» (cf. Ap 12), expulsados para siempre los terrores de bestias y prostitutas, triunfará el amor por siempre, como amor enamorado (Ap 21-22).

4. *La tradición paulina ha destacado el valor del cuerpo mesiánico de Cristo*. Hay una corporalidad legal de puros y buenos esenios o proto-fariseos, que se gesta en la comida limpia, separada de los pecadores; una corporalidad fundada en el poder impositivo... Pues bien, Jesús despliega y nos ofrece, en la meta y cumplimiento de su vida, un nuevo y más hondo signo de corporalidad, que evoca la existencia compartida, en signos de pan y vino, en comunicación gozosa, experiencia corporal de gratuidad, más allá de toda compraventa o imposición de los más fuertes.

Ese *cuerpo del Cristo*, celebrado en la eucaristía, encarnado por la Iglesia, nos conduce del don de la *madre primera* (cuerpo ofrecido a los demás en proceso de generación y muerte), al *don eterno del novio y de la novia* del final del Apocalipsis, esto es, a la vida eterna, entendida y gozada como *visión mutua*, entrega ya definitiva de la vida, cuerpo regalado y compartido, sin más nacimiento ni muerte, pues todo está nacido para siempre. Por eso, la *verdad total* del pan eucarístico se cumplirá (será ratificada)

Eucaristía de muerte, eucaristía sin muerte

La *historicidad* de las palabras eucarísticas se vuelve, a mi juicio, secundaria. Jesús compartió una Última Cena con sus discípulos y les ofreció el signo del pan y del vino, comiendo con ellos, manteniendo su fidelidad al reino hasta la muerte. Posiblemente han sido los discípulos pascuales quienes han confirmado el valor de la entrega corporal de Jesús al interpretar y concretar de esta manera el gesto y palabras de la Cena: *tomó el pan, lo partió, se lo dio y dijo: ¡esto es mi cuerpo!* Pero debo añadir que sin culminación escatológica (cuerpo final de amor, encuentro enamorado, en Dios y para siempre) no se puede hablar de eucaristía. La *eucaristía de la muerte* (propia de este tiempo de violencia) está al servicio de la *eucaristía final* del cuerpo enamorado de todos los vivientes, sin lágrimas ni muerte (Ap 21,1-4).

sólo por la pascua. Lógicamente, las palabras de la Institución, dichas de esta u otra forma en el momento de la Cena, sólo alcanzan su verdad cuando Jesús ofrece su vida entera y el Dios Padre la acepta en amor, en la resurrección, como veremos en el capítulo siguiente. Así el mismo Dios que en el principio obraba como Padre/Madre, pro-motor de vida, vendrá a mostrarse al fin como fuente y sentido del amor por siempre enamorado (cf. Ap 22,1). Entonces ya no habrá padre ni madre en sentido ma/paterno, sino un *Dios que es todo en todos*, amor ya realizado, *cuerpo* que vincula en eucaristía de gozo perdurable (sin muerte) a todos los humanos (cf. 1 Cor 15,28).

6. El Señor es mi copa... (Sal 16,5). Ésta es mi Sangre (14,23-24)

Junto al pan se ofrece el vino, como suponemos a lo largo de este libro. Estrictamente hablando, el texto habla de copa que se toma y bebe. Pero ella expresa y simboliza el vino, como hemos visto al comentar la *palabra escatológica* (no beberá ya más del fruto de la viña...). Los investigadores que interpre-

tan la Cena de Jesús como Pascua judía han querido identificar esa copa con alguna de las cuatro que presenta la Misná (cf. Parte I, cap. 5). Esa evocación se puede hacer, sin duda alguna, pero pensamos (hemos dicho) que la Cena de Jesús ha de entenderse a la luz de las fiestas judías del pan y del vino y, de un modo especial, de las comidas de Jesús con pecadores y pobres.

Al evocar la *palabra escatológica* (Mc 14,25), hemos dicho que Jesús invita a sus discípulos y beben juntos, afirmando que no volverá a hacerlo hasta que vuelva a compartir con ellos (con todos los llamados de Dios) el vino nuevo del reino. Pues bien, ahora vemos que ese *vino nuevo* queda anticipado ya en la misma vida y muerte de Jesús, en el gesto de su entrega, como cumplimiento de la alianza. Desde ese fondo se entienden las palabras que siguen. No es preciso que Jesús las haya proclamado así, al pie de la letra, pero ellas evocan y expresan su fiesta, ofrenda generosa de vida, en favor del reino de Dios; ellas ratifican la hondura y pervivencia de la alianza, sellada en su muerte.

Le han acusado de *comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores* (Mt 10,19 par). Evidentemente, ha sabido disfrutar del vino y lo ha bebido, en solidaridad con los marginados de su pueblo, ofreciéndoles la promesa y garantía del reino. Ahora, al final de su vida, mantiene ese gesto y continúa ofreciendo vino (reino) a sus discípulos, en favor de los humanos. Ese vino final, unido al pan de sus comidas y sus multiplicaciones, ha quedado como signo y gesto distintivo de su alianza universal de reino, abierta hacia marginados y pecadores. Por eso, es normal que la iglesia de Jerusalén y Antioquía y luego todas las iglesias hayan asumido esta palabra del vino como expresión radical del evangelio, uniéndola al pan, que es señal de su presencia salvadora. Empecemos por el *ritual del vino*:

— *Tomó una copa (potérion).* Esta palabra puede traducirse, de manera quizás más sagral, como *cáliz*, destacando de esa forma la experiencia de dolor y entrega de la vida, como supone el relato sobre los zebedeos (*¿sois capaces de beber el cáliz que voy a beber?: cf. Mc 10,38*) y la oración de Getsemaní (*/Aparta de mí...! Mc 14,36*). Preferimos dejar *copa*, por ser más neutral, propia de un banquete de amistad y despedida. El gesto es natural dentro de la Cena. Es como

si Jesús dijera, con Sal 116,5: *El Señor es mi Copa, tomadla vosotros.*

– *Dando gracias, se la dio.* Evidentemente, el vino es señal de bendición: mientras un grupo de amigos puedan tomarlo juntos podrán bendecir a Dios. No están abandonados, perdidos sobre un mundo adverso. El mismo vino, fruto de la tierra y del trabajo humano, producto de fermentación de la uva, es signo del cuidado de Dios, del sentido de la vida. Jesús no les ofrece una sesión de ayuno, hierbas amargas, en pleno de sudores, sino el más gozoso y bello producto de la tierra mediterránea: el vino. No es bebida diaria, tasa da, de dura pobreza, sino signo de fiesta que alegra el corazón, siendo recuerdo y anticipo del reino de los cielos. El agua es necesaria, el vino es siempre gracia. Puede vivirse bien a pan y agua. El vino (o sus equivalentes en otras culturas) es un derroche, en la línea del perfume de la mujer del vaso de alabastro.

– *Y bebieron todos de ella, de la copa,* en gesto muy preciso de participación. Por un lado se dice que *bebieron todos*, sintiendo en sus labios el gozo y la fuer-

¿Horror por la sangre? ¿Lujo del vino?

Es posible que el horror de los judíos a la sangre haya hecho que la eucaristía se llame a veces *fracción del pan*, sin referencia al vino. También se podría pensar que es fracción del pan (sin referencia a la sangre-vino) por la pobreza de las comunidades palestinas donde el vino resultaba caro, o no podía tomarse cada día: sólo el pan es necesario en la comida, el vino constituye un lujo de ocasiones especiales. De todas formas, el paralelismo entre el pan y vino es normal en la BH, y lo hallamos en diversos textos del tiempo de Jesús (como en Qumrán). También aparece en un texto muy antiguo de la tradición paulina: *La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?* (1 Cor 10,16). Copia y pan van unidos así desde el principio de la iglesia, expresando el carácter ordinario y gozoso de las celebraciones cristianas. Como hemos dicho ya, es posible que hubiera *eucaristías del pan*. Pero el recuerdo total de la vida y muerte de Jesús se ha celebrado con el pan y el vino de su vida en favor de los marginados y de su muerte por el reino (cf. Espinel, 1980, 97).

za del vino, en contra de una liturgia posterior, muy formalista, que, simplificando y jerarquizando el rito, ha reservado el vino para el presidente, oscureciendo así aquello que Jesús quiso. Se añade, además, que bebieron de ella, de la misma copa: un mismo cáliz, un gran vaso, vincula a los participantes. Es vino que Jesús les da y que ellos reciben y comparten, asumiendo de algún modo su camino. No hace falta decir más: éste es el vino de Jesús, la copa de su fiesta; por eso, quienes participan de ella se comprometen a buscar y recibir el Reino. En el fondo de la fiesta emerge la más honda exigencia de solidaridad y justicia humana.

Hemos evocado el gesto; pasamos a las palabras. En sentido estricto, no eran necesarias, pues el gesto en sí resulta elocuente: Jesús, un perseguido, mensajero del reino, amenazado de muerte, ofrece a sus amigos una copa de vino, en signo de solidaridad y esperanza, marcada, además, por la palabra escatológica anterior (*¡no beberé más...!*: Mc 14,25). Pero los textos actuales introducen una frase explicativa: *Ésta es la Sangre de mi alianza* (Marcos y Mateo), *es la nueva Alianza en mi Sangre* (Pablo y Lucas). Dejemos la alianza (recogida por las cuatro variantes del texto) y la visión de la sangre como *derramada* (tema de Marcos, Mateo y Lucas), para destacar la sangre:

– *La sangre (haima) es vida.* Los israelitas pueden comer las varias partes de los animales sacrificados o no sacrificados de forma ritual, pero nunca su sangre, porque ella es la vida de la carne y os la he dado para uso del altar, para expiar por vuestras vidas, porque la sangre expía por la vida (Lv 17,10-12; cf. Gn 9,4). Dios se ha reservado la sangre, como signo de su poder originario, de forma que comer carne no sangrada o beber sangre constituye la mayor de las impurezas (cf. Hch 15,29). Pues bien, fiel a su más honda experiencia de transgresión sacral y ruptura de límites, Jesús ofrece a sus discípulos su sangre, en el signo del vino. Difícilmente podemos hoy imaginar la extrañeza de este gesto, la ruptura que supone: superando el nivel israelita, volviendo a los orígenes de la historia, Jesús ofrece a los humanos su sangre y, por ella, todo lo que es y tiene, en entrega por el Reino. Así rompe la distinción entre lo sagrado y lo profano; todo en su vida es sagrado, siendo todo profano; todo es amor de madre y amigo, que ofrece su existencia (sangre) por los otros, para compartirla con ellos.

– *¿Es sangre de mujer?* El tema se encuentra especialmente vinculado al misterio vital de la mujer, con

sus menstruaciones y partos. Ésta es la sangre generadora, que se expande amenazante y fecunda, dadora de vida. Es lo más sagrado: sangre de mujer que concibe y alumbría. Es, al mismo tiempo, signo de *impureza*. La legislación israelita ha tenido un cuidado especial con las mujeres menstruantes o parturientas, al menos desde Lv 12, presentándolas como signo de ambigüedad humana. Pues bien, en esa raíz donde germina y se expande arriesgadamente la vida se ha situado Jesús, ofreciendo a los humanos su sangre, expresada en el vino. Así podemos evocar su gesto, en forma femenina, para después recuperarlo en forma personal, masculina y/o femenina: ésta es la sangre de Aquel que sabe dar la propia vida, para así compartir la en gozo feliz con los otros, en forma enamorada.

– *Es sangre que otros derraman con violencia (le matan), pero que él ofrece en amor para superar toda violencia, instaurando con ella (en el signo del vino) una alianza de amor que no acaba.* Como he mostrado en otro libro (*Hombre y mujer en las grandes religiones*, Editorial Verbo Divino, Estella 1997), la sangre que el varón mejor ha «valorado» no está unida a la generación (como en la mujer), sino a la violencia de la guerra: es la sangre de los enemigos matados en campo de batalla o de los amigos caídos en ella. Se ha pensando que ella «pacifica», en cuanto crea un orden que brota y se sostiene a través de la violencia. Pues bien, Jesús ha *invertido* esa función y signo de la sangre, ofreciendo la suya (su vida), de manera generosa, como madre y amigo/a, para suscitar la comunión. Con dura violencia (con mala justicia) le matan. Sin ninguna violencia muere, haciendo de su sangre (entrega personal) signo de encuentro enamorado (vino, alianza) para todos los humanos.

Al decir *ésta es mi sangre*, Jesús puede interpretarse como mujer que da la vida al engendrarla, por medio de su sangre, o como varón que entrega su existencia, de un modo arriesgado, pacífico, creador, en un contexto donde dominaba la violencia. De esta forma invierte la figura del *chivo expiatorio*, a quien matan los triunfadores del sistema para imponer la paz sobre el conjunto de la población; Jesús no mata a nadie, nada impone, sino que ama y se deja matar por amor, ofreciendo a todos el cuerpo y sangre de su vida.

Siguen teniendo su valor los símbolos tradicionales (pascua, alianza y expiación), pero ellos reciben un sentido distinto, desde el don de la vida de Jesús, que viene a situarnos de esa forma en el prin-

Vino de inversión, ira de Dios, anti-eucaristía de Satán

El vino de Jesús expresa y celebra la entrega gozosa de su vida, el amor que él ofrece y comparte, en acción solidaria, de fiesta de sangre al servicio de la unión enamorada entre los humanos. Pues bien, allí donde el amor se pervierte y los humanos se utilizan y destruyen, se invierte este signo del vino, como sabe y dice el Apocalipsis. Frente a la eucaristía de Jesús emerge la anti-eucaristía de la violencia envidiosa y asesina. Recordemos algunos pasajes:

– *Vino de Bestia:* «Si alguien adora a la Bestia y acepta su marca en la frente o la mano, beberá también del vino del furor (divino) que está preparado, en la copa de su ira» (Ap 14,9-10). [El Dios verdadero se expresa en el vino de Jesús; la violencia de la Bestia en el vino de furor y perdición].

– *Vino de Prostituta:* «Vi a la Mujer... que tenía en su mano una copa de oro, rebosante (del vino) de sus abominaciones y de las impurezas de su prostitución... Ella esta embriagada con la sangre de los santos y con la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,4-6). [Frente a la eucaristía de Jesús se eleva a la anti-eucaristía de la muerte (propia de la Bestia y Prostituta) que emborracha y destruye a los humanos].

– *Vino de juicio:* «Y salió del altar otro Ángel... que gritó con fuerte voz al que tenía la hoz afilada: *Mete tu hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque están en sazón sus uvas.* El Ángel metió su hoz y vendimió la viña de la tierra y echó las uvas en el gran lagar del furor de Dios. Y el lagar fue pisado fuera de la ciudad y brotó sangre... hasta la altura de los frenos de los caballos en una extensión de 1.600 estadios» (Ap 14,17-20). [Éste es el signo de la destrucción que se destruye a sí misma, de la fiesta perversa del vino de muerte de los asesinos; para vencer esa muerte ha ofrecido su amor Jesucristo y lo ha expresado en el vino de su eucaristía].

cipio de la historia humana, para superar desde allí, en perspectiva de donación femenina, la violencia de los hombres. *En el principio está la sangre «femenina»:* que se da para que nazca vida. *En el centro, la sangre «masculina»:* la violencia de aquellos que dis-

putan y matan, matando a Jesús, mientras él ha ofrecido su vida por todos. *Al final, la sangre del amor enamorado* (Ap 21-22), que no es masculina ni femenina, sino humana y divina: comunión de personas por siempre.

Cierta teología ha recreado la muerte de Jesús en perspectiva de Pascua judía, ha interpretado su sangre en línea de liberación sacrificial: los hebreos, perseguidos en Egipto, debían sacrificar el cordero «rociando con su sangre el dintel y las jambas de la casa», para que el Dios del exterminio pasara de largo, sin matarles (cf. Éx 12,7.13): también Jesús habría derramado su sangre para liberar a los humanos de la ira. Pues bien, la tradición más antigua del Nuevo Testamento ha interpretado la muerte de Jesús en clave de alianza y perdón de los pecados.

La Sangre de la Alianza (Nueva Alianza) de Jesús no es *líquido ritual* de sacrificios violentos, pues él ha trascendido ese nivel en su vida y mensaje. Ciertamente, él ha asumido el *simbolismo pactual*, con la sangre que sirve para rociar el altar donde Dios y pueblo se vinculan en un pacto (cf. Éx 23,8). Pero él no emplea ya la sangre de animales, sino su propia vida, entregada en favor de los excluidos de Israel y de la tierra y expresada en el signo del vino. Con los excluidos come, en favor de ellos ha muerto, no para pagar a Dios un precio o rescate, sino para regalar su vida en gratuidad, por todos. De esa forma, con la copa de vino en la mano, culmina su gesto:

– *El vino es sangre de la alianza*, que no es Nueva porque haya quedado sin valor la antigua, sino porque es la verdadera: Alianza plena de Dios con los humanos en el Cristo, como habían anunciado los profetas.

– *No es sangre separable de la carne*, como aquella con la que Moisés rociaba altar y pueblo, sino la vida entera que Jesús ofrece y que los suyos «bebén» como signo de alianza, bebiendo el vino bendecido.

– *Es sangre de la Alianza de una vida regalada y compartida*, que viene a expresarse precisamente en el lugar de máxima violencia de la tierra, allí donde los sacerdotes y soldados matan a Jesús.

Jesús no establece un sacrificio especial, separado del conjunto de la vida, como el de Moisés (Éx 23-24) o los sacerdotes de Jerusalén, sino que su

Vino (= Fiesta de Dios) es aquel que comparten gozosos los humanos y su *Alianza* es su propia vida, desplegada en fidelidad ante Dios, en amor a los humanos. *Todo es sagrado* en su vino (y pan), siendo todo *totalmente humano o laical*, si se prefiere esta palabra. Él no establece un rito distinto, que sólo sirve para Dios (pan quemado sobre el altar, vino vertido sobre el fuego), sino que su rito es la misma vida, culminada en gesto de amor y expresada en el signo del vino. Su gesto es divino siendo plenamente humano. Así puede afirmar:

– *Es la sangre derramada por muchos (= todos) o por vosotros (= cristianos)*, conforme a la versión de Marcos/Mateo o de Lucas. La mujer del vaso de alabastro *derramó* su perfume en la cabeza de Jesús porque ella quiso, sin que nadie le obligara (cf. Mc 14,3). Jesús, en cambio, *ha derramado su sangre* porque le han matado con violencia, en palabra que puede recordar los sacrificios animales, con libaciones de sangre. Sin embargo, en un sentido más profundo, podemos y debemos afirmar que él mismo ha regalado su vida por el reino, como indica el gesto del vino: «*tomó una copa y se la dio...*». Así como se ofrece un buen vino, en amor generoso, así ha regalado él su vida a los humanos.

– *Para perdón de los pecados*. Con estas palabras interpreta Mateo la afirmación antigua, según la cual Jesús ha derramado su sangre *hyper pollón*, en favor de muchos (= todos; cf. Mc 14,24). En este contexto podemos recordar el relato de los zebedeos, a los que Jesús ofrece su copa en bebida (cf. Mc 10,38), afirmando que ella implica *dar la vida como redención por muchos* (*anti pollón*; Mc 10,45). *Derramar la sangre* es dar la vida, en palabra de anticipación profética que debe interpretarse a la luz de los anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,32-34). Frente al ritual de muerte de animales, detallado por Lv 1-9, superando el pacto de sangre de novillos (cf. Éx 24,8), el rito del cordero pascual que tiñe las puertas de la casa para protegerla (Éx 12,1-13) y la sangre de la expiación nacional con que se ungía el altar y santuario (cf. Lv 16,14-19), Jesús ha realizado el signo de la auténtica sangre o vida que vincula en alianza de amor (de perdón) a todos los humanos.

Ésta es la sangre de la propia vida que puede, al fin, ser condensada en una copa compartida, de vino que unifica en amor (en gratuidad y perdón, justicia y solidaridad) a todos los humanos. De esta

forma se ha dado Jesús a sí mismo, regalando su cuerpo y su sangre, toda su vida, en amor de reino. De esa forma ha iniciado un camino de comunicación universal, que ha de expresarse también por el pan compartido, la comida diaria y la justicia interhumana. Ésta es la verdad de su evangelio.

7. Temas abiertos. La temporalidad eucarística

Al final de este breve recorrido por los textos centrales de la Cena quedan abiertos varios temas que retomaré parcialmente al ocuparme de algunas teologías eucarísticas del Nuevo Testamento (Parte II, cap. 5). Pero quiero ya evocar algunos de ellos. El más importante es la *temporalidad*, vinculada al ritmo repetitivo de la celebración. Los textos del Nuevo Testamento no resuelven el tema en forma legal, pues, de hacerlo, la eucaristía perdería su carácter más hondo de signo de Cristo y expresión suprema de vida cristiana. De un modo general podemos establecer dos o tres modelos básicos que, sin duda, no son excluyentes, pero que aparecen precisados en los textos.

Hay un modelo paulino, que hemos llamado *antioqueno*, pues Pablo puede haberlo tomado de la comunidad de Antioquía, donde estaba en vigor (años 40-50 del I d.C.). Según ese modelo, la Cena del Señor tiende a separarse de la comida diaria (del pan y los peces), para convertirse en ritual del pan y el vino, como muestra 1 Cor 11,17-34.

– *La eucaristía es memoria de la Entrega del Cristo*, principio de la Iglesia. Los cristianos se reúnen para «recordar» la muerte/resurrección de Jesús, en torno al pan y al vino.

– *Pan y vino aparecen ya en paralelo*: son signos rituales de celebración, más que comida diaria concreta. Se ha iniciado así la separación entre la eucaristía y la vida de los cristianos. Aquí no hay lugar para los peces.

– *Por eso se explicita la exigencia del recuerdo* en el pan y el vino: «haced esto en memoria mía». El signo eucarístico se repite, por tanto, conforme a los principios de un ritual de sacramentos, propio del mundo judío (comidas de fariseos, esenios, Qumrán...) y hebreo (comidas de asociaciones de diverso tipo).

– *Pero la norma de repetición no es totalmente simétrica*, como ya hemos indicado. El pan no ofrece limitaciones (haced esto en memoria mía), como suponiendo que puede tomarse cada día. Ante la copa, en cambio, se dice «cuantas veces la bebiereis, hacedlo...», como indicando que su vino no es de todos los días, sino de fiestas especiales.

Si esto fuera así, tendríamos dos tipos de eucaristía: uno *diario* (entendido como fracción del pan, comida más social) y otro *festivo*, que incluye también el vino. Ciertamente, Cristo es el mismo y, utilizando una terminología posterior, podríamos decir que está «totalmente presente» en cada una de las «especies» (pan y vino). Pero el simbolismo es distinto en cada caso: *la eucaristía del pan* pondría de relieve la fraternidad de la comida ordinaria, en recuerdo de Jesús; *la del pan y el vino* acentuaría la fiesta total de los cristianos, con memoria más intensa de la muerte de Jesús. Es posible que Lucas haya evocado esta dualidad, recordando, tanto en Hechos como en su evangelio (Lucas), una *fracción eucarística del pan*, sin referencia al vino. Los datos que tenemos son muy sobrios y no puede deducirse de ellos ninguna consecuencia definitiva, pero son muy ilustrativos:

– *Hechos recuerda sólo la fracción del pan* y la presenta como signo distintivo de la primera comunidad de Jerusalén y de los cristianos posteriores (Hch 2,42.46; 20,7.11; 27,35). Es claro que no niega la posibilidad de que los creyentes tomaran igualmente vino, aunque destacaran la *fracción del pan*, por su valor simbólico de participación alimenticia. Pero es más probable que evoque una *eucaristía de cada día*, celebrada con el alimento normal de los creyentes, que recuerdan a Jesús en la comida.

– *En esta línea avanza el relato pascual de Emaús*, que estudiaremos con detalle en el capítulo siguiente: Jesús «toma el pan y partiéndolo» se lo ofrece a los discípulos, de manera que ellos le reconocen «en la fracción del pan» (Lc 24,30-31.35). Podría afirmarse que no ha sido una eucaristía estricta o que el vino se encuentra presupuesto, pero es más normal suponer que estamos ante un signo eucarístico centrado sólo en el pan.

– *Desde esta perspectiva puede interpretarse la famosa variante «occidental» de los manuscritos de Lc 22,20*: los textos que siguen la Línea D (*Codex Bezae*) no incluyen la referencia al vino. Es probable que la redacción primera de Lucas sólo conociera una *eucaristía del pan* compartido; la referencia al vino sería

añadidura posterior, a partir de las tradiciones paulinas (cf. Nodet y Taylor, 1998, 111).

Es evidente que Lucas conoce la referencia escatológica del vino, a la que hemos aludido en este mismo capítulo al tratar del *logion* de la invitación al reino (Mc 14,25 par). Ella constituye el punto de partida de su relato de la Cena: Jesús empieza tomando el vino y ofrece la copa a sus discípulos, diciendo que participen de ella y beban «pues no beberá más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22,17-18). Habría pues dos eucaristías: *la del pan*, celebrada cada día, en el camino de la historia; *la del vino*, que es objeto de esperanza y sólo podrá celebrarse de verdad en el Reino de los cielos. Pues bien, anticipando de algún modo esa eucaristía celeste, las comunidades paulinas y luego todas las cristianas habrían introducido en cada celebración de Jesús la referencia al Vino de su Entrega redentora.

Marcos y Mateo sitúan el relato de la cena en el conjunto de la «biografía kerigmática» de Jesús. Ellos no ofrecen (como 1 Cor 11,24-25) el texto de un ritual, sino un recuerdo histórico fundante. Por eso, en principio, no tienen necesidad de evocar la *repetición ritual*: «haced esto». Las «rúbricas» del rito no resultan necesarias en su texto. Lógicamente, sus relatos de institución eucarística no van contra la celebración eclesial repetida con pan y vino. Pero, sus textos, y especialmente el de Marcos, podrían interpretarse en un sentido más amplio:

– *Hay una eucaristía del pan y los peces*, propia de la historia de Jesús en Galilea. Esta es la celebración diaria de la vida compartida, de la apertura de Jesús hacia pecadores y multitudes, comida de la solidaridad y gozo anticipado del reino, que define a los cristianos, como hemos visto ya y veremos aún en el capítulo siguiente. Ella debe repetirse.

– *Hay una eucaristía de la Cena de Jesús*, que Mc 14,22-24 (y Mt 26,26-29) concibe de algún modo como única. Es la fiesta del final de Jesús, la Cena de su entrega. Ella se celebró sólo una vez y expresa el sentido y permanencia de la donación y muerte de Jesús, en favor de todos. Por eso el texto no dice que se repita.

– *Desde ese fondo ha de entenderse la palabra del joven de pascua, que pide a las mujeres de la tumba vacía que vayan a Galilea, donde verán a Jesús* (cf. Mc 16,1-8). Según ella, la eucaristía de la Cena ha de actualizarse en la comida con los marginados y pecadores,

en la multiplicación de panes y peces de la vida de cada día, con los hambrientos del mundo.

Esta lectura de Marcos (y Mateo) no es del todo segura, de manera que puede, y quizás debe, matizarse desde otros elementos de la misma dinámica interior de su evangelio. Pero todo nos permite suponer que, según ellos, *la eucaristía de Jerusalén*, con el pan y el vino de la Cena, marca un momento irrepetible en la dinámica del evangelio. Es irrepetible pero, paradójicamente, debe actualizarse en la vida de la iglesia que se inicia en Galilea, en torno a los signos del pan y los peces... Enigmática y gozosamente, el vino está ahí, el vino de la entrega de la vida y de la fiesta de Dios, unido al pan que es «cuerpo» de fraternidad mesiánica. Pero la unión final de pan y vino, con la entrega de la vida, sólo puede alcanzarse y celebrarse donde se reasume, una y otra vez, la eucaristía galilea: el compromiso en favor de los excluidos, la multiplicación de panes y peces. La iglesia posterior ha *ratificado* la eucaristía del pan y del vino de la muerte pascual de Jesús, como único signo de celebración. Sería bueno que explorara más el camino de la eucaristía galilea.

– *Puede haber una eucaristía diaria de la fracción del pan*, acompañado quizás por los peces, en la línea de Hechos. Ésta es la eucaristía de la comida fraterna, de la comunicación económica, ratificada cada día en el servicio a los pobres.

– *Puede y debe haber una eucaristía dominical festiva*, donde recibe su sentido el doble signo del pan y del vino, celebración gozosa de la vida, en memoria de Jesús resucitado. Ésta parece ser la novedad cristiana más antigua, en clave ritual: los seguidores de Jesús han aceptado el ritmo semanal judío, pero han cambiado el día y el motivo de la celebración: recuerdan a Jesús cada Domingo (= Día del *Dominus* o Señor), tomando en su honor el pan y el vino, en comunicación sacral y social. Una eucaristía «dominical» celebrada cada día no tiene sentido.

– *Desde mediados del siglo II* (controversias pascales), los cristianos comenzaron a celebrar una *pascua cristiana anual*, en el domingo más cercano al plenilunio de primavera. Esta celebración no añade nada a la eucaristía más antigua de la Iglesia, pero sirve para situarla en el trasfondo de las celebraciones anuales del judaísmo antiguo. De esa forma, la liturgia cristiana, que tenía sólo un ritmo semanal, empieza a tener otro anual (cf. Basurko, 1993).

El Nuevo Testamento no ha resuelto el ritmo de la celebración de la eucaristía, sino que deja abiertos gozosamente unos caminos que la Iglesia debe

explorar y recorrer: la fijación eucarística depende de la tradición antigua y de la creatividad actual de la Iglesia, llamada a re-fundar la eucaristía.

Comida sagrada, eucaristía ampliada

Los primeros cristianos tomaban diversos alimentos «sagrados», que han ido cayendo en desuso, de forma que sólo se destacan luego el pan y vino, vinculados al mensaje, vida y muerte de Jesús. Evoco aquí una tabla no exhaustiva de ellos, elaborada con E. Tourón del Pie, en un trabajo que estábamos preparando en el momento de su fallecimiento (diciembre 1996). Gran parte de los datos han sido recogidos por A. von Harnack (1851-1930) en *Brot und Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin.*

1. *Pan y vino* o pan y vino mezclado con agua. Eucaristía normativa de la Iglesia actual.

2. *Pan y bebida (o copa)*, sin precisión su contenido. Cf. 1 Cor 10,3-16; 11,23-28; Did 10,3; Ignacio, Rom 7,3; Phil. 4; Justino, *Apol.* I, 66; *Dial.* 41,70-117 (la copa parece aludir siempre al vino).

3. *Pan y agua*: Ebionitas (Ireneo, *Ad. Haer.* V,1,3); Judeocristianos gnósticos (Epifanio, *Haer.* 30,16); Encratitas (Clem. de Alej., *Paed.* II, 2,32; *Strom.* I,19,96); Marcionitas (Epifanio, *Haer.* 12,3, etc.); Acuarios (Filastre, *Liber de Haer.* 77; Agustín *De Haer.* 64).

4. *Pan solo*: fracción del pan, sin mencionar copa o bebida (Hch 2,42,46; 20,7,11).

5. *Pan y pescado*: multiplicaciones (Mc 6,38 par), textos de banquetes funerarios.

6. *Pez solo* (refrigerio): muchos manuscritos de Lc 24,42, ritos funerarios, en iglesias marginales.

7. *Pez y miel*: algunos manuscritos de Lc 24,42. La miel se ha seguido ofreciendo a los neófitos.

8. *Leche* (Clem de Alej., *Paed.* I, 39,41,44, 45, 50, etc.). Signo de nuevo nacimiento.

9. *Leche y miel*: Hipólito: *Cánones (árabes)* 142-149. Recuerdo de la entrada en la tierra prometida.

10. *Lacticinios o quesos*: Artotyritas (cf. *Passio Perpet. et Felic.* 4; Epifanio, *Haer.* 49, etc.).

11. *Aceite con pan y legumbres*: *Acta Thomae*, 29; *Excerpta ex Theodoro* (cf. Clem de Alej. PG 9,696).

12. *Sal (sacramentum salis)*: Agustín, *Conf.* I,11,17; *De catech. rud. XXVI*, 50; Juan Diacono, *Ep. ad Senarium*, c.3; Sacramentarios latinos: *Benedictio salis dandum catechumenis*.

13. *Alimentos «obscenos»*: como esperma y sangre menstrual, en ciertos gnósticos (*Pistis Sophia* 147).

Conclusiones

1. Los evangelios han introducido los signos de la eucaristía en un contexto de Cena final de Jesús. Todo intento de fundamentarla sólo en ritos sacrales de las religiones del entorno helenista o del judaísmo palestino resulta al fin equivocado: la eucaristía cristiana es la expresión y permanencia (celebración) de la vida y entrega de Jesús.

2. Reciben especial importancia los textos que preceden a la Última Cena. Por eso he comentado la unción de Beatania (Mc 14,3-9), pues ofrece un buen principio para entender el Cuerpo de Jesús y su expansión misionera.

3. He destacado el logion escatológico (Mc 14,25 par), pues expresa la decisión de Jesús, su compromiso en favor del Reino, como fiesta del vino. La eucaristía es anticipación y anuncio del Vino nuevo de la Gloria de Jesús.

4. Las variantes en los textos de la Institución (*Sinópticos y Pablo*) nos han permitido evocar con cierta precisión la riqueza y problemas de la Cena, tanto en plano histórico como de celebración eclesial. Ha sido importante la función del vino, su presencia o ausencia en los diversos relatos. Pienso que el tema eucarístico sigue abierto: la renovación de la cristología está pidiendo una renovación eucarística.

5. Ciertamente, la «lex orandi» (forma de orar y celebrar) ilumina la «lex credendi» (credo) de la Iglesia. Pero debemos invertir también la afirmación: la manera de entender la vida de Jesús nos lleva a precisar y recrear la forma de celebrar la eucaristía.

Bibliografía

- Aldazábal, J. (1988), *La eucaristía*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia - II*, Sigueme, Salamanca.
- Basurko, X. (1993), *Para vivir el domingo*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1997), *Para comprender la eucaristía*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Espinel, J. L. (1980), *La eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca.
- Gesteira, M. (1983), *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid (= Sigueme, Salamanca 1995).
- Giraudo, C. (1989), *Eucaristía per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della «lex Brandi»*, Gregoriana, Roma 1989.
- Jeremias, J. (1974), *Teología del NT - I*, Sigueme, Salamanca.
- (1980), *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid.
- Léon-Dufour, X. (1983), *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid.
- Maldonado, L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.
- Navarro, M. (1999), *Ungido para la Vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Nodet, E. y Taylor, E. (1998), *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI.
- Pikaza, X. (1996, 1^a ed. 1995), *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1998), *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sigueme, Salamanca.
- Schürmann, H. (1982), *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sigueme, Salamanca.
- Sánchez Caro, J. M. (1983), *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid.
- Tourón del Pie, E. (1995), *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística*, RET 55, 285-329; 429-486.
- (1998), *La palabra escatológica de Jesús en la Última Cena (Mc 14,25 par)*, en *Fe i Teología en la Historia. En Honor Ev. Vilanova*, Fac. Teología, Barcelona, 197-220.
- Thurian, M. (1967), *La eucaristía*, Sigueme, Salamanca.

Reflexión personal

1. Leer los textos de la Cena y Pasión de Jesús según los evangelios (Mc 14-15; Mt 26-27; Lc 22-23), situando en ese contexto los pasajes de la Institución eucarística.

2. Precisar el sentido actual de las palabras pan y cuerpo, vino y sangre... determinando la antropología que implican. ¿Podríamos escoger hoy otras? ¿Qué valor tiene para nosotros el símbolo del cuerpo? ¿Entendemos el sentido bíblico de la sangre?

3. Interpretar los signos eucarísticos de Jesús desde el trasfondo de todo el evangelio... comparándolos en especial con el Sermón de la Montaña.. Suele decirse que los signos y ritmos de la celebración eucarística provienen del paganismo, no del evangelio: ¿Cómo podemos responder a esa acusación? ¿Tendremos que evangelizar (cristianizar) la eucaristía?

4. Actualizar los signos del pan y el vino, tanto en nuestra cultura occidental como en otras, desde las condiciones alimenticias y simbólicas de nuestra sociedad. ¿Cambiarían las cosas empleando otras especies o alimentos, en la línea del recuadro final de este capítulo? ¿O lo que debe cambiar es la vida cristiana, en su totalidad, no las especies eucarísticas?

5. Relacionar de un modo esquemático la eucaristía con los momentos finales de la vida de Jesús: su juicio y muerte. Situar el tema en perspectiva ecuménica: las iglesias evangélicas ponen de relieve el mensaje de Jesús y la fe de los cristianos; los católicos destacamos el signo eucarístico. ¿Cómo se relacionan ambas perspectivas? ¿De qué forma pueden enriquecerse mutuamente?

Reflexión por grupos

1. Comparar nuestras celebraciones eucarísticas con los relatos de la Última Cena, desde una perspectiva ecuménica. Si tuviéramos que «inventar» un recuerdo de Jesús ¿cómo lo haríamos? ¿Volveríamos a crear otro tipo de eucaristía?

2. Valorar las diversas formas de eucaristía con las que ha terminado este capítulo: eucaristía del pan (cada día),

del pan y el vino (cada domingo), de la pascua (cada año)... Relacionar la eucaristía con otro tipo de celebración sin comida: de puro canto, de lectura y sermón, etc.

3. Evaluar los elementos antropológicos (entrega de la vida), sociales (compartir el pan) y sacrales (fiesta de Cristo, con pan y vino consagrados) que emplea nuestra eucaristía. ¿Cómo se perciben actualmente? ¿En qué deben cambiar? ¿Cuál tiene o debe tener primacía en nuestro tiempo?

4. La eucaristía es la memoria de la muerte de Jesús... «hasta que venga». Introducir en ella la memoria de los mártires, de aquellos que han dado la vida para que los hombres y mujeres de la tierra puedan compartir la dignidad y esperanza de la vida.

5. ¿Recordar la muerte, celebrar la vida? La eucaristía es fiesta pascual del Cristo, vinculada al pan y al vino de su entrega en favor de los demás. ¿Se podría celebrar la eucaristía sin experiencia de la muerte y resurrección de Jesús?

4

Pascua, comer con el Cristo

Resurrección y eucaristía

Como ha indicado el capítulo anterior, la eucaristía constituye una interpretación de Jesús, de forma que en ella se vinculan, desde la experiencia israelita, todos los momentos de su camino mesiánico. Ella incluye la memoria de las comidas históricas de Jesús con los pecadores y el signo fundante de las multiplicaciones, asumiendo de un modo especial su entrega hasta la muerte, evocada y recreada en el relato de la Cena.

Pues bien, los signos y palabras de la Cena han quedado abiertos, de manera que ellos sólo reciben su sentido (quedan confirmados) en la resurrección. Por eso, la eucaristía es *misterio pascual*, experiencia gozosa y creadora de Jesús en la comunidad de aquellos que le acogen. Éstos son, en forma de resumen, los tres momentos de la *eucaristía de Jesús*, y en ellos se recoge su historia, su muerte y su pascua:

1. Historia de Jesús: La eucaristía recoge y confirma, en el tiempo de la Iglesia, algunos de sus momentos fundamentales:

– *Comida con pecadores:* lo que Jesús hizo en su tiempo ha de hacerlo ahora la Iglesia, abriendo su mesa de palabra y pan a los excluidos de la sociedad.

– *Comida abierta, multiplicaciones.* Este signo de apertura de Jesús, que ofrece pan y peces a todos los que vienen, ha de actualizarse dentro de la Iglesia.

2. Muerte de Jesús. La eucaristía es memoria de la muerte de Jesús, recuerdo de su entrega generosa en favor de los humanos:

– *Perdón de los pecados.* Porque comía con los pecadores le mataron: Jesús ratificó en la muerte su entrega en favor de los demás, y así lo celebramos.

– *Alianza.* Jesús ratificó en su Cena el compromiso de su vida, y así ofreció su cuerpo y sangre como alianza universal de amor a todos los humanos.

3. Pascua. La vida y muerte de Jesús se expanden y confirman a través de unas experiencias nuevas, de tipo mesiánico:

– *Encuentro con el resucitado.* Jesús ha expresado su pascua en signos eucarísticos: se ha revelado en la fracción del pan, en gesto de comida compartida.

– *Misión.* Ofreció Jesús comida en el tiempo de su historia. Ahora la ofrece por la pascua, iniciando una misión eucarística de tipo universal y reconciliador.

Ahora me sitúo en el tercer momento (de la resurrección) para evocar algunos textos eucarísticos pascuales, siguiendo este esquema: introducción, lectura de Lucas (catequesis de Emaús) y tradición de Juan (Jn 21).

1. Introducción.

Planteamiento del problema

Mc 15,34 par afirma que Jesús murió preguntando *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?* Quedaba abierto el tema del valor de sus comidas y, especialmente, de su Cena. Murió y fue enterrado. La respuesta, si la hubiera, sólo pudo darse tras la muerte. Así lo mostraremos comentando dos tipos de textos pascuales, unos directos, otros indirectos (multiplicaciones). De manera sorprendente, conforme a lo evocado al final del capítulo anterior, la tradición de Lucas y Juan ha vuelto a introducir en la experiencia pascual el tema de los peces. Desde ese fondo podremos entender mejor el signo de las multiplicaciones.

- [Apariciones] Se presentó a sus discípulos tras su pasión, dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios.
- [Comida] Y *comiendo (con ellos)*, les mandó que no se ausentasen de Jerusalén, sino que aguardasen la Promesa del Padre... (Hch 1,3-4).

Jesús mismo aparece comiendo, pero no está solo, sino que comparte el pan (*la sal: synalidsomenos*) con los discípulos. La pascua es, según eso, una experiencia de mesa compartida, que debe entenderse partiendo de la tradición de las comidas ante-

a) Comidas pascuales. Hch 1,3-4; Mc 16,9-15

Mc 16,1-8 par vincula la experiencia pascual a una *tumba vacía*: Jesús no está allá, no podemos recordarle venerando su figura en un sepulcro, donde reposan y se consumen sus huesos hasta la resurrección del fin de los tiempos. Pues bien, conforme a la experiencia de las apariciones pascuales, que 1 Cor 15,3-9 narró desde su propia perspectiva, Jesús se hizo visible (se manifestó como viviente) a sus discípulos (Pedro, los Doce apóstoles, quinientos hermanos, Santiago, Pablo...), confiándoles la tarea de expandir el evangelio, la buena nueva de su vida sobre el mundo. Esa experiencia ha sido relatada de diversas formas por la tradición, pero entre ellas sobresale aquella donde la vida y obra de Jesús se encuentra vinculada de manera especial a sus discípulos comiendo. Ellos le han visto y sentido mientras conversaban ante el pan y el vino. No podía ser de otra manera. Así lo dicen unos textos quizás posteriores, pero que recogen una antigua tradición de la Iglesia:

- [1. Magdalena] Habiendo resucitado en la madrugada, el primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicarlo a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron.
- [2. Caminantes] Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos.
- [3. Comensales] Por último, *estando a la mesa los once discípulos*, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado. Y les dijo: *Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación...* (Mc 16,9-15).

riores, en apertura universal (fundada en la venida del Espíritu). ¿Cómo pueden entenderse esas comidas? Otro texto reciente, añadido al final más antiguo de Marcos (tras Mc 16,8), nos permite plantear mejor las comidas pascuales de los cristianos:

El texto incluye tres momentos. *El primero* está definido por *María*, que cree y anuncia el mensaje a los compañeros de Jesús, que no la creen; ellos permanecen *tristes y llorosos*, en gesto funerario de llanto (*penthousi kai klaiousi*); se lamentan por Jesús, pero la simple noticia de María no puede hacerles creyentes. *El segundo* viene marcado por dos caminantes que parecen escaparse de Jesús, huyendo hacia el campo (*eis agron*). También éstos creen y vuelven (conforme a un tema que después estudiaremos con detalle, en Lc 24); pero los compañeros de Jesús tampoco les aceptan. No basta el testimonio de dos para alimentar la fe pascual. El tercer momento del pasaje tiene un carácter más eucarístico. Los discípulos de Jesús están *reclinados a la mesa*, en gesto de comunión vital, de diálogo y comida compartida. No hace falta hablar del pan y el vino. Es evidente que lo toman. Pues bien, sólo en este contexto, allí donde repiten su gesto más profundo, Jesús se les puede mostrar, ratificando así el valor de su eucaristía.

En lenguaje eclesial posterior pudiéramos decir que éste es un momento privilegiado de *presencia real* de Jesús: no se expresa sin más en las especies (pan y vino en cuanto tales), sino en el gesto total de la comida. No basta el luto (que aparecía en el pri-

mer momento del tríptico, como llanto incrédulo ante el testimonio de María), ni el retorno de los fugitivos (segundo momento). Para que la experiencia pascual de la Iglesia culmine es necesaria la *comida compartida*. Aquí descubren ellos que Jesús está presente y les puede confiar la gran palabra: *Id por todo el mundo...*

b) Multiplicación de los panes

Hemos hablado ya del tema en la Parte II, cap. 1, evocando el carácter histórico del gesto. Rabinos y aspirantes mesiánicos buscaban otros signos: las aguas del Jordán se romperían, caerían las murallas de Jerusalén, se mostrarían ejércitos angélicos y lucharían a favor de los fieles... Pues bien, asumiendo un tema propio de esenios y otros tipos de judíos, pero llevándolo a su más honda verdad, Jesús ha ofrecido a los suyos, en gesto de apertura universal, el signo del pan multiplicado. Es normal que ese recuerdo histórico haya sido cuidadosamente recreado por la tradición cristiana (ya por Marcos), en una perspectiva pascual: los seguidores de Jesús, en especial los de Galilea, han descubierto su presencia gloriosa en las comidas. Por eso, los relatos de las multiplicaciones tienen también un sentido pascual.

[Grupos]

Y les mandó que se reclinaran todos,
en grupos de comida... en círculos de cien y de cincuenta.

[Bendición]

Y... mirando al Cielo, bendijo y partió los panes
y se los dio a sus discípulos, para que ellos los repartieran
y partió también los peces para todos (cf. Mc 6,38-42).

Perspectiva histórica y pascual

– Marcos ha integrado las multiplicaciones en la biografía de Jesús, dentro de la «sección de los panes» (6,6-8,26). Ellas definen la misión en Galilea.

– Marcos ha proyectado en las multiplicaciones su experiencia de pascua, porque Jesús no es sólo aquel que fue, sino aquel que sus discípulos han de hallar volviendo a Galilea (Mc 16,1-8).

Marcos evoca así una gran convocatoria eclesial: diversos grupos de seguidores de Jesús se reúnen en algún lugar de Galilea, para celebrar su recuerdo en fraternidad, esperando su Reino.

– Grupos. Los participantes se organizan en conjuntos eucarísticos de cien o de cincuenta (6,39-40). Estamos, sin duda, en contexto de gran asamblea. Atraídos por el nombre de Jesús, se han reunido varios miles de personas (unos cinco mil varones: Mc 6,44), que deben dividirse en unidades más pequeñas, de conocimiento, conversación y comida compartida.

Resulta difícil convocar y organizar una muchedumbre; los discípulos de Jesús lo logran.

– *Panes de pascua*. El texto afirma que el mismo Jesús bendice los panes y los peces de la comunidad (de los discípulos), de manera que los parte y los ofrece a la muchedumbre, por medio de ellos (Mc 6,41-42). No son sólo panes de fraternidad cerrada de los seguidores de Jesús, sino comida escatológica, el banquete final a que aludían los profetas de Israel (cf. Is 25,6-8). Por eso les llamamos *panes y peces de pascua*: son signo y presencia de Jesús que ha culminado la historia.

– *Presencia eucarística (= pascual) de Jesús*. Viene expresada en el conjunto de la escena, más que en los panes y peces por aislado. Ciertamente, está Jesús en los panes y peces bendecidos que sus discípulos (iglesia) reparten a la muchedumbre. Pero sobre todo está en aquellos que vienen y comparten con gozo la comida, en pleno campo, en actitud de alegría escatólica. Está Jesús y se revela en la experiencia de la comunión fraterna, en gesto de generosidad que rompe las pequeñas fronteras de los grupos puros de los más puros israelitas.

Ésta es la señal de Jesús resucitado, que bendice y preside la comida donde quedan *doce cestos sobrantes* para todo el pueblo (6,43). El Jesús que alimenta así al gentío es, sin duda alguna, el Cristo de la pascua: tiene el poder de Dios porque reúne a sus discípulos en un lugar apartado, para multiplicar a través de ellos su pan y ofrecerlo a todos los que llegan. Este Jesús pascual es el Cristo de los panes y los

Falta vino en esta eucaristía de las multiplicaciones

Possiblemente falta porque (como vimos ya) es difícil conseguirlo en grandes cantidades o porque en este contexto no se celebra, todavía, la muerte victoriosa de Jesús, simbolizada por el vino, como harán quizás con más frecuencia las comunidades de Jerusalén y la misión paulina. Pero es evidente que esta eucaristía de las multiplicaciones sigue siendo plenamente válida en la iglesia. Jesús actúa y se revela en ella, de un modo real, en el pan que alimenta a todos los que vienen.

peces, en su tierra galilea. Le han crucificado, pero vive. Han querido cerrar su camino, pero él lo sigue abriendo y expandiendo en todas direcciones, a través de la comida que ofrece a las gentes del entorno. Se revela así el Jesús Pascual, de los panes y los peces, cuya historia sigue viva, cuya voz convoca a los hambrientos en esta eucaristía galilea.

El tema vuelve en *la segunda multiplicación*, vinculada a los siete cestos sobrantes de comida (cf. Mc 8,1-10). Ha discutido Jesús con fariseos y escribas sobre la pureza en los alimentos (como vimos en Parte II, cap. 2: cf. Mc 7,1-23). Ha ofrecido a la pagaña el *pan filial, abriendo su mensaje a los gentiles* (cf. Mc 7,24-30). Vuelve la gente, se repite el tema:

[Piedad]

Jesús dijo a sus discípulos: *Tengo piedad de este pueblo, pues llevan tres días conmigo y no tienen qué comer...*

[¿De dónde?]

Y le respondieron: *¿De dónde se podrían sacar panes para tantos...?*

[Siete panes]

Y les preguntó: *¿Cuántos panes tenéis?* Contestaron: *¡Siete!...* (Mc 8,2-6).

La iniciativa parte de Jesús, que no puede reposar mientras no coman aquellos que le buscan. Es mesías del pan y puede revelarse como Señor Pascual cuando superan la incredulidad y ofrecen los siete panes de su vida para los presentes. Jesús resucitado no viene en soledad, no actúa separado. Viene y actúa por la Iglesia, que escucha su palabra y le responde, realizando su tarea.

– *Tres días sin comer* (Mc 8,2). Es el tiempo de la muerte del Señor; días de falta de pan, carencia y muerte. Ha llegado el *tercer día*, que se define a lo largo de Marcos como señal de plenitud (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34), y que aquí aparece como tiempo de comida pascual abundante, en clave eucarística.

– *Agradecimiento*. Jesús da gracias a Dios sobre los panes, empleando la palabra clave de la comunidad

cristiana: *¡eucaristía!* (8,6). De esa forma se vinculan triunfo pascual cristiano y comida compartida, resurrección y gozo agradecido por la existencia de Dios.

– *Misión.* Los discípulos tienen siete panes y luego recogen siete cestos de sobras (Mc 8,5,8). Ese número alude probablemente a la misión de los gentiles, como en Hch 6,1-6, que inicia la apertura universal del evangelio. La pascua y misión cristiana se expresan a través de la comida.

La eucaristía es por tanto la expresión privilegiada de la pascua. Por eso es normal que el Marcos primitivo (Mc 1,1-16,8) no haya relatado ninguna aparición concreta del Señor, pues, separadas de la eucaristía (de las multiplicaciones y cena final: cf. Mc 14,22-26), ellas acabarían siendo ambiguas, contrarias al evangelio. Así piensa también Mateo, que conserva el orden y textos principales de Marcos, aunque luego expande la pascua en forma misionera (Mt 28,16-20).

Marcos y Mateo han vinculado, según eso, la presencia y manifestación real (pascual) de Jesús al gesto de los panes y a la misión cristiana. ¿Cómo está Jesús en ese gesto?, ¿cómo actúa? Ambos responderían diciendo que Jesús está de un modo integral: reúne a los discípulos y preside la celebración de los panes; está presente, al mismo tiempo, como verdadero pan y vino compartidos, uniendo en un cuerpo a los fieles y abriendo un camino de misión y esperanza escatológica. Por eso, no se pueden separar las *especies* (*pan y vino*), pues Jesús se hace presente como Señor Pascual, comida generosa, en la mesa y misión de la Iglesia: «estoy con vosotros hasta el final de los tiempos» (Mt 28,20).

2. El testimonio de Lucas. Emaús, la catequesis eucarística

Lc 24 ha recreado la experiencia pascual de la Iglesia en forma eucarística. Por eso, dejo a un lado el tema de la tumba vacía (Lc 24,1-12), más cercano a la tradición de Marcos, y destaco de un modo especial la experiencia de Emaús (Lc 24,13-35) y Jerusalén (Lc 24,36-49)¹.

a) Camino eucarístico: fugitivos de Jerusalén, mesianismo fracasado (Lc 24,13-21)

Ciertamente, en la raíz de este pasaje late el recuerdo histórico de unos personajes bien concretos que han quedado desilusionados de Jesús y marchan (huyen) nuevamente a casa. En vez de ellos podemos poner a los apóstoles; en vez de Emaús, Galilea. Sobre la base del fracaso pascual, ha construido Lucas (quizá con tradiciones anteriores, reflejadas en Mc 16,12) una bellísima *parábola* que evoca aspectos hondos del encuentro eucarístico y/o pascual de los cristianos. Comencemos leyendo el texto, fijemos su estructura dramática, marcando los diversos momentos de la trama, la acción de los agentes.

Al principio hallamos dos fugitivos de Jerusalén (que para Lucas es principio y centro de la nueva comunidad). Son dos, como los varones de la tumba vacía, pues sólo así pueden ser testigos oficiales de aquello que han visto y oído. Escapan de la comunidad incrédula (que no ha escuchado el testimonio de las mujeres), pero Jesús les sale al paso y ellos, tras haberle descubierto en la fracción del pan, vuelven a Jerusalén, hallando a la comunidad reunida en confesión creyente: *¡ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón!* (Lc 24,34).

No han ido con las mujeres al sepulcro, para ungir al cuerpo muerto, ni quedan en Jerusalén, como los otros; huyen. Es como si tuvieran más dolor; como si la aventura de Jesús hubiera terminado, como un bello y mentiroso engaño. Cuanto antes pudieran olvidarla, mejor: parecen suponer que la vida no se puede edificar sobre recuerdos vacíos, palabras vanas, como las que dicen las mujeres del sepulcro (cf. Lc 24,11-22). Escapan por los caminos del olvido imposible, y para que Cristo les haga retornar a su mensaje y vida necesitan más razones que la *catequesis pascual de las mujeres*. A ellas les bastaba el recuerdo de aquello que Jesús había dicho, al borde de su tumba vacía. Éstos necesitan toda la Escritura y la fracción del pan: tendrán que ver a Jesús para creer, aunque no necesitarán fijarse de un modo detallado en sus manos y pies (como la Iglesia pascual de Jn 20,20 y Lc 24,40). De esa manera, su misma incredulidad se hará motivo de una más honda y larga catequesis. Son muchos los motivos que podemos destacar en esta catequesis de la pascua.

¹ He desarrollado el tema en *La resurrección: perspectiva de Lucas*, Biblia y Fe 25 (1999) 34-74.

–*Hermenéutica*. El texto es ya proceso hermenéutico: un camino personal, comprometido, que nos lleva a una nueva comprensión de la Escritura, a partir del Cristo muerto (y a una nueva comprensión de Cristo a partir de la Escritura). Los judíos *tanaitas* (rabínicos) interpretarán la Biblia de Israel a partir de su nueva experiencia comunal, desde el fondo de las tradiciones nacionales, que sirven para interpretar la ley antigua. Los cristianos, en cambio, han interpretado la Ley y los Profetas desde el Cristo.

– *Teodicea, revelación de Dios*. La pascua cristiana es más que interpretación de un libro, es descubrimiento de Dios que se manifiesta por medio de Jesús como vencedor sobre la muerte. Éste era el tema clave, ésta la tarea del judaísmo: querían reconocer la presencia de Dios, verle del todo. Pues bien, los cristianos afirman que lo han hecho: han visto al Dios de Israel en Jesús crucificado. Por eso, la pascua es una experiencia de *iluminación transformadora*: los antiguos fugitivos descubren que su vida cambia al ver a Jesús resucitado.

– *Experiencia de conversión*. La pascua puede y debe interpretarse como experiencia de nuevo nacimiento, transformación humana. En contra de una tendencia normal del judaísmo legalista (y de una práctica normal de los cristianos en la Iglesia), la con-

versión no es aquí el punto de partida o presupuesto para encontrar a Dios, sino al contrario: el encuentro con Dios funda la conversión de los humanos. Jesús resucitado transforma a los fugitivos de Emaús, haciéndoles volver a la comunidad. Según eso, la pascua es nacimiento de lo humano.

– *Eucaristía*. El relato ha recibido una forma eucarística, que comienza por la *liturgia de la palabra* (nuevo conocimiento) y culmina en la *celebración sacramental* (fracción del pan). Lucas ha narrado así, de un modo insuperable, la primera gran fiesta pascual de la Cena de Jesús, destacando paso a paso sus momentos principales.

Pero vengamos al texto. Ningún comentario suple su lectura. Pongámoslo delante, destaquemos sus momentos: fugitivos caminantes, presencia de un desconocido, argumentos cristológicos, diálogo y acogida, fracción del pan a la caída de la tarde... El texto ofrece un buen ejemplo de *teología narrativa*: la verdad no se argumenta ni demuestra a base de razones, sino que viene a expresarse en forma de relato; sólo convence quien sepa contar una historia de forma que su verdad (mensaje) se haga fuerte allí donde se cuenta.

[Fugitivos, Emaús]	Y dos de ellos (del grupo de los Once y los otros: cf. Lc 24,9) caminaban aquel mismo día hacia una aldea llamada Emaús...
[Presencia de Jesús]	Y ellos dialogaban entre sí sobre todas estas cosas que habían acontecido. Y sucedió que mientras dialogaban y hablaban el mismo Jesús se acercó y caminaba con ellos.
[Ojos cerrados]	Y sus ojos estaban cerrados, para no reconocerle. Y él les dijo: – <i>¿Qué son esas palabras que decís entre vosotros, mientras camináis?</i> Y ellos se pararon tristes. Y uno, llamado Cleofás, le dijo: – <i>Eres tú el único habitante de Jerusalén que ignoras las cosas que han pasado en ella en estos días?</i> Y les preguntó: <i>¿Cuáles?</i> Y ellos le dijeron:
[Las cosas de Jesús]	– <i>Las referentes a Jesús de Nazaret, que fue varón profeta, poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante todo el pueblo, cómo le entregaron nuestros sacerdotes y jefes, juzgándole a muerte, y le crucificaron. Nosotros esperábamos que él fuera quien debía redimir a Israel, pero, con todas estas cosas, han pasado ya tres días desde que esto ha sucedido.</i>
[Mujeres]	Ciertamente, algunas mujeres de nuestro grupo nos han sobrealtado, pues han ido muy temprano al monumento y, no encontrando su cuerpo,

[Sepulcro vacío]

han venido diciendo que han visto una visión de ángeles, que les han dicho que está vivo.

Pero algunos de los nuestros han ido al monumento y han encontrado que es cierto lo que decían las mujeres, pero a él no le han visto (Lc 24,13-21).

Huyen de Jerusalén, ya vacía del Cristo, buscan un refugio en Emaús. Ellos representan a todos los que han hecho camino de evangelio, pero después se decepcionan. No pueden entender la Cruz que dura hasta el tercer día, no saben situar la muerte del pretendiente mesiánico en el esquema salvador del reino. Piensan que el signo del pan ha terminado; Jesús no tiene alimento para el reino. Ellos son un parádigma de los decepcionados de la humanidad, de los vencidos de Israel. No han podido resistir el fracaso de Jesús: son los antiguos y nuevos perdedores de la tierra. Su historia no es un relato de vencedores, sino de *perdedores mesiánicos*, hombres (*¿un hombre y una mujer?*) que van de retirada, envueltos en tristeza. Desde aquí se entienden las dos palabras principales de su discurso:

– *Pensábamos que tenía que redimir a Israel!* Se han situado ante Jesús, le han visto y oído, han recibido el impacto de sus signos. Por eso, le definen como *varón profeta, poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante el pueblo*. En aquel duro tiempo de dolores y esperanzas, muchos actuaron como profetas de Dios, ofreciendo al pueblo un mensaje de salvación. Conforme a la terminología del tiempo, *redimir a Israel* significa liberar al pueblo del yugo de los enemigos, estableciendo desde Jerusalén un reino mesiánico de paz y concordia universal. Las perspectivas de ese reino podían variar, según los textos proféticos (Isaías, Ezequiel) y apocalípticos (Daniel, 1 Henoc, etc.). Es evidente que Jesús ha suscitado una esperanza de ese tipo, como han entendido no sólo aquellos que le han condenado a muerte (sacerdotes de Jerusalén, procurador romano), sino sus mismos discípulos. Esto significa que, humanamente hablando, su vida y mensaje había quedado, en este plano, abierto.

– *Cómo le entregaron nuestros sacerdotes y jefes, en juicio de muerte, y (los romanos) le crucificaron.* Todo judío sabía que el mesianismo era objeto de disputa y recelos entre los diversos grupos del pueblo, especialmente para las autoridades. Algunos esenios, como los de Qumrán, habían tenido que establecerse en el

desierto para mantener su mesianismo, opuesto al de los sacerdotes de Jerusalén; también Juan Bautista, que anunciaría el juicio de Dios, había sido asesinado por Herodes, rey semi-judío de Galilea y Perea. Otros pretendientes mesiánicos fueron también asesinados, según Flavio Josefo. Por eso, en algún sentido, la muerte de Jesús forma parte de las disputas mesiánicas judías de aquel tiempo; los sacerdotes y jefes de Jerusalén, defensores del orden sagral establecido, pensaron que era necesario entregarlo a los romanos, para bien del pueblo. Los romanos le crucificaron. Hasta aquí todo es duro, pero, de alguna forma, cabe en las expectativas judías del tiempo, al menos según nuestro pasaje. Estos fugitivos de Jerusalén contaban con la posibilidad de la muerte del Mesías, aunque esperaban su vuelta inmediata.

– *Pero con todas estas cosas, han pasado ya tres días desde que esto ha sucedido.* Tres días son el tiempo de la culminación, signo de plenitud escatológica.

Mesianismo de Jesús y Pascua

Desde diversas perspectivas, cf. M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge, 1994; R. E. Brown, *The Death of the Messiah I-II*, Doubleday, Nueva York 1994; J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona 1993; M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesus*, Sal Terrae, Santander 1981; R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987; R. D. Kaylor, *Jesus the Prophet: His vision on the Kingdom on Earth*, Knox, Louisville KY 1994; J. Klausner, *Jesús de Nazaret* (1906), Paidós, Buenos Aires 1971; J. P. Meier, *A Marginal Jew, I-III*, Doubleday, Nueva York 1991/6 (= *Jesús, un judío marginal I-II*, Editorial Verbo Divino, Estella 1998/9).

Estos discípulos no se han escapado al ver la cruz alzada en el Calvario, tampoco en el momento del entierro, ni el día siguiente..., ni siquiera al comienzo del tercero. Han resistido tres días en Jerusalén, aunque al final les ha entrado el desencanto. Parece que el milagro debía suceder al comienzo de este tercer día, cuando las mujeres fueron al sepulcro, queriendo ungir el cuerpo. Pero no ha pasado nada: simples visiones, fantasía femenina en torno a un cenotafio. Los hombres han ido y han chocado ante ese monumento, construido para recordar a Jesús y que no sirve absolutamente para nada, pues está vacío. Eso es lo que queda de Jesús: ¡Una tumba abierta! Evidentemente, nuestros dos fugitivos razonables, sin esperar que acabe el *tercer día*, día de la plenitud, escapan.

Viven una *muerte sin pascua, un recuerdo de Jesús sin eucaristía*, es decir, sin comida compartida, sin gozo ni esperanza escatológica. Por eso, estos discípulos escapan. No les hemos llamado *fugitivos de Emaús*, sino *de Jerusalén*, pues de Jerusalén y de su entorno escapan: huyen, sin duda, de los sacer-

dotes que han matado a Jesús y de un Dios nacional que no le ha respondido. Rechazan la visión de las mujeres, que parecen empeñadas en tejer una red de fantasías en torno al pretendiente asesinado. Evidentemente, *escapan sin escaparse*, como indica su mismo lenguaje: por eso siguen hablando de unas *mujeres de nuestro grupo* (que han visto visiones y nos han sobrealtado) y de unos *hombres de los nuestros* (que no han visto nada...).

Escapan, pero se sienten vinculados a la historia de Jesús. Huyen de Jerusalén, pero (al menos en el recuerdo y desencanto) siguen siendo del grupo que Jesús ha reunido, en torno a su mensaje y su persona. Ciertamente, la muerte de Jesús ha sido una gran crisis, momento fuerte de ruptura y desaliento. Pues bien, miradas las cosas desde fuera (desde la honda de la pascua), parece que ella ha sido necesaria: ha permitido que cada personaje de la trama (cada sección del grupo mesiánico de Jesús) explore su camino. Hasta entonces, la misma cercanía sorpren-

Fugitivos de Emaús, Iglesia actual

Estos hombres (¿varón y mujer?) representan a todos los cristianos, tentados de escapar, dejando a las mujeres con sus «ilusiones» y al resto de la comunidad con su falta de fe, ante la tumba vacía. Resulta sintomático que un Documento del CELAM (*Santo Domingo*, 1992) haya situado al conjunto de la Iglesia ante este *ícono pascual*. Ciertamente, este relato es un espejo de nuestra eucaristía. Estamos como en aquellos tiempos. Unas mujeres lloran ante la tumba vacía, otros huyen. Esto es la Iglesia. *Las mujeres creyentes* (cf. Lc 24,1-8) toman en serio el recuerdo y palabra de Jesús; ellas mantienen viva la fe de la Iglesia y sobrealtan a los apóstoles oficiales. Pero siguen atadas a la tumba. *Los jerarcas (apóstoles) están en Jerusalén*. Parecen indecisos: van al sepulcro en busca de confirmaciones exteriores, son incapaces de escuchar la auténtica palabra y de asumir un liderazgo creador en la comunidad cristiana. También *los fugitivos* parecen formar parte del grupo dirigente, pero escapan, huyendo de su propia historia, del pasado de su encuentro con Jesús. Escapan y sin embargo siguen hablando de Jesús, como si tuvieran necesidad de recrear su recuerdo,

de recuperar su figura. Uno se llama Cleofás (24,18). El otro, que puede ser varón o mujer (quizá mejor mujer), permanece innominado. Huyen de Jesús y de la eucaristía y, sin embargo, serán comienzo de una nueva eucaristía pascual.

La experiencia fundante de Pascua sigue siendo un enigma. Pero Lucas nos ayuda a penetrar en algunos de sus motivos principales, distinguiendo entre los grupos de la Iglesia. Muchos investigadores han elevado preguntas a su texto. ¿Por qué sitúa la meta de la huída en Emaús, que está en Judea, y no en Galilea, como suponía Mc 14,28? ¿Por qué presenta como fugitivos a estos dos, y no al conjunto de los apóstoles? ¿Por qué ha centrado la experiencia pascual en Jerusalén y no en Galilea, como Mc 16, Mt 28 y Jn 21? Nadie ha trazado, que yo sepa, un análisis histórico fiable sobre el desarrollo de los acontecimientos pascuales. Sigue siendo significativa la versión de Schillebeeckx, 1981; en clave crítica, expone problemas, pero no los resuelve Spong, 1996. Son valiosas, pero quizás insuficientes las aportaciones de Boismard, 1996.

dente de Jesús (hombre poderoso en obras y palabras) les mantenía protegidos. Ahora, sólo ahora, en el hueco de su muerte, deben mirar y buscar de verdad lo que buscaban. Éste es el día tercero, tiempo de la verdad: cada uno de los actores del drama messiánico de Jesús debe reaccionar, con la ayuda de Dios.

b) *Liturgia de la palabra: la homilía del desconocido (Lc 24,25-27)*

Estos fugitivos han abandonado la comunidad donde siguen reunidos otros discípulos incrédulos con las mujeres creyentes (cf. Lc 24,9-10.33-35). Éste parece el comienzo del fin: empieza a disgregarse el grupo que Jesús había formado. Escapan de él, pero le llevan en su mente y conversación (cf. 24,14). Pues bien, su mismo alejamiento será principio de nuevo encuentro. Muchas veces resulta necesaria la distancia: separarse del lugar de la experiencia inmediata, tomar tiempo para revivir lo que ha pasado. Quien no sufra el choque del fracaso, quien no sienta tentación de escaparse no podrá entender el evangelio. Esa decepción, ese intento de evadirse para recuperar la tranquilidad de un pasado sin cruz, constituye un elemento integrante de la resurrección cristiana.

[Acusación]

a. *¡Oh faltos de mente y duros de corazón para creer todas las cosas que dijeron los profetas!*

[Pregunta]

b. *¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas y entrara así en su gloria?*

[Interpretación]

c. Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les fue interpretando en todas las Escrituras todas las cosas que se referían a él (24,25-27).

Estas palabras no forman un discurso teórico sobre el dolor y el fracaso de la vida, sino respuesta fuerte que recrea la conversación de los fugitivos. Es fuerte, porque el caminante se atreve a acusar a los otros dos, llamándoles *faltos de mente y duros de corazón*, asumiendo así un motivo clásico de la tradición profética y legal de la BH, que describe a los israelitas como *duros de cerviz e incircuncisos de corazón*. Desde la historia y tradición deuteronómista (siglo VI a.C.), hasta Jesús y la Misná (siglo II d.C.),

Sigamos. Se suele decir que no hay verdadera conversación sin «un tercero». Aquí llega. Los fugitivos hablan entre sí, con su tristeza, pero no culminan la conversación. Son los más interesados en el tema: escapan de Jesús y, sin embargo, no comprenden lo que pasa. Entonces llega el tercero y toma la palabra, para iluminar con su vida la Escritura antigua. Empieza preguntando: se interesa por el dolor de los fugitivos y permite que ellos hablen y digan lo que esperaban (liberación de Israel) y lo que ahora sufren (fracaso de Jesús). Como buen conversador, les hace hablar, no sólo para aprender lo que dicen, sino para dejar que se expresen y con ello manifiesten su verdad e intimidad más honda.

El Jesús pascual ofrece su homilía, como un desconocido que pide lugar y palabra en la conversación de dos decepcionados. Precisamente en el fondo de su decepción ellos conservan (y expresan) un resollo de fe; en ella penetra el caminante, reconstruyendo aquello que antes era su deseo y ahora es su decepción. La experiencia pascual viene a expresarse a través de un diálogo que, de manera casi lógica, termina por centrarse en los grandes argumentos de la cultura humana: el sentido del dolor y la esperanza de la felicidad. Así les habla:

los mismos textos judíos han acusado a otros judíos de no aceptar a los profetas, incluso de asesinarlos.

Esta homilia eucarística nos sitúa en el centro de una fuerte disputa, que cristianos y judíos rabínicos resolverán de formas diferentes, a partir de una misma exigencia de fidelidad. Unos y otros aceptan el mensaje de los profetas: es decir, la historia de la salvación israelita. Los cristianos entienden la pascua como cumplimiento de la promesa israelita.

Falta de entendimiento, dureza de corazón

Esta doble acusación profética puede dirigirse contra gran parte de los israelitas y constituye uno de los motivos más importantes de la tradición deuteronómista, como señaló hace tiempo O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMAT 23, Neukirchen 1967. Casi toda la crítica de los separados (esenios) de Qumrán contra otros grupos de judíos se puede formular de esa manera. Baste con citar la primera columna de la *Regla de la Comunidad*: ellos, hijos de la luz, se han separado para no caminar en la obstinación de un corazón culpable y de unos ojos lujuriosos (1QS 1,6). Es evidente que Qumrán y los cristianos no interpretan de igual forma a los profetas. Pero ellos y otros grupos de esenios (y después de tanaítas) creen poseer y desarrollar la verdadera interpretación de la Escritura (cf. Nodet y Taylor, 1998).

— En un primer momento pudo parecer que bastaba el recuerdo de Jesús (Lc 24,6-7). Los dos varones de la tumba vacía habían pedido a las mujeres que recordaran lo que él había dicho: *¡el Hijo del Humano debe padecer...!* La historia de Jesús contiene y garantiza el futuro de la pascua.

— Pero Jesús apela a la Escritura (24,25-26). No remite a sus palabras anteriores, sino a Moisés y a todos los profetas... Significativamente, contra lo que hará el judaísmo de la Misná, este caminante interpreta la Escritura como palabra reveladora que culmina en la pasión y pascua del Cristo.

Los fugitivos no habían entendido la muerte de Jesús, pretendiente mesiánico. Ellos esperaban que su historia culminara de un modo glorioso y que él viniera, como mesías triunfador, para imponerse con la fuerza de su gloria (con armas, si fuera necesario) sobre los enemigos del pueblo. Pero ha muerto fracasado, en una cruz de infamia, y no ha vuelto a restaurar el reino. Ciertamente, en un sentido, la pasión de Jesús ha sido un momento pasajero (= ha muerto para entrar en su gloria). Pero, en otro, ella parece perdurable: externamente, a los ojos de los testigos «neutrales», las cosas del mundo (las suertes del pueblo) continúan como estaban. Con la

muerte de Jesús no ha cambiado externamente nada: el mensaje de resurrección parecía simple «habladuría» de mujeres.

Sobre la derrota de Jesús sólo resultan posibles las emociones fantasmales de mujeres que dicen ver al ángel de Dios ante un sepulcro misteriosamente vacío (cf. 24,22). Ésta ha sido y sigue siendo la principal dificultad de judíos y musulmanes (y de muchos cristianos) ante el evangelio: Dios no puede avalar como Mesías a un crucificado. Pues bien, hablando a través del desconocido caminante, Jesús responde a estos judíos fugitivos, ofreciéndoles otra hermenéutica o interpretación de las antiguas Escrituras: la más honda verdad de la historia y esperanza israelita se condensa en la muerte gloriosa, salvadora, del mesías.

La pascua cristiana es la clave que permite comprender las Escrituras, el misterio de la vida huma-

Hermenéutica pascual

El caminante pascual nos sitúa, según eso, ante el problema básico de la hermenéutica bíblica. Aquí se distinguen y separan (desde una base común) judíos mesiánicos (cristianos) y rabínicos (de la Misná); aquí se juntan y separan cristianos y musulmanes... Conforme a la visión pascual, la verdad de la Escritura (no unos textos aislados) se centra en la pasión y victoria del Mesías de Dios. En el fondo, la historia del pueblo de Dios y las palabras de la revelación culminan en la cruz. Jesús podía haber mostrado otra gloria pascual, apareciendo deslumbrante, como un dios, en el camino: podría haber cegado a sus interlocutores, paralizándoles de miedo, con su fuerza divina (como hace, al menos externamente, Krishna en la Bagavad-Gita). Los amigos de teofanías externas, podrían haber esperado un nuevo Sinaí, de truenos y tormenta... Pues bien, aquí, en la base y centro de la experiencia pascual, no hay nada de eso: simplemente una palabra de interpretación de las Escrituras, una más honda visión del sufrimiento. He desarrollado extensamente el tema en *Antropología Bíblica*, Sigueme, Salamanca 1993, y en *Dios judío, Dios cristiano*, Editorial Verbo Divino, Estella 1997.

na. Paradójicamente, Jesús ha comenzado enseñando a sus discípulos la gloria y valor del sufrimiento, a partir de la experiencia israelita. Ellos buscaban la redención de Israel, el reino externo. Jesús, en cambio, les hace comprender la hondura del fracaso, vivo en amor, como camino de salvación, según los *Cantos del Siervo de Yahvé* (Isaías 40-55). En esta línea se sitúan algunos *Salmos* y, de un modo especial, Sab 2 (sobre la muerte del justo).

Esos testimonios, evocados por Jesús como palabra de Dios y profecía, muestran que la historia no se salva a base de poder y por las armas, conforme a la ley de la venganza, en espiral de lucha y triunfo. Al contrario, sólo quien ama hasta el final, dejándose matar, sufriendo por los otros, sin vengarse ni emplear violencia, puede ser mesías verdadero. *El pecado* aparece así como violencia de aquellos que imponen su fuerza sobre los demás, conforme a la ley del *chivo emisario*, es decir, sacrilizando la misma violencia. Por el contrario, *la gracia de Dios* se identifica con el amor que se deja matar, para extender amor sobre la tierra.

Según eso, se podrían distinguir *dos pascuas*. Por un lado, *la pascua de los violentos*: el triunfo de una idea que se impone a través de su violencia, derrotando a los contrarios. Por otro lado, *la de Jesús*, que se ha dejado matar precisamente por amor, por no responder al odio con odio, a la violencia con venganza... Sólo aquí se puede hablar de revelación de Dios, de gloria verdadera.

– *Pascua de Gloria*. Los fugitivos de Emaús habrían aceptado la pascua en la mañana del tercer día, como victoria sobre los enemigos. Dios habría dejado que maten a su Cristo, pero luego debería vengarse claramente, matando a los verdugos, imponiendo su victoria sobre el mundo. En el fondo, la pasión habría sido una verdad pasajera, pues después ha de mostrarse la de siempre, es decir, el triunfo del Dios grande, la derrota de sus enemigos.

– *Pascua del Sufriente*. Pero Jesús les revela una pascua distinta, vinculada al valor del sufrimiento: él no resucita para negar la pasión, sino para ratificarla y culminarla. Por eso, no aparece en gloria externa, imponiendo su poder sobre los contrarios, sino en forma de caminante, como alguien que acompaña en las jornadas de dolor a los fracos de la vida, para ofrecerles su amor desde el sufrimiento. En otras palabras,

la pascua no niega el fracaso del mesianismo de Jesús, sino que lo avala, ratificando el valor de su muerte.

Solemos buscar una *verdad y gracia impositiva*: queremos que alguien o algo nos sorprenda y se imponga sobre nosotros, en forma victoriosa. Más aún, queremos la derrota de los otros: que aparezcan sometidos, reconociendo su error. Pues bien, en contra de eso, el Jesús de la pascua del camino ha venido a dialogar con nosotros, mientras vamos de retirada, a la caída de la tarde. No llega para imponer, sino para despertarnos (*¡tardos de mente, duros de corazón!*), de manera que entendamos la Fiesta de Dios, el camino de la vida, a partir de la Escritura.

Escritura y eucaristía

Las reflexiones de Jesús son *liturgia de la palabra*. No es que la Ley y los Profetas demuestren su mesianidad o se cumplan de manera unívoca en su vida, pero él aparece como sentido primero y hermenéutica total (radical y final) de la Escritura israelita. La pascua cristiana es resurrección del crucificado:

– *Los judíos de tipo rabínico* siguen creyendo que su Biblia (BH: Ley, Profetas, Escritos) se entiende por sí misma, o en unión a la Misná. Jesús no hace falta para interpretar la Biblia. Ellos, los rabinos, no le necesitan para entender la Ley ni celebrar la fiesta del Pan y del Vino mesiánico.

– *Por el contrario, los cristianos* pensamos que el argumento más profundo de la BH culmina y se comprende en la pasión y pascua del Cristo, celebrada en nuestra eucaristía. El Jesús caminante, que nos conduce a la casa de la celebración (eucaristía), es para nosotros el intérprete más hondo de la Biblia. Por eso, seguimos leyendo desde Cristo a los profetas, dentro de la gran fiesta eucarística.

– *¿Mis libros y archivos son Cristo?* Llegando hasta el final en esa línea, podemos afirmar, con Ignacio de Antioquía, que el verdadero archivo y libro de la fe de los cristianos es Jesús muerto y resucitado (Fil 8,2). A su juicio, una discusión sobre puras escrituras, en línea judía o cristiana, puede acabar desvirtuando la novedad evangélica, haciendo del evangelio un nuevo rabinismo.

Dentro de la pascua, así entendida, recibe su sentido el dolor de los pobres y excluidos del mundo. Por eso, el sufrimiento no es objeción sino prueba de la mesianidad: Jesús no es mesías de Dios a pesar de que ha padecido, sino precisamente porque ha sabido sufrir sin vengarse. No resucita a pesar de haber muerto, sino precisamente porque ha muerto por los otros. Sólo allí donde el sufrimiento se incluye en un camino de gratitud creadora (superando el talión) puede hablarse de la pascua de Jesús, el Cristo. Esto es algo nuevo, siendo al mismo tiempo la verdad original de toda la Escritura. Por eso, el descubrimiento pascual viene unido a la más honda y verdadera comprensión de la Palabra de Dios.

c) *La pascua del pan compartido*
(Lc 24,28-35)

En la línea anterior, podemos definir la escena de Emaús en forma de catequesis eucarística. He-

[Ademán de seguir]

Al acercarse a la aldea adonde iban, él hizo ademán de seguir adelante.
Pero ellos le instaron diciéndole:

[Quédate]

— *Quédate con nosotros, porque atardece y el día ha declinado.*
Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que, al sentarse con ellos en la mesa, tomado el pan, bendijo; y partiéndolo se lo dio.
Entonces se abrieron sus ojos y le reconocieron, pero él se volvió invisible para ellos.
Se dijeron uno a otro: *¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros*

[Explicar las Escrituras]

cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?

Y levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén
y encontraron reunidos a los Once y a los otros, que decían:
— *¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!*

[Fracción del pan]

Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino
y cómo le habían conocido *en la fracción del pan* (Lc 24,28-35).

Ellos le invitan: eso significa que se introduce en su argumento, en su manera de entender las Escrituras. Han empezado un buen camino. Han abandonado Jerusalén, pero encontrarán a Jesús en la casa de la mesa compartida, situada en Emaús. Jesús acepta la invitación, que incluye evidentemente una cena, a la caída de la tarde. Da la impresión de que los fugitivos llevan tiempo fuera de Emaús. Pero, de forma sorprendente, pueden preparar una cena con rapidez, poniendo el pan ante Jesús. Forman una

mos celebrado ya la liturgia de la palabra: Jesús ha ofrecido su argumento y los caminantes lo han aceptado, pues, como dirán después, *su corazón estaba ardiendo mientras le escuchaban* (cf. Lc 24,32); pero todavía no le reconocen ni aceptan como Cristo; para eso necesitan la liturgia propiamente dicha, la mesa del pan compartido.

Estos discípulos no le entienden aún, pero le aman ya y le invitan a quedarse a cenar en su casa, pues es de noche (24,28-29). No creen todavía, pero quieren que se quede con ellos, que les acompañe en la cena y el descanso. Quizá pudiéramos decir que Jesús resucitado se revela allí donde alguien sabe invitar al caminante, ofreciéndole su hogar y compañía. Pero el texto quiere que avancemos hasta el lugar de la manifestación definitiva del Cristo. Ellos le invitan a comer, y él, actuando como padre de familia y señor de la casa, les parte el pan. Entonces le descubren:

Al acercarse a la aldea adonde iban, él hizo ademán de seguir adelante.

Pero ellos le instaron diciéndole:

— *Quédate con nosotros, porque atardece y el día ha declinado.*

Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que, al sentarse con ellos en la mesa, tomado el pan, bendijo; y partiéndolo se lo dio.

Entonces se abrieron sus ojos y le reconocieron, pero él se volvió invisible para ellos.
Se dijeron uno a otro: *¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros*

cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?

Y levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén
y encontraron reunidos a los Once y a los otros, que decían:
— *¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!*

Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino
y cómo le habían conocido *en la fracción del pan* (Lc 24,28-35).

«casa»: ¿son hermanos varones, esposos? Lo cierto es que se *reclinan* (*kataklithēnai*) a la mesa, de forma festiva y distendida, para ratificar la conversación anterior en un banquete. Pues bien, en contra de las leyes de la cortesía, en lugar de esperar a que le sirvan, diciéndole que coma, el invitado asume la iniciativa: *¡parte el pan y se lo ofrece precisamente a los señores de la casa!* Podría pensarse que los mismos caminantes le han cedido la presidencia de su mesa, pidiéndole que parta el pan, pero no se dice. Jesús lo

parte y se lo ofrece, en gesto que recuerda las multiplicaciones y la Cena con sus discípulos:

– *Toma el pan*, que es signo central de la mesa. No pide permiso, no pregunta, no se deja rogar. Ha llegado su momento, y con total seguridad lo toma, como identificándolo consigo mismo.

– *Bendijo... (eulogēsen)*. Puede suponerse que bendijo en pan, pero, según costumbre judía, es más probable que bendiga a Dios, con el pan en la mano. De esa forma repite los gestos ya conocidos: sus comidas con los discípulos y pecadores.

– *Y partiéndolo...* Parte el pan para poder distribuirlo, en gesto que la tradición eucarística ha interpretado en línea de donación y entrega de la vida. Es evidente que las palabras anteriores sobre el sufrimiento y muerte de Jesús han de entenderse desde este fondo del pan que se parte.

– *Se lo dio...* Antes, Jesús les ha llamado «necios y duros de corazón», interpretándoles la Escritura. Ahora les ofrece el pan, de un modo generoso, sin condiciones... Es el pan que ellos han comprado o cultivado en sus campos, antes de seguir a Jesús. Ahora es él quien se lo ofrece.

Este gesto de Jesús sobre el pan traza la relación más profunda entre su vida y su pascua... Los fugitivos *le han re-conocido al partir el pan*. Esto significa que ya le conocían, que sabían que su vida se hallaba vinculada a ese pan compartido... Es evidente que esta referencia a la fracción del pan como signo de Jesús alude a la Última Cena (Lc 22,14-23). Pero, por lo antes dicho, ella debe referirse también al conjunto de la vida de Jesús (cf. Lc 9,10-17). Éste es su gesto más significativo, su signo más profundo: es contraseña que permite interpretar y aceptar su figura, es eucaristía.

Sólo de esta forma culmina la catequesis: *¡Jesús se revela plenamente, ellos le descubren como Cristo eucarístico, resucitado!* No ha sido suficiente su interpretación bíblica, ni su exégesis sobre el sufrimiento y muerte en favor de los demás. Eso había sido un camino que debe culminar y ha culminado en la fracción del pan, como dirán las palabras finales del texto: en el pan partido y compartido se hace presente el mismo Jesús muerto y resucitado, en su totalidad (Lc 24,35).

Se ha dicho a veces que *Jesús resucita en el kerigma*, es decir, en la palabra proclamada. Puede

añadirse también que ha resucitado en la entrega gozosa de la vida en favor de los demás. Pues bien, ahora debemos avanzar en esa línea y afirmar que *está presente en la fracción del pan*, es decir, allí donde sus discípulos se reúnen, le recuerdan, compartiendo en su honor el pan. La pascua no es sólo verdad interior, un sentimiento hermoso sobre el valor

Pascua y eucaristía

La pascua de Jesús recibe su densidad y sentido en la eucaristía. Los dos fugitivos han recorrido su camino hasta el final. Ahora saben que Jesús ha triunfado: está presente en la palabra y el pan compartido. Han hecho un camino especial, al principio de la Iglesia. Pero su ejemplo se abre y extiende a todos los cristianos, que descubren a Jesús por la eucaristía, celebrada en la fracción del pan. Como hemos visto ya, la referencia al vino puede quedar en el trasfondo o resulta innecesaria.

Así descubren a Jesús precisamente cuando su presencia externa desaparece. Nosotros, herederos de una vieja tradición racionalista y, al mismo tiempo, mágica, queremos fundar muchas veces nuestra fe en argumentos científicos y en apariciones.

Al final de este recorrido no encontramos leyes de ciencia ni tampoco apariciones: sólo una *palabra* sobre la entrega de la vida (el sufrimiento del mesías) y el *signo del pan compartido*. En esa palabra y signo aparece el Cristo pascual, principio de fidelidad y gozo de la vida, fuente de comunicación, pan compartido. Los fugitivos ya no necesitan más. Llevaban consigo aquello que buscaban. Querían escapar de Jesús, pero Jesús estaba con ellos. Evidentemente son dos (al menos dos), pues la reflexión sobre la palabra y la fracción del pan exige compañía: tienen en las manos el pan de Jesús; lo comparten y saben que el Señor ha resucitado. Están reclinados, se preparan para disfrutar el sueño de la noche, tras la conversación y la Cena. Pero la visión de Jesús les despierta y, por eso, dejándolo todo, dejando su casa, con el pan caliente sobre la mesa, vuelven hacia Jerusalén, para compartir esta experiencia con el resto de los discípulos, diciendo *¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!* (24,35).

de la vida, una idea más honda sobre el misterio. Al contrario, ella se materializa y expresa en el pan de la fraternidad.

Este pan compartido es recuerdo de Jesús, como hemos dicho: era su signo, comía con los pecadores y con sus discípulos, celebrando de esa forma la fiesta de la vida. Pero, al mismo tiempo, es antílope del banquete final, como sabe el mismo Lucas: *¡Bienaventurado quien coma el pan en el Reino de Dios!* (Lc 14,15). Por eso, estos caminantes, sentados en la mesa de la casa (¿de la iglesia?) con Jesús, pueden pensar que han llegado al final del camino: descubren a Jesús, le ven, celebran su presencia... Es evidente que tienen un anticipo de cielo.

Para encontrar a Jesús resucitado hay que avanzar en su camino, acercándose a la mesa común, al pan que se parte, a la comunidad donde los fieles (creyentes) celebran y expanden el banquete escatológico, que un día podrán compartir todos los humanos. El camino de Emaús recoge así su vida entera y, de algún modo, se abre hacia la pascua eterna. Pues bien, allí donde el fin ha llegado, en el signo del pan compartido, vuelve a empezar la vida verdadera: los discípulos deben retornar a Jerusalén, para rehacer su pasado. Se les muestra Jesús un momento, le ven y conocen, conociendo en él la hondura y verdad de su reino. Tan pronto como le miran y descubren, él desaparece, pero quedan sus signos: *palabra entendida, pan compartido*. La pascua de Jesús viene a expresarse como don y tarea de todos los creyentes.

d) *Experiencia eclesial.*

Pascua del pez y la miel (Lc 24,36-49)

Lucas ha condensado la pascua *en un tercer día escatológico* donde culmina la vida de Jesús y la historia de la humanidad. Éste es un *día total*, símbolo y compendio de la nueva historia humana. El relato pascual de su evangelio dura sólo un día: comienza muy de mañana con las mujeres en el sepulcro (Lc 24,1), continúa con los fugitivos (24,13), que llegan a Emaús a la caída de la tarde (24,29), para descubrir a Jesús en el pan compartido, y culmina en la noche final del domingo, con todos los discípulos reunidos (24,36), para abrirse allí (¿cerrada ya la no-

che, en la madrugada del siguiente día?), con la ascensión desde el Monte de los Olivos (24,50-53).

En visión convergente, aunque distinta, Hch 1 ha expandido la pascua en *cuarenta días*, para culminarla en Pentecostés (Hch 2). El conjunto de la Iglesia (reunida tras la Ascensión) está formada por los Once (citados por su nombre), las mujeres y parientes de Jesús, con María, su madre (cf. Hch 1,12-14). Empecemos por los Doce (= Once). Normalmente, ese grupo debería haberse destruido tras la muerte de Jesús, como sabe Gamaliel (cf. Hch 5,33-42): volvería cada uno a casa, tornaría a sus labores y familia, olvidando el proyecto de evangelio como ilusión fracasada. Pues bien, la Iglesia sabe que ellos han vuelto a juntarse, reunidos con otros discípulos, para expandir la obra de Jesús. Ellos, los Once (Doce menos uno), serán testigos de la eucaristía pascual, con el resto de los creyentes.

– *Por un lado, los Doce resultan esenciales*, al principio de la Iglesia, como signo de misión israelita. Sin embargo, con la excepción de 1 Cor 15,5 (se apareció a los Doce) y Hch 1,15-26 (Pedro restablece el grupo), el Nuevo Testamento nunca los hace testigos colegiados de la resurrección de Jesús, a no ser en perspectiva escatológica (Mt 19,28 par).

– *Por otro lado, tanto Mc 16,7-8 como Mc 28,16-20 y Lc 24 suponen que los Doce en cuanto tales han desaparecido o han sido superados*. En su lugar quedan, como veremos, *los Once y los otros* (cf. Lc 24,9.33). Ciertamente, esa tradición sabe que Pedro ha cumplido una función importante entre los primeros discípulos (Lc 22,32: *rogaré por ti y tú, cuando te conviertas, fortalece a hermanos*; cf. 1 Cor 15,5; Mc 16,6). Pero los Doce en cuanto tales no ejercen ninguna función en los textos pascuales (a no ser en 1 Cor 15).

En ese camino que va de los *Doce* (signo de salvación de Israel, para el final del tiempo), por medio de los *Once* (el grupo sin Judas), al conjunto de *discípulos* (varones y mujeres), que van creando iglesia, se sitúa la eucaristía cristiana, lugar de convergencia y unión de los diversos grupos de creyentes. Desde ese fondo puede interpretarse la aparición de Lc 24,36-49, destinada a los Once y a sus acompañantes: mujeres, fugitivos de Emaús, quizás parientes de Jesús, con María, su Madre (Lc 24,9; cf. 24,33; Hch 1,12-14). De esa forma se expresa la unidad eucarística y pascual de la Iglesia, como luego mostrare-

mos. Lucas no conoce una experiencia exclusiva de la «jerarquía», sino una eucaristía y/o pascua de la Iglesia entera, que recibe a los retornados de Emaús, diciendo: *¡Ha resucitado el Señor de verdad y se ha aparecido a Simón!* (24,34).

Este grupo formado por los Once, con las mujeres de Lc 24,1-11 (a quienes al fin han creído), los fugitivos de 24,13-35 (a quienes han escuchado) y los otros compañeros (cf. Lc 24,9.33) vive así la pascua:

[Visión]

Hablaban de estas cosas, cuando él (= Jesús) se presentó entre ellos y les dijo:
– *La paz con vosotros.*

Sobresaltados y asustados, creían ver un espíritu. Pero él les dijo:

– *¿Por qué os turbáis, y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón?*
Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo.

Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo.
Y, diciendo esto, les mostró las manos y los pies.

[Comida]

Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo:
– *¿Tenéis aquí algo de comer?* Ellos le dieron un trozo de pez asado.

[muchos manuscritos añaden: *y un trozo de panal con miel*].

[Palabra]

Lo tomó y comió delante de ellos. Despues les dijo:
– *Éstas son aquellas palabras mías que os hablé cuando aún estaba con vosotros:*
Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito
en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí.

[Misión]

Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras, y les dijo:
– *Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día*
y se predicara en su nombre la conversión para perdón de los pecados
a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos...

[Espíritu Santo]

Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre.
Vosotros permaneced en la ciudad hasta recibir el Poder de lo alto (Lc 24,36-49).

Éste es así el testimonio total de su pascua. En contra de lo que parece indicar Hch 1,3 (¡se habría aparecido muchas veces!), se supone que Jesús se ha mostrado sólo una vez y para siempre. Éstos son los signos de su presencia, los elementos fundantes de la Iglesia:

– *Visión. Parece un fantasma* (24,36-37). Viene y dice: *la paz sea con vosotros*, conforme al saludo normal entre judíos. Pero algunos que le miran sienten miedo, pensando que es un espíritu (Lc 24,37; cf. Jn 20,24-29). Es muy posible que se trate de una acusación de los no creyentes del entorno contra los cristianos: *¡Habéis visto un fantasma!* Así habían recha-

zado los «sabios» discípulos a las mujeres de la tumba vacía (cf. Lc 24,11.23). La historia antigua y moderna está llena de visiones: muchos han visto figuras «celestes»: ovnis y vírgenes, rostros de carácter simbólico o fantástico. En sentido general, no podemos dudar de ellas, porque el ser humano tiene gran capacidad de alucinación, de tal modo que muchos forman (dicen recibir) y descubren (miran) imágenes precisas (religiosas, mágicas, etc.) de realidades que les desbordan. Entre ese tipo de personas podrían encontrarse los primeros «testigos» de la pascua. Por eso, la acusación es lógica. Los mismos discípulos deben estar preparados para superarla.

– *Identidad*. «¿Por qué estáis turbados? Mirad mis manos y mis pies» (Lc 24,38-40). Fantasma es algo que se forma en la imaginación. Jesús en cambio viene de la historia antigua: es un hombre real y concreto que ha vivido y ha muerto; conserva su corporalidad en el sentido fuerte del término. Según eso, la pascua no es evasión de fantasía que nos lleva y pierde entre ilusiones, sino encuentro con Jesús resucitado, que vuelve a llevarnos a la corporalidad de su vida y de su muerte, como indicará la eucaristía. Contra todos los intentos de tipo gnóstico, que quieren diluir la experiencia de Jesús en un espiritualismo desencarnado, Lucas insiste en la identidad corporal, física, sensible, del Señor pascual: es el mismo Jesús de Galilea, profeta crucificado que vive y puede ser tocado de una forma humana. Así tranquiliza a sus discípulos, identificándose ante ellos, pues sigue teniendo el mismo cuerpo que ha entregado hasta la muerte por causa del Reino.

– *Comida eucarística*: «¿Tenéis algo de comer? Le dieron pescado y lo comió» (24,41-43). Hemos destacado ya, en la escena de Emaús, la relación entre pascua y comida compartida. Ahora volvemos a encontrarla. Los discípulos se han reunido para comer y comen juntos. Lógicamente, ellos ofrecen a Jesús un trozo de pez asado, y él, tomándolo delante de ellos, comió (Lc 24,42). La referencia al panal de miel que añaden muchos manuscritos evoca una iniciación litúrgica, como indicaba el relato judío de José y Asenet (cf. Parte I, cap. 5)². Posiblemente, algunos grupos cristianos tomaban la miel como signo de renacimiento pascual. Los discípulos se han reunido para comer y, precisamente en la comida, descubren la presencia del Cristo pascual. Sin duda, estamos en un contexto cercano a la vida anterior de Jesús: sus comidas con los pecadores, las multiplicaciones en Galilea... Aquí han descubierto los suyos su presencia pascual. Un escéptico dirá que ha sido una fuerte alucinación: los discípulos suponen que le han dado de comer y que Jesús se ha alimentado; quizás se trata de un *contagio colectivo*... También nosotros, cristianos postmodernos, solemos pensar de esa manera. Pero una vez dicho esto tenemos que mostrarnos cautos y buscar el sentido de la escena.

² La miel aparecía también en las promesas de la tierra (que mana leche...; cf. Éx 3,8-10) y en la comida del Bautista, que era signo de retorno al principio de la creación y promesa escatológica.

– *Liturgia de la palabra*: «Éstas son las cosas que os decía estando con vosotros... Y les abrió el corazón para comprender las Escrituras» (24,44-46). La tradición pascual de la tumba vacía había insistido (desde Mc 16,1-8) en la verdad del recuerdo de Jesús. Por su parte, Jesús había ofrecido a sus discípulos de Emaús una lección de hermenéutica, mostrándoles el valor del sufrimiento. Ahora culmina esa lección: en gesto de intensa catequesis, Jesús hace que sus discípulos comprendan el mensaje más profundo de Moisés, profetas y salmos, las tres partes de la BH (*Tora, Nebiim* y *Ketubim*: Ley, Profetas y Escritos). La pascua es una experiencia hermenéutica, una forma de entender el conjunto de la Biblia en perspectiva de entrega de la vida, sufrimiento y gloria del Cristo. El rasgo más corporal o eucarístico de Jesús (tiene carne y huesos, come el pez...) ha de entenderse en un contexto de totalidad humana: *Pascua significa entender*, descubrir el sentido oculto de la Escritura, integrándose así en el misterio de la vida. Pascua es ver en Cristo todo lo que existe, descubrir y gozar de un modo intenso el contenido de la historia, el misterio del universo.

– *Misión*. «Y se predicará en mi nombre la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos, empezando por Jerusalén...» (24,47-48). La experiencia eucarística se vuelve misión: habiéndose reunido en torno a Jesús, en Jerusalén, los discípulos deben iniciar un camino misionero que les llevará hasta los confines de la tierra, en gozo expansivo, palabra creadora. Antes, en el judaísmo del entorno, predominaba la ley, entendida como norma que debe cumplirse. Ciertamente, era posible el perdón, pero debía estar fundado en una conversión y obligación sacrificial. Pues bien, en contra de eso, los discípulos han descubierto no sólo que Jesús, a quien ellos habían rechazado, les perdona, sino que les constituye testigos y ministros del perdón universal: «Y se predicará en mi nombre la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos, empezando por Jerusalén» (Lc 24,47-49). La pascua de Cristo incluye otros aspectos: es triunfo del crucificado, revelación de Dios, gloria de la vida, anticipación de la parusía... Pues bien, todos pasan a un segundo plano, para culminar y cumplirse en la experiencia y misión del perdón. Ésta es la presencia de Dios, éste el fin y cumplimiento de la historia: allí donde los humanos expanden y acogen, celebran y despliegan el perdón ha culminado la eucaristía cristiana. Lógicamente, su celebración actual incluye una liturgia de reconciliación.

– *Espíritu Santo*: «Mirad, voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre» (24,49). Conforme a esta

palabra y a los textos posteriores (Lc 24,50-53 y Hch 1-2), la pascua se vuelve promesa de pentecostés. Los discípulos de Jesús deben *permanecer en la ciudad*, es decir, mantenerse en Jerusalén, *hasta que reciban el Espíritu Santo*, entendido como *principio de misión*: creer en la pascua significa expandir el nombre de Jesús en el mundo. Así culmina y se abre la experiencia pascual y eucarística en Jerusalén. *Culmina*, pues los discípulos reciben y comprenden lo que es necesario para asumir el Camino. *Se abre*, porque el Señor eucarístico les hace portadores de un mensaje universal, por el Espíritu.

Experiencia pascual, eucaristía

La corporalidad pascual de Jesús no puede entenderse en el sentido físico antiguo, en plano de biología intramundana. No es corporalidad que pueda mirarse por un microscopio o milagro que se pueda *probar* por leyes de química, sino lo contrario: Jesús posee y muestra un cuerpo para la fe, un cuerpo que se expresa y concretiza en la vida de los hombres y mujeres en la Iglesia. Lucas no ha querido convencer a los incrédulos, ofreciéndoles la prueba de que el Jesús pascual comía, sino mostrar a los creyentes el sentido (contenido, implicaciones) de la resurrección de Jesús, en claves de comida compartida, es decir, de eucaristía. Algunos creyentes (de entonces y ahora) buscan una pascua espiritualista, como apertura del alma hacia un espacio de experiencia interior, dejando las restantes dimensiones de la vida como estaban, sin cambiarse.

En contra de eso, Lc 24 ha resaltado la materialidad profunda del Señor en su evangelio: Pascua es comer juntos, compartir el pan y el pez (que es símbolo del Cristo) en gesto de fraternidad; la misma Pascua se vuelve, por tanto, eucaristía extensa, no sólo con pan y vino ritual, sino en toda comida donde podemos recordar a Jesús e invitarle a comer con nosotros. Así recuperamos el sentido más profundo de la historia de Jesús y su esperanza escatológica. Él había invitado a los excluidos de la tierra (pecadores y proscritos) a un banquete de felicidad final. Los fugitivos y fieles reunidos en Jerusalén han podido iniciar ya ese banquete, en la eucaristía.

Según eso, *la pascua es experiencia de encuentro*: Jesús ha ido reuniendo a sus discípulos, para mostrarse en medio de ellos y ofrecerles el encargo de anunciar el perdón a los pueblos de la tierra, con la fuerza del Espíritu Santo. *Ella es también comprensión del sufrimiento*: sólo existe eucaristía donde los humanos aprenden a sufrir, descubriendo al otro lado de la muerte al Cristo verdadero, que puede darnos vida porque ha muerto por nosotros.

Dando un paso más, podemos afirmar que *la pascua es comida compartida*, eucaristía del pan y de los «peces». Así se recuperan los relatos antiguos de las multiplicaciones y el mismo Jesús aparece comiendo con los suyos, en acompañamiento y perdón, entrega de la vida y experiencia del Espíritu Santo. Por eso, ella implica *perdón de los pecados*, conversión y transformación del ser humano: la *fracción del pan* (solidaridad, eucaristía) sólo es posible donde los creyentes reciben perdón y se perdonan. Si no hubiera pascua sería imposible perdonarse: estaríamos hundidos en la lucha a muerte, la violencia universal. Pero Jesús asesinado ha vuelto a presentarse sobre el mundo como fuente de perdón, haciendo posible un camino de comida compartida, en apertura hacia todos los humanos. Por eso, la pascua eucarística se abre hacia los pueblos de la tierra (Pentecostés).

3. Misión y eucaristía en Juan 21: la pesca del lago

Parece que al principio la Gran Iglesia, centrada en el recuerdo de Pedro (y los Doce), tuvo dificultad en admitir el evangelio de Juan, vinculado a la memoria del Discípulo amado y a la libertad interior de los creyentes. Para subsanar ese riesgo, el redactor final, desde tradiciones anteriores, ha incluido un precioso capítulo (Jn 21), con su experiencia de misión y eucaristía.

- a) *Me voy a pescar. Noche inútil*
(Jn 21,1-11)

Se dice que estaban reunidos *siete discípulos*: Pedro y Tomás, Natanael, los Zebedeos (Santiago y

Juan) y otros dos, cuyo nombre no se cita (21,2). Uno de estos últimos podría ser el Amado. En total siete, como en la segunda multiplicación de los panes (cf. Mc 8,1-10) y en la escena de los helenistas, vinculados al servicio de las mesas (eucaristía) y las viudas. Todo nos permite suponer que siete es signo de misión universal. Desde aquí se entiende el relato eucarístico que sigue.

[Pesca larga]	Subieron a la barca y aquella noche no pescaron nada. Apuntando ya la madrugada estaba Jesús en la orilla, pero los discípulos no sabían que era Jesús. Él les dijo: — ¡Muchachos! ¿Tenéis algo de comer? Le respondieron: ¡No! Él les dijo: ¡Echad las redes a la derecha de la barca y encontraréis!
[Sin comida]	
[Peces]	Las echaron y no podían arrastrarlas por la cantidad de peces.
[El Señor]	Entonces, el discípulo al que Jesús amaba dice a Pedro: ¡Es el Señor! Y Simón Pedro, oyendo es el Señor, se ciñó y se lanzó al mar... (Jn 21,3-7).

Cristo está oculto mientras pescan sobre el lago. Ha resucitado, pero el mar de la vida sigue insomitable: no se puede conseguir la pesca que había prometido. Acaba la noche, y las luces primeras del día traen a la playa a estos sufridos pescadores fracasados, sin comida. El Cristo desconocido (jardinerito del huerto en Jn 20,14-15, caminante en Emaús) les espera en la playa y pregunta: *¿Tenéis algo de comer?* El signo fundante de Dios es la comida. Ellos responden que no. El hombre de la playa manda: *echad a la parte derecha* (Jn 21,6). Ellos cumplen su palabra (en contra de Lc 5,5).

El inicio de la experiencia pascual es la confianza de aquellos que han estado faenando en la noche. Querían descansar cuando rompe la mañana, pero cumplen la voz de aquel desconocido y la red queda llena de peces. De esta forma se vinculan misión y eucaristía, pesca en el lago y comida. Estos signos le bastan al Discípulo amado, que mira y descubre la verdad, diciendo a Pedro: *Es el Señor* (Jn 21,7). Pedro dirige la faena, como buen patrón de pesca. Pero el Discípulo Amado es quien entiende y descubre el misterio: había estado ayudándoles desde la orilla el Jesús misionero, que les ha enviado por el mundo con la red de la palabra, y ahora les aguarda, en la Mañana de la Resurrección final, con su Pan y Pez sobre las brasas. La escena que antes avanzaba a ritmo lento se acelera: Pedro salta de la barca para en-

Pedro lo inicia diciendo: *¡Me voy a pescar!* (Jn 21,3). La pesca es misión, vinculada al signo de los peces desde el comienzo del evangelio (cf. Mc 1,16-20: *os haré pescadores de hombres*). Pedro y sus compañeros realizan la tarea de Jesús en el lago, que es símbolo de todos los mares del mundo (cf. también Lc 5,1-11). Se afanan, en la noche de la historia, pero la tarea empieza siendo dura...

Panes y peces, pan y vino

Algunos autores han pensado que habría dos tipos de eucaristía. Una, galilea y más judeocristiana, se expresaría en las multiplicaciones, con pan y pescado reales y abundantes, para saciar el hambre de todos los que vienen (multiplicaciones). Otra, abierta desde Jerusalén hacia los gentiles, con pan y vino simbólicos, que acaban separándose de la comida real. En principio, la *eucaristía de panes y peces* podría ser anterior (e independiente) de la muerte y pascua de Jesús, como una celebración universal de fraternidad y comida, abierta a los necesitados. Por el contrario, la *del pan y el vino* sería una recreación sagral de la muerte y pascua de Jesús; con un fondo histórico, vinculado a la Última Cena.

Sin negar cierto valor a esa postura, conforme al argumento de este libro, pienso que las «dos eucaristías» tienen un fondo común, de tal forma que pueden y deben vincularse. *La de los panes y los peces* desemboca en la celebración pascual del pan y el vino. Por su parte, *la del pan y el vino* sólo conserva su sentido mesiánico allí donde se arraiga en las comidas históricas de Jesús. En otras palabras, la celebración del pan y el vino ha de expandirse y expresarse en el pan y peces compartidos. Así lo han narrado, de diversas formas, los cuatro evangelios, situando las Multiplicaciones (pan y peces) en una «historia» abierta a la celebración de la Cena (pan y vino) y viceversa.

contrar a Jesús, pero vuelve a concluir su faena y traer los peces a la orilla (Jn 21,7-8).

b) *Jesús: peces y panes de pascua*
(21,9-14)

El relato se expande con la descripción del *nú-*

[Pez y Pan]	Cuando llegaron a tierra vieron que había colocada una brasa y sobre ella un Pez y un Pan.
[153 peces]	Jesús les dijo: <i>¡Traed de los peces que habéis pescado ahora!</i> Subió Pedro y arrastró a la orilla la red llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y siendo tantos no se rompió la red.
[Comer]	Y Jesús les dijo: <i>¡Venid a comer!</i> Ninguno de sus discípulos se atrevió a preguntarle <i>¿quién eres?</i> , aunque sabían que era Jesús.
[Pan y Pez]	Vino Jesús, tomó el <i>Pan</i> y se lo dio y de un modo semejante el <i>Pez</i> (21,9-14).

Ha esperado a los sufridos pescadores, con un Pez a la brasa y un Pan, sobre la playa. Pan y Pez son signos de su vida, la verdad pascual, expresada como eucaristía. Esto es lo que va a darles: su propia vida. *Los pescadores* ofrecen a Jesús su pesca misionera. Jesús, su eucaristía.

– *Regalo de los discípulos. Peces para Jesús: todos los pueblos.* Jesús les ha escogido para eso. Ellos han cumplido su palabra (*;al otro lado!*) en la noche dura, sobre el lago: han echado la red del mensaje en el mar de este mundo y al final pueden traerla llena de los peces de la historia, no para comer, sino para llevarlos a Jesús, que los recibe en su Reino. El tiempo de Jesús está así lleno de pesca: siempre que unos seguidores de Jesús, representados por Pedro (misión) y el Discípulo Amado (libertad), se esfuerzen por predicar el evangelio sobre el mundo, sigue habiendo pascua.

– *Regalo de Jesús: Pez y Pan, comida mesiánica.* El trabajo de la pesca (y los 153 peces de la historia humana) son inseparables del don de Cristo que, esperando en la orilla, ofrece a sus discípulos el *Pan* y el *Pez* de su vida hecha alimento, cercanía pascual, solidaridad definitiva. Él mismo es auténtico Pez, comida con la que pueden saciarse todos los pueblos del mundo. Es verdadero Pan: alimento que unifica a los humanos.

mero de peces y, especialmente, con la *comida*, que no es Cena en la noche, tras el día cansado, sino Almuerzo en la mañana gozosa, tras la noche de larga pesca. Así parece expresarse la costumbre de ciertas celebraciones cristianas (pascuales) que culminan en la madrugada, tras una noche en vela: es el momento de pascua, hora de nueva comida:

Se vinculan así la *misión* (trabajo eclesial) y la *eucaristía* (don de Jesús). Es evidente que esta eucaristía pascual y misionera del lago resulta inseparable de la entrega de Jesús, la eucaristía de la Cena, con el Pan y el Vino, que hemos estudiado en el capítulo anterior. Pero ella tiene sus peculiaridades,

**Los peces de la Iglesia,
el Pez de Cristo**

Este número ha dado pie a varias evocaciones. S. Jerónimo, en su comentario a Ez 47,6-12, lo interpretaba en forma zoológica: los sabios de su tiempo conocían 153 clases de peces; de esa forma indicaría el evangelio la totalidad o universalidad de la misión cristiana (PL 25, 474C): la «red barredera» de la Iglesia recogía toda clase de peces (cf. Mt 13,47). Pero otros exegetas piensan que ese número alude, más bien, a los 153 pueblos de la tierra. Como hemos indicado ya, pez (IXTHYS) se vuelve pronto anagrama de *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador*. Según Orígenes, el Pez de Jn 21,8.3 es Jesús, lo mismo que en Mt 17,24-27 (tributo a Dios).

que remiten, por un lado, a la historia y evocan, por otro, la plenitud escatológica. *Los peces* (en plural) son signo de la comida diaria en Galilea y de la misión eclesial. Por el contrario, *el Pez* (en singular) es el mismo Cristo, alimento pascual:

– Los discípulos traen a Jesús cincuenta y tres peces: son la historia, humanidad reconciliada (cf. Mt 13,47-50).

– Jesús ofrece a los discípulos su Pan y Pez asados en la brasa, es decir, su propia vida pascual.

Los peces concretos de la pesca y la comida diaria se vuelven signo doble: representan, por un lado,

a todos los pueblos de la tierra y, por otro, al mismo Cristo, que ofrece su vida por esos pueblos. La eucaristía de la Cena está mejor representada por el Pan y el Vino, mientras la del Almuerzo madrugador, tras una noche de duro trabajo por el Pan y los Peces (cf. Jn 21). En uno y otro caso, el Cristo pascual sigue guiando la tarea de la pesca, el camino misionero de la Iglesia, de tal forma que misión y experiencia pascual se identifican; al mismo tiempo, debemos añadir que la experiencia de pascua va unida al Cristo que se ofrece como Pan y Pez, comida de trabajo, a los discípulos que vienen cansados a la orilla de su vida.

Conclusión. Pastoral de amor y eucaristía (Jn 21,15-17)

La eucaristía misionera de Jn 21 culmina en una escena de amor y llamada, que se centra en Pedro, que es la Iglesia misionera. El simbolismo cambia: los peces se han vuelto ovejas; el pescador de la noche sobre el lago, pastor. La tradición hablaba del Dios Pastor que ayuda a los humanos, especialmente a los pobres y ex-

traviados (cf. Lc 15,1-8). Jn 10 ha mostrado a Jesús, Buen Pastor eucarístico: no son las ovejas para el pastor, sino al revés. No se alimenta el pastor de las ovejas, sino las ovejas del pastor (que se hace pan, vino o pescado para ellas). Pues bien, desde ese fondo, Jesús ofrece a Pedro su tarea de amor:

- | | |
|-------------------|---|
| [1. ¿Me amas?] | Dijo Jesús: <i>Simón, hijo de Juan ¿me amas más que éstos?</i>
Le dijo: <i>¡Sí, Señor! Tú sabes que te quiero.</i>
Le dijo: <i>¡Apacienta mis corderos!</i> |
| [2. ¿Me amas?] | Por segunda vez le dijo: <i>Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?</i>
Le dijo: <i>¡Sí, Señor! Tú sabes que te quiero.</i>
Le dijo: <i>¡Apacienta mis ovejas!</i> |
| [3. ¿Me quieres?] | Por tercera vez le dijo: <i>Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?</i>
Se entristeció Pedro porque por tercera vez le había dicho <i>¿me quieres?</i>
y le dijo: <i>¡Señor! Tú lo sabes todo, tú sabes que te quiero.</i>
Y le dijo: <i>¡Apacienta mis ovejas!</i> (Jn 21,15-17). |

Así identifica Jesús *amor mesiánico* (quererle a él) y *tarea pastoral* (apacentar a sus ovejas). Como símbolo y compendio de ello se eleva Pedro, al final del evangelio: él encarna a todos los que asumen y encarnan la tarea

de Jesús, expresada en signos eucarísticos: han de entregar y regalar la propia vida, como pan y pez (pan y vino), en favor de los demás. Ellos se vuelven de esa forma eucaristía.

Conclusiones

1. *La eucaristía es experiencia pascual.* Los cristianos siguen compartiendo la comida con Jesús, que está presente cuando ellos comen y se muestra vivo en medio de la fiesta de la fraternidad.

2. *La catequesis eucarística y pascual se identifican,* como hemos advertido estudiando los textos más tardíos de la tradición de Lucas y el Discípulo amado (Lc 24; Jn 21).

3. *La eucaristía pascual asume los elementos básicos de la vida de Jesús,* y de un modo especial los signos del pan

y los peces, es decir, la comida diaria de los habitantes del entorno del mar de Galilea.

4. *El relato pascual y eucarístico de Lc 24* (experiencia de Emaús, aparición en Jerusalén) ofrece un carácter abarcador, con elementos de liturgia de la palabra (comprensión del sufrimiento del Cristo) y la fracción del pan; no es «una» aparición más, sino la aparición y presencia eucarística del Cristo pascual.

5. *Jn 21* puede vincular también pascua y eucaristía, en forma misionera (21,1-14) y pastoral (21,15-19). Pedro y los restantes pescadores han de volverse de esa forma eucaristía y apacentar con su vida, que es la vida de Jesús a los discípulos.

Bibliografía

Además de comentarios a los evangelios, entre las obras exegéticas y teológicas:

Aguirre, R. (1993), *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander.

Benoit, P. (1971), *Pasión y Resurrección del Señor*, FAX, Madrid.

Boismard, M.-É. (1996), *¿Es necesario aún hablar de «Resurrección»?*, DDB, Bilbao.

Durrwell, F. X. (1962), *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona.

Kessler, H. (1989), *La Resurrección de Jesús*, Sigueme, Salamanca.

Martelet, G. (1972), *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*, Desclée, París.

Marxsen, W. (1979), *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sigueme, Salamanca.

Mussner, F. (1971), *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander.

Nodet, E. y Taylor, E. (1998), *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI.

O'Collins, G. (1988), *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona.

Pikaza, X. (1998), *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sigueme, Salamanca.

Schillebeeckx, E. (1981), *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid.

Sobrino, J. (1981), *La resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander.

Spong, J. S. (1996), *La resurrección, ¿mito o realidad?*, M. Roca, Barcelona.

Tourón del Pie, E. (1995), *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística II*, RET 55, 429-486.

Vidal, S. (1982), *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sigueme, Salamanca.

Wilckens, U. (1981), *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Sigueme, Salamanca.

Trabajo personal

1. Leer con detalle Lc 24, analizando de forma cuidadosa los aspectos eucarísticos, desde una perspectiva pascual y misionera. Completar el tema desde Hch 1-5: la comida fraterna en el principio de la Iglesia.

2. Vincular los elementos pascuales de Jn 21, tanto en línea misionera (21,1-14) como pastoral (21,15-19). ¿Qué significa apacentar a las ovejas? ¿Qué «pasto» hay que ofrecerles: la vida de Jesús, la propia vida de los misioneros?

3. Valorar la pervivencia del signo del pez, tanto en Lc 24 como en Jn 21. ¿Qué aporta a nuestra Iglesia? ¿Cómo se relacionan resurrección y misión, pascua y comidas normales de la Iglesia?

4. Precisar nuestras experiencias pascuales a la luz de la eucaristía. ¿Qué significa para nosotros la fe en Jesús resucitado?, ¿algo puramente interior? ¿Cómo relacionamos su presencia con la comida?

5. Precisar nuestra experiencia eucarística, en clave pascual. ¿Cuáles son los signos del Cristo pascual en nuestras eucaristías? ¿Cómo relacionamos la resurrección de Jesús con nuestra resurrección en la eucaristía?

Trabajo por grupos

1. *Las huidas eclesiales*. A veces se acusa a ciertos grupos cristianos de escapar de la Iglesia, como los discípulos de Emaús. ¿Es cierto que hay grupos que huyen? ¿Cuáles? ¿Por qué? ¿Adónde van... o dónde quedan?

2. *El Cristo tenía que sufrir...* ¿Cómo se puede actualizar esa catequesis del Cristo caminante? ¿Quiénes deben aprender a sufrir: los cristianos, los pobres del mundo, los privilegiados del sistema? ¿Cuál es el sufrimiento que lleva a la gloria y cómo se expresa su valor en la eucaristía?

3. *Le conocimos en fracción del pan...* El Cristo pascual se revela en la fracción del pan. ¿Dónde? ¿Sólo en las ce-

lebraciones litúrgicas? ¿En la vida entera de los pueblos y grupos económicos? ¿Qué podríamos aportar nosotros, cristianos, para que la economía mundial fuera signo de Jesús, fracción del pan?

4. *Echad la red al otro lado...* Jn 21 comienza con una experiencia de noche inútil, sobre el duro lago. ¿Puede haber eucaristía en medio del fracaso de la historia? ¿Cómo podemos anticipar y gozar la eucaristía en la noche de

este mundo, antes que llegue la plena mañana de pascua, con el pan y pez de Jesús en la orilla?

5. *Apacienta mis corderos...* Pedro, viejo pescador, se ha vuelto pastor en Jn 21,15-19 y Jesús le pide que *apaciente* a sus ovejas. ¿Cómo cumplió Pedro esa palabra y cómo podemos cumplirla nosotros? ¿Qué alimento ofrecemos? ¿Cómo se convierte nuestra vida en eucaristía pascual para los demás?

5

Una Iglesia experta en comidas Teologías eucarísticas del Nuevo Testamento

Este capítulo podría haber sido el más extenso e importante del libro, pues asume y ratifica todo lo anterior: el camino que conduce del jubileo israelita a la eucaristía de Jesús. Pero la misma amplitud de sus desarrollos nos invita a ser cautos, y así nos limitamos a ofrecer un simple esquema. Hasta aquí hemos evocado los temas de manera más histórica, dando primacía a los relatos de la vida, muerte y pascua de Jesús. Ahora debemos prestar más atención a los conjuntos teológicos, las grandes visiones de la eucaristía en el Nuevo Testamento.

Eso es lo que haré, presentando cuatro testimonios principales (Pablo, Apocalipsis, Juan y Hechos), destacando en cada caso algunos rasgos más significativos de su visión eucarística: Pablo nos ayudará a descubrir la organización celebrativa; Apocalipsis, los riesgos de perversión eucarística; Juan, la mística del vino y del pan del Cristo; Hechos, el ideal de la fracción del pan en el principio de la Iglesia. Significativa y gozosamente, el Nuevo Testamento no ha fijado una teología eucarística unitaria, ni ha trazado un modelo de celebración que valga para siempre, de manera que se imponga a todas las iglesias, sino que ha dejado los caminos abiertos, para que nosotros podamos asumirlos de una manera creadora.

¿Refundar la eucaristía?

Ha sido espléndida la historia de los siglos que nos han precedido: los ritos y fiestas antiguas del pan y del vino, el Jueves Santo y el Corpus, las misas solemnes de domingo y las exposiciones del Santísimo en la tardes cargadas de incienso, en las bellas iglesias... Ha sido y sigue siendo una historia para el amor y el arte, para el gozo y el cultivo del Día Más Grande del Cristo Eucaristía en nuestros templos y ciudades... Pero las antiguas celebraciones han caído en gran parte en desuso y nosotros debemos *recrear o refundar*, desde el testimonio de Jesús y el Nuevo Testamento, la experiencia del *Júbilo de Dios*, expresado con los dones del pan y el vino.

Así quiero hacerlo en las páginas que siguen, que son simple sumario de aquello que deberíamos desarrollar y celebrar más por extenso. Pero, como dije en el prólogo, éste quiere ser un libro de *ejercicios personalizados*, que los mismos lectores han de asumir y recorrer. A ellos ofrezco, como guía final en el camino bíblico del Nuevo Testamento, estas reflexiones sobre los principios de la teología eucarística, en el orden ya indicado: Pablo, Apocalipsis, Juan y Hechos, con una breve indicación conclusiva sobre la Didajé.

1. Cena del Señor, comida profana. El testimonio de Pablo

La postura de Pablo sobre la comida se encuentra marcada por una serie de controversias que matizan su mensaje. Él no ha querido o podido ofrecernos un discurso teórico sobre la unión de los cristianos en torno al alimento, pero ha hecho algo más valioso: ha discutido y resuelto, de forma directa, los problemas más duros que tuvo la Iglesia en este campo, ofreciéndonos una doctrina o camino que sigue siendo primordial para entender la eucaristía en nuestro tiempo.

- a) *Gál 2,5.11-20: comer juntos, verdad del evangelio*

Como sabe Hch 15, la primera gran disputa y ruptura de la Iglesia misionera ha surgido en torno a la comida. La tradición la ha conservado y valorá-

do de formas convergentes, que aquí sólo podemos evocar de un modo aproximado. Los misioneros «helenistas» han extendido el evangelio de Jesús a los gentiles, creando así comunidades de cristianos liberados de la «ley» del judaísmo. Ellos tuvieron ya un problema con la circuncisión: ¿pueden los paganos hacerse cristianos, seguidores de Jesús, Mesías de Israel, sin estar circuncidados? La respuesta ha sido afirmativa, y no han surgido en este campo disputas insalvables (Hch 15). El problema se ha hecho mayor al pasar de la circuncisión y/o bautismo a las comidas: ¿pueden sentarse y comer juntos los cristianos de origen judío y pagano? ¿Pueden celebrar la misma eucaristía o están condenados a juntarse en grupos diferentes, a comulgar en simple fe, no en el pan y vino de la vida? Desde aquí se ha de entender el testimonio vibrante de Pablo. Había empezado hablando de la comunión eclesial, de la fe compartida, de la unión de los cristianos de origen judío y gentil, en Antioquía. Luego sigue:

- [Comer con] Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, *comía con los gentiles*; pero una vez que aquéllos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos.
- [Hipocresía] Y los demás judíos le imitaron en su *hipocresía*, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la hipocresía de ellos. Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según *la Verdad del Evangelio*, dije a Cefas en presencia de todos:
- [Fe y comida] Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar? Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores; a pesar de todo, conscientes de que el ser humano no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado.
- [Ley y Cristo] Ahora bien, si, buscando nuestra justificación en Cristo, resulta que también nosotros somos pecadores, ¿estaré Cristo al servicio del pecado? ¡De ningún modo! Pues si vuelvo a edificar lo que una vez destruí, a mí mismo me declaro transgresor. En efecto, yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios: con Cristo estoy crucificado y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gál 2,11-20).

Precisamente aquí, en el lugar donde se plantea la *separación de comunidades en torno a la mesa o comida unitaria*, se está decidiendo *la verdad del evangelio* (*hē alētheia tou euangeliou*: Gál 5,14). Esa

verdad, que constituye el primer dogma cristiano, no se identifica con una declaración teórica sobre Dios o sobre Cristo. El dogma fundante, el compendio de la fe mesiánica, se expresa para Pablo en co-

mer juntos, superando así la oposición que la ley de pureza ha marcado entre judíos y gentiles, ricos y pobres, hombres y mujeres (para utilizar la terminología de Gál 3,28).

Como hemos venido señalando en lo anterior, el judaísmo había sancionado unas fronteras de comida de tipo sacrificial y social, económico y de género (varones y mujeres). Sabemos que Jesús ha comenzado rompiendo esas fronteras, pero luego, gran parte de su iglesia no ha sabido responder de una manera consecuente, volviendo a trazar nuevas murallas, que resultan tristes, pero comprensibles (nosotros las hemos seguido trazando a lo largo de la historia), entre cristianos de origen judío y gentil (ricos y pobres, varones y mujeres, libres y esclavos...). Pues bien, Pablo se enfrenta con el tema y responde de forma radical y emocionada, defendiendo *la verdad del evangelio*, que se concretiza en la mesa común para todos los creyentes (para todos los humanos). La verdad de esa mesa es el mismo Cristo, es su Eucaristía, buena nueva de un banquete mesiánico que empieza ya a expresarse sobre el mundo (cf. Bartolomé, 1988).

– *Un principio de solución lo ofreció el llamado Concilio de Jerusalén* (Hch 15; cf. Hch 11,30ss; Gál 2,1-10), que reconoce la validez y legitimidad de la incorporación eclesial de los paganos por la sola fe en Jesucristo, sin tener que aceptar la circuncisión. Los cristianos de origen judío habían aceptado a los gentiles, pidiéndoles sólo que «no olvidaran a los pobres» de Jerusalén (Gál 2,10), que les acompañaran de manera solidaria, en su camino de pobreza.

– *La crisis estalló con la llegada de Pedro a Antioquía*. Él aceptó en principio la unidad de mesa (comida normal y eucaristía) de todos los creyentes. Pero luego, cuando vinieron los partidarios de Santiago, portavoces de la iglesia separada de Jerusalén, cambió de estrategia: no quiso romper con ellos, y para no entrar en conflicto con la iglesia de Jerusalén dejó de comer con los pagano-cristianos. Constituyó de esa manera, de hecho, dos iglesias (dos eucaristías) en la misma ciudad de Antioquía. Unos y otros creían lo mismo, esperaban la llegada del Cristo, pero comían en mesas y casas separadas, para que los de origen judío no se «contaminaran».

Pablo sabe que el problema es de práctica eclesial, no de principios de fe. Honradamente afirma que Pedro está de acuerdo con él en la manera de

entender la *fe y comida*, el sentido principal de la *ley y Cristo*. Ambos se asientan sobre bases firmes: Pedro y Pablo avanzan por un mismo camino de universalidad mesiánica (humana), que debe expresarse en las comidas. Pero luego no concuerdan en las formas. Pablo quiere que ya, aquí mismo, coman juntos unos y otros, formando así una comunidad alimenticia, en torno al Cristo Eucaristía. Pedro, en cambio, piensa que no puede adelantarse el camino, ni escandalizar a los hermanos de Jerusalén: hay creyentes de tipo distinto, grupos que por ahora no concuerdan... No se pueden forzar los momentos; hay que esperar.

Nos gustaría conocer la versión de Pedro, escuchar su defensa. Posiblemente, él diría que no estaba simulando, que no era un hipócrita, como suponía Pablo, sino que intentaba ajustarse a los tiempos, *insertando el evangelio de Jesús en la cultura concreta de la comunidad de Antioquía*, adaptándose a las circunstancias. Le pareció que no podían imponerse las cosas, como Pablo quería. El camino estaba abierto, la fe era clara, pero los hechos le obligaban a ser cauto: no quiso romper de forma drástica con los judeocristianos de Jerusalén, partidarios de una separación ritual en las comidas.

Hoy no podemos zanjar la cuestión de un modo exclusivista, diciendo que uno era bueno, el otro malo (o viceversa). El Nuevo Testamento ha conservado el testimonio espléndido de Pablo, que acabamos de citar, como defensa de la *eucaristía universal*: comer juntos, ésa es la verdad del evangelio misionero, abierto a todas las naciones, en camino que nosotros (cristianos del siglo XXI) estamos lejos de haber recorrido. Pero, por otro lado, el mismo Nuevo Testamento ha sancionado la postura de Pedro, que ha sabido encontrar y recorrer caminos de equilibrio, haciendo así posible más acuerdo en la Iglesia, como supone Mt 16,13-20 (y Jn 21). No se trata de dar razón a uno contra el otro, sino de hacer camino con ellos, aunque sea necesario seguir discutiendo. Actualmente, el problema de la unidad eucarística y de la vinculación de todos los creyentes en una misma mesa de hermandad y pureza humana sigue donde estaba, en tiempos de Gál 2 y Mt 16: tenemos que aceptar a Pedro y Pablo, enfrentados y unidos, en un mismo camino de evangelio, que se expresa y cumple en la comida compartida.

Mesa común, verdad del evangelio

La convivencia fraterna y comunión cristiana se expresa en la mesa común, que culmina en la Cena del Señor. De esa forma ratifica la Iglesia el testimonio de Jesús, que comía con pecadores y excluidos, confirmando en su eucaristía la conducta escandalosa de Aquel a quien habían criticado escribas y fariseos porque se sentaba en la mesa de los impuros y malditos (cf. Mc 2,15; 7,1-5; Lc 14,15-24; 5,27-32; 19,1-10). La verdad del evangelio se hace *dogma alimenticio*: brilla y triunfa allí donde la mesa de las multiplicaciones de Jesús se extiende sobre el mundo, abriendo un espacio de comunión gozosa para todos los humanos.

b) 1 Cor 11,17-34. Celebración de la Cena del Señor y unidad comunitaria

El problema de Galacia (y Antioquía) había sido la unidad o dualidad de mesas: si podían comer juntos todos los cristianos, superando la barrera de la ley judía y las demás fronteras que imponen las costumbres sociales y sacrales sobre el mundo. El nuevo problema de Corinto se hallará en la forma de realizar la Cena común, vinculada a las comidas concretas de los fieles. No se han separado, no podrán nunca separarse del todo, ambos momentos (el recuerdo de Jesús en el pan y vino, la fraternidad alimenticia). Pablo es un testigo privilegiado de las dificultades que la Iglesia ha tenido al unir y deslindar esos momentos. El texto es claro. Dejemos que nos hable:

- [Divisiones] Me han dicho que, al reuniros como iglesia, hay entre vosotros divisiones, y lo creo en parte... Cuando os reunís, pues, en común, no es para comer la Cena del Señor, porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga. ¿No tenéis casas para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¡Alabados! ¡En eso no los alabo!
- [Institución] Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: *Éste es mi cuerpo, dado por vosotros; haced esto en recuerdo...*
- [Misterio] Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga. Por tanto, quien coma el Pan o beba la Copa del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examíñese, por tanto, cada cual, y coma así el Pan y beba de la Copa. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo.
- [Escatología] Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles, y mueren no pocos. Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos castigados. Mas, al ser castigados, somos corregidos por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo.
- [Separación] Así pues, hermanos míos, cuando os reunáis para la Cena, esperaos los unos a los otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro (1 Cor 11,18-34).

El texto es complejo y quien quiera estudiarlo a fondo deberá acudir a un comentario detallado de 1 Cor o consultar algunos libros que he citado en la bibliografía (cf. Léon-Dufour, 1983, 259-290; Meeks, 1988, 231-266; Theissen, 1985, 257-283). Aquí me limito a comentar los apartados básicos del texto, conforme a las palabras que he colocado en su

margen, destacando las cuestiones que juzgo más actuales.

El primer problema lo forman las *divisiones* de la Iglesia, que son de varios tipos, como puede verse por el conjunto de la carta: la comunidad de Corinto está formada por gentes de diverso origen y ten-

dencia; hay líderes fuertes, coreados por unos y/u otros (cf. 1 Cor 1,10.17); hay visiones diferentes sobre las relaciones sexuales y la forma de enfrentarse con los ídolos (cf. 1 Cor 7-8), lo mismo que sobre el valor del mundo actual y la resurrección (cf. 1 Cor 15). Pues bien, entre esas divisiones, la más sanguinaria es aquella que divide a ricos y pobres, pues unos y otros celebran la cena fraternal en mesas distintas, con alimentos de valor muy desigual, de manera que unos pasan hambre y otros se exceden y embrorrachan.

La respuesta de Jesús, como hemos visto al estudiar las multiplicaciones (Parte II, cap. 1), hubiera sido distinta: poner los alimentos en común (panes y peces, vino y carne), bendiciendo a Dios sobre la comida compartida, que resulta suficiente y abundante para todos. Pero, en este momento, dadas las circunstancias de la comunidad, el mismo Pablo que en Galacia (Antioquía) había mantenido la exigencia de *comer juntos* (sin separar el plano sagrado y profano), se inclina aquí por la *separación* de ambas comidas, como indica el último párrafo del texto. De esa forma tiende a escindir las dos cenas: cada uno come en sus casas lo que tiene y puede (1^a cena), manteniendo de esa forma la distancia de ricos y pobres; todos comen y beben en la comunidad eclesial el mismo pan y vino (2^a cena).

Pablo funda esta separación en el recuerdo de Jesús, que él ha recibido de la tradición eclesial, como indican nítidamente las palabras de la *institución*, que hemos estudiado ya en otro lugar (Parte II, cap. 3). Ante la dificultad que siente en mantener unidas ambas mesas (Cena del Señor y comida ordinaria), él ha optado aquí por destacar la primera, siendo así fiel al mandato de Jesús (*haced esto en memoria mía...*). Evidentemente, su respuesta no puede mantenerse de manera unívoca, por siempre, de forma que se escindan de un modo absoluto ambas mesas, como ha hecho parte de la iglesia posterior, que ha buscado la unidad espiritual de todos los cristianos, manteniendo su división económica. En principio, la intención de Pablo había sido diferente: quiso que estuvieran unidas ambas mesas, vinculadas las comidas; y así lo estableció, sin duda, al fundar la Iglesia. Pues bien, las dificultades posteriores le hicieron tomar esta medida de separación, que en aquellas

circunstancias parecía necesaria, pero que no puede mantenerse de igual modo para siempre.

De esa forma ha destacado Pablo el *misterio* de la Cena, estableciendo o ratificando un tipo de *nueva sacralidad* que ha triunfado a lo largo de la historia de la Iglesia. Pan y Copa del Señor reciben aquí valor sacral definitivo, vinculado a la Muerte de Jesús, que se interpreta como acontecimiento escatológico, momento del juicio de Dios. De esa forma, lo que había sido Cena de Despedida, en comunión vital y entrega mesiánica de Jesús, se concibe como misterio fundante de la Iglesia, nueva revelación de la gracia de Dios. Las discusiones sobre el sentido de ese texto han sido y siguen siendo muy intensas: algunos piensan que Pablo asume aquí el lenguaje religioso (pagano) del culto a los misterios; otros piensan que re-introduce concepciones sacrales del judaísmo apocalíptico... (cf. Casel, 1953). No podemos entrar en la discusión. Nos basta con decir que Pablo ha interpretado la eucaristía como centro y signo del misterio cristiano, presencia de Jesús entre sus fieles. Así lo ha visto, y ha visto bien. Por eso es cristiano.

En ese fondo introduce Pablo unas observaciones *escatológicas* que nos resultan, al menos, muy extrañas: piensa que la eucaristía es presencia definitiva del Señor, de tal manera que quien la celebra, en principio, no muere (tiene ya la vida eterna). El problema había aparecido en 1 Tes 4,15-18: los cristianos del lugar pensaban que no morirían, y Pablo tuvo que iluminar su fe por carta, diciéndoles que podían morir, pero que al fin, en la ya inminente parusía, todos (vivos y muertos) participarán del mismo triunfo del Señor. Aquí reaparece el mismo tema, como si Pablo no hubiera aprendido con la experiencia de muerte en las comunidades: a su juicio, enfermedades y muerte son contrarias a la presencia del Señor, al misterio de su Cena. En principio, quienes celebran la eucaristía han penetrado de tal forma en el misterio de la vida nueva que ya no deberían enfermarse ni morir.

Es evidente que Pablo no ha ofrecido aquí su última palabra sobre la eucaristía. Más aún, su discurso aparece vivo y fragmentario: es como si el tema le pudiera, como si se hallara desbordado por un misterio que le sobrepasa, por una luz superior que le fascina e impide ver con claridad otros deta-

lles de la vida. Aceptemos así su testimonio, para actualizarlo en nuestras circunstancias. Es claro que ya no creemos que quienes celebran bien la Cena del Señor no morirán... Pero debemos añadir que mucha muerte en este mundo proviene de nuestra dificultad en celebrar la eucaristía.

c) *Idolocitos: el reino de Dios no es comida ni bebida*

El misterio eucarístico cristiano se sitúa para Pablo en un contexto que se encuentra marcado por

- [No hay ídolos] Respecto a los idolocitos... sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios... Mas no todos tienen este conocimiento. Pues algunos, acostumbrados hasta ahora al ídolo, comen la carne como sacrificada a los ídolos, y su conciencia, que es débil, se mancha.
- [Alimento] No es ciertamente el alimento lo que nos acercará a Dios.
Ni somos menos porque no comamos, ni más porque comamos.
Pero tened cuidado de que esa vuestra libertad no sea tropiezo para los débiles...
- [Modo de comer] Por tanto, si un alimento causa escándalo a mi hermano,
nunca comeré carne para no dar escándalo a mi hermano (cf. 1 Cor 8,3-13).

Pablo ha establecido aquí la *carta magna* de la libertad cristiana, elaborando un tema claro de la tradición sinóptica (Mc 7,1-21; cf. Parte II, cap. 2). Sólo hay un Dios, *los ídolos no existen*: eso significa que los cristianos pueden tomar todo tipo de alimento, aunque haya sido ofrecido en sacrificio a los ídolos de las religiones. Esto les permite participar en la vida social, pues, en sí mismo, todo lo que existe en el mundo es profano.

Por eso, lo que importa no es el alimento mate-

- [Todo puro] Estoy persuadido en el Señor Jesús de que nada hay por sí mismo impuro;
a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ése sí lo hay.
- [Riesgo] Pero, si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad.
¡Qué por tu comida no destruyas a aquel por quien murió Cristo!
Que vuestro privilegio no sea causa de blasfemia.
- [Reino] Pues el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justificación y paz y gozo en el Espíritu Santo.
Procuremos, por tanto, lo que fomente la paz y la mutua edificación. No vayas a destruir la obra de Dios por un alimento. Todo es puro, ciertamente, pero es malo comer dando escándalo.
- [Hermandad] Lo bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer cosa que sea para tu hermano ocasión de caída, tropiezo o debilidad (Rom 14,14-21).

las *eucaristías paganas*, vinculadas a la comida de carne ofrecida a los ídolos (= idolocitos). El problema había sido (o estaba siendo) resuelto en otra perspectiva por las comunidades que se encuentran en el fondo del llamado *Decreto del Concilio de Jerusalén*, donde se prohíbe comer *carne ofrecida a los ídolos* (Hch 15,29), pues ello implicaría una comunión sacramental con los dioses del paganismo. Pues bien, con su libertad característica, Pablo mantiene otra postura sobre el tema.

rial (carne, pescado, pan o vino), ni el uso intencional que otros le hayan dado, dedicándolo a sus ídolos, sino *el modo en que lo comen* los cristianos, sin escandalizarse (sin hacerse caer) unos a otros. Desde ese fondo podemos distinguir los planos: está por una parte el alimento en sí, que es neutral...; por otra, el uso que le demos... Pues bien, conforme a toda la tradición israelita y cristiana, Pablo sabe que el alimento ha de ponerse al servicio de la fraternidad. En esa línea avanza un segundo texto:

Según eso, todo lo que existe es en sí mismo puro, como sabemos desde el principio de la creación (Gn 1-2), antes que pecado y/o ley sancionen la separación entre animales puros e impuros, entre carnes sacrificadas y no sacrificadas. Esa certeza le permite pasar de la materialidad de los alimentos al riesgo de emplearlos como medio para destruir la fe del prójimo y romper la *fraternidad*. Lo que importa no es el alimento en sí, sino la *comida compartida*, es decir, el hecho de que los hermanos crezcan mutuamente, en caridad intensa.

Desde aquí podemos y debemos interpretar la definición paulina del *Reino de Dios* (14,17), que parece estar en tensión con el subtítulo que dimos al cap. 2 de la Parte II (*Reino de Dios, comida y bebida*) y a las formulaciones de Gál 2,5.14, donde la verdad del evangelio consistía en *comer juntos*. Pues bien, eso es lo que Pablo afirma aquí, de otra manera, poniendo de relieve una tensión eclesial que sigue siendo necesaria. *La tradición sinóptica* interpreta la verdad y reino de Dios en clave de comida limpia, compartida, multiplicada. Jesús ha ofrecido su comida universal, panes y peces a todos los que vienen, sobre el monte, superando así la distinción de puros e impuros, israelitas y no israelitas. Pues bien, Pablo interpreta el Reino de Dios en claves de justicia, paz y alegría, no de comida externa:

– *El Reino de Dios no es comida y bebida*. Pablo se opone así a los judeocristianos que interpretan la fielidad a Dios conforme a un ritual de pureza alimenticia. Ciertamente, no se opone a la comida compartida, en gracia generosa, en apertura a todos los humanos, sino a un tipo de ritual de comidas puras y separadas (sin cerdo, sangre, sin idolocitos) que quieren imponer dentro de la Iglesia algunos judeocristianos. Precisamente para que la comida sea universal debe oponerse Pablo a los ritos sacrales de esos cristianos particularistas.

– *El Reino es justificación, paz y gozo en el Espíritu Santo*. Justificación significa el amor que Dios nos ha ofrecido en Cristo, haciéndonos capaces de superar una Ley que nos divide y esclaviza. Paz es la vida culminada, abierta a la plenitud de Dios, que nos permite vencer el enfrentamiento, la lucha de todos contra todos, el miedo a la muerte. Sólo allí donde Dios nos perdona, ofreciéndonos su paz, la vida puede convertirse en gozo, mostrándose bien realizada.

Culmina así nuestra visión de la eucaristía en Pablo. Nos hemos fijado en tres motivos principales de su obra: comer juntos (Gál 2), celebrar la Cena del Señor (1 Cor 11), superar la división causada por los idolocitos (1 Cor 8 y Rom 14). Los tres pasajes se vinculan, conservando su actualidad en nuestro tiempo. Nosotros, cristianos del Tercer Milenio, seguimos enfrentados con los mismos temas. Pablo abrió una puerta, indicó un camino. Por él debemos avanzar, siguiendo su misma inspiración, volviendo con él a la raíz del evangelio.

2. Idolocitos, la mala eucaristía: Apocalipsis

Sabemos que el Apocalipsis es un libro de Liturgia Celeste que sitúa a los creyentes ante el hondo misterio de la gloria de Dios y de Cristo, Cordero Vencedor, desde la dura situación de un mundo que amenaza con destruir a los cristianos. Ciertamente, el libro expone el riesgo del imperio absolutizado, que quiere imponer a los cristianos su «comida» manchada, al servicio de las Bestias y la Prostituta (cf. Ap 13 y 17-18). Pero a su autor le importa aún más el riesgo interno de ciertos grupos cristianos que quieren pactar con el imperio y comer sus idolocitos. El Apocalipsis asume así el problema que acabamos de evocar, pero su respuesta es sensiblemente distinta, aunque no opuesta del todo, a la de Pablo.

– Pablo funda su discurso en la *neutralidad de las comidas*: a su juicio, el Imperio romano no es malo; la Iglesia no puede enfrentarse con Roma ni condensar su política en conjunto (cf. Rom 13,1-7); por eso, se pueden comer idolocitos, es decir, participar en la economía y vida de la sociedad del entorno. La comida eucarística puede «separarse», según eso, de las comidas profanas, de la carne de los ídolos que comen en otro contexto los cristianos. El tema central era, a su juicio, la caridad fraterna.

– El Apocalipsis, en cambio, ha descubierto y resaltado el *satanismo del Imperio*, la perversión de sus comidas. Por eso, el signo supremo de ruptura cristiana se expresa en los idolocitos. Lógicamente, los cristianos deben rechazar toda simbiosis con Roma, manteniendo una postura de resistencia activa ante sus normas idolátricas.

a) *Mala eucaristía: idolocitos y porneia*

Parece que Juan, profeta autor del Apocalipsis (distinto del Juan del Cuarto Evangelio), no ha logrado imponer su visión a las comunidades de Asia

[1. Contra Pérgamo] Pero tengo alguna queja contra ti;

y es que toleras ahí a quienes profesan la doctrina de Balaán,
que enseñó a Balac para poner escándalo ante los israelitas,

[Idolocitos, *porneia*] para comer idolocitos y prostituirse.

De igual forma, tú toleras a quienes profesan la doctrina de los nicolaítas...
Al vencedor le daré el maná escondido... (Ap 2,14-17).

[2. Contra Tiatira] Tengo contra ti que permites a la mujer Jezabel,
que se dice profetisa, enseñar y engañar a mis siervos

[Idolocitos, *porneia*] para que se prostituyan y coman idolocitos... (Ap 2,20).

Estos dos pecados definen desde antiguo la infidelidad israelita. El profeta Juan piensa que ellos representan el nuevo riesgo de la Iglesia, formulado en clave de ruptura esponsal (*porneia: prostitución*) y alimenticia (*idolocitos*). Más que asunto intimista, en sentido moderno, la religión era un problema de vida económica y social. Cada uno podía adorar en privado (y público) a los dioses que quisiera, siempre que aceptara el orden sacral del Imperio, expresado básicamente en gestos de fidelidad social, que se expresaban participando en las comidas oficiales de la carne «sacrificada» a los ídolos (en signo de pertenencia imperial).

En otras circunstancias, Pablo había optado por la separación de planos. Sabía que los ídolos no existen, de manera que su carne resultaba indiferente, con tal que los cristianos mantuvieran la coherencia interior (eclesial) de su fe. Ahora es distinto. El autor del Apocalipsis ha descubierto que el ídolo es el orden imperial de Roma y su comida una *mala eucaristía* que destruye de raíz el evangelio; por eso, los cristianos deben resistir, rechazando de raíz la economía y comida de Roma, fundada en la injusticia y la muerte.

– *Idolocitos, anti-eucaristía*. Juan ha descubierto algo que otros cristianos no captaban: la misma dinámica social y espiritual del Imperio es contraria al evangelio. Parece que no habían surgido todavía per-

a las que escribe siete cartas (Ap 2-3). Desde Patmos, donde se encuentra desterrado, eleva su condena contra aquellos/as que, a su juicio, en las iglesias de Pérgamo y Tiatira, han vendido su identidad cristiana por comida:

secuciones generales contra los cristianos, pero la estructura económica y religiosa de Roma (control social, mercantilismo, opresión de los disidentes) iba en contra de la eucaristía cristiana, que es comida universal, gratuita, compartida, entre todos los creyentes.

– *Comunidad de lecho y mesa*. Podría suponerse que en el fondo era una disputa banal entre cristianos. ¿Qué importa comer un poco de carne ofrecida a los genios o dioses del Imperio? ¿Qué interesan unos signos exteriores (incierto) de fidelidad a un Estado que parece legítimo y abre amplios espacios de paz sobre el mundo? Pues bien, a juicio de Juan, esos signos acaban convirtiendo la Iglesia de Jesús en un grupo de fieles espiritualistas, dominados en lo externo por el Dios de Roma. Por eso, los cristianos deben separarse del «orden» romano, negar sus comidas, condenar sus fidelidades. La verdad del evangelio sigue estando, como afirmaba Pablo en Gál 2,4.15, en la posibilidad de comer juntos, y Roma lo impide, pues su paz (su comida) está al servicio del poder, no de todos los humanos (cf. Wengst, 1987).

Roma ofrece alimento, pero lo hace sometiendo a los comensales al dictado de su fuerza y su mentira, rechazando así la universalidad del evangelio. Posiblemente, la llamada Jezabel y los nicolaítas han querido separar los planos, siguiendo un camino que puede parecernos cercano a Pablo; de esa forma distinguen los niveles: el cristianismo es fidelidad interior, no asunto de comidas. Externamente

aceptan la comida de Roma, las normas alimenticias de un imperio que sólo permite comprar y vender (tener y comer de verdad, en plano material) a quienes llevan en su mano derecha la marca de la Bestia (Ap 13,17); internamente se mantienen limpios, separados. En contra de eso, Juan supone que la eucaristía resulta incompatible con lo que él presenta como idolicitos y *porneia*:

– *Los idolicitos son signo de la economía de opresión.* Como heredero del profetismo israelita, Juan sabe que el humano es lo que come y con quien come. La fielidad religiosa se traduce, a su juicio, en una comida; por eso rechaza la mesa de los ídolos, afirmando que quien se deja alimentar por Roma y toma su carne sagrada, vende su libertad: reniega del Dios que vincula en alimento de fraternidad a todos los humanos. Por eso, Juan ha condenado la crueldad económica y social de la comida de la Diosa Roma, amasada con sangre de los degollados de la tierra (cf. 17,6; 18,24).

– *Porneia o prostitución* significan, en el fondo, lo mismo. Juan no condena aquí una relación sexual intimista, más o menos desordenada, sino la mentira y opresión de la *Gran Prostituta* (cf. Ap 17-18). Con la tradición israelita, él sabe que los ídolos prostituyen, pues representan un amor que se compra y vende, como está haciendo en su momento Roma con aquellos que la aceptan. A su juicio, la ciudad del Imperio es prostitución universal, engaño personificado, Estado (= ciudad, estructura política) que vive de la sangre de los inocentes del mundo (cf. 17,6; 18,24).

Esta reacción de Juan resulta para algunos excesiva. Igual que en otro tiempo, hoy son muchos los que intentan descubrir los buenos argumentos de Jezabel y los nicolaítas, que buscaban una forma de cristianismo más espiritual, lleno de experiencia interna, liberado de las trabas exteriores del Imperio. Más aún, muchos investigadores afirman que la Iglesia oficial ha terminado aceptando en el canon el Apocalipsis de Juan, aunque luego ha dado la razón a Jezabel y a sus partidarios (cf. Pikaza, 1999). Es evidente que aquí no podemos resolver el tema que, por otra parte, es mucho más complejo. Nos basta con decir que, en un nivel, la respuesta del Apocalipsis sigue siendo necesaria en la vida de la Iglesia.

Es necesaria para mantener la eucaristía en el plano económico y social donde Jesús vino a ponerla. *El judaísmo es religión y comida de un pueblo particular*, separado, por ley civil y religiosa, para no mezclarse el pecado de las naciones. Pero, como Pablo ha destacado en Gál 2,4.15 (y en 3,28), *el cristianismo ha decidido universalizar esa experiencia*, viiniendo a presentarse como religión de comida fraterna (eucaristía) para todos los humanos. Lógicamente ha chocado con Roma, no porque Roma haya sido especialmente perversa y perseguidora, sino porque sus proyectos eran cercanos:

– *El judaísmo es unidad de comida y familia.* No es religión espiritual de carácter intimista, sino fraternidad nacional, fundada en tradiciones comunes de origen (elección, patriarcas), desarrollo familiar (leyes de pureza, matrimonio) y comida, avaladas por el mismo Dios (en la BH y la Misná). Pues bien, manteniendo su carácter de grupo especial, el judaísmo ha podido ser legalizado jurídicamente por Roma como *nación y/o religión lícita*, a pesar de los problemas políticos y militares del I y II d.C.

– *Juan acepta los principios de identidad judía pero los funda en Jesús y los universaliza*, presentando el evangelio como proyecto de vinculación familiar y alimenticia para todos los humanos. Esa actitud le enfrenta con los judíos nacionales, a quienes llama *falsos, sinagoga de Satanás* (2,9; 3,9), pues a su juicio han acabado pactando con los principios perversos del Imperio. Al mismo tiempo choca con la *presión* de Roma, que aparece en ese momento como potencia abarcadora con intenciones de imponer sobre el mundo un orden social y alimenticio fundado en el poder satánico.

Éste no es un tema nuevo, pues ya lo había desarrollado de modo genial la misma tradición sincóptica al presentar al Diablo tentador en línea de alimentos: alguien capaz de ofrecer a todos los humanos un pan que sacia el hambre externa, pero contrario a la palabra de gratuidad y amor universal del evangelio (cf. Mt 4 y Lc 4; Parte II, cap. 2). Juan recupera ese tema y lo re-formula de manera apocalíptica, trazando una visión espléndida de la anti-eucaristía de la Prostituta:

b) La idolatría de la Prostituta

- [Prostituta] Y uno de los ángeles... me dijo: *¡Ven! Te mostraré el juicio de la Prostituta grande, sentada sobre aguas caudalosas, con la que se prostituyeron los reyes de la tierra y se emborracharon los habitantes de la tierra con el vino de su prostitución.* Me llevó en espíritu a un desierto
- [Anti-eucaristía] – y vi a una Mujer sentada sobre una Bestia color escarlata... La mujer iba vestida de púrpura y escarlata, y estaba adornada de oro, piedras preciosas y perlas. En su mano tenía una *Copa de oro* llena de abominaciones y de la impureza de su prostitución. Y escrito en su frente un nombre:
*¡Misterio! Babilonia, la grande,
la madre de todos los prostitutos
y de todos los abominables de la tierra.*
- [Borracha] – vi a la Mujer emborráñdose con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús (Ap 17,1-6).

La Eucaristía es regalo de vida: copa de vino que se ofrece de un modo gratuito, sangre de la propia existencia regalada y derramada al servicio de los otros, para crear de esa manera (para ellos y con ellos) un Cuerpo de Amor. La prostituta, en cambio, vende todo, se vende a sí misma, aliándose a la Bestia (poder militar absoluto) para devorar así a los pobres, poniéndolos al servicio de su cuerpo. Ella no ofrece su sangre, sino que chupa y bebe la sangre de los otros, llevando en su mano la copa de muerte.

El vino de la Prostituta pertenece a las libaciones de los cultos israelitas y paganos (cf. Sal 16,5; 23,5; 79,5; 116,13-14; Is 51,17). Como hemos visto en los relatos de la Cena, Jesús ha ofrecido a los hombres y mujeres la Copa de su vida, invitándoles al reino (cf. Mc 14,22-25 par). Por el contrario, esta Mujer, a quien el texto llama madre de los prostituidos de la tierra, eleva y ofrece la copa de sangre de los mártires de la humanidad. Ciertamente, ella quiere ser diosa y como diosa se viste (de púrpura y escarlata), pero es simple ramera, compañera de hombres-bestias, mujer de mentira cuyo nombre *¡misterio!* (17,5) engaña a los incautos.

- [Río] – Me mostró entonces un *Río de agua viva*, transparente como el cristal, que salía del Trono de Dios y del Cordero.
- [Árbol de Vida] – En medio de la plaza de la ciudad, a uno y otro lado del río, había un *Árbol de vida* que daba doce cosechas, una cada mes, cuyas hojas servían para curación a las naciones. Y no habrá allí nada maldito.
- [Trono] – Y en ella estará el *Trono de Dios y del Cordero* y sus siervos le rendirán culto; y contemplarán su rostro y llevarán su nombre escrito en la frente. Ya no habrá noche; no necesitarán luz de lámpara ni luz de sol; el Señor Dios les alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos (Ap 22,1-5).

Así va cabalgando sobre una cabalgadura escarlata llena de blasfemia (17,3). Por sí misma no puede dominar la tierra. Necesita unirse a la Bestia y a su Mal Profeta, que engaña a todos con milagros falsos de perversión ideológica y comida destructora (cf. Ap 13). De esa forma se juntan y mienten, la Mala Ciudad (Prostituta) y las Bestias, para dominar a las naciones de la tierra, en camino de muerte, que en muerte y destrucción acaba, según ha señalado el relato que sigue (Ap 17-19).

c) La Eucaristía del Cordero y de la Novia

Como he indicado ya, el libro del Apocalipsis puede interpretarse como gran Eucaristía, Liturgia de victoria y comida final del Cordero, que invierte y culmina los motivos señalados en la primera parte de este libro (cap. 1), al hablar del Paraíso. Por eso, es normal que la tradición exegética haya interpretado la Ciudad Final como Eucaristía, que se identifica con las *Bodas del Cordero* (cf. Ap 21,2). Éstos son sus rasgos:

La misma *Ciudad de las Piedras Preciosas*, la Nueva Jerusalén (Ap 21,9-21), es ya Jardín y Paraíso, con el Río y la alameda del Árbol de la Vida. Lo que habían soñado los humanos al principio (cf. Gn 2) se vuelve al fin verdad tangible: del trono de Dios y del Cordero, unidos como luz de vida y presencia germinal de amor, brota el Agua celeste (Ap 21,22-27; cf. Gn 2,10-14) que riega un Jardín cuyos frutos pueden todos comerse (en contra de Gn 2,17). La Ciudad es de esa forma *Tierra madre*, verdadera Eucaristía:

– *En el Centro hay una Plaza y en la Plaza un Trono* (Ap 22,3) para Dios y el Cordero. Pasamos así del entorno exterior del castillo (murallas y puertas) al interior de Dios y el Cordero (22,5).

– *Y contemplarán su Rostro...* (22,4; cf. 17,15). No harán falta palabras, signos externos, comida material. El placer de amor será mirada transparente. Humanamente hablando, el comer se vuelve ver y verse unos a otros. Lo que se come con el cuerpo se consume y muere. Pero en esta eucaristía del final, gozo de miradas transparentes, no se come ni consume nada: la mujer madre se vuelve Novia; el Cristo eucarístico, amigo que ya no muere; todo permanece. Así se miran, nos miraremos todos, en eternidad de amor, comida de ojos y corazón, sin morirnos nunca.

– *Del Trono brota un Río de Vida...* (22,1). Dios se vuelve Agua fecunda: corriente interior que transforma las piedras preciosas del cielo en jardín para el Árbol de Vida que no muere, sino que se renueva sin cesar, de manera que al final cesa ya la eucaristía de la muerte, queda sólo y se cumple para siempre aquella de la vida.

Cesa la muerte y, por eso, el Río y el Árbol de la vida van llenando todo, como Madre primera hecha Novia, manantial y espacio de vida perdurable, sin más nacimiento ni muerte. Esta Ciudad Eucarística es todo: Dios hecho Tienda (Ap 21,3), Cubo o Pirámide, Árbol y Río de vida para los humanos; ésta es Ciudad de Bodas, amor hecho compañía mutua, inhabitación perfecta de los unos en los otros: *habitará Dios en ellos y serán sus pueblos y no habrá ya más muerte, ni luto, ni llanto, pues todas las cosas primeras han pasado* (Ap 21,3-4).

Varias veces hemos evocado a lo largo de este libro este final de eucaristía de presencia plena, inha-

bitación personal, sin muerte, ni nacimiento. Por eso, Dios no es simple Madre (pues la madre da a luz y luego pasa), sino Amigo/Amiga, presencia enamorada permanente, sin muerte, ni más nacimiento, pues todo queda y se encuentra en eterno estado naciente. Así se expresa la *paradoja* de la Ciudad que es presencia de Dios (sin dentro ni fuera), *corriente de agua*, preciosa alameda de salud eterna:

– *En medio de su plaza y su río, a lado y lado, el Árbol de la Vida* (22,2). Culmina el misterio, se cumple la esperanza de la vida, cesan las labores, sólo queda la contemplación. Trono de Dios, Río y Árbol de la Vida forman el centro de la Plaza y Ciudad, son Dios hecho Poder (Trono), Fuente de vida (Río) y Vida realizada (Árbol). Este Árbol es Uno siendo Muchos: es como si fuera siempre el mismo, multiplicado en la doble y única ribera, como avenida que no lleva a ningún sitio, pues ella misma es cielo.

– *El Árbol que brota del Agua de Dios es Dios mismo hecho alimento para los humanos, a lo largo de los doce meses del año, dando su fruto en cada uno, esto es, siempre* (22,2). Doce es perfección, cumplimiento israelita, cristiano y humano de todo lo que existe (como las puertas y cimientos de 21,12-14). Sin embargo, paradójicamente, en la Ciudad no hay años ni meses, pues no existe tiempo de sol o de luna que giren, haciéndolos posibles (cf. 22,5). *Dios es sólo luz, sin sombra alguna*. Pero, al mismo tiempo, podemos afirmar que el tiempo se renueva como Vida incesante, amor que nunca acaba.

– *Curación*. Esta Ciudad, Paraíso eucarístico, es salud para aquellos que llegan enfermos de las duras batallas de la historia (22,2). Las hojas del Árbol de vida son curativas y sirven de *terapia a los gentiles* (cf. 21,24-25). Muchos que estaban enfermos de lucha y guerras tendrán que aprender a convivir en armonía, a curar su humanidad maltrecha. Por eso resultan necesarias las *hojas de terapia sanadora*, de amor que cura a los que vienen frágiles de amor a las puertas de la Vida Eterna.

Aquí acaba la visión del Apocalipsis. Superando el infierno de este mundo, amenazado por la falsa eucaristía de los falsos hermanos en la Iglesia y de la Bestia y Prostitutas en el mundo, Juan Profeta ha sabido llevarnos al cielo, mostrándonos la Ciudad perfecta de la Eucaristía. Así lo han entendido por siglos los cristianos, que han leído y releído su Apocalipsis como manual de celebración esperanzada

del reino, antícpo eucarístico del cielo (para todo lo anterior, cf. Pikaza, 1999; Contreras, 1994). En cierto sentido, nuestro tema y libro podría acabar aquí, en la eucaristía de las bodas finales que recuerda la muerte antigua de Jesús, pero se celebra ya sin muerte, pues el amor vive por siempre.

3. Juan, el evangelio eucarístico

El evangelio de Juan constituye el testimonio espiritual más alto de *elaboración eucarística del Cristo*. Todo su mensaje es cristológico: su argumento no es ya el Reino futuro, sino el mismo Jesús, verdad pascual del Reino, revelación de su misterio. Pero, al mismo tiempo, todo su mensaje es eucarístico, como evocaremos comentando la escena de las

Bodas de Caná (Jn 2), el Sermón del Pan de Vida (Jn 6) y finalmente la gran Alegoría de la Viña (Jn 15).

a) Bodas mesiánicas, eucaristía del vino (Jn 2,1-11)

Después de lo que hemos venido indicando en los capítulos anteriores, tanto en perspectiva judía como cristiana, este relato de bodas y vino se vuelve transparente. El autor del evangelio es, sin duda, un judío que ha reinterpretado en clave cristiana los símbolos fundamentales de la vida de su pueblo, el paso del agua de las purificaciones al vino de las bodas mesiánicas, donde viene a superarse para siempre la muerte de la vieja historia. En este contexto resulta ejemplar la presencia de la Madre, que marca la continuidad y ruptura entre la búsqueda anterior y la nueva eucaristía:

- | | |
|------------------|--|
| [Bodas] | Al tercer día se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí <i>la madre de Jesús</i> . Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos. |
| [No tienen vino] | Y, faltando el vino, le dijo la madre de Jesús: <i>No tienen vino</i> . Jesús le respondió: <i>¿Qué hay entre yo y tú, mujer? ¡Aún no ha llegado mi Hora!</i> (Jn 2,4). Dice su madre a los sirvientes: <i>Haced lo que él os diga</i> . |
| [Agua] | Había allí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Les dice Jesús: <i>Llenad las tinajas de agua</i> . Y las llenaron hasta arriba. Y les dijo: <i>Sacadlo ahora y llevadlo al maestresala</i> . Ellos lo llevaron. |
| [Vino bueno] | Cuando el maestresala probó el agua hecha vino, ignorando de dónde provenía (los sirvientes, los que habían sacado el agua, sí lo sabían), llamó al novio y le dijo: <i>Todos sirven primero el vino bueno y cuando están bebidos, el peor. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora</i> . Así, en Caná de Galilea, hizo Jesús el primero de los signos. Y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos (Jn 2,1-11). |

Para empezar, la narración dice *al tercer día...* (2,1), en expresión que puede referirse al *día tercero de la culminación escatológica*, conforme al sentido que ese término recibe en los anuncios de pasión (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34 par); estaríamos así en tiempo de pascua, momento especial de presencia eucarística de Jesús, como hemos indicado en el capítulo anterior. Pero este día (3º) puede sumarse a los tres que ha nombrado ya el relato (cf Jn 1,29.35.43), con el primero que se supone y no se nombra (de Jn 1,1 a 1,28), formando así el *día séptimo*, que es tiempo de descanso actuante de Dios y culminación del judaísmo

mo (conforme a Gn 1). La misma creación/salvación vendría a desembocar de esa manera en la escena de las Bodas mesiánicas. Sea el día 7º de creación final o 3º de la pascua, éste es tiempo de culminación eucarística, que Jesús realiza cambiando el agua vieja de las purificaciones judías en vino gozoso de fiesta de Dios.

– *Se celebraba una boda en Caná de Galilea* (Jn 2,1). Viene al mundo la Palabra de Dios y su primera acción transformadora estricta (el primer signo: Jn 2,11) se realiza en unas *bodas eucarísticas* (tiempo de amor y vino).

– *Y la Madre de Jesús se hallaba allí.* Esta anotación causa sorpresa. Podía parecer que Jesús carecía de padres de la tierra (cf. Jn 1,1-18). Después se dice que era hijo de José de Nazaret, en afirmación cuyo sentido puede ser ambiguo (1,45; cf. 6,42). Pues bien, de pronto, como indicando algo obvio y significativo, el texto añade que su *Madre estaba allí* (2,1).

Ella pertenece al espacio y al tiempo de bodas. No era necesario invitarla: *¡estaba!* Jesús, en cambio, empieza siendo un invitado: viene de fuera, no pertenece por sí mismo al banquete: él y sus discípulos parecen venir de un mundo aparte, están como de paso. Lógicamente, no se preocupan de temas de organización. Ésta es la paradoja de la escena: Jesús viene como por casualidad y, sin embargo, luego actúa como animador de las viejas y las nuevas bodas de la tierra.

– *Y faltando el vino...* (2,3). Todas las explicaciones puramente historicistas (los novios serían pobres, se habrían descuidado al calcular los invitados...) quedan cortas. *La carencia de vino es un elemento constitutivo de la escena.* Si Jesús no estuviera allí quizás no se hubiera notado: *¡por siglos y siglos los humanos se habían arreglado sin (buen) vino!* Sólo ahora, cuando llega Jesús, su Madre nota la carencia y se establece una especie de fuerte desnivel entre lo antiguo (bodas sin vino) y lo nuevo (el posible regalo del Cristo).

– *Le dijo la Madre de Jesús: ¡no tienen vino!* (Jn 2,3). Parece que nadie advertía la carencia. Sólo la Madre la advierte, mostrándose así vidente o profetisa, en la línea del Bautista que, viendo a Jesús, dijo a los que estaban a su lado: *¡éste es el Cordero de Dios que quita el pecado*, presentando así a Jesús como Redentor de los pecados. La Madre de Jesús ha descubierto la falta de vino en las bodas. Pero ella no ha empezado diciendo eso a los hombres; se lo dice al mismo Cristo en palabra de riquísima advertencia, de iluminación y velado mandato (como pidiéndole que actúe).

Para decir *¡no tienen vino!* ella ha de estar (¡y está!) en las mismas fronteras de la vida, en el lugar donde se pasa del día sexto de la vieja creación parcial al séptimo (o 3º) de la plenitud pascual. Ella es, por un lado, *una mujer del mundo antiguo*: pertenece al espacio de las viejas bodas; conoce y comparte los problemas y preocupaciones de hombres que jamás llegan a sentarse en el auténtico banquete. Al mismo tiempo, ella es *mujer del mundo nuevo*: sabe

que hay un vino de bodas diferentes y que ha llegado quien puede regalarlo. Por eso, no quiere contenerse: la impaciencia del Reino le mueve y así dice a Jesús en forma reverente: *¡no tienen vino!*

Esas palabras condensan toda la necesidad humana y deben entenderse en un sentido eucarístico: *las bodas judías* son una promesa que jamás se cumple; anuncian gozo, libertad y cielo, pero al fin nos dejan en el mundo viejo de opresiones, recelos, envidias y miedos. Falta el vino de vida en plenitud, el pan del nuevo cuerpo mesiánico. La Madre de Jesús sólo pretende que las bodas llegan a ser ya lo que prometen, lo que el mismo Dios había querido en el principio (*¡culminando el día séptimo de la creación!*).

Jesús no aparece en esta escena como novio, en contra de una perspectiva que después (cf. Ef 5) se hará tema común entre los fieles. Su madre tampoco es señora celeste, sino iniciadora mesiánica. Los esposos parecen dos desconocidos cuyo nombre no interesa recordar; dos cualquiera, todos los humanos que al buscarse y casarse (al vivir) están buscando plenitud, felicidad sobre la tierra. Aquí culmina la tarea de la Madre: como iniciadora mesiánica, ella tiene que decir y dice al Cristo aquello que los hombres necesitan. Ahora empieza la tarea de Jesús, que escucha a la Madre, pero luego necesita distanciarse de ella, al menos en un primer momento, diciendo *¿qué hay entre yo y tú, mujer?* ¡Aún no ha llegado mi Hora! (Jn 2,4). En este juego de distanciamiento y escucha se centra la escena:

– *Jesús se distancia de su madre, para marcar su propia verdad, su autonomía mesiánica: ¡el Hijo de Dios no depende de la iniciadora mesiánica de bodas de la tierra!* Él tiene su propio tiempo y verdad. En un determinado plano, la madre pertenece aún al pueblo israelita y Jesús debe superarla para ser auténtico mesías.

– *Pero, al mismo tiempo, Jesús escucha a la madre y la llama ¡mujer!* en palabra que quizás debe entenderse desde el principio de la creación, allí donde Eva toma la palabra y dialoga con la serpiente. La Madre de Jesús es verdadera Mujer/Eva de este día de creación definitiva; por eso, ella no puede imponerse sobre Dios, ni manejar la vida de su Hijo; pero habla a su hijo y éste, al fin, la escucha, ofreciendo a los casados un vino más alto de reino.

De todas formas, el sentido más hondo de la respuesta de Jesús queda velado y debe interpretarse (recrearse) desde lo que sigue. Ella marca, sin duda alguna, *un momento de suspense*. El lector normal no habría esperado esta respuesta de Jesús (*¿qué hay entre tú y yo...?*), pero su Madre la entiende y prosigue: *Haced lo que él os diga* (Jn 2,5). Este diálogo puede entenderse a la luz de Mc 7,24-30, donde Jesús y la madre pagana aprenden (van cambiando) uno del otro, de manera que Jesús empieza negando el *pan* que le pide la mujer, para ofrecérselo luego en un nivel más alto. Pues bien, la nueva Madre no pide pan para su hija, sino vino de bodas para todos.

– Parece que Jesús rechaza aquello que su madre le ha pedido, marcando su propia independencia mesiánica, con palabras que parecen de dureza: *¿Qué hay entre yo y tú, mujer?*

– La madre, a la que Jesús llama *mujer!*, acepta esa respuesta y no le pide nada ni argumenta. Ella se pone al lado de los servidores de las bodas (de la eucaristía) y como primer ministro de la nueva iglesia dice: *¡haced lo que él os diga!*

– Jesús acaba cumpliendo, en forma diferente, por su propia voluntad, lo que ella le pedía: *¡ofrece vino abundante y mejor a los novios de las bodas!* De esa forma realiza con creces el deseo más profundo de María (2,6-10).

Precisamente allí donde pudiera parecer que la Madre intenta dominar al Hijo (*¡no tienen vino!*), ella aparece como servidora de ese Hijo, pidiendo a los humanos que cumplan su mandato. Y precisamente allí donde parece que el Hijo se separa de la Madre está más cerca de ella, cumpliendo de manera más alta su deseo: no ofrece simplemente un normal vino de bodas del mundo, sino el Vino de las Bodas del Reino, de la plenitud definitiva de la historia.

La palabra de la Madre (*¡haced lo que él os diga!*) nos sitúa en el centro de la *teología de la alianza*, allí donde los antiguos judíos decían *¡haremos todo lo que manda el Señor!*: Éx 24,3). Así nos conduce al lugar donde se ha cumplido la historia antigua, ha llegado la alianza del vino, que hemos evocado al ocuparnos de la Última Cena (cf. Mc 14,24-25; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). En esta perspectiva ha de entenderse el signo eucarístico, que ha estado presente (en ausencia) desde el comienzo de la escena: *¡no tienen vino!*

La Madre habla de un vino, Jesús ofrece otro, mucho más valioso. En el lugar de unión y cruce del vino de la Madre (Israel) y de Jesús (eucaristía cristiana) nos sitúa Jn 2, iniciando un tema que desarrollarán los textos eucarísticos posteriores del evangelio, como indicaremos (Jn 6 y Jn 15). De esa forma advertimos que ella debe conocer de algún modo aquello que pasará, sabe que el vino de Jesús será distinto del que ella ha bebido hasta ahora. Por eso dice *¡haced lo que él os diga!*

La Madre de Jesús no quiere adueñarse del Árbol de la Vida, como Eva, ni tentar a Jesús (nuevo Adán), como algunos apócrifos del tiempo hubieran destacado. Ella es madre mesiánica que ha sabido educar a los humanos (varones y mujeres) para la aceptación del Cristo: es *mujer de bodas*, la única que sabe verdaderamente lo que pasa (lo que falta) sobre el mundo, de manera que puede preparar y prepara a los humanos (varones y mujeres) para el vino eucarístico final. No lo puede dar (ella no lo tiene); pero puede pedírselo a su hijo. No teme al Cristo, ni tiene miedo al vino (sacramento de plenitud, fiesta de bodas). Sabe hablar y habla a los encargados de las bodas; sabe organizar y organiza la tarea de los servidores, diciéndoles que pongan lo que tienen (lo que saben) para que Jesús realice su gesto eucarístico. No es mujer silenciosa que calla en la asamblea (cf. 1 Cor 14,34), sino la que tiene más palabra en el banquete, preparando a los judíos (que sólo tienen agua) el vino eucarístico del Cristo.

– *Hadía allí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos* (2,6). Eran necesarias y debían encontrarse llenas de agua, para que los fieles de la ley se purifiquen conforme al ritual de lavatorios, abluciones y bautismos. Pues bien, el tiempo de *esas ánforas* (*¡son seis!*, ¡el judaísmo enterol!) ha terminado cuando llega el *día séptimo* del Cristo de las bodas. Los judíos continúan manteniendo el agua, el rito de purificación en que se hallaba inmerso Juan Bautista (cf. Jn 1,26).

– *Del vino de la Madre al vino del Hijo.* La Madre de Jesús sabe, de algún modo, que es preciso un vino nuevo de eucaristía, que supera la clausura legal (nacional) del antiguo judaísmo reflejado por el agua. Pero sabe también que sólo Jesús puede ofrecerlo. Pues bien, *Jesús lo ofrece*, respondiendo de manera indirecta pero firme a la petición de su Madre y de toda

la historia israelita. De esa manera ofrece a los comensales el vino bueno de la Fiesta de Dios. Éste es el signo sacramental primero de Jesús, el cumplimiento de aquello que había buscado y no había conseguido el judaísmo (representado por su Madre): el vino de las bodas, el gran don del reino.

Como hemos visto ya (Parte II, caps.1-3), la petición de la Madre (*¡no tienen vino!*) acaba enfrentando a Jesús con aquellos que quieren encerrarse en el agua del templo antiguo, con sus ritos de purificación. Ciertamente, sabemos que en el templo había vino (cf. Parte I, cap. 2); pero, a los ojos de Jesús y los primeros cristianos, aquel vino terminaba siendo simple agua de purificaciones, ritual del mundo viejo, no sacramento de encuentro universal para todos los humanos.

Al convertir el agua de purificación de Israel en vino de bodas mesiánicas, Jesús ha comenzado su tarea allí donde culminaban los sinópticos: en el *logion* escatológico del vino de bodas del reino (Mc 14,24 par). El último signo de Jesús se convierte así en primero: lo hizo Jesús en Caná y manifestó su gloria, de manera que sus discípulos creyeron (Jn 2,11). El signo mesiánico del vino, que aparece a modo de culminación del Antiguo Testamento (petición de la Madre), viene a presentarse como punto de partida del camino eucarístico de Jesús, sacramento originario. Así lo ha vivido sin duda la Iglesia.

b) Yo soy el Pan de Vida (Jn 6,30-69)

El Vino está al comienzo de los signos (Jn 2). En el centro emerge el pan de las multiplicaciones, en un texto donde Juan concuerda con la tradición sinóptica, estudiada ya en la Parte II, cap. 1 (cf. Jn 6,1-

15). En algún sentido, hay que afirmar que el relato de Juan resulta más tradicional que Mc 6,31-46 y 8,1-8, pues ha destacado el carácter mesiánico y mítico del signo: los que se han alimentado con los dones de Jesús quieren tomarle y elevarle como rey, traduciéndo de manera impositiva su poder eclesial y alimenticio (cf. Jn 6,14). De esa forma introduce al interior de las confrontaciones eclesiales el tema que Mt 4 y Lc 4 habían elaborado a modo de tentaciones satánicas, diciendo que *no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios*.

En esa misma línea sigue Juan, oponiéndose a una forma puramente política y mundana, económica y social, de comprender el pan. Para ello ha desarrollado un largo discurso y catequesis eucarística, que suele titularse el *Sermón del Pan de Vida*: Jn 6,22-61. Está en su fondo la temática del pan y el vino: las multiplicaciones de Jesús, la experiencia de comidas gozosas de la iglesia. Pero lo que ahora emerge y se sitúa en primer plano es la experiencia poderosa de la identidad eucarística de Jesús.

Él no se limita a repartir el pan del reino, no es un simple convidado que ofrece el vino nuevo de las bodas de Caná, sino que él mismo es *Pan de Vida y Vino de la Fiesta*, verdad (fe, palabra) y comida verdadera (cuerpo y sangre) para los humanos. Muchos discípulos le buscan simplemente porque quieren alimento material; él les ofrece una comida que dura hasta la vida eterna y sólo puede consumirse y consumirse en fe, creyendo en él. A partir de aquí se inicia la revelación más alta, que presenta en forma de disputa entre «los judíos» (quizá judeocristianos que no acaban de aceptar la visión eucarística de Juan) y Jesús, que así aparece como revelación eucarística de Dios:

[1. Maná,
Pan del cielo]

– Ellos entonces le dijeron: *¿Qué señal haces para que viéndola creamos en ti? ¿Qué obra realizas?*
Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Les dio a comer pan del cielo.

– Jesús les respondió: En verdad, en verdad os digo:

No fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo;
porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo (Jn 6,30-34).

[2. Pan vivo]

– Entonces le dijeron: *Señor, danos siempre de ese pan.*

– Jesús les dijo: *Yo soy el pan vivo (= de vida). El que venga a mí, no tendrá hambre,*
y el que crea en mí, no tendrá nunca sed (Jn 6,35).

- | | |
|-----------------------|---|
| [3. Carne viva] | <ul style="list-style-type: none"> – Los judíos murmuraban de él, porque decía: «Yo soy el pan que ha bajado del cielo...»: <i>¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?</i> – Jesús les respondió: <i>No murmuréis entre vosotros... Yo soy el pan de vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron... Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le daré, es mi carne por vida del mundo</i> (Jn 6,41-51). |
| [4. Carne, Sangre] | <ul style="list-style-type: none"> – Discutían entre sí los judíos y decían: <i>¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?</i> – Jesús les dijo: <i>En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del humano, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros...</i> Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Como el Padre vivo me ha enviado, y yo vivo por el Padre, el que me coma vivirá por mí (Jn 6,52-57). |
| [5. Disputa eclesial] | <ul style="list-style-type: none"> – Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. – Jesús dijo a los Doce: <i>¿También vosotros queréis marcharos?</i> – Respondió Simón Pedro: <i>Señor, ¿dónde iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creamos y sabemos que tú eres el Santo de Dios</i> (Jn 6,66-69). |

He dividido el texto en cinco apartados que marcan el proceso eclesial y catequético de esta revelación eucarística, en disputa no sólo con el judaísmo exterior (que ha quedado fuera de la Iglesia de Jesús), sino también con otros grupos eclesiásticos, que no aceptan la visión eucarística de Juan, su concentración cristológica (cf. Brown, 1983). No puedo discutir el texto en profundidad, pues ello exigiría un nuevo libro. Simplemente marco sus momentos esenciales.

El primer apartado (*Maná, Pan del cielo*) sitúa ya el tema en un ámbito de disputa con un tipo de judaísmo que, a juicio de Juan, está anclado en un pan que no ofrece comida verdadera, pues sigue dejando morir a los humanos. Además, el verdadero autor de aquel Maná, que es un primer pan del cielo, no fue Moisés, sino el Padre de Jesús, que ahora quiere ofrecer y ofrece el verdadero Pan del Cielo, que será el mismo Jesucristo.

Desde ese fondo, el segundo apartado presenta a Jesús como *Pan viviente* que sacia un hambre distinta, hambre de Dios y de reino, que atormenta a los humanos desde el mismo principio de los tiempos. Juan está evocando aquí el motivo y signo del Árbol de la Vida (cf. Parte I, cap. 1), el vino de las Bodas de Caná: sólo el pan mesiánico, encuentro personal con Cristo, es comida verdadera para los humanos.

Así pasamos del pan a la *carne viva* o mesiánica (apartado 3º), que se identifica con Jesús. Ciertamente, los hombres y mujeres comen pan externo y se alimentan mientras siguen en el mundo con alimentos materiales, de plantas y animales. Pero sólo les sacia una comida humana, el cuerpo y sangre (la carne) de otros seres personales, como supo Jesús cuando decía, el día de la Cena: *Comed: esto es mi Cuerpo*. Sólo un humano puede saciar a otro humano, como sabe todo enamorado. La vida se vuelve así amor, cuerpo mesiánico centrado y culminado en Cristo. Para quien haya seguido los dos capítulos anteriores de este libro (sobre la Cena de Jesús y su Pascua) lo que dice aquí Jesús será evidente, un simple corolario de lo ya evocado.

El apartado siguiente (4. *Carne y Sangre*) se limita a elaborar lo anterior y lo sitúa en un plano trinitario, como expresión del misterio de Dios. La eucaristía es la revelación más honda de la identidad y riqueza divina, como indicaremos de un modo más extenso en el capítulo siguiente (en la conclusión de este libro). Cuando Jesús dice *Esto es mi Cuerpo*, cuando pide a los suyos *que coman su carne y beban su sangre*, no les ofrece ni pide algo inaudito: simplemente les revela su inmersión en el misterio trinitario, que es vida regalada y compartida: cada persona existe en la medida en que recibe y regala lo que tiene, en gesto de *comida eterna*, sin posible muerte, como hemos dicho ya al hablar del Apocalipsis.

Este discurso eucarístico suscita una *disputa eclesial* (apartado 5º), que aquí se halla centrada en Pedro y en los Doce. En el capítulo anterior, al ocuparnos de la Pascua, hemos descubierto un motivo semejante, presentando a Pedro como testigo y garante de la misión eclesial (cf. Jn 21). Aquí le hallamos cumpliendo una función parecida, pero no con los Siete (como en Jn 21), sino con los Doce: Pedro y sus compañeros no acaban de entender la novedad eucarística de Jesús, pero le siguen, en un camino abierto hacia el futuro y pleno despliegue de la Iglesia. En ese mismo camino nos hallamos nosotros, que sentimos también dificultades para comprender este discurso de carnalidad eucarística, comida personal y vida compartida. Dejamos así que los lectores sigan penetrando en el misterio.

- [1. Vid del Padre]
 - Yo soy la Vid verdadera, y mi Padre el viñador.
Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta,
y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé fruto más pleno.
Vosotros estáis ya limpios gracias a la Palabra que os he anunciado.
- [2. Vid con frutos]
 - Permaneced en mí, como yo en vosotros.
Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid;
así tampoco vosotros si no permanecéis en mí.
- [3. Vid, sarmientos]
 - Yo soy la vid; vosotros los sarmientos.
Quien permanece en mí y yo en él, da mucho fruto; pues sin mí no podéis hacer nada.
Quien no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca...
- [4. Orar al Padre]
 - Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros,
pedid lo que queráis y lo conseguiréis.
La gloria de mi Padre está en que deis mucho fruto, y seáis mis discípulos... (Jn 15,1-8).

He dividido el texto de forma algo convencional para destacar su aspecto histórico, cristológico y eucarístico. Ésta es una *alegoría histórica*, que presenta a Jesús como Vid verdadera, cumplimiento de la esperanza israelita: templo de Dios, fuente de vino, árbol de vida verdadera. Por eso, he comenzado diciendo que la planta del Reino *pertenece al Padre* (apartado 1º), verdadero Viñador: por fin ha plantando una Viña que logra dar fruto por siempre (cf. Is 5,1-2; Mc 12,1).

Ésta es una *alegoría cristológica*: sólo Jesús es la Vid que florece, madura y da vino abundante sobre

c) Yo soy la Viña, vosotros los Sarmientos
(Jn 15,1-8)

La disputa anterior dejaba el tema eucarístico pendiente: sabemos que Jesús ha venido a ofrecer vino de bodas (Jn 2), quiere dar su cuerpo como auténtico alimento (Jn 6), pero no sabemos si puede conseguirlo. Pues bien, de eso trata, en forma bellísima el texto que ahora sigue: la alegoría de la viña. No hará falta presentar sus motivos, pues nos han venido acompañando a lo largo de este libro, desde las evocaciones de la viña y vino en la BH hasta la parábola de los viñadores (Mc 12,1-9 par) y las palabras de la Cena, sobre el Vino Nuevo, en el reino de Dios y en el camino de la Iglesia (cf. Mc 14,22-25). Recogiendo y culminando esos motivos, Juan ha presentado en la Cena de Jesús esta alegoría, donde desemboca y culmina su visión eucarística:

el mundo (cf. apartado 2º: Vid con frutos). La palabra central del pasaje habla de unirse a Jesús, *permanecer* en él, como un sarmiento que recibe de la viña buena sabia de vida, *vino que alegra a dioses y humanos*, como he recordado en la dedicatoria de este libro (Jue 9,13; cf. Parte I, cap. 2). Jesús aparece así como árbol abundante, sagrado, del que mana la fiesta de vida para todos los que quieran beberla agradecidos.

El texto alcanza su culmen *en forma eucarística* (cf. apartado 3º: Vid, sarmientos). Central es la vid, pero en ella resultan esenciales los sarmientos, es

decir, los cristianos que aceptan y beben el vino del Cristo, convirtiéndose con él en verdadera eucaristía. Ciertamente, los sarmientos nada pueden sin la Vid, no tienen savia para vino. Pero la Vid tampoco puede extenderse jubilosa por la tierra, dando frutos de abundancia sin sarmientos. Desde este fondo se comprende la palabra del Cristo eucarístico de Juan cuando proclama: «quien cree en mí hará las obras que yo hago, y las hará incluso mayores, pues yo voy hacia el Padre» (Jn 14,12). Hizo Jesús mucho cuando estaba sobre el mundo; pero ahora, desde el Padre, a través de sus discípulos, realiza aún gestos superiores. La eucaristía es obra mesiánica del Cristo, que ofrece su vida a todos los humanos, siendo, a la vez, obra eclesial de los discípulos, que expanden la vida y obra de Jesús entre los hombres y mujeres de la tierra.

El texto empezaba diciendo que la Viña es del Padre. Lógicamente, termina invitando a los creyentes a *orar al Padre* (apartado 4º), con la certeza de que Él les asegura y concede mucho fruto, siempre que se mantengan unidos al Cristo, siendo ellos mismos sarmiento de su Viña, Planta de Dios expandida por la tierra. Entendida así, la Eucaristía aparece como centro de la experiencia cristiana, allí donde la vida se vuelve plegaria, y la plegaria, espacio de comunicación personal gozosa, comprometida.

Han discutido largamente exegetas y teólogos el carácter existencial y eucarístico del Cuarto Evangelio. Pienso que ambos rasgos no se oponen. Juan ha escrito un evangelio de experiencia interior, centrado en el encuentro de los fieles con el Cristo, en gozo emocionado, en fidelidad creyente, como si ya todo

hubiera culminado. Pero, al mismo tiempo, su libro es un escrito sacramental: una guía para la celebración comunitaria del misterio, dentro de una Iglesia que ha corrido el riesgo de cerrarse en su más honda riqueza, pero que después la ha expandido, ofreciéndola por gracia de Dios a todas las comunidades de cristianos expandidos por el mundo, hasta el día de hoy (cf. Wengst, 1988).

4. Un camino abierto. Hechos y Didajé

Lucas nos ofrece en Hechos un relato sobre el despliegue fundante de la Iglesia. En él ha puesto de relieve algunos rasgos importantes de tipo eucarístico que evocaremos de forma muy breve. Como ampliando esa visión presentaremos una cita ya clásica de la Didajé, que nos ofrece el primero y más valioso de todos los rituales eucarísticos conocidos de la Iglesia antigua.

a) *Hechos. Una Iglesia eucarística*

Lucas ha escrito el único relato conocido del surgimiento y primera historia de la Iglesia. No podemos resumir aquí su visión de la eucaristía, sino citar dos pasajes muy significativos. El primero es de Pentecostés. Los discípulos reunidos han tenido una experiencia fuerte del Espíritu de Cristo y salen a la calle a ofrecer el testimonio de aquello que han sentido y comprendido; están llenos de Dios, hablan un lenguaje diferente. Éstas son las reacciones que suscitan:

- [Perplejidad] – Todos estaban estupefactos y perplejos y se decían unos a otros: *¿Qué significa esto?*
- [Borrachera] – Otros en cambio decían riéndose: *¡Están llenos de mosto!*
- [Espíritu] – Entonces Pedro, presentándose con los Once, levantó su voz y les dijo: Judíos y habitantes todos de Jerusalén: *Que os quede esto bien claro* y prestad atención a mis palabras: *No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues es la hora tercia del día, sino que es lo que dijo el profeta...*
- [Profecía] *Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños* (Hch 2,12-16; cf. Jl 2,28ss).

Significativamente, el texto se sitúa y nos sitúa en una fiesta de Pentecostés, vinculada, como hemos visto (cf. Parte I, caps. 4-5), al vino. En ese contexto se entiende la alusión a la *borrachera «sagrada»*, propia de la bebida de la fiesta. Pedro rechaza la alusión al vino material y sitúa la experiencia en perspectiva de Espíritu Santo. Es posible que, a juicio de Lucas, el Espíritu Santo sea sustituto y cumplimiento de la fiesta del vino, que hemos evocado tantas veces en los capítulos anteriores.

[2. Resumen]

Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones...

[2. Economía]

Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno...

[3. Fracción pan]

partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo (Hch 2,42-47).

El texto es complejo. Hemos titulado la primera parte *resumen*, pues contiene cuatro elementos distintivos de la vida cristiana: enseñanza, comunión, fracción del pan y oraciones... Es muy posible que la palabra *comunión* (= *koinônia*) aluda a la posesión comunitaria de bienes y la *fracción del pan* a la comida compartida, en sentido eucarístico. Estos dos momentos aparecen más claros en la continuación del relato, donde hemos distinguido el plano de *economía* (tener las cosas en común) y la *fracción del pan*, que se refiere, sin duda a la comunión alimenticia de los cristianos. Lucas define así la Iglesia más antigua en claves de doble comunión, económica y alimenticia, es decir, de bienes y mesa. Es evidente que la eucaristía, que aquí está evocada con el término genérico del «pan compartido», constituye, a su juicio, la esencia de la Iglesia.

El problema sigue siendo la relación entre comida normal y eucaristía, problema que hemos venido señalando en los últimos capítulos de este libro: multiplicaciones, Última Cena y relatos pascuales. Este problema aparecía también en los otros testimonios del Nuevo Testamento que estamos evocando en este capítulo (especialmente en Pablo y en el Apocalipsis). Es, como he dicho, un problema que el Nuevo Testamento no ha querido ni podido resolver para siempre, pues debemos hacerlo nosotros. Por

Pero más importante resulta la referencia al Pan, que define la vida y obra de la Iglesia antigua. Hemos aludido ya (cf. Parte II, caps. 3-4) a la posible *eucaristía diaria del pan*, vinculada quizá a los peces (en contexto galileo), distinguiéndola de la eucaristía festiva del pan y el vino. Aquí no queremos volver a presentar el tema. Nos basta citar con un pasaje principal donde Lucas presenta en compendio la vida de la Iglesia primitiva, destacando en ella la *fracción del pan*:

eso, he puesto a este libro el subtítulo de *mesa común y eucaristía*, insistiendo en la importancia de la «y», la unión de esos aspectos. Que los mismos lectores puedan ir hallando una respuesta, desde el centro de la Iglesia.

b) *Un camino eclesial: Didajé*

Los testimonios anteriores, pertenecientes al Nuevo Testamento, no son rituales, sino relatos biográficos (evangelios), cartas ocasionales (Pablo) o escritos de tipo profético (Apocalipsis) e histórico (Hechos). Es normal que no expongan ni conserven las normas de celebración del rito eucarístico. Para ello tenemos que acudir a escritos de otro tipo, el más importante de los cuales es la *Didajé* o doctrina de los apóstoles creadores de iglesias, a finales del siglo I d.C.

Sus oraciones podrían ser *bendiciones de mesa*, proclamadas en las reuniones fraternas de la comunidad. Posiblemente no había todavía distinción entre *comidas comunitarias* (como las de otros grupos parecidos de aquel tiempo) y *liturgias eucarísticas propiamente dichas*, en el sentido posterior de la palabra, en la línea de lo que Pablo llamaba *Cena del Señor* (cf. 1 Cor 11,17-34). Lo que más tarde será *misa* o celebración sacramental estricta no se había extendido todavía. Éste es su texto principal:

He aquí lo referente a la eucaristía: Debéis decir la eucaristía así:

Te bendecimos Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento que nos has hecho conocer
mediante Jesús, tu servidor.
A Ti la gloria por los siglos de los siglos. (Amén)

Sobre la fracción (del pan):

Te bendecimos Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento que nos has hecho conocer
mediante Jesús, tu servidor.
A Ti la gloria por los siglos de los siglos. (Amén).
Como este pan partido,
esparcido antes por las lomas,
ha sido recogido y se ha hecho uno,
así tu Iglesia sea reunida en tu reino
desde los confines de la tierra.
A Ti la gloria y el poder por los siglos. (Amén).

Que nadie coma ni beba de vuestra eucaristía si no está bautizado en el nombre del Señor. A este propósito el Señor ha dicho: No deis lo santo a los perros.

Después de saciaros, diréis así la eucaristía:

Te bendecimos Padre santo,
por tu santo nombre,
que has hecho habitar en nuestros corazones;
y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad
que nos has hecho conocer,
a través de Jesús, tu siervo.
A Ti la gloria por los siglos. (Amén).
Tú, Señor Todopoderoso, has hecho todas las cosas
a la gloria de tu nombre,
y has dado comida y bebida a los hijos de los hombres
para su disfrute y para que te bendigan.
Pero a nosotros nos has dado el don
de una comida y bebida espirituales y de la vida eterna
por mediación de Jesús, tu servidor.
Por eso te bendecimos; porque eres poderoso.
A Ti la gloria por los siglos de los siglos. Amén.
Acuédate, Señor, de tu Iglesia,
para liberarla de todo mal
y perfeccionarla en tu amor.
Reúnela, santificada, desde los cuatro vientos,
en tu reino, que Tú le has preparado.
A Ti el poder y la gloria por los siglos. Amén.
Hosanna a la casa de David.
El que es santo, lléguese. El que no, arrepíntase.
Marana tha. Amén.

(Texto en Audet, 1958; cf. Maldonado, 1967, 341-342).

Dejamos así el texto. Que los lectores sepan gozarlo y entenderlo (interpretarlo) a la luz de los capítulos precedentes de este libro. No queremos traerles una dirección, imponerles una respuesta. Que ellos mismos la descubran y puedan así recorrer mejor el camino eucarístico que hemos querido ofrecerle a lo largo del libro, del que aún queda la conclusión o capítulo final.

Conclusiones

1. *Pablo* nos ha ofrecido los testimonios eucarísticos más antiguos de la Iglesia, planteando problemas y abriendo caminos que siguen siendo plenamente actuales, en pleno de universalidad (Gal), orden eclesial (1 Cor) y relación con las comidas ofrecidas a los ídolos (1 Cor y Rom).

2. *El Apocalipsis* presenta el testimonio más fuerte de la «sacralidad social» de la eucaristía; su forma de entender los idolocitos nos sitúa en el centro de un mundo conflictivo, donde la comida sigue siendo causa suma de disputa y opresión entre los humanos.

3. *Juan* nos ha ofrecido la meditación simbólica más honda sobre la eucaristía, entendida desde el simbolismo tradicional (de la viña y el vino de las bodas, maná y pan de vida...). La comida de Jesús viene a mostrarse así como objeto y centro de una intensa meditación creyente.

4. *El libro de los Hechos* presenta una interpretación eucarística del principio de la Iglesia, vinculando de manera muy íntima la comunión de bienes y la fracción del pan, e iniciando así un camino que la Iglesia posterior (actual) sigue recorriendo todavía.

5. Finalmente, la cita de la *Didajé*, que hemos presentado sin comentario, nos sitúa en el comienzo de lo que ha sido y sigue siendo la práctica litúrgica de la Iglesia posterior. De esa forma, al final de nuestro desarrollo histórico, se abre un nuevo y gozoso camino de historia, en que nosotros, cristianos del siglo XXI, seguimos implicados.

Bibliografía

- Aguirre, R. (1994), *La mesa compartida*, Sal Terrae, Santander.
- Audet, J. P. (1958), *La Dichachè. Instructions des Apôtres*, SCh, París.

Bartolomé, J. J. (1988), *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gál 2,5.14*, LAS, Roma.

Brown, R. E. (1983), *La comunidad del Discípulo Amado*, BEB 43, Sigueme, Salamanca.

Casel, O. (1953), *El misterio del Culto Cristiano*, Dinor, San Sebastián.

Espinel, J. L. (1980), *La eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca.

Contreras, F. (1994), *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia*, BEB 101, Sigueme, Salamanca.

Léon Dufour, X. (1983), *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid.

Maldonado L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.

Meeks, W. (1988), *Los primeros cristianos urbanos*, Sigueme, Salamanca.

Nodet, E. y Taylor, E. (1998), *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI.

Pikaza, X. (1998), *El camino del Padre. Nuevos itinerarios para el encuentro con Dios*, Editorial Verbo Divino, Estella.

– (1999), *Apocalipsis. Guías de lectura del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella.

Robinson, J. A. T. (1964), *El Cuerpo. Estudio sobre la teología de San Pablo*, Ariel, Barcelona.

Sánchez Caro, J. M. (1983), *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid.

Theissen, G. (1985), *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, BEB 51, Sigueme, Salamanca.

Wengst, K. (1987), *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres.

– (1988), *Interpretación del Evangelio de Juan*, Sigueme, Salamanca.

Trabajo personal

1. Leer reposadamente los textos de *Pablo*, para elaborar una visión personal de su teología eucarística. Destacar, en especial, los temas de 1 Cor 10-14, relacionando los problemas eucarísticos del principio de la iglesia con los de la actualidad.

2. Leer y meditar desde las reflexiones anteriores algunos textos eucarísticos modernos (los cánones de la misa),

destacando sus elementos básicos. ¿Qué aportan a la visión que ofrece este libro?

3. *Sentido y problemas que hoy suscita la separación de comida normal y eucaristía... ¿Cómo vincular las soluciones de Pablo y del Apocalipsis?*

4. *Realizar una meditación personal sobre los textos eucarísticos de Juan*, resaltando su simbolismo antiguo y moderno. ¿Qué nos dicen hoy los temas del vino y de la viña?

5. *Leer y meditar de un modo personal el último texto citado (Didajé)*, convirtiéndolo en oración reposada, gozosa, de acción de gracias.

Trabajo por grupos

1. *Precisar las formas en la que Iglesia actual distingue y unifica la comida ordinaria y la eucaristía. ¿Cómo se pueden reinterpretar hoy las soluciones de Pablo y del Apocalipsis?*

2. *¿Cómo entender hoy la afirmación de Pablo: «comer juntos es la verdad del evangelio»? Situar esa palabra a la luz de nuestra situación social y eclesial.*

3. *¿Cuáles son los ídolos fundamentales de la actualidad? ¿Qué relación existe entre el rechazo de los ídolos y la celebración de la eucaristía?*

4. *Comparar la visión de Pablo y del Apocalipsis sobre los idolocitos*, aplicando el tema a nuestra economía neoliberal. ¿Qué significa hoy una comida manchada por las Bestias y la Prostituta? ¿Cómo celebrar la eucaristía con un pan vinculado a la opresión de gran parte de la humanidad?

5. *Eucaristía y ecumenismo.* La celebración eucarística separa a los cristianos actuales (católicos, ortodoxos, protestantes). ¿De qué forma puede ayudar a la unidad eclesial una visión más evangélica de la Eucaristía? ¿Qué debemos hacer nosotros para potenciar la unidad en perspectiva eucarística?

Conclusión

Eucaristía y Trinidad, fiesta de Dios

Comenzaba este libro hablando del *jubileo*, entendido como Fiesta de Dios, y volviendo a ese principio quiero ofrecer estas reflexiones finales, que presento casi como *examen de conciencia* (expresión de búsqueda de Dios), contando en voz alta mi experiencia teológica y cristiana en los últimos decenios. Hablo en nombre de una generación de creyentes hispanos (europeos, americanos) sobre el Dios perdido (¿en el templo?) y buscado por doquier, al filo del tercer milenio¹.

No quiero ni puedo trazar un discurso triunfista, pues son muchos los que piensan que *Dios se encuentra jubilado*, asumiendo así las viejas tesis del *deísmo* de algunos ilustrados del siglo XVIII. Suponían, ciertamente, que hay Dios, poder supremo que está detrás de la realidad cósmica, pero añadían que ignoramos su forma de ser (¿personal, no personal?), desconocemos el sentido de sus obras: no sabemos si se ocupa de nosotros, si nos ama o nos odia (cf. Qoh 9,1-2).

Algunos añaden, como Nietzsche, que *Dios ha muerto* y les duele, pues se sienten faltos de camino,

sin rumbo ni norte, sin más estrella que su vida, como si ellos mismos fueran su único sentido o sinsentido. Pero la mayoría se contentan con decir que ignoramos: no sabemos si actúa o no actúa, es como si no existiera, se encuentra jubilado. No hace falta combatirle. ¿Cómo rechazar a un moribundo? Otros añoran su ausencia, pero quieren convertir sus catedrales en museos, para admirar la ingenuidad y el arte de gentes pasadas, crédulas, devotas, que tomaban muy en serio a Dios.

Ese Dios jubilado (*deus otiosus*, dios ocioso, le ha llamado una larga tradición) nos puede resultar incluso simpático: admiramos su ingenua prepotencia (*¡Soy el que soy!*), convertimos sus antiguas ceremonias en teatro... Ha tenido cierto poder, ha impuesto sus normas a los fieles, ha guiado a los humanos en largos caminos de historia, ofreciendo cien rostros cambiantes. Pero ahora, al fin de este milenio, se ha retirado y lo único que podemos hacer en su favor es ir a visitarle alguna vez en el antiguo parque (viejo templo), para darle conversación y escuchar sus arcaicas leyendas.

No le necesitamos para nada, nos arreglamos sin él, pero tampoco nos molesta, pues está bien retirado. Le hemos quitado poderes: el libro de administración, las llaves de la casa, las cuentas del banco, el control sobre las normas familiares y morales... Le imaginamos sólo en sueños, en viejos recuerdos,

¹ Algunas reflexiones de este capítulo están tomadas de *La teología española ante el fin del milenio. De la liberación a la esperanza* (1975-2000), Carthaginensis 15 (1999).

en libros ya grises del tiempo. Ni los políticos le nombran, ni los trabajadores le necesitan. Sabemos que no manda en la lluvia, no engendra a los niños, ni cura a los enfermos o acoge a los que han muerto. Un jubilado de honor, ése es Dios para gran parte de nuestros contemporáneos.

Esto es así y, sin embargo, dando un giro a esa palabra, quiero hablar aquí del *júbilo* de Dios, en línea israelita y cristiana. Confieso con Jesús que Dios no es simple anciano, padre jubilado de otro tiempo, engendrador primero e inactivo, billete que ya no circula, sino que sigue siendo aquel que *era* (se mostraba antaño como Padre/Madre de la vida), *es* (actúa hogar como pan de libertad y comunión en nuestra vida) y *será*, pues nos ofrece la garantía de que seremos en Él y con Él, como ha evocado el signo de las bodas finales de Ap 21 (cf. Pikaza, 1999).

No es que Dios haya entrado allí donde no estaba. Estaba y sigue estando, lo que pasa es que debemos descubrirle en su verdad, cada generación, y la nuestra debe hacerlo de manera intensa. Sólo cuando jubilemos al dios que nos parecía jubilado podremos cantar jubilosos al Dios verdadero, que es Padre de Nuestro Señor Jesucristo, en quien debemos encontrarle. El dios jubilado nos había parecido antaño fuerte: decir dios era decir norma, mandato, destino, imposición, violencia. Por eso, su nombre acababa sonando a capricho, imposición autoritaria; es normal que esté bien retirado. En contra de eso, *dicir Dios* ha de sonar a gozo y compromiso: que se escuchen campanas de trabajo y fiesta, madrugar a la tarea de la vida en libertad, compartir el pan y el vino al mediodía, en amor, con amigos, caminar de la mano creando (acogiendo) esperanza. Del *júbilo* (no *jubilación*) desbordante de Dios quiero hablar en lo que sigue.

Para los viejos israelitas, *jubileo* era liberación de los esclavos, perdón de las deudas, tierra compartida entre los humanos (cf. Dt 15 y Lv 25). Pues bien, este libro que empezaba con aquel *jubileo* (Introducción) quiere acabar con esta Conclusión sobre el *júbilo de Dios*, que es gozo suyo (= Dios es alegría) y nuestro (exultemos en Él), desde una Iglesia que entendemos y acogemos como institución y/o comunión de libertad y bienaventuranza. Dios no es un Padre/Madre que sigue estando sólo arriba y des-

de allí nos controla, como a niños, exigiendo así nuestro sacrificio (cf. Parte I, cap. 3), sino Aquel que de tal forma nos ha hecho (en el centro de una historia conflictiva), que debemos asumir en libertad nuestra existencia y libremente realizarla, compartiendo de un modo fraterno los dones de la vida (eucaristía). Desaparece el Dios imposición, pero no porque se haya jubilado, sino todo lo contrario: por-

¿Ha muerto Dios? ¿Qué Dios ha muerto?

Dios se ha vinculado muchas veces al *inferno*: pecado y castigo, llamas de fuego perdurable. Dios sería un celoso de su honor, muy irascible, capaz de condenar a un niño por haber saciado su curiosidad erótica y a un hombre por volverse creativo, explorador de sus posibilidades. Un ser así es mal padre/madre, un envídioso impositivo: tenemos que matarle. Pues bien, en contra de eso, definimos a Dios como *arriesgado y gozoso Camino de cielo*: nos sigue engendrando, sin ponernos encima de nosotros como Soberano y Vigilante; nos sostiene de tal forma que quedamos (somos) libres en sus manos; nos impulsa abriendo ante nosotros un tiempo de fiesta, un *Camino de cielo*.

Se ha dicho a veces que Dios nos hace pasar en este mundo un *purgatorio*, como si Él debiera enseñarnos a querer a través de sufrimientos, imponiéndonos así su voluntad y supremacía. Pues bien, en contra de eso, he de afirmar que sólo el amor enseña a amar, hace camino de Cielo, pues en el cielo de Dios sólo pueden morar (como en el Monte de Juan de la Cruz) aquellos que se dejan amar y responden en gesto amoroso. Por extraña contradicción, ciertos cristianos han supuesto que el *no amor* (someterse a una ley bajo fuerte vigilancia) es el mejor *camino para el cielo*, como si el aprendizaje para el gozo fuera no gozar y la libertad se alcanzara mejor con vigilancia (no viviendo en libertad). Pues bien, en contra de eso quiero y debo afirmar que, siendo Dios amor, el único camino para descubrir su rostro y gozarle es el amor. Así puedo afirmar que es *purificadorio* o, mejor, *maturitorio*: es Padre/Madre que nos da la vida de tal forma que nos hace dueños de ella, en libertad, capaces de buscarle y buscar nuestra plenitud (las bodas) en amor no impositivo; es Camino de cielo.

que es Padre/Madre de un modo distinto, haciéndonos capaces de actuar en libertad, de amarnos en solidaridad. Sólo porque no actúa como «señor» externo (no impone sus leyes superiores desde fuera), padre dictatorial, sólo porque no «demuestra» con orgullo su presencia (dejándonos ser ateos, si queremos), podemos decir *Dios es divino* y celebrar su fiesta.

Éste es el tema de las páginas que siguen, que divido en dos mitades. Una expone el pasado, en forma de *recuerdo propio*: Dios es mi experiencia teológica. Otra evoca el futuro y lo hace a modo de *puesta eclesial*, en clave de jubileo eucarístico. La primera es más personal (siendo más teórica), la segunda es más abierta al diálogo social (siendo más comprometida con la historia). El lector atento disculpará las referencias eruditas de la primera parte y las posibles generalidades de la segunda.

1. Recuerdo personal.

Los tres últimos decenios de Dios

He centrado gran parte de mi labor teológica en el estudio del Dios trinitario. Por eso, recordando mis lecturas y publicaciones, puedo evocar algunos de sus rasgos. Defendí pronto la tesis de teología (1966). Estaba lleno de escolástica, pero buscaba al Dios de los profetas. Desde entonces ha pasado mucho tiempo, que divido aproximadamente en tres decenios (de 1970 al 2000).

a) Primer decenio, los años setenta.

Superación de la escolástica

Mi tesis doctoral se había titulado *Dialéctica de la Caridad y Trinidad en Ricardo de San Víctor*. Aquel trabajo se expandió, más tarde, en varios estudios académicos centrados en torno al misterio de Dios. Como otros teólogos hispanos, queriendo superar la escolástica, yo había estudiado con cierto interés el problema de la búsqueda y del sentido de Dios en la filosofía de la modernidad. Pensaba que los tratados de teología podían resolverse a base de mayor precisión conceptual, superando los problemas que la escolástica había dejado pendientes. Con esa idea, acepté la cátedra de Teología trinitaria (Misterio de

Dios) en la Universidad Pontificia de Salamanca (1974).

Me habían influido de un modo especial las posturas de Amor Ruibal, que situaba las categorías de la relación y el encuentro en el centro de la ontología, y de X. Zubiri, que, en su libro *Sobre la esencia*, intentaba superar la ontología de la sustancia, para destacar la *sustantividad*, es decir, la mutua implicación de notas (elementos o personas) de la realidad. Seguía buscando el carácter ontológico de Dios y de la Trinidad. Sin darme cuenta de ello, continuaba interpretando el misterio de Dios en categorías de escuela filosófica, separada del mundo de la vida, que trazaba otros caminos, en búsqueda de felicidad y amor, de seguridad y dinero. Muchos compañeros teólogos maduros, que actualmente tienen entre 55 y 70 años, seguían un camino semejante.

Pero después, los estudios bíblicos me ayudaron a superar esa visión y a buscar una teología más positiva, centrada en la experiencia de los grandes testigos de la tradición y en los problemas concretos de la realidad social. Fueron los años del inmediato post-concilio, definidos aún por la antigua escolástica hispana (latina), pero iba entrando con gran fuerza la «nouvelle théologie» (nueva teología católica), de origen básicamente francés (representada por autores como Chenu, De Lubac, Congar...), más abierta a la tradición patrística, a la eclesiología oriental y a la espiritualidad bíblica.

Influyó en nosotros el programa teológico de la historia de la salvación centrado en el *paso* (camino) de Dios por la historia humana (Cullmann), las visiones de los teóricos germanos, tanto católicos (Rahner, von Balthasar) como protestantes (Barth), deseosos de trazar la conexión entre el Hijo de Dios y el sentido de la vida, sea en línea existencial (más individualista, Bultmann), sea en línea social (Acción Católica especializada). Seguimos anclados en la tradición medieval y barroca, pero fue surgiendo entre nosotros un ambiente de creatividad intensa, de apertura a los diversos campos de la exégesis bíblica y teología ecuménica (en diálogo con ortodoxos y protestantes). Teníamos el presentimiento de caminar hacia un ancho futuro de experiencia y reflexión en línea de misterio; estábamos convencidos de que Dios quería hablarnos.

Nos sentíamos libres, impulsados por la honradez cristiana y la búsqueda de la verdad. A pesar de ello, nuestra teología no lograba superar los planteamientos escolásticos: buscábamos las pruebas de la existencia de Dios (en línea tomista o kantiana, escotista o cartesianas), queríamos trazar su esencia y propiedades. Estábamos inmersos en un contexto intelectual teórico. Carecíamos de contacto con la realidad; nos faltaba finura social y experiencia de amor concreto como impulso y camino fundante. Nos creímos protagonistas de una gozosa aventura teológica, en búsqueda de un *nuevo pentecostés*, una experiencia de esperanza creadora. Pero, al mismo

Estudios sobre Dios

Había empezado en Europa el diálogo de cristianos y marxistas, y en América Latina se escucharon las voces de la teología de la liberación. Pero muchos de nosotros apenas lo advertíamos, inmersos como estábamos en una teología escolar. Así lo muestran mis publicaciones sobre Dios, que quiero aquí citar como ejemplo del trabajo que otros teólogos estaban realizando. Defendí una nueva tesis en filosofía (Roma, 1971) sobre *Exégesis y filosofía. El pensamiento de Bultmann y Cullmann* (La Casa de la Biblia, Madrid 1972), y ella me obligó a estudiar los movimientos existencialistas y la teología de la historia en la primera mitad del siglo XX. Desde ese fondo de tradición y modernidad elaboré varios trabajos de tipo teórico: *La Trinidad en el quehacer teológico actual*, EstTrin 6 (1972) 435-483; *Trinidad y ontología. Reflexiones en torno al planteamiento sistemático del misterio trinitario*, EstTrin 8 (1974) 189-236; *La realidad divina de Jesús en el NT*, EstTrin 8 (1974) 25-72. Ofrecí un esbozo de mi teología en *Los orígenes de Jesús*, Sigueme, Salamanca 1976, y busqué un campo más amplio de lectores en *Las dimensiones de Dios*, Sigueme, Salamanca 1973. Lógicamente, la mayor parte de mis reflexiones quedaron sin publicar. Trataban de Dios en autores diversos como Orígenes, Descartes, Kant, Hegel, Amor Ruibal y Zubiri. Ofrecí extensa información en *Bibliografía Trinitaria del NT*, EstTrin 11 (1977) 135-305 [= *Bibliografía Trinitaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978].

tiempo, por fuerte paradoja, seguíamos amenazados por un *existencialismo individualista* (propio de algunos herederos de Bultmann) y mal defendidos ante el riesgo de una difusa *teología de la secularización*, quizás poco entendida y muy relacionada con el pensamiento y experiencia de la *muerte de Dios*. Nos costaba asumir un camino de amor que es del todo secular siendo totalmente sagrado, pues vincula en unidad total, individual y social, mundana y teológica, a Dios y a los humanos en Cristo.

En el fondo, seguíamos inmersos en un *Dios que actúa desde fuera* y que se expresa en estructuras hechas, sacralidades impuestas. Proveníamos de la Edad Media, pero, al mismo tiempo, nos abríamos a un mundo donde la religión ya no era el impulso dominante, el eje y foco de la vida social. Algunos comenzaron a sentirse extraños, abandonando la fe. Hasta entonces, parecía natural que la sociedad fuera creyente, se asentara sobre Dios. Desde entonces, fue creciendo la certeza de que el cristianismo es un factor extraño, o por lo menos nuevo, distinto de la modernidad. Algunos se dejaron vencer por el miedo y empezaron a replegarse hacia posturas de tipo defensivo, como después hemos podido advertir con más claridad.

b) Segundo decenio, los años ochenta: crisis de la modernidad

En perspectiva personal, esos años siguen vinculados a mi docencia (cátedra de Trinidad, Facultad de Teología, Salamanca, 1974-1984), aunque más tarde abandoné por unos años el mundo académico. Quería relacionar la teología con los sistemas filosóficos modernos, para elaborar un sistema abarcados, de tipo racional. No fructificó el intento, pero conservo el interés de entonces.

Con los teólogos de mi generación me siento heredero de los ideales de la Ilustración filosófica y social, de la búsqueda y tareas de los grandes pensadores europeos del siglo XVIII y XIX, de Kant y Hegel, de los socialistas utópicos a los sociólogos de la religión. Ellos me ayudaron, pero en el fondo de su obra latía un tipo de violencia racional que no lográbamos superar. Pasando del plano teórico al más práctico, empezábamos a vincular a Dios con la pa-

sión por la justicia, con un tipo de revolución, pero quizá nos faltaba amor, lo más propio de Dios.

Fue un tiempo rico en experiencias de apertura social. Recibimos, por fin, el impacto más pleno de la *teología de la liberación*, que estudié por encargo del Presidente de la Conferencia Episcopal, interesado en que algunos profesores le hicieran un informe sobre *Cristianos por el Socialismo*. Mi respuesta quedó fijada en *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Marova, Madrid 1977. Aquella teología de la liberación cambió nuestra manera de asumir la tarea de la Iglesia: muchos nos sentimos cerca de ella, aunque no aceptáramos todos sus esquemas, pues nuestro lugar social era distinto y nuestra «praxis» teórica se hallaba marcada por preocupaciones de tipo más intelectual; ella nos enseñó a descubrir el misterio y acción del Dios de Jesús en el rostro del pobre, y desde entonces no hemos podido olvidarlo, aunque no hayamos recorrido totalmente su camino.

El impulso de la teología de la liberación penetró como aire limpio en un contexto donde corríamos el riesgo de quedar asfixiados en un mar de conformismo racional. Los temas de la secularización y muerte de Dios pasaron a segundo plano. El evangelio de Jesús parecía capaz de transformar la sociedad, al menos en los pueblos de vieja tradición cristiana (católica). Su rostro de Dios se nos mostraba en los pobres. El despliegue de esa teología coincidió con los años del cambio político en el Estado español. Fueron tiempos de intensa labor soteriológica: hubo que fijar el sentido de términos como «salvación» y «redención», en perspectiva teórica y práctica, destacando los aspectos «revolucionarios» o transformadores del evangelio. Era necesario un amplio cambio social; muchos sentimos (sintieron) la necesidad de *refundar la Iglesia*, desde la raíz del evangelio.

Supimos que empezaba un tiempo nuevo, un camino quizás largo en duración, pero fértil en respuestas creadoras; Dios parecía introducirse de forma intensa en nuestro mundo. Muchos de nosotros estábamos dispuestos a buscar liberación, y lo seguimos estando, pero, por diversas razones (problemática interior, cambios sociales, actitud de la jerarquía), aquel movimiento entró en crisis, al menos en ciertos estamentos de la Iglesia. Algunos piensan que esa crisis se debió a una *imposibilidad práctica* (el Dios

cristiano no puede ser revolucionario), otros a una *involución social* (tenemos miedo al cambio) y, finalmente, otros hablan de una *imposición jerárquica*. Lo cierto es que aquel camino pareció cerrarse y en algunos lugares se ha expandido un nuevo fundamentalismo religioso. Es más, ciertos sectores de la Iglesia y de la sociedad afirman que la caída de los sistemas comunistas (1989) significa el *fin de la historia antigua*: ya no hay lugar para ideales de revolución; la buena sociedad burguesa con el cristianismo más tradicional (unido a la ciencia y al libre mercado del capitalismo) ha triunfado para siempre. Desde aquí se pueden distinguir algunas líneas básicas:

– *El Dios del sistema. Capitalismo sagrado*. Parece que algunos estamentos de la sociedad intentan «ence rrar» a Dios en el redil de las iglesias más estructuradas, por miedo al cambio o por deseo de control. Evidentemente, todos hablan de amor, pero es posible que algunos sólo crean en un amor controlado sacral y socialmente por ellos, conforme a los principios de una autoridad paternalista, sin duda «para bien de los interesados». En ciertos contextos, la palabra *dios* parece vinculada a la estructura social capitalista. Nadie quiere volver al pasado, sin más, pero muchos piensan que se debe asegurar la identidad de la religión y de la Iglesia, amenazadas por las «revoluciones» liberales y sociales de la modernidad. Así quieren suscitar un tipo de neo-sacralidad eclesial, donde los creyentes se encuentren resguardados. Ésta es, sin duda, una *crisis de Dios* y en ciertos lugares se piensa que debemos volver al modelo de las viejas cruzadas: siguiendo el *Dios lo quiere* de las guerras anti-musulmanas (siglo XI-XII d.C.), sería necesario *defender a Dios*, para liberarlo de los riesgos del ateísmo, de la secularidad y, sobre todo, de revolución que aún siguen amenazando nuestro ambiente.

– *Sistema sin Dios. Capitalismo sin sagrabilidad*. Otros han empezado a quitarse la posible careta religiosa (cristiana), afirmando abiertamente que el mundo futuro ha de hacerse sin Dios, que el sistema capitalista ha de triunfar y extenderse por sí mismo, sin cortapisas sacrales, añadiendo de forma velada que el evangelio resulta reaccionario. Piensan que la religión (al menos en su forma cristiana) representa una amenaza para la seguridad y el triunfo del sistema: los «escrúpulos morales» de muchos cristianos (prioridad de los pobres, igualdad de todos los humanos) van en contra de un sistema que no busca ya el valor del ser humano en cuanto tal (como lo hacía el racionalismo del siglo XIX), sino el puro y liso triunfo de los privi-

legiados del sistema. Según eso, no habría más valor que el despliegue del sistema liberal.

– ¿*De nuevo el Dios cristiano?* Al menos en el área occidental, la Iglesia está inmersa en un mundo adulto,

Dios del amor, nueva teología

Los cambios de 1989 (caída del muro marxista), con el endurecimiento posterior del sistema capitalista, han podido interpretarse como signo de muerte para la teología de la liberación, y sin duda está muerta en alguna de sus formas antiguas. Pero su raíz evangélica sigue viva: ella quiere expresar el principio del amor cristiano en formas de comunicación humana, en gratuidad social y liberación, hacia los más necesitados de la tierra. En contra de lo que a veces se afirma, la caída del muro acentúa la necesidad de una teología donde el evangelio aparezca como fuente de liberación cristiana, en las nuevas condiciones de nuestra sociedad neoliberal.

Estas intuiciones estaban apuntadas, a mi juicio, en un libro que escribí a principios de los ochenta: *Palabra de amor*, Sigueme, Salamanca 1983. Allí se funda mi reflexión teológica posterior, empeñada en trazar una *experiencia dialógica*, a partir del evangelio. Quise definir a Dios como amor y al amor como palabra, iniciando un camino teológico que aún no he culminado. En una línea más teórica se sitúa mi libro *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sigueme, Salamanca 1981, que sitúa a Dios en perspectivas de experiencia originaria. Otras publicaciones teológicas de esos años estuvieron centradas en temas trinitarios, cristológicos o pneumatológicos: *María y el Espíritu Santo*, EstTrin 14 (1981) 3-82; *El Espíritu Santo y Jesús*, EstTrin 16 (1982) 3-79; *Espíritu Santo y Salvación del hombre*, EstTrin 18 (1984) 3-91; *Hijo Eterno y Espíritu de Dios*, EstTrin 20 (1986) 227-311. Esos y otros trabajos fueron recogidos en *Dios como Espíritu y Persona*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, y en *Trinidad y comunidad cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990. Fruto de aquel trabajo fue el *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992 (dirigido en colaboración con Nereo Silanes). Información básica en *Bibliografía Trinitaria del NT II (1976-1990)*, EstTrin 25 (1991) 7-158 [= *Bibliografía trinitaria II*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992].

que actúa como si Dios no existiera; por eso, ella no debe (no puede) influir en la sociedad con instrumentos de violencia. En ese aspecto, se ha podido criticar algún pequeño grupo de teología de la liberación, que dependía quizás excesivamente del método de lucha social del marxismo. Pero, dicho eso, debemos añadir que, en su raíz, la teología de la liberación quiso y quiere ser sencillamente cristiana: no intentó sustituir el amor del Dios de Cristo por la lucha de clases, sino al contrario, hacer viable y eficaz ese amor. Es aquí donde sigue pendiente la gran revolución. Las transformaciones sucedidas en Europa y en el mundo a partir de la caída del bloque soviético (1989) no han resuelto los problemas, sino que, al menos en parte, los han empeorado, pues da la impresión de que el capitalismo no tiene ya enemigos. Quizá por vez primera comprendemos, desde dentro de la historia, la formulación de Jesús: *no podréis servir a Dios y a la Mamona* (cf. Mt 6,24). Lo contrario a Dios es el capital absolutizado. La fe en Dios ha de expresarse como lucha contra el Capital divinizado.

Lo que entraba así en crisis no era simplemente la teología particular de un grupo o de otro, ni siquiera la Iglesia, en su estructural social o sacral, sino el modelo de sociedad que habíamos venido construyendo por siglos, en este «buen» Occidente cristiano. Sin duda, esa sociedad sigue funcionando: crea máquinas y bienes de consumo, teje y extiende redes de comunicación formal, suscita un tipo de globalización a la que nadie puede sustraerse. Y, sin embargo, en su raíz, ella parece enferma: son millones los hombres y mujeres que están siendo excluidos de ese nuevo sistema de bienestar, sin posibilidades de supervivencia digna; los recursos del planeta están siendo depredados, al servicio de unos pocos; crece la inestabilidad afectiva, se necesitan cada día más cárceles... Es como si un inmenso cáncer de violencia y lucha interna nos amenazara. Desde ese contexto debemos plantear el tema religioso, la visión del Dios del evangelio².

² Sobre la Iglesia en los años ochenta, cf. C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985; M. Gesteira, *Ante el 50 aniversario de la Revista Española de Teología (1941-1991)*, RET 50 (1990) 377-383. J. Bosch (ed.), *Panorama de la Teología Española*, Editorial Verbo Divino, Estella 1999, ha evocado las opciones y posturas de 35 teólogos significativos del momento actual. Gran parte de ellos sitúan su opción teológica al trasfondo de esta crisis eclesial y social de los años ochenta.

Pienso que, planteadas así las cosas, las diferencias intraeclesiales acaban siendo secundarias. Está llegando la hora de que los cristianos nos unamos en torno a la confesión central del evangelio (*Dios es amor*), para entenderla y aplicarla en un mundo que tiende a construirse sin amor. Esa afirmación desborda los planteamientos de la teología de la liberación, pero resulta aún más difícil para los grupos eclesiales empeñados en mantener el orden establecido. Ante el amor de Dios no vale el capital y la estructura burocrática de nuestra sociedad, sino sólo el valor infinito de los pobres y excluidos, la experiencia de la gratuidad, abierta hacia los más necesitados. Éste es el legado y el reto que los teólogos recibíamos a finales de este segundo decenio (hacia el 1989), con la caída de los sistemas comunistas.

c) *Tercer decenio, los años noventa.
Nueva búsqueda*

Inicié esta etapa con el retorno a la docencia (1989). La universidad (Facultad de Teología) no parece lugar de creación teológica intensa, pues se encuentra demasiado cerrada en labores escolares. Tampoco la administración eclesial ofrece espacio apropiado para pensar a Dios (= pensar desde Dios), pues ella está muy centrada en la defensa de sus propias estructuras. Todo nos permite suponer que el lugar de revelación teológica y encuentro con Dios vuelve a ser la plaza pública, allí donde se juntan y sufren, buscan y sueñan, hombres y mujeres de hoy, como pasaba en tiempos de Jesús. De todas formas, me vinculé de nuevo a la docencia y académicamente me importa el despliegue de Dios en la Biblia, a la que he vuelto con fuerza, dejando progresivamente a un lado los temas más teóricos.

Personalmente me importa el Dios de la calle: Dios de amantes y pobres, Padre de Jesús, que se revela en aquellos que sufren de manera intensa y aman de forma apasionada. Más que la *ontología del ser* (que centró mi atención en los años setenta) busco la del *poder e impotencia del amor*, si es que vale esa palabra: quiero descubrir y valorar el impacto creador de la gratuidad (= amor de Dios) y el riesgo de los poderes establecidos (incluso dentro de la Iglesia). En esa línea quiero hablar de una «teología del amor»: de la gratuidad cercana, abierta a los

más pobres, de la comunicación personal, el camino enamorado. Significativamente, al comienzo de este último decenio escribí un trabajo sobre *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz* (San Pablo, Madrid 1992), donde evocaba el signo y presencia de Dios en claves de Canción Enamorada. Su tema y estilo de pensar amando me ocupa todavía.

Al mismo tiempo, la docencia como profesor de Filosofía y Fenomenología de las religiones (ya no enseño Teología) me ha obligado a cultivar el espacio más extenso de la búsqueda humana y del diálogo interreligioso, interpretando el evangelio en el contexto de las grandes religiones de la historia. He descubierto que los cambios de la Iglesia en los últimos decenios han sido *una gracia de Dios*, que parece escribir recto con renglones torcidos. Pienso que se está abriendo una puerta esperanzada en el camino de la comprensión del misterio de Dios. Desde ese fondo entiendo nuestro tiempo:

– *Es tiempo de reajuste.* Ha seguido creciendo el deseo y nostalgia de lo antiguo: muchos buscan estructuras de seguridad, fundadas en un Dios concebido como el orden. Ciertos sectores de la teología y el pueblo cristiano añoran los «buenos tiempos», la autoridad sacral y teológica de los años pre-conciliares, como si nada hubiera cambiado, como si el Vaticano II no se hubiera celebrado, como si el evangelio de Dios estuviera ya explorado y conocido, de forma que sólo hiciera falta aplicarlo. Pues bien, en contra de eso, otros pensamos que se abre una puerta arriesgada pero intensa de evangelio: es buen momento para el Dios de Jesús, y nosotros (los cristianos de principios del tercer milenio) debemos testimoniarlo.

– *Es un tiempo de división.* Cada vez es mayor el número de «fieles» que se van desligando de las estructuras oficiales: creen en Dios, incluso le relacionan con Jesús, pero no aceptan la Iglesia. Entre el retorno de algunos a lo que ellos consideran antiguo (integralismo de minorías) y el abandono eclesial de otros (mayoría) nos movemos. Es normal que algunos tengan miedo (especialmente en la administración eclesial) y que otros piensen que es mejor andar por libre. Es doloroso que muchos (gran parte de la juventud) hayan dejado de «practicar», es decir, de ser cristianos al modo eclesial.

– *Es tiempo de esperanza.* Antes nos sentíamos obligados a defender la *cristiandad*, estructuras de seguridad social e ideológica. Hoy eso ha caído: hemos

perdido todo, no tenemos nada que defender... Sólo nos importa Jesús, el Dios del evangelio, a quien buscamos desde el descampado de la historia. Pues bien, paradójicamente, descubrimos que éste es buen lugar de evangelio: para empezar a caminar, acompañando a los hombres y mujeres que creen que el futuro es fiesta y que la gracia es fuente de resurrección, en este mundo y en el reino presente y futuro de Dios.

Las encuestas y experiencias pastorales resultan sorprendentes. Gran parte de los jóvenes «cristianos» no entienden ni siguen la celebración actual de la eucaristía, ni creen en el Dios de nuestra Iglesia. Muchos piensan que la jerarquía es una mezcla de

Dios de liberación, amor de Dios

Siento cierta nostalgia, pues provengo de una «buena» teología tradicional, de tinte escolástico (aún vigente en los años sesenta). Pero me siento feliz al ver las cosas como son, con los tiempos cambiados que ofrecen un reto impresionante de creatividad y búsqueda de Dios. Ciertamente, debo recordar, de un modo agradecido, la *teología de la liberación*, que me (nos) hizo pasar de un racionalismo abstracto a la crítica social, en línea de evangelio. Siguiendo en esa línea, el Dios de mi búsqueda teológica se expresa en forma de gratuidad y no violencia, va unido a la opción por los pobres (especialmente encarcelados) y a la honda del amor enamorado. En esa línea se sitúan mis últimos libros: *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993 (sobre un Dios creador, inmerso de forma salvadora, pero no violenta, en la conflictividad de la historia); *Dios judío, Dios cristiano*, Editorial Verbo Divino, Estella 1996 (donde analizo algunos textos básicos sobre Dios en la tradición bíblica); *Para descubrir el camino del Padre. Nueve itinerarios para el encuentro con Dios*, Editorial Verbo Divino, Estella 1998 (que abre un camino teológico en línea de comunicación humana). Desde esa perspectiva he reescrito un libro anterior (*Experiencia religiosa*, 1981), en diálogo con las religiones, titulándolo *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid 1999. Para una visión unitaria de la teología hispana en estos últimos decenios, cf. J. Bosch (ed.), *Panorama de la teología española*, Editorial Verbo Divino, Estella 1999.

folklore y poder establecido, lejana al evangelio. Creen en Dios, pero le buscan y escuchan por libre. Es muy significativa la actitud de aquellos que se sienten a gusto con Jesús, pero no aceptan la estructura eclesial. Por más que digamos *Dios sí, Iglesia también y añadamos Jesús sí, eucaristía semanal también*, ya no nos escucha casi nadie.

No se puede responsabilizar a los jóvenes, condenándoles por su rechazo u olvido, como si fueran víctimas de un sistema que les domina, de un vértigo que les absorbe, de un egoísmo y deseo de placer que les impide gustar los valores espirituales, que nosotros, buenos cristianos, tenemos. Aunque fuera así (que no lo es), la Iglesia no podría empezar culpándoles por no aceptar sus normas y liturgias. Precisamente ahí, con ellos, los jóvenes y excluidos de nuestra sociedad, que no se identifican con el sistema dominante, puede iniciarse un camino de Dios. Aquí se abre *una puerta de esperanza*.

d) Breve conclusión. Tiempo de Dios

Entre la pasión por la libertad (teología de la liberación) y el integrismo de algunos grupos se sitúa nuestra Iglesia. Dentro de ella quiero apostar por una creatividad cristiana más intensa, que no se identifica con la pasividad ni la violencia antiestructural, sino con una nueva fidelidad al evangelio, en línea de *palabra* (diálogo universal) y *amor* (vida compartida). Esos dos términos, vividos desde Jesús, forman la clave de la teología. No estamos ante el fin de la historia, como algunos han podido suponer, sino al comienzo de una etapa extraordinaria de la historia.

– ¿*Fin de la historia, Dios de esta historia?* Algunos, como F. Fukuyama (*El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992), han pensado que la ruina del marxismo, la expansión de la democracia liberal y el triunfo del sistema occidental en todos los lugares del planeta significa un nuevo comienzo humano. Por fin, los humanos han descubierto su lugar en el mundo, han encontrado su camino. Según eso, la visión fundante de la teología de la liberación habría fracasado: Dios se identifica con el orden liberal moderno. No hace falta más liberación, pues ha llegado, por fin, la libertad. Ciertamente, serán necesarios algunos reajustes, habrá algunas difi-

cultades para extender el modelo de la democracia liberal al mundo entero; pero es cuestión de detalle; la humanidad en su conjunto conoce ya su dirección y su sentido: la herencia judeocristiana de libertad se habría impuesto para siempre sobre el mundo. Pues bien, en contra de eso, preguntamos: ¿ha triunfado el Dios bíblico, de Jesús y los profetas, o el ídolo opresor de cierta visión de la modernidad?

- *Historia abierta, Dios de la libertad.* En contra de la visión anterior, pienso que la caída del marxismo y el presunto triunfo de una democracia liberal, vinculada al despliegue de la ciencia y a la economía de mercado, no supone en modo alguno el fin de la historia, sino la victoria momentánea de una forma impositiva y manipuladora de entender la historia. Por un lado, *la ciencia no es neutral*, sino que puede ponerse y de hecho se ha puesto al servicio de los intereses de un grupo dominante, dentro de un mundo patriarcalista (dominado por varones) y occidental (ella cultiva los intereses de los pueblos y grupos dominantes). Tampoco *la democracia liberal es neutra* (igual para todos) y humanizadora, sino que se ha puesto al servicio del capitalismo, de aquellos que poseen y/o dirigen los medios de producción y los bienes producidos, los canales de comunicación y la comunicación emitida por ellos. El Dios de la economía y la política de mercado (de este tipo de mercado mundial) que defiende Fukuyama es un ídolo, no el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, como sabe Mt 6,24: «no podéis servir a Dios y a la Mamona».

Eso significa que *seguimos esperando a Dios*, nosotros los cristianos de finales del segundo milenio. Pero no le esperamos en el vacío y la pura repetición de unos gestos miméticos carentes de sentido (cf. S. Beckett, *Esperando a Godot*), sino desde la experiencia de Jesús. Los grandes problemas personales y sociales siguen pendientes, continúa sin resolverse (sin hallar sentido o solución) el misterio de la humanidad. Pero hay una puerta abierta.

2. Trinidad, fiesta de Dios. Nuevo milenio y teología

He comenzado hablando del *jubileo*, que no es jubilación, sino *júbilo de Dios*, gozo de que exista y sea *Quien es (no lo que es)*: amor en sí y efusión desbordante de vida, creatividad personal, fuente de encuentro. El júbilo, entendido como alegría y felici-

dad, es una nota esencial del ser divino, siendo expresión y señal de su presencia, pues produce (es) gozo en aquellos que le acogen. Por eso, quiero expresar la alegría y gozo del ser y el actuar divino, en claves de desbordamiento vital y amor intenso. Ciertamente, mantengo el proyecto y tensión del camino anterior, destacando los rasgos principales de Dios: que es *Trinidad* (misterio fundante), siendo *Comunión* de amor (que se expresa en la Iglesia) y *Solidaridad* abierta a todos los necesitados (cf. Pikaza, 1989). Pero de un modo especial quiero insistir en la vía del amor jubiloso, entendido como lugar de revelación de lo divino.

Para hacerlo de manera más precisa he de evo-car esquemáticamente algunos símbolos y temas propios de los momentos anteriores: generación y relación, plenitud intra- e interpersonal, etc. Al final del esquema indicaré los rasgos que, a mi juicio, definen mejor el ser divino (gratuidad, encarnación, universalidad), buscando por ellos una comprensión más honda del misterio.

- *Dios es Trinidad gozosa siendo Generación y Relación*, como ha destacado la teología tradicional: es *generación*, proceso de vida que fluye y se expande, como Madre/Padre (fuente de todo lo que existe) e Hijo (que acoge la Vida que el Padre le ofrece). Todo lo que hay en el mundo es *generación y corrupción*, como las leyes de física/química recuerdan: nada se crea, nada se destruye, todo se transforma, en proceso sin principio ni fin, donde no existen personas duraderas. Pues bien, en contra de eso, Dios es *Generación y Relación*: tiene un Principio, que es el Padre/Madre, una Meta, que es el Hijo. No es transformación indefinida, donde no existe nada permanente, sino Relación fundante, *Encuentro* de amor, Comunión de personas que se entregan mutuamente. Éste es el júbilo de Dios, fiesta de todo lo que existe: es Vida regalando, recibiendo y compartiendo Vida, en comunicación gratuita, donde no hay poder de uno sobre otro.

- *Dios es Proceso Intrapersonal.* Muchos teólogos han destacado el carácter gozoso y completo (personalizante) del ser divino, que es luz y vida interior, *transparencia suma* (se conoce: es Mente que concibe y Concepto concebido) y *pleno gozo* (es Amante y Amado). De esa forma despliega y culmina su maduración personal: es perfecto en sí mismo, no anda buscando nada que le falte. Los momentos o rasgos de

ese proceso de auto-conocimiento y auto-amor constituyen la verdad del ser divino, su gozo trinitario. Éste es, por tanto, el júbilo de Dios: gozo de ser persona, saberse en transparencia y aceptarse en alegría, generosidad cumplida. Descubrir y aceptar la propia realidad, conocerse y amarse. Ésta es la alegría suprema que define el ser divino: nada necesita, pues lo tiene (= es) todo. Nada pide a los demás, no anda buscando reconocimiento o satisfacción que le falte, pues se encuentra satisfecho de sí mismo.

– *Dios es Proceso y Comunión Interpersonal*. Otros teólogos, quizás más numerosos que los anteriores, han destacado el carácter dialógico del misterio: Dios no es júbilo y gozo de sí mismo simplemente por mirarse y aceptarse en gozo interno, sino por ser Encuentro o Comunión de amor del Padre con el Hijo, en el Espíritu. No es auto-conocimiento y auto-amor, plenitud intrapersonal, sino despliegue y amor mutuo, es decir, interpersonal. Así decimos que el Padre conoce (= engendra) al Hijo y sólo en ese Hijo reconoce y descubre su Vida. Así añadimos que el Padre ama al Hijo y viceversa, en proceso completo de donación, acogida y comunicación, en el diálogo del Espíritu. Éste es el gozo de Dios: darse a Sí Mismo (es Padre/Madre), suscitando al Otro (Hijo); recibir el propio ser (Hijo), devolviéndolo en amor (sin obligación alguna) a Aquel que se lo ha dado (Padre/Madre). Éste es el júbilo supremo, la fiesta y dicha perfecta y realizada: la comunicación transparente y gratuita, generosa y fecunda de las personas trinitarias.

– *Dios es Gratuidad (Padre/Madre), Acogida (Hijo) y Universalidad (Espíritu Santo)*. Decimos que es Padre/Madre porque en Él no se distinguen esos dos momentos, de tal forma que podemos emplear un término o el otro, según fuere conveniente, sabiendo que ninguno agota la generosidad fundante de Aquel/Aquella que se da a sí mismo/a, entregando su propio ser, haciendo así que surja el Hijo. Añadimos que el mismo Dios es Hijo en cuanto acoge y recibe el ser del Padre. Nada tiene por sí, todo recibido, de manera que su propio ser puede interpretarse como «pobreza» suma, que se expresa en Jesús de un modo encarnado: nada tiene por sí ni para sí, todo se lo han dado, todo lo comparte, de manera que se vuelve rico en su máxima pobreza, enriqueciendo a los pobres con y para quienes ha venido al encarnarse. Decimos finalmente que es Espíritu Santo: comunión personal del Padre con el Hijo, abierta a todos (universalidad).

El esquema último (Gracia, Acogida-Pobreza, Universalidad), donde culminan los anteriores, pue-

de constituir el punto de partida de nuestra visión teológica, en la línea del *jubileo israelita* y de la *eucaristía cristiana*. El jubileo (Dt 15; Lv 25) destacaba la libertad, el perdón de las deudas y la comunicación (reparto) de tierras: los judíos buscaron una comunidad ideal de hombres y mujeres libres, que despliegan y comparten de manera gratuita la posesión y frutos de la tierra. Culminando ese camino, Jesús ha fundado la eucaristía cristiana y la ha centrado en la comunicación de bienes, simbolizados en el pan y el vino de la mesa común y la vida compartida: unidos a Jesús, los creyentes se ofrecen y regalan los dones primordiales (cuerpo, sangre), en gratuidad generosa.

Jubileo judío y eucaristía cristiana constituyen dos símbolos poderosos de Dios, como hemos visto y seguiremos resaltando en lo que sigue. Son signos de vida, comunicación personal, gozo compartido; nos permiten enraizar la Trinidad en la historia de la humanidad, en la raíz del evangelio, que es el anuncio de Reino y Pascua de Jesús. Para completar esos símbolos, situándolos en el trasfondo de la experiencia primordial de comunicación humana, podemos recordar las tres famosas imágenes de Dios que Teresa de Jesús puso al fin de su Camino, en el *Castillo Interior* o las *Moradas* (7,2):

– *Es Gracia original, Madre de pechos divinos*, de los que mana Leche de Vida gozosa para todos los humanos. En ese principio, Fuente de toda realidad, estamos sustentados.

– *Es Amigo, Vida en rasgos de Alteridad y Compañía*, como vemos en Jesús y descubrimos cuando interpretamos la existencia como matrimonio, encuentro de amor con el Amado.

– *Es Familia, Comunicación o Diálogo de amor*, de tal forma que el Padre y el Hijo habitan uno en otro e inhabitan en el alma, que se vuelve así «una misma cosa con el Padre y con Jesús».

Éstos son los rasgos que desarrollamos esquemáticamente, como fiesta de Dios, partiendo del jubileo judío y la eucaristía cristiana, en ejercicio de descubrimiento y reconstrucción teológica de la realidad, con la ayuda de Teresa de Jesús. Queremos que Dios pueda así manifestarse como fuente de gozo, canto a la vida compartida y universalidad en este comienzo del Tercer Milenio.

Podrá algún lector pensar que he dejado el lenguaje teológico anterior, para ocuparme de pequeñas experiencias. No es así; mi discurso sobre Dios intenta presentarse como *refundación* experiencial del misterio: no quiero empezar hablando de la existencia de Dios o de su esencia racional, sino del sentido y gozo de la realidad. Asumo, por tanto, lo dicho y lo reinterpreto en clave de experiencia básica, desde un fondo de amor, que se expresa en los signos del pan y el vino. De esa forma elaboro una breve fenomenología existencial y social del ser humano, en línea de evangelio. No demuestro nada: simplemente expongo y matizo el principio del ser, el misterio trinitario. Dios no es algo más allá, alguien separado. No podemos caminar hacia Dios desde fuera de Él, sino que le encontramos ya desde el principio, como fuente de Vida en la que nace nuestra vida, como Realidad de nuestra propia realidad. No es alguien ni algo separable de nosotros, sino Aquel que es (= hace ser) lo que somos.

a) *Dios es Madre más que Padre:
Tierra divina, Don de la vida*

El Amor empieza en la *Asistencia humanizante (materna)* que nos ofrecen para que nazcamos como humanos y en la que crecemos. No estamos arrojados en el suelo, perdidos y angustiados sobre un mundo que carece de sentido, sino implantados y fundados en una buena Tierra, que es señal divina. Por eso, en el punto de partida de este libro he querido situar la *ley del Año Sabático y el Jubileo*, tal como aparece en Ex 23,10-11, Dt 15 y Lv 25: primer signo de Dios es la *Tierra*, como fuente y manantial del que manamos, espacio de vida en que vivimos, seno donde en la muerte descansamos.

Nosotros, herederos de una fuerte cultura impositiva y manipuladora, tendemos a olvidar este origen sagrado (divino) de la vida, creyendo que somos un producto de nuestra creatividad violenta o nuestro puro pensamiento. Pensamos muchas veces que todo se conquista y mantiene por fuerza: se compra y vende, se comercia: nos creemos razón absoluta, sentido y verdad de lo que existe. Pues bien, en contra de eso, en sintonía con la más honda experiencia de casi todos los pueblos antiguos, la *norma sabática y jubilar* de la Biblia nos sitúa ante un misterio

superior de Vida (Tierra), que sólo puede entenderse en forma teológica:

– *La Tierra genera por sí misma*, como buena Madre. Por eso tenemos que dejarla cada siete años en barbecho, respetando su fuerza creadora, para que produzca por sí misma plantas y frutos (cf. Ex 23,10-11; Lv 25,2-7). Ella da de sí, genera de forma abundante y repetida. Lógicamente, no podemos explotarla sin cesar, consumiendo de manera indiscriminada sus frutos: cada siete años (que son símbolo de creación originaria) dejamos que retorne a su fertilidad primera, antes que hubiera humanos para cultivarla, en gesto admirado, agradecido, religioso. Lógicamente, esa tierra, en sí misma, no es Dios, como sabe la Biblia israelita. Pero es signo primero de Dios y así debemos respetarla, dejando que vuelva a su origen, cada siete años, para descubrir y agradecer mejor sus dones. Es evidente que esta ley «septenal» no puede hoy aplicarse al modo viejo, pero nos recuerda que no somos dictadores voraces de los bienes de la naturaleza, sino hijos, huéspedes y amigos de la tierra. Ella, realidad fecunda, naturaleza cósmica, sigue siendo el primer signo sagrado: creer en Dios implica respetar y agradecer su tierra, como Madre primera donde Él mismo se expresa.

– *Lógicamente, la Tierra no puede «poseerse» como propiedad particular*. Ella es de todos los humanos, a quienes ofrece por igual sus frutos. Por eso, apoderarse de ella en forma exclusivista, para uso privado, en contra de sus otros hijos (de otros seres humanos), es lo mismo que adueñarse del sol o del viento, del agua o de la lluvia, que son para todos los vivientes, «buenos y malos», como sabe el evangelio (cf. Mt 5,45). En esa línea, añade la ley israelita: «La Tierra no se venderá ni comprará a perpetuidad, porque ella es mía, y vosotros sois huéspedes y peregrinos en ella» (Lv 25,23-24). Nosotros, occidentales ricos, herederos de una fuerte tradición dominadora, hijos y nietos de aquellos que han querido «apoderarse» de gran parte de la tierra, en beneficio propio, expulsando de ella o explotando en ella a sus antiguos habitantes, sentimos dificultad en admitir aquella vieja ley, que concebimos como expresión de mentalidad arcaica. Por eso nos cuesta entender a Dios, pues Él está simbolizado en la fuente común de la tierra compartida. Lógicamente, se nos hace duro vivir de una manera solidaria, en gozo y justicia sobre el mundo. Estamos más acostumbrados al vértigo de la violencia, al gozo de la conquista económica, social o sexual; nuestro placer son las intrigas y guerras, de un tipo o de otro. Somos

reacios a entender y gozar el gozo de Dios, que es el júbilo de la tierra madre compartida.

– *La ley pentecostal de Lv 25,10 quiere que cada parcela de tierra vuelva tras siete semanas de años a sus primeros beneficiarios* (Lv 25,10). Sabe esa ley que somos rapaces y vivimos en conflicto de violencia; sabe que al paso de los años crecen las desigualdades, fundadas en la suerte desigual y en el distinto carácter de unos y otros. Por eso quiere que al cabo de 49 años todo vuelva a su principio: que se repartan y comparten otra vez las tierras, que así puedan venir a presentarse como signo del Dios Madre (Padre) que enriquece por igual a sus hijos, los humanos. Una larga retórica eclesial, fundada en egoísmos particulares y razonamientos abstractos más que en la Biblia de Israel y en el mensaje de Jesús, ha defendido en los últimos siglos un principio de propiedad privada de la tierra y de sus bienes, que puede acabar siendo clasista. Pues bien, conforme a la experiencia original de la Escritura, esa propiedad clasista, que divide a los humanos en amos y siervos, es secundaria (mala) y debe revisarse cada jubileo, de manera que tierras y bienes vuelvan a repartirse por igual, como al principio simbólico de la historia: familia a familia, clan a clan, nación a nación... Todos los humanos reciben así un sitio, encuentran un lugar, sobre la Madre Tierra que les ofrece su abundancia,

como signo de generosidad divina, casa compartida para los humanos.

Hablar de un Dios separado de esa tierra común, un Dios abstracto, que planea como pura ley sacral, sobre la naturaleza y la historia, constituye para la Biblia una falta de sentido, una blasfemia. Por eso, el problema de la religión no consiste en saber *si hay o no hay Dios*, como después se ha planteado. El Dios en sí puede quedar en silencio, según la Biblia israelita. La tarea «divina» está en saber cómo se sitúan los humanos ante las fuentes poderosas de la vida, ante el don sagrado de la Tierra, que ellos reciben con amor, y con justicia y cariño deben compartir.

Ciertamente, la Tierra no es Dios, pero es signo divino: principio del que varones y mujeres nacen, lugar donde comparten la existencia, unos con otros, en respeto y generosidad. Descubrir y agradecer la vida, que nos viene por la Tierra (agua y viento, plantas y animales, todo el universo), es el primero y más hondo de los gestos religiosos. Lógicamente, ella puede recibir rasgos divinos y maternos, expresados de manera humana. Así la ha visto Teresa de Jesús, que hace a Dios Fuente de vida, Pechos de madre que ofrece su alimento a los humanos:

[Dios Vida] Se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma..., que en ninguna manera se puede dudar..., que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parece no se pueden excusar de decir: *¡Oh Vida de mi vida y Sustento de mi sustento!...* y cosas de esta manera.

[Pechos divinos] Porque de aquellos *Pechos Divinos*, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos *rayos de leche* que toda la gente del castillo conforta, que parece que quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma,

[Río-Fuente] y de aquel *río caudaloso*, adonde se consumió esta fontecita pequeña, salga algún golpe de aquel agua para sustentar a los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados (*Moradas* 7, 2, 7).

Están esposo y esposa (Cristo y el alma, Jesús y Teresa) bien unidos, en desposorio radical, como luego mostraremos. Desde esa unión de amor descubre Teresa el misterio original divino, que ella ha presentado en términos vitales (Dios es Vida de mi vida), maternos (unos Pechos que manan gozo y leche que sustenta a los hijos) y cósmicos (fuente original de la que brota agua de gracia y existencia para los humanos, en especial los enamorados). De

la *Tierra Madre cósmica*, que sustenta generosa a los humanos, haciéndoles hermanos, pues deben compartirla (jubileo israelita), pasamos a la *Madre Personal divina* de Teresa de Jesús: creer en Dios es para ella una experiencia original de fe en la vida. No hay en Dios imposición paterna (ley, juicio), sino generación vital materna: Él aparece así como Fuente de la Vida, Pechos abundantes, acogedores y gozosos, que alimentan a todos los humanos, no sólo

al alma interna, sino a «la gente del castillo», que son las potencias y facultades corporales.

Al hablar de esta manera, Teresa no ofrece un argumento conceptual, filosófico o científico, sino una experiencia vital. La filosofía y ciencia resultan secundarias, lo mismo que la teología escolar. Incluso

el nombre *dios* es posterior, de manera que puede evitarse, si alguien lo siente impositivo, apresurado. Teresa habla de algo previo a todo razonamiento: del gozo de Ser, de saberse acunada en la Vida, del misterio de esos «pechos divinos» que nos amantan para así crearnos.

Diosa madre, Dios Padre

Dios/Madre pertenece a los orígenes no violentos de la humanidad. De Ella nacemos; Ella es garantía de una meta final en el camino. No es madre que nos introduce de nuevo en su seno, sino que nos conduce a la libertad/amistad, a la comunión de bodas (cf. Ap 21-22). La misma Madre nos invita a superar una falsa imagen materna de pura superioridad (ella lo da todo, sin que podamos darle nada), para presentarse como Madre-Amiga: así culmina su revelación, pues sólo es Madre de verdad aquella que al fin ya no se impone, sino que aprende a dialogar con sus hijos, dejándose influir por ellos.

Es evidente que debemos superar una imagen del Padre/Madre Dios, que no deja que crezcamos, que tiene miedo de nosotros, que no aprende de aquello que podamos ofrecerle (como vimos en la Parte I, cap. 3). Pero si olvidamos a esa Madre y alimentamos nuestra vida en puros sistemas económicos y sociales acabamos destruyéndonos. Sólo hay una forma humana de nacer: que alguien nos ofrezca su vida (afecto, amor) y nos siga acompañando en muchos años. Una figura gozosa y fuerte del Padre/Madre es importante para seguir naciendo, para que madure la vida frágil que ha nacido. Por el contrario, los padres pa-

triarcalistas, que quieren mantener su poder siempre por encima de los hijos, sin hacerse compañeros y amigos de ellos, acaban siendo destructores.

Paradójicamente, esta figura de Padre/Madre se encuentra vinculada a la debilidad, al dolor sufriente. De esa forma han presentado a Dios los grandes profetas de Israel (Oseas, Jeremías): como Alguien que sufre amoroso, porque sus hijos se pierden, como Padre que les ama y les llama, esperando, sin poder obligarles. En ese sentido, el poder del Padre consiste en no tener poder: en renunciar a la imposición, en cultivar la compañía amistosa y sufriente, sin obligar a los hijos desde arriba. Cada vez tenemos que sentir con más fuerza la voz del Dios gozoso y doliente, creador y amigo, que es padre porque renuncia al dominio, que tiene autoridad porque sabe sufrir y educar sin victimismo, en un mundo donde aprender a perder se vuelve absolutamente necesario para seguir viviendo. Pienso que, a veces, la Iglesia lo ha olvidado: no ofrece una imagen paterna y materna que sea creadora y cercana, un Dios que busque con nosotros, que explore caminos de paternidad/maternidad, de manera que podamos desde Él y con Él desarrollar en libertad nuestra existencia.

Así conservamos unos signos de *infancia*. Como niño que vive de la madre, así se siente y sabe el humano; no está arrojado sobre el mundo, perdido y expulsado sobre un páramo infinito, sino que se descubre sustentado, acariciado, bien fundamentado en el ser de lo divino. Sólo así podemos hablar de Dios, Fuente de Vida, cuerpo bello y fecundo de madre (más que padre), centrado en unos pechos. Ella, la Mujer Divina, Gran Madre, puede llamar y decir a sus hijos los humanos: *¡Tomad y bebed, éste*

es mi pecho!, es mi cuerpo, es mi sangre (= leche), Vida de vuestra vida, Sustento de vuestro sustento. Por eso, la primera forma de agradecer la existencia es simplemente acogerla (= recibir la leche de los pechos divinos) y vivir; nada más y nada menos que vivir. Ésta es la más honda *eucaristía*: dejarse querer, agradecer la vida, asumiéndola de forma apasionada, pudiéndolo decir y diciéndolo, si hubiera ocasión para ello: *¡Gracias, Padre/Madre por la vida!*

Recibir esa vida, reconocer su gracia, responder haciendo fiesta: eso es eucaristía. Así lo ha expresado Jesús, a quien podemos llamar Enviado de esa «diosa madre» de la vida, que ha querido ofrecernos su más rica intimidad: *¡Tomad, esto es mi cuerpo! ¡Bebed, ésta es mi sangre!* Quizá pudiéramos llamarle *Maternidad encarnada*, portador de vida. En ese sentido, más que los signos maternos (paternos) destaca Jesús los amistosos y espousales, como pronto indicaremos. Pero ahora, conforme al estilo de nuestra exposición, siguiendo la línea de ese hermoso texto de Teresa de Jesús, hemos querido presentarle como donante de toda su sangre.

Ésta es una *experiencia de amor*: quien se siente implantado en la existencia y lo dice, ése sabe que existe lo divino (Aquel que le implanta). Quien se siente alimentado por los pechos de la vida, expresados en la Madre Tierra, ése sabe que hay Dios y puede invocarle como Madre. En forma simbólica podemos llamarle Fuente que mana el agua y leche de la vida. De manera más filosófica decimos que es *Natura Naturans*, Naturaleza Generante de la que proviene y donde se sustenta lo que existe.

Lógicamente, el ser humano puede gritarle a Dios *¿por qué me has hecho?*, puede seguir preguntando y sentirse incómodo y perdido en una tierra que se muestra inhóspita y extraña, sujeta a duras leyes de violencia. Podrá un día pensar que la leche de los pechos de la Madre divina se ha secado: chupa y no consigue beber, busca y nada encuentra; por eso va errante con su pura pregunta y su violencia sobre el mundo. Será difícil responderle y convencerle; la única respuesta es acompañarle, en un camino de enamoramiento y esperanza, como hará Jesús, según veremos en el próximo apartado. Aquí nos basta con decir que este Dios de la Naturaleza aparece en un primer momento como Madre más que como Padre, conforme al bello signo de los Pe-

- [Ciudad Madre] Alegraos con Jerusalén, gozad con ella, todos los que la amáis;
Alegraos de su alegría, con ella, todos los que por ella llevasteis duelo;
mamaréis de sus pechos, os saciaréis de sus consolaciones,
chuparéis las delicias de sus senos abundantes.
- [Dios Madre] Pues así dice Yahvé: Yo haré expandirse hacia ella la paz como un río,
como torrente desbordado la delicia de las naciones.
Llevarán en brazos a sus criaturas, sobre las rodillas las acariciarán.

Eucaristía: Dar gracias a Dios

Eucaristía significa *acción de gracias* y esto es lo que proclama el celebrante principal en el momento más solemne del *prefacio*: situado ante el misterio de Dios, que aparece de forma generosa en los dones del pan y del vino, en nombre de todos los creyentes, eleva la voz presentando ante Dios una fuerte acción de gracias, reasumiendo las palabras del Gloria: *te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias*. Dios ha creado al humano para ofrecerle gracias, como madre generosa que regala a su hijo lo mejor que tiene y puede; no le debemos nada, pero es bello que le agradecemos su regalo. Gratis nos ha regalado Dios la vida; nada puede exigirnos por ella, pero es bueno darle gracias.

En contra de todas las teorías contractuales que imponen al humano el deber de agradecer a Dios sus dones (de servirle), la eucaristía muestra que no tenemos ninguna obligación de hacerlo. Gratuitamente nos ha dado Dios lo que somos; de igual manera podemos y debemos (si queremos) responderle, con el pan y vino de Jesús, haciendo que resuene en nuestra voz la voz de toda la creación. De esa forma, el Dios de la eucaristía se muestra *Padre/Madre* en el principio, centro y el fin de su camino. Después de habernos dado lo que es y lo que tiene, queda frágil e indefenso en nuestras manos, esperando una respuesta de amor, sin poderla imponer, sin imponerse jamás sobre nosotros. De esa forma, siendo *Padre/Padre* y fundamento de Vida en nuestra vida, se vuelve Amigo, presencia enamorada (cf. Ap 21-22).

chos Divinos que Teresa de Jesús ha desarrollado, a partir de la Escritura israelita. Así podemos acabar este apartado con el más bello texto profético, que concibe la Tierra de Dios como Ciudad Materna:

[Humano Niño] Como un niño a quien consuela su madre, así os consolaré yo; en Jerusalén seréis consolados (Is 66,10-13).

La visión del Dios Padre que impone a los humanos la ley de la existencia fiel, sobre una tierra conflictiva, en un trasfondo de pecado, es posterior. En el principio, hablar de Dios es hablar de la buena Tierra Madre, de la Vida generosa en cuyo seno hemos crecido, en cuyo amor nos amamantamos.

b) *Dios Hijo y Amigo, el Dios enamorado*

He terminado el apartado anterior afirmando que Dios es, ante todo, Madre o Manantial de la que brota y surge el río de la vida, en que nosotros existimos, apoyados en el mismo Hijo divino. La primera tarea de ese Hijo de Dios era acoger y agradecer la vida, en gesto de puro gozo, sin ninguna obligación, como niño que recibe el pecho de la madre. Pues bien, la segunda es nacer del todo, ir creciendo, hasta alcanzar autonomía y separarse, de algún modo, de la Madre, para vincularse a ella en forma nueva, no opresora ni patriarcalista. Así nos hace Dios, así nos quiere, en un proceso donde podemos distinguir tres momentos:

– *Ser Madre es querer que el Hijo nazca*, que logre hacerse independiente, valioso por sí mismo. De esa forma, utilizando el sentido usual de las palabras, podemos afirmar que la Madre se hace Padre (fuente de ley y modelo de vida, exigencia y promesa de futuro) para el Hijo. Frente al afán dominador de una Madre/Padre posesiva, que quisiera que el Hijo siga siendo una parte de sí misma, se alza el gesto generoso de esta Madre/Padre que se goza suscitando un Hijo diferente.

– *Ser Hijo significa, por tanto, hacerse y ser Yo mismo (= Uno mismo)*: continuar sabiendo que mi vida es Don que he recibido, pero saber, al mismo tiempo, que ella es mi Tarea, algo que sólo Yo alcanzo a realizar. Nadie puede ocupar mi puesto y sustituirme: estoy llamado (obligado) a descubrir mi propio ser, recorriendo un camino que es, al menos, arriesgado. Pudiera tener miedo y pensar: sería mejor continuar en brazos de la Madre, mamando gozoso de sus pechos, sin tareas ni cuidados... Pero entonces seguiría eternamente niño, no sería Hijo verdadero, Yo mismo, alguien distinto. Aceptar mi diferencia y soledad con gozo, asumir la tarea de mi vida, realizándome como

persona: éste es el segundo momento de la vida humana, que nosotros, los cristianos, descubrimos de manera ejemplar en Jesucristo.

– *La autonomía del Hijo no implica sólo soledad para el vacío, sino que se expresa en el diálogo de Encuentro enamorado*. Hay un amor de Madre, que es principio de la vida; hay un descubrimiento de la propia libertad, que es el centro de la vida; pero el culmen de ella sólo puede hallarse y desplegarse en el amor enamorado, es decir, en el Encuentro personal con los demás, conforme al símbolo del matrimonio, que consiste en «dejar padre y madre, para hallar el propio ser (mi carne y sangre) al vincularme a otra persona» (cf. Gn 1,27; Mc 10,6-7 par).

De esa forma, la misma *generación* (expresión de amor materno) conduce al surgimiento del Otro (Hijo/a) y al *encuentro* entre personas. En perspectiva humana, la relación generativa y espacial han de distinguirse, pues de lo contrario la corriente de vida se cerraría en sí misma, de forma incestuosa: no es bueno que el hijo quede fijado en la madre, clausurándose en ella de manera indefinida; es bueno que salga, que rompa el cordón, que encuentre a un amigo/a diferente, para descubrir y desplegar con él o ella la inmensa maravilla del encuentro enamorado. Dentro del símbolo divino, ambos momentos pueden vincularse y se vinculan de forma paradigmática: entre el Padre/Madre original y el Hijo divino Jesucristo se establece una relación de Encuentro eterno, de gozo incesante de pareja enamorada, que la Iglesia identifica con el Espíritu Santo.

Lógicamente, nosotros no podemos repetir sin más el despliegue trinitario, pues Dios es perfecto en su proceso (que es, al mismo tiempo, generación y encuentro enamorado), mientras nosotros vamos recibiendo, buscando y alcanzando esa perfección en un camino biográfico, marcado por el nacimiento, la apertura hacia los otros y la muerte: el avance del amor personal no nos devuelve a la Madre, sino que, apoyándonos en ella, nos conduce hacia el Amado. A pesar de eso, el principio y modelo trinitario se nos vuelve cercano en Jesucristo, a quien vemos como Hijo, es decir, como Aquel que realiza su proceso de amor divino en forma humana, sobre

nuestro mismo suelo, expresando en forma enamorada (para todos los humanos) el Encuentro eterno del amor divino.

Desde el amor de Dios ha nacido Jesús, para realizarse de manera personal (divina), como Hijo, en apertura a los más necesitados y en amor gozoso y arriesgado, liberador, hacia todos los humanos. Para entender su tarea podemos y debemos acudir nuevamente a los principios del jubileo, que se expresan sobre todo en gestos de apertura humana, como muestra la experiencia israelita:

– *El jubileo es experiencia de libertad*: «seis años te servirás un esclavo, el séptimo lo dejarás ir libre» (Ex 20,2). Este tiempo final es el año verdadero, espacio de humanidad, para el desarrollo personal. Por eso, toda forma de esclavamiento o sumisión perpetua, de opresión del hombre por el hombre, resulta contraria al designio de Dios: creer en Dios implica garantizar y promover la libertad para todos, superando así el esquema de economía y política neoliberal que condena a la opresión del hambre de millones de personas.

– *El jubileo es experiencia de perdón*: «cada siete años harás la remisión; todo acreedor perdonará la deuda de aquellos que le deben algo» (Dt 15,1-2). Libertad con deudas es mentira. Ciertamente, hoy no hay esclavos (en teoría jurídica), pero existen millones

de deudores: personas que dependen económica y vitalmente de otros. Por eso, la experiencia de libertad se amplía y expresa como perdón de las deudas: sólo donde nadie debe nada a nadie (más que el puro amor gratuito) habrá revelación plena de Dios sobre la tierra.

Éstos son los principios del jubileo israelita que permiten garantizar la existencia del otro, en plano personal (libertad) y social (perdón de las deudas). En ellos se expresa el valor del ser humano, a quien debemos concebir como alguien capaz de asumir la propia vida (su responsabilidad personal) y realizarse libremente, sin que otros decidan en su nombre, para regalarla luego en apertura liberadora. Sólo como ser autónomo, responsable de su propio hacer (destino), el humano puede llamarse en plenitud Hijo de Dios. Por eso, creer en Dios, desde una perspectiva israelita, significa asumir el compromiso de la libertad, tanto en plano personal como social (económico).

Esta actitud y compromiso, que brota del jubileo israelita, es necesario, pero en sí mismo resulta insuficiente, pues la libertad sólo es verdadera si hay amor. Lógicamente, Teresa de Jesús ha desarrollado en esa perspectiva la visión del Dios amigo, la fe como esponsales:

[Eucaristía] Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio...

A esta persona de quien hablamos (= Teresa de Jesús) se le representó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, y le dijo que

[Matrimonio] era ya tiempo de que sus cosas (de Jesús) tomase ella por suyas y Él tenía cuidado de las suyas (de Teresa) (*Moradas* 7, 2, 1).

[Pascua] Aparécese el Señor en este Centro del Alma sin visión imaginaria, sino intelectual..., como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo «*pax vobis*» (*Moradas* 7, 2, 3; cf. Jn 20,21).

Esta experiencia eucarística desborda el nivel del jubileo israelita: es comunión de cuerpo y sangre (*¡Comed, es mi cuerpo! ¡Bebed es mi sangre!*), de vida plena que sólo en pleno amor puede entenderse. La misma eucaristía se expresa en claves esponsales, conforme al simbolismo israelita de la alianza (*¡Yo seré vuestro Dios, vosotros seréis mi Pueblo!*), que aquí se despliega en formas personales: *Jesús da su cuerpo a Teresa*, es decir, se ocupa de sus cosas; *Teresa da su cuerpo a Jesús*, es decir, se ocupa de sus cosas. Éste es un desposorio de comunicación com-

pleta, en libertad y entrega reversibles, sin que uno sea más o mande sobre el otro, pues los dos se ofrecen y comparten lo que son (la esencia).

Este *Dios amigo*, que suscita y ratifica todo amor esponsal sobre la tierra, no es ya poder patriarcalista, ni donación de un superior (del padre al hijo), sino principio de armonía simétrica y comunicación enamorada. Sólo aquí recibe su sentido la eucaristía, como expresión de un *matrimonio total* entre Jesús y los humanos, es decir, entre aquellos que acep-

tan su camino y responden a la voz de su llamada. Ésta es la eucaristía del Jesús resucitado, que se expresa y expande en toda la vida del cristiano, que toma formas *esponsales*, de comunicación personal y gratuita, en cuerpo y alma.

Así pasamos del nivel de *infancia* (el ser humano niño recibe la vida de Dios madre) al de *madurez* (humano verdadero es sólo aquel o aquella que puede de compartir y comparte con otros la existencia, en donación gratuita y liberadora, en acogida agradecida y completa). Quien así entrega su vida y la vuelve a recibir del otro, como regalo de amor, descubre el *placer* de la existencia, vinculado al gozo del mismo Dios, que se revela en Cristo como Hijo pleno, Dios enamorado. Ciertamente, Jesús es Mesías y Señor, Redentor del mundo. Pero él sólo ha podido expresar y realizar su señorío mesiánico y divino en forma de *amor dialogal*: ha escuchado y respondido, ha recibido y compartido la vida con los hombres y mujeres de su entorno.

Del *Dios materno* que cuida generosamente a los humanos (sus hijos) venimos al *Dios esposal y fraternal*, que goza en amar y ser amado, en cercanía y comunicación transformadora, que culminan por Cristo en el símbolo eucárstico: sólo un hombre o mujer enamorado/a puede pedir *¡come, bebe, esto es mi cuerpo!*, dando al otro y compartiendo con el otro el pan y vino de la vida. Lo que él ofrece no es ya un cuerpo de Madre divina (pechos abundosos, manantial de leche), ni el poder de un padre que planea por arriba, con autoridad dictatorial, sino el rostro y cuerpo humano del amigo/a, que goza y/o sufre a nuestro lado y que nos pide pan o una palabra de conocimiento, dignidad, ternura.

Jesús se ha vuelto así *cuerpo ofrecido* (se da a sí mismo: eucaristía) y *necesitado* (quiere que le alimentemos y acojamos en los pobres: cf. Mt 25,31-46). Dios no se revela, por tanto, en los principios de una totalidad social, que pueden ser manipulados, al servicio del sistema o del Estado, tampoco en la intimidad de la pura conciencia, sino en la comunión concreta de amor entre los hombres y/o mujeres de la tierra. Por eso, el símbolo supremo del Dios Hijo en el mundo es el pan y el vino compartidos: la solidaridad concreta de hermanos y amigos.

El Dios Eucaristía asume los principios del jubileo judío (libertad, perdón de las deudas), pero

avanza en una línea de comunicación cercana, abierta y exigente, que se expresa en los momentos básicos de la comida fraterna y espousal, simbolizados por el cuerpo (pan) y la donación intensa de la vida (vino). Éste es un misterio de intimidad (Jesús es Dios enamorado), que se expande y comparte entre muchos, suscitando así un cuerpo más extenso de hermanos y amigos, en torno al pan y al vino. Aquel que nos capacita para vincularnos como cuerpo, en amor enamorado y servicio mutuo, en torno al pan y al vino de la buena y provechosa comida: ése es el Dios de Jesucristo, es la Fiesta de la Eucaristía.

Del *aquel que da pecho a su niño* (= madre/padre anterior, ya evocada), pasamos así al Dios de las personas maduras (varones y mujeres), capaces de abrir un espacio de solidaridad y compartir el *alimento sólido del pan y el vino* (cf. 1 Cor 3,2), en gesto intenso de comunicación liberadora y amistosa, que se centra en Jesucristo. En el fondo de ese *Dios amigo* que es Jesús sigue alejando el Padre/Madre, que le ha enviado y le sostiene: pero ese Dios ya no se encuentra arriba, fuera, como Señor impositivo, sino que es el Mesías encarnado, el compañero que anima a los amigos en la búsqueda de diálogo y justicia sobre el mundo, el enamorado/a, esto es, hermano del alma, que nos ofrece sin pudor ni imposición su propio cuerpo, dándonos su sangre.

Se dice que ciertos estamentos de la Iglesia han tenido miedo al amor liberador, que supera todas las imposiciones y estructuras de la sociedad, las normas y principios exteriores de la misma Iglesia, con sus jerarquías y representaciones; se añade que ellos han transformado el celibato o castidad religiosa (que debía ser amor siempre más fuerte) en represión del amor. Algunos han podido pensar que el amor enamorado es peligroso y han tomado sobre sí la obligación de organizarlo, acabando a veces por ahogarlo o reprimirlo. No ha sido siempre así, gracias a Dios. Por eso han existido y siguen existiendo en la Iglesia de Jesús varones y mujeres que cultivan con gozo y libertad su más intensa experiencia de amor liberador y enamorado.

Ciertamente, ese camino del amor de Dios en Cristo no es algo sencillo, en el sentido de banal, sino proceso arriesgadamente fuerte, tenso y crea-

dor, de tal manera que sólo quien se atreve a recorrerlo (con el riesgo de perderse o poder equivocarse) puede al fin hallarlo y encontrarse a sí mismo, encontrándose en los otros. La palabra final y central de ese proceso, ante el pan y el vino compartido, suena siempre así: *¡esto es mi cuerpo, ésta es mi sangre!*, éste es mi gozo, ésta es mi fiesta, el camino que comparto con vosotros, encontrando mi verdad (mi pascua) al encontrarlos.

Nuestra Iglesia se sabe *Madre y Maestra*, representante femenina (materna) y autoritaria (jerárquica) de un Padre; así se ha estructurado en formas que parecen piramidales, invirtiendo muchas veces la más honda novedad del evangelio, expresada por un Padre no paternalista. Pues bien, para ser signo de Dios, ella, la Iglesia, ha de bajar de su posible pedestal de poder o seguridad sagrada, para compartir con los humanos el riesgo del amor (no hay amor sin riesgo), haciéndose *Amiga y Compañera* de los hombres y mujeres de la tierra, como fue Jesús.

De esa forma aparece Jesús en la Iglesia, como Dios amigo que ofrece y pide cuerpo, para compartirlo en el signo del pan de cada día, en el vino de la fiesta. El pan es cuerpo porque se comparte; el vino es sangre porque se bebe de la misma copa, en señal de compromiso. Pues bien, este Jesús que es Dios del pan y el vino no comienza juzgando a los demás, sino que les escucha; no se arranca dando lecciones a nadie, como si tuviera una verdad infusa, recibida por oráculo de Delfos o por pitonisa de cualquier santuario de la tierra. Jesús acompaña en su camino a los amigos caminantes, aprende con ellos, con ellos comparte su pan y su vino, muriendo si hace falta (e hizo falta) por ellos.

Esto es lo que la Iglesia celebra en el recuerdo o memorial del Cristo. No es que primero haya un recuerdo bien fijado, en palabras o discursos de teoría, y que después se ofrezcan y comparten el pan y el vino (cuerpo y sangre) de la vida. Al contrario, la memoria de Jesús se identifica con la misma eucaristía: es decir, con el camino que conduce, por la donación y entrega mutua a la experiencia más profunda de la vida compartida. De esa forma, la Iglesia del Jesús liberador y enamorado, Dios que se revela en cercanía redentora, puede presentarse como fiesta eucarística de amor.

Memorial: recordar a Jesús. La eucaristía como anámnesis

Los diversos ritos recuerdan y actualizan un misterio primigenio: aquello que sucedió al principio de los tiempos (esto es, siempre), ofreciendo sentido y lugar a lo que existe, más allá de la historia (en el eterno retorno). Pues bien, la eucaristía es recuerdo y presencia de la historia de Jesús, Hijo de Dios, el Humano plenamente realizado (Hijo del Humano). Por eso, al celebrarla retornamos a las raíces mesiánicas, aprendemos el oficio gozoso de ser hombre y/o mujer, en el rito liberador y enamorado de darnos mutuamente el pan, compartir el cuerpo y regalarnos la vida (sangre) unos a otros, en camino de resurrección. Éste es el único oficio, la tarea gozosa y salvadora de la historia: aprender a ser (hacerse) humanos en plenitud, con el mismo Dios que por Jesús ha venido a convertirse en compañero nuestro, entregándonos su vida y sangre en el intento. Recordar significa repetir y actualizar, no de una forma literal o esclavista, como si nada hubiera pasado desde entonces, sino en libertad creadora. La Iglesia no puede limitarse a copiar lo que hizo Jesús, sino que ha de hacerse ella misma Jesús (= comunidad mesiánica), actualizando en el camino de la historia la fiesta mesiánica del pan compartido y la sangre entregada, en esperanza de resurrección.

Ciertamente, en el fondo del rito está Jesús: su memoria y presencia. Pero Él está presente no sólo en los signos (pan y vino), sino en todo el proceso de la comunión de la Iglesia reunida en su nombre, para actualizar su entrega creadora, en cuerpo y sangre. Por eso, cada eucaristía es única, como lo fue la Última Cena de Jesús. Cada comunidad celebra y expresa así el gozo y compromiso (amor liberador y enamorado) de la entrega de Jesús, presente allí donde los hermanos se reúnen en su nombre (cf. Mt 18,19-20). De esa forma se supera la distancia entre el pasado de Jesús y el presente de la comunidad: toda ella es signo, recuerdo y presencia de Dios sobre la tierra, con Jesús y por Jesús, el liberador y enamorado.

Cambiando un verso de Juan de la Cruz, en la dedicatoria de este libro, nos atrevimos a presentar la eucaristía como *cena que libera y enamora*. Quizá se debería invertir el orden de los términos. Ésta es

una *cena que enamora*, abriendo a los humanos, varones y mujeres, la más honda experiencia de la comunicación personal transformadora. Ésta es *cena que libera*, es decir, *re-crea*, pues en ella podemos descubrir y descubrimos nuestra propia libertad, recreando el mundo y pudiendo ofrecer espacio y camino de liberación a los excluidos de la tierra.

c) *Dios Familia. Jubileo, Eucaristía y Trinidad*

Hemos dicho ya lo esencial. Por eso, podemos ser más breves. Empezaremos recordando el tema del *Dios jubilado*, del que a veces se afirma que es *aquel con el cual y sin el cual todo sigue igual*, pues su existencia o falta de existencia no influye en nuestra vida (todo pasa como si Él no existiera). En el baúl de los recuerdos viejos le tenemos; para las ceremonias oficiales (bautizos, bodas, entierros) le llamamos, en iglesias que son más museos que casas donde el pueblo común pueda compartir la fiesta de la vida, con el pan y el vino de Jesús.

Las reflexiones y experiencias anteriores han querido mostrar que el verdadero Dios no se halla jubilado, pues aparece y actúa como Madre fundante y Amigo/Esposo universal, en Cristo. No es un poder que podamos imponer a los demás por fuerza, ley social que quiere resguardarnos impidiendo que cometamos equivocaciones. No está fuera, en los bordes de la vida, ni se esconde en aquellos agujeros negros que aún no hemos logrado explicar con nuestra ciencia. Al contrario, este Dios vive y actúa en el centro de la vida: en su origen materno (Padre), en su camino de amor (Hijo), en su proyecto de familia (Espíritu Santo).

Hemos venido suponiendo que los rasgos anteriores se unifican, en clave trinitaria: el mismo Dios es Madre fundante, que nos hace ser, y Amigo que comparte nuestra vida, haciéndonos capaces de dar y recibir en amor enamorado. Podemos y debemos afirmar, con la tradición de la Iglesia, que son *dos personas* (Padre/Madre, Hijo/Amigo), siendo el mismo Amor trascendental (en sí mismo valioso), que ha querido expresar y realizar su misterio entre nosotros (como amor humano), en forma de comunión definitiva (Espíritu Santo).

Hemos aludido también a la famosa *ley cósmica* que dice «nada se crea, nada se destruye, todo se transforma, en incesante proceso de generación y corrupción», pues la muerte de una realidad es nacimiento para otra. En contra de eso, hemos trazado la más honda *ley sagrada*, que nos lleva a descubrir y venerar a las «personas» divinas en el fondo del proceso de la realidad: no todo se crea y se destruye, pues el Padre/Madre permanece y es divino (precisamente Padre/Madre) dando lo que tiene, y lo mismo podemos afirmar del Hijo. Por eso, en vez de la constante destrucción o cambio hallamos el Espíritu Eterno del amor divino. Dios no es un proceso indiferente donde fin y principio son lo mismo, sino *encuentro personal*: Madre/Padre que es divina dando todo lo que tiene; Hijo divino que todo lo recibe y comparte con sus hermanos en la historia, siendo Espíritu Común, Comunión personal abierta a todos. Éstos son sus rasgos principales:

– *Dios Espíritu es Don, Regalo Mutuo*: Vida recibida, agradecida, devuelta y compartida. Nada es en Dios obligación, nada destino: todo es generosidad y gratuidad liberadora. Esto es creer en Dios: superar el nivel de la «mamona» donde cada cosa se compra y vende por negocio, para adentrarse en el camino y meta de la vida regalada y compartida.

– *Dios Espíritu es Regalo hecho Persona*. Lo que el Padre/Madre da no es algo extraño, se da a sí mismo; lo mismo sucede con el Hijo. No hay un Ser de Dios al exterior de este Regalo común del Espíritu Santo, que es Persona siendo Amor mutuo, Unión de dos personas. No dan uno una cosa y otro otra: se dan a sí mismos, dan lo mismo, en Regalo compartido.

– *Dios Espíritu es Regalo Culminado*. No es proceso indefinido, que un día acabará (como parece que hará el mundo), ni eterno retorno, en el que todo da lo mismo, sino *Amor que llega hasta su meta* y culmina como encuentro personal. No se expresa y actúa porque le falte algo, sino por superabundancia y generosidad, porque quiere ofrecer a otros lo que tiene.

Sólo esta visión del Dios trinitario nos permite hablar de una *escatología* que no es giro errante de las cosas, ni búsqueda sin fin de aquello que vendrá al final, sino camino culminado donde nosotros culminamos, de forma que aquello que la tradición ha solidó llamar *cielo* es el mismo Encuentro pleno (liberador y enamorado) de los humanos entre sí, con

y en el misterio trinitario. El despliegue de la comunicación perfecta y plena, en plenitud pascual: eso es Dios para siempre, todo en todos, en formas de regalo culminado. Esto es el cielo. Así lo ha indicado el judaísmo, cuando los profetas (especialmente Is 41,56) han interpretado el jubileo en forma esca-

- [Apóstoles] Orando una vez Jesucristo Nuestro Señor por sus Apóstoles (Jn 17,21), dijo que fuesen una cosa con el Padre y el Él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en Él.
- [Universalidad] ¡No sé qué amor puede ser mayor que éste! Y no dejaremos de entrar aquí todos, porque así dijo Su Majestad: «No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también» y dice «yo estoy en ellos» (Jn 17,20.23) (*Moradas* 7, 2, 9-10).
- [Servicio] ¿Sabéis que es ser espirituales de veras? ¡Hacerse esclavos de Dios!... Así que, hermanas, para que (vuestra vida) lleve buenos cimientos, procurad ser la menor de todas (las hermanas) y esclava suya (de las hermanas), mirando cómo o por dónde las podéis hacer *placer* y servir... (*Moradas* 7, 4, 9).

Pasamos así del matrimonio (unión íntima con Jesús y/o con otros creyentes) a la comunión más extensa de la Iglesia, representada por los apóstoles. En ellos habita la Trinidad, siendo ellos signo de Dios sobre la tierra. Esto es creer en Dios, expresar su misterio: abrirse en comunión de amor y servicio mutuo hacia los otros. He destacado la *universalidad*, pues en esta comunión que brota del Jesús enamorado *entran todos*, como expresamente afirma Teresa, reinterpretando Jn 17,20 de manera universalista. Así se expande la familia divina: el Dios que aparecía primero como Madre y luego como Amor Enamorado será al fin y plenamente Comunión donde los humanos se regalan y sirven unos a los otros, descubriendo y desplegando el *placer* de la existencia compartida, envuelta en gloria.

En este contexto se sitúa uno de los *iconos* teológicos más conocidos: la Trinidad de Rublev y otros artistas orientales, que evocan la escena de los «Convividos de Mambré» (Gn 18,1-15), citada al principio de este libro (Parte I, cap. 1): tres seres divinos caminan por la tierra como peregrinos; Abraham les invita a comer y ellos se sientan, compartiendo vida y alimento. Así los ha visto el pintor, así los ha venerado la Iglesia: sentados a la mesa, en torno a un plato de Cordero (signo de la entrega amorosa de Jesús), que puede estar simbolizado también por el pan y el vino compartido. Son tres, ángeles del cielo, peregrinos en la tierra, revestidos de cielo (cada

tológica: la tierra compartida (Lv 25) se ha vuelto un símbolo muy hondo de la Nueva Tierra y Nuevo Cielo, donde los salvados comerán y beberán unos con otros (unos de otros), en gozo fuerte, comunicación perfecta. Lógicamente, Teresa de Jesús ha interpretado este motivo en forma trinitaria:

uno con su color celeste) y sentados a la mesa, dialogando en gesto de felicidad completa. Ellos representan la belleza de Dios, la gloria que esperamos y se expresa ya (anticipada y fuerte) en la mesa compartida de Jesús. La familia humana, reunida en comunicación vital y personal, palabra y comida: éste es el supremo signo trinitario, ésta es la Iglesia.

Por eso, la Trinidad cristiana es misterio del gozo y gloria que mana del ser fundante (Madre) y se expresa en la vida compartida (unión de Padre/Madre con el Hijo, en el Espíritu), superando así todo egoísmo y toda muerte. De esa forma, el amor es misterio de Dios, que no aparece ya como Padre o Madre, que nos tiene sometidos, sino como familia, comunión de amor, en la que estamos todos implicados. No podemos hablar de esa familia de manera objetiva, como si se hallara fuera de nosotros, pues sólo en la medida en que acogemos su amor y nos amamos mutuamente podemos entenderla.

No hay al fin supremacía ni inferioridad: Dios no quiere ni puede humillarnos, poniéndose encima de nosotros, como Alguien que por pura condescendencia nos visita y saluda a la caída de la tarde, sino que viene a quedarse. Y no se queda como Jefe superior, siempre mandando, sino como Vida en nuestra propia vida, de manera que en él somos (nos hacemos) plenamente hermanos y amigos, en fiesta de amor y resurrección. Por eso, el signo trinitario final no son el padre o la madre en cuanto tales, sino la

familia entera, reunida en torno a la mesa, la comida fraterna, pan y vino, entre los hermanos.

Éste es un *Dios que era, es y vendrá*, como ha dicho el Apocalipsis (1,4). Por eso, conocerle únicamente como Padre/Madre significa quedarse en el principio, no haber recorrido con Él el camino de la vida, en generosidad eucarística. Quien lo haya recorrido, avanzando por los varios paisajes de este libro y de la historia israelita y cristiana, sabe que Dios acaba siendo *todo en todos* (cf. 1 Cor 15,28), li-

Epiclesis, Invocación del Espíritu Santo. La eucaristía como llamada

Desde el origen de los tiempos nos llegan las grandes *invocaciones*, súplicas sacrales, dirigidas a los dioses o genios protectores de la vida. Pues bien, la eucaristía es invocación dirigida al Espíritu de Dios, para que exprese y actualice su obra, por Jesús, en el camino de la historia. Reunidos en su nombre, los cristianos pueden invocarle confiados, sabiendo que su fuerza les alienta, que su vida les sostiene. Por dos veces, en el centro de la gran Oración Eucarística, los fieles invocan al Espíritu Santo: para que actúe sobre los dones ofrecidos (pan y vino), convirtiéndolos en cuerpo de Cristo; para que venga sobre los fieles, de forma que ellos mismos sean en su plenitud Cuerpo mesiánico y puedan mantenerse en unidad, dando la sangre (vida) unos por otros.

De esa forma, la eucaristía aparece al fin como aquello ha sido siempre, desde las comidas del paraíso, pasando por los alimentos de la dieta mediterránea, los sacrificios de Israel y las fiestas judías: la forma primordial de la oración humana; la misma vida concebida y realizada a modo de oración, ante los dones compartidos, en agradecimiento a Dios, en recuerdo de Jesús. De esa manera se supera la distancia que se había establecido entre Dios y los humanos. Sin dejar de ser divino, Dios se ha vuelto, por Jesús, la Vida de la vida humana, en el pan y el vino de la fraternidad, en el camino de la sangre derramada en favor de los demás. Aquí se expresa Dios, aquí se manifiesta la verdad del ser humano, como eucaristía y resurrección en Cristo, por medio del Espíritu.

bertad y plenitud de nuestra vida, expresada en la fiesta del pan y el vino compartido.

Había comenzado esta trabajo hablando del riesgo de quedarnos ante un Dios ya jubilado, que no ejerce ningún tipo de función en nuestro mundo. Ése era el Dios que parecía vinculado a nuestra tradición escolástica, activa todavía en el recuerdo de muchos, en los años sesenta y setenta de este siglo. Algunos quisimos reparar algunas grietas conceptuales de ese Dios, elaborando una teoría más perfecta de su ser y sus funciones, pero no lo conseguimos. Otros muchos, más vinculados a la teología de la liberación, se empeñaron en hacerlo presente en la tarea de restablecer la justicia sobre el mundo, pero hallaron resistencias, de tipo interior y exterior. Quizá ha llegado el momento de recrear, con el pensamiento y, sobre todo, con la vida los rasgos principales del Dios del jubileo israelita y de la eucaristía cristiana, en perspectiva de amor enamorado.

Conclusiones

1. *He comenzado* presentando algunos momentos significativos de la teología hispana (católica) en los últimos decenios. Nosotros, teólogos y cristianos de finales del siglo XX, hemos sido testigos de un gran cambio en la visión de lo divino. Salíamos de la Edad Media, hemos entrado (casi sin tiempo para acostumbrarnos) a la Iglesia de los tiempos postmodernos. Así lo ha señalado la primera parte de este capítulo.

2. *Pienso que ese camino no se encuentra culminado todavía*; más aún, nunca puede culminarse, pues cada generación está llamada a recorrer sus momentos principales, pasando del Dios del mito y pensamiento racional (razón suficiente), al Dios de la experiencia de Jesús, tal como ha venido a expresarse en forma eucarística.

3. *El Dios eucarístico ha empezado apareciendo como Madre/Padre (generosidad), se ha manifestado luego como Hijo (acogida y donación) y ha culminado como Espíritu (encuentro enamorado)*. Esos tres momentos expresan aquello que pudiéramos llamar arqueología y genealogía del amor personal (interpersonal) divino, que ha venido a expresarse en formas eucarísticas.

4. *El Dios eucarístico es amor encarnado en la historia*. Hemos tenido miedo al amor, lo hemos encerrado en for-

ma personal y social. No se trata de dejar que el amor sea y se despliegue como por azar, que se exprese en forma «silvestre», como tierra en barbecho sabático, pues se debe admirar y mimar, acoger y cultivar con gran cuidado, cada día de la vida. Pero tampoco le debemos tener miedo. Ha sonado la hora del amor y nosotros estamos llamados a manifestarlo.

5. *Del Dios jubilado a la fiesta de Dios.* Éstos habían sido los primeros temas de este libro, y quiero que sean los finales. Del dios jubilado o, peor aún, manipulado en formas sacrales y sociales podemos pasar al júbilo de Dios, que quiere que sus hijos sean, vivan, se desplieguen, gozosos por el mundo, en un camino que conduce a la resurrección. Ésta es la verdad de la eucaristía: sólo quien sabe recibir (ser amado) puede dar; y sólo quien da generosamente lo que tiene sabe amar. Expresión concreta de ese amor, en el pan y el vino de la vida, recuerdo y presencia de Jesús: eso es la eucaristía.

Bibliografía

- Aldazábal, J. (1988), *La eucaristía*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia - II*, Sígueme, Salamanca.
- Basurko, X. (1997), *Para comprender la eucaristía*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- Espinel, J. L. (1980), *La eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca.
- Gesteira, M. (1983), *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid (= Sígueme, Salamanca 1995).
- Journet, Ch. (1962), *La misa, presencia del sacrificio de Cristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Jungmann, J. A. (1953), *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid.
- Léon-Dufour, X. (1983), *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid.
- Maldonado, L. (1967), *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid.
- Martín Pindado, V. y Sánchez Caro, J. M. (1969), *La Gran Oración Eucarística*, Muralla, Madrid.
- Pikaza, X. (1989), *Dios como Espíritu y Persona*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- (1998), *El camino del Padre. Nuevos itinerarios para el encuentro con Dios*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1999), *Apocalipsis. Guías de lectura del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella.

Sánchez Caro, J. M. (1983), *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid.

Thurian, M. (1967), *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca.

Trabajo personal

1. *Evocar la historia de Dios en nuestra teología.* Señalar las diversas imágenes de Dios que hemos ido elaborando a lo largo de nuestra vida, sea en forma refleja (más teológica) o en forma experiencial. Valorarlas a la luz de la eucaristía.

2. *El Dios de la filosofía.* ¿Qué significa para nosotros? ¿Qué importancia se le da en nuestro contexto? ¿Podemos afirmar que el Dios de los filósofos ha perdido su sentido? ¿Cómo podemos vincularlo con la fiesta de la vida?

3. *El Dios de la teología de la liberación.* ¿Qué sabemos de ese Dios? ¿Cómo se vincula con la problemática social de América Latina y nuestra situación neoliberal? ¿Cómo interpretar su figura desde la nueva economía globalizada?

4. *Visión de Dios en nuestro entorno.* ¿Qué significa en este momento cultural la Trinidad? ¿Cuál puede ser la función de cada unas de las personas divinas? ¿Estamos inmersos más bien en un tipo de deísmo monoteísta?

5. *¿Cuáles son los nuevos signos de Dios en nuestro tiempo, si los hay?* Mostrar de manera especial cómo se vinculan con la Iglesia cristiana, con sus acciones y doctrinas.

Trabajo por grupos

1. *La eucaristía como fiesta de Dios.* Evocar otros momentos de revelación y presencia divina. Destacar el valor revelador de la eucaristía, desde un punto de vista económico, social y eclesial.

2. *Eucaristía y Trinidad.* El Dios eucarístico es trinitario. Expandir en esa línea los tres momentos fundamentales de la celebración eucarística: eucaristía (Padre), memorial (Hijo), epiclesis (Espíritu Santo).

3. *El Padre Dios y la eucaristía.* ¿Existe hoy una crisis del Padre? Precisar sus rasgos básicos, relacionándolos con la eucaristía. ¿Cómo se puede hablar de Dios Padre ante el pan y vino de Jesús? ¿Por qué y cómo se le puede dar gracias?

4. *Retorno a la comida.* Las especulaciones trinitarias pueden diluir el aspecto alimenticio básico de la eucaris-

tía, su vinculación al pan y al vino, a la mesa compartida, al cuerpo social, a la sangre derramada por los otros... Recuperar desde la visión trinitaria del Dios eucarístico esos elementos, que definen la Fiesta de Dios.

5. *Saber celebrar*. Vivimos en un mundo que sabe producir y consumir, proyectar y organizar. Pero le cuesta celebrar. ¿Puede y debe hablarse de un retorno festivo a par-

tir de la eucaristía? ¿Dónde estarán los elementos nuevos de ese retorno, conforme a lo indicado en todo este libro? ¿Cómo relacionar la eucaristía con otras celebraciones de tipo deportivo y social, familiar y lúdico, erótico y alimenticio? Al final de este libro, ¿podemos decir con los franceses que la eucaristía es la *Fête-Dieu*, la *Fiesta de Dios*?

Siglas

Recogemos las siglas fundamentales que se emplean en este libro, a excepción de las que se refieren a editoriales. Las dividimos en dos grupos: de autores y libros clásicos y de diccionarios, revistas y colecciones científicas actuales.

1. Autores y libros clásicos

- AAT A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I-V, Cristiandad, Madrid 1984
- Ant F. Josefo, *Antigüedades Bíblicas*
- ApBar *Apocalipsis Síriaco de Baruc*, apócrifo judío de origen postcristiano
- B. *Talmud de Babilonia*. Tras el punto sigue la abreviatura del tratado
- BH Biblia Hebreña
- BJ F. Josefo, *Bello Judaico*
- CD *Documento de Damasco*, del siglo II-I a.C., cercano al pensamiento de Qumrán
- Did *Didajé*, obra litúrgica cristiana de finales del siglo I d.C.
- 3 Esd *Tercero de Esdras*, apócrifo judío de origen helenista, en AAT 3
- EvTom *Evangelio de Tomás*, apócrifo cristiano, con elementos antiguos
- 1 Hen *1 Henoc*, apócrifo judío, en parte muy antiguo (del III a.C.), en AAT 4
- J. *Talmud de Jerusalén*. Tras el punto sigue la abreviatura del tratado
- JA *José y Asenet*, apócrifo judío de origen helenista, en AAT 3
- Jub *Jubileos*, apócrifo judío, de III-II a.C. en AAT 2
- KTU *Keilalphabetitischen Texte aus Ugarit*, edición de los textos de Ugarit, preparada por M. Diertrich, en Neukirchen 1976
- M. Misná, Texto legal del judaísmo postbíblico, del siglo III d.C., seguida por el tratado correspondiente: por ejemplo M. Abot
- PG Patrología Griega (Migne)
- PL Patrología Latina (Migne)
- Q Qumrán, precedido por el número de la cueva y seguido por la abreviatura del libro o tratado, como en los dos casos que siguen:

1QS	1 Qumrán, <i>Regla de la Comunidad</i>
1QSa	1 Qumrán, <i>Regla de la Congregación</i>
11GT	11 Gumrán, <i>Rollo del Templo</i>
VC	Filón de Alejandría, <i>Vida Contemplativa</i>

2. Revistas, diccionarios, colecciones científicas

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , Doubleday, Nueva York
AnBib	<i>Analecta Bíblica</i> (Instituto Bíblico, Roma)
BEB	Biblioteca Estudios Bíblicos, Sígueme, Salamanca
BH	<i>Biblia Hebreo</i> (canónica para el judaísmo, sin los deuterocanónicos de LXX)
CB	Cuadernos Bíblicos, Editorial Verbo Divino, Estella
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplement</i> , París
DENT	<i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> , Sígueme, Salamanca
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> , Intervarsity, Leicester
DTNT	<i>Diccionario teológico del Nuevo Testamento</i>
EstBib	Estudios Bíblicos, Madrid
EstTrin	Estudios Trinitarios, Salamanca
LD	<i>Lectio Divina</i> , Cerf, París
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> , Sheffield
LXX	<i>Septuaginta o Biblia Griega</i> (traducción alejandrina de la BH, de entre el III y el I a.C.)
Nov Test	<i>Novum Testamentum</i> , Leyden
RET	<i>Revista Teológica Española</i> , Madrid
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , París
SCh	<i>Sources Chrétiens</i> , París
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , Grand Rapids MI [Trad. Inglesa de la obra siguiente]
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart

Índice

Prólogo	7
Introducción. Una voz del pasado	
Jubileo israelita, eucaristía cristiana	11
1. Inspiración sabática: descanso de la tierra, libertad de los esclavos. Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19)	12
2. Año sabático de la remisión. Código deuteronómico (Dt 12-26)	15
3. Culminación sacerdotal (Lv 25). La Ley del Jubileo	20
4. Ampliación mesiánica. Del jubileo israelita a la eucaristía cristiana	27
 I	
PAN Y VINO, FIESTA DE ISRAEL	
1. Principio. Las comidas del paraíso	
Humanidad y riesgo alimenticio (Gn 1-9)	35
1. Gn 1,27-20: Hombres y animales. Comida primigenia	36
2. Gn 2-3. Paraíso «eucarístico» y riesgo de violencia	38
3. Gn 4-9. La expansión del conflicto alimenticio	43
 2. Los alimentos en la Biblia	
Pan y vino, dieta mediterránea	55
1. Recuerdo de pastores. Tierra deseada	56
2. Yahvé y los dioses. El conflicto de los alimentos	60
3. Pan, vino: introducción. Los dones sagrados de la tierra	68
4. Fiesta del pan	71
5. Fiesta del vino	79
 3. Santos y perversos sacrificios	
Conflicto humano, revelación sagrada	89
1. En el principio fue el sacrificio. Introducción	90
2. Sacrificio humano originario: cinco formas ..	93
3. Teoría general del sacrificio	103
 4. Fiestas de Dios	
Identidad israelita	109
1. Pascua: comida primera, liberación y sacrificio	110
2. Fiesta de la alianza: Celebración de las Semanas	116
3. Fiesta de la Expiación (de los Tabernáculos): perdón, comida compartida	119

5. Comidas y celebraciones	
Novedad e identidad del judaísmo	125
1. Judaísmo, pueblo de comidas. Visión introductoria	125
2. Banquete de la Sabiduría: como espiritual, comida humana	129
3. Banquete escatológico: profetas, apocalípticos, esenios	139
4. Misná y Targum. Judaísmo, religión de comidas	146
II	
JESÚS, FIESTA DE LA EUCHARISTÍA	
1. Jesús, un hombre de comidas	
Mesías del pan y vino compartido	155
1. Juan Bautista y Jesús. Dos profetas, dos comidas	155
2. Las comidas de Jesús con los pecadores: Marcos y Lucas	160
3. Banquete de Jesús a campo abierto. Las multiplicaciones	167
4. Conclusión. Signo del pan	175
2. Evangelio, mensaje de comidas	
Reino de Dios, banquete perdurable	179
1. Comida y pureza, crisis mesiánica y misión cristiana	179
2. Parábolas de comida, gran banquete: trigo, viña, higuera	185
3. Eucaristía universal. Textos de comida	189
3. Última Cena y muerte de Jesús	
Pan y vino, cuerpo de Cristo	199
1. Jesús y la mujer del vaso de alabastro (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13)	200
2. Eucaristía y traición: Judas, Jesús y Pedro (14,12-31)	204
3. El dicho escatológico del vino (Mc 14,25 par)	207
4. El relato de la Institución (Mc 14,22-24 par). Estructura	209
5. Signo del pan. Esto es mi Cuerpo (Mc 14,27b par)	211
6. El Señor es mi copa... (Sal 16,5). Ésta es mi Sangre (14,23-24)	214
7. Temas abiertos. La temporalidad eucarística .	218
4. Pascua, comer con el Cristo	
Resurrección y eucaristía	223
1. Introducción. Planteamiento del problema ...	224
2. El testimonio de Lucas. Emaús, la catequesis eucarística	227
3. Misión y eucaristía en Juan 21: la pesca del lago	239
5. Una Iglesia experta en comidas	
Teologías eucarísticas del nuevo testamento	245
1. Cena del Señor, comida profana. El testimonio de Pablo	246
2. Idolicitos, la mala eucaristía: Apocalipsis	251
3. Juan, el evangelio eucarístico	256
4. Un camino abierto. Hechos y Didajé	262
Conclusión	
Eucaristía y trinidad, fiesta de Dios	267
1. Recuerdo personal. Los tres últimos decenios de Dios	269
2. Trinidad, fiesta de Dios. Nuevo milenio y teología	275
Siglas	291

El ser humano ha nacido para agradecer y celebrar la vida: ésta es su más bella vocación, ésta la tarea principal de su existencia. Para ayudarle a disfrutarla ha escrito X. Pikaza este libro, donde estudia la experiencia y tarea de la mesa compartida según la Biblia. Ciertamente, pueden cambiar y cambiarán los símbolos primarios (pan y vino), pero seguirá expresándose a través de las comidas la fiesta de un Dios que se revela en el camino de justicia y alegría, fraternidad y esperanza, que los cristianos, herederos de la historia israelita, descubren y celebran en su eucaristía, cena que recrea (= libera) y enamora.

La eucaristía es fiesta de comunión social, que se expresa en el pan y el vino (cuerpo y sangre, palabra y comida) que los creyentes comparten y ofrecen a todos los humanos, en nombre de Jesús, el Cristo. Ella es amor, experiencia de trabajo creador, alimento universal y noviazgo íntimo de cuerpo regalado y sangre renovada, jubileo de Dios. Al mismo tiempo, es un encuentro integral con los dones de la tierra, en la culminación de un largo camino de búsqueda humana. Así lo muestra este libro, que quiere ser un tratado de antropología alimenticia y vida espiritual.

Es un tratado de antropología alimenticia, en perspectiva bíblica: un estudio sobre el sentido social y religioso del pan y el vino, de los ritos de comida y de las esperanzas de liberación que se expresan en la mesa de comunicación plena o banquete escatológico que unirá en amor y gozo a todos los humanos. Por eso mismo es un tratado de vida espiritual, es decir, de maduración y plenitud cristiana, en plano individual y social: los creyentes encuentran y veneran a Dios adorando y comiendo (compartiendo) el pan y vino de la vida amistosa y fraterna, siguiendo así el camino de la vida, muerte y pascua de Jesús.

Xabier Pikaza Ibarrondo, vasco de origen, se ha especializado en temas de exégesis bíblica y filosofía de las religiones, temas que enseña desde hace tiempo en la Universidad Pontificia de Salamanca. Sobre filosofía de la religión ha escrito: *Dios como Espíritu y Persona* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1989); *Hombre y mujer en las religiones* (EVD, Estella 1995); *El Señor de los ejércitos* (PPC, Madrid 1997). Sobre teología bíblica ha escrito: *Dios judío, Dios cristiano* (EVD, Estella 1995); *Éste es el Hombre. Manual de Cristología* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1997); *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos* (Sígueme, Salamanca 1998); *Para comprender el camino del Padre* (EVD, Estella 1998); *Apocalipsis. Guías de Lectura del Nuevo Testamento* (EVD, Estella 1999). Un resumen de su teología, con nota bibliográfica, en *Las siete palabras de X. Pikaza* (PPC, Madrid 1997); X. Pikaza, *Teología y palabra de Dios*, en J. Bosch, *Panorama de la teología española* (EVD, Estella 1999, pp. 499-516).



9 788481 693614