

*BIBE CHRISTUM, UT BIBAS SERMONES EIUS*⁵
(Una guía para leer *Jn* 6,1-71)

El hombre no vive sólo de pan – recuerda Moisés a los hijos de Israel, cuando en el umbral de la tierra prometida evoca los acontecimientos que van desde el éxodo hasta llegar a esa frontera tan esperada, y prosigue:

Acuérdate del largo camino que el Señor, tu Dios, te hizo recorrer por el desierto durante esos cuarenta años. Allí él te afligió y te puso a prueba, para conocer el fondo de tu corazón y ver si eres capaz o no de guardar sus mandamientos. Te afligió y te hizo sentir hambre, pero te dio a comer el maná, ese alimento que ni tú ni tus padres conocían, para enseñarte que el hombre no vive solamente de pan, sino de todo lo que sale de la boca del Señor (Dt 8,2-3).

El pueblo elegido verá que el milagro del éxodo se repite: el Jordán se abre (*Jos* 3,1-17) y delante de los hijos de Israel resplandece la posibilidad de que las promesas se cumplan. El mismo Moisés, sin embargo, no podrá cruzar el Jordán (*Dt* 1,37). Por tanto, sus palabras pesan como plomo, porque las pronuncia en el último día de su vida. En la frontera de la “tierra buena” – la tierra “de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados”, la tierra “de aceite de oliva y miel” – Moisés enseña a los suyos que el verdadero alimento es *toda palabra que sale de la boca de Yhwh* (*Dt* 8,3 [LXX]). Así pues, en el momento de ordenar los recuerdos de la migración a través del desierto, el maná –que por la ternura de Dios cambió su gusto según el deseo de cada boca (*Sb* 16,20ss) – recibe un sentido ulterior, una significación más profunda. El discurso de adiós –de hecho, el Deuteronomio es una larga despedida, durante la cual Moisés abre su boca veintidós veces, según las letras del alfabeto hebraico– quiere comunicar la voluntad del Señor. Pero esta voluntad que es vida para el pueblo, después de la muerte de Moisés será pan de cada día para Israel en la forma de un libro: el Deuteronomio. La frontera geográfica se convierte también en una frontera gnoseológica. Sin embargo, la palabra mosaica en la frontera de la vida y de la muerte advierte al auditorio que cada generación, escuchando las palabras de adiós de Moisés (*Dt* 31,9-13), podrá repetir la experiencia del éxodo; pero hay otro lado de la medalla, porque cada generación tendrá que entrar en posesión de la tierra, y no podrá hacerlo de otra manera que si sigue nutriéndose de la palabra de la Ley.

Josué será el primer protagonista de esa nueva época. Para adueñarse de la tierra prometida se pondrá en marcha teniendo en sus manos la Ley escrita por Moisés. Su tarea, que al mismo tiempo se revela condición y método para apropiarse de la tierra, se perfila de esta manera: *Este libro de la ley no se apartará de tu boca, sino que meditarás en él día y noche, para que cuides de hacer todo lo que en él está escrito (Jos* 1,3). Al paladear los hijos de Israel los frutos de la tierra, el maná deja ya de caer (*Jos* 5,11ss), pero la lectura pública de la Ley cada

⁴ Monje benedictino de la Archidiócesis de San Martín (Pannonhalma, Magyarország [Hungría]), residente en la casa dependiente de Győr (Hungría).

⁵ Para llegar a una más cabal comprensión de esta alusión será útil citar el contexto del comentario de Ambrosio sobre el *Salmo I* (33): *Bibe Christum, quia uitis est, bibe Christum, quia fons uitae est, bibe Christum, quia petra est quae uomuit aquam, bibe Christum, quia fons uitae est, bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat ciuitatem dei, bibe Christum, quia pax est, bibe Christum, quia flumina de uentre eius fluent aquae uiuae, bibe Christum, ut bibas sermones eius; sermo eius testamentum est uetus, sermo eius testamentum est nouum. Bibitur scriptura diuina et deuoratur scriptura diuina, cum in uenas mentis ac uires animae sucus uerbi descendit aeterni; denique non in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo dei (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolansensis Opera 7, Explanatio Psalmorum XII, a cura di L. F. Pizzolato, Milano – Roma 1980).*

· El Hno. Christian Almada, osb, me ha ayudado a mejorar el castellano de este artículo. Se lo agradezco de corazón (N. del Autor)).

siete años conduce a cada nueva generación al pie del monte Sinaí, para que cada israelita pueda hacerse contemporáneo de la revelación de antaño. De esta manera el recuerdo de la liberación de una vez se convierte en programa para el porvenir. Además, la alegría de llegar a la meta pone en una nueva perspectiva todas las experiencias del largo camino desde Egipto. El *Deuteronomio* prácticamente resume y compendia el contenido de los tres libros precedentes. Aún más, a través de la evocación, el recuerdo de las promesas vuelve a inflamarse en promesas nuevas: ¡es el pasado que tiene viva la esperanza!

Los evangelios también celebran el cumplimiento de las promesas dadas al pueblo elegido, así sus comienzos se articulan como la historia de un llegar a la meta. Mateo comienza con la genealogía de Jesús. Al lector de hoy, fácilmente se le escapa el mensaje de la genealogía. El evangelista habría tenido una doble intención. Por un lado, dando la lista de las generaciones de Abrahán a Jesús profesa su fe en que los acontecimientos evocados por los nombres en cuanto códigos no fueron determinados por el destino o por la casualidad, sino que el Dios de Israel los ha tenido siempre en su mano; y por otro lado, parece haber querido mostrar las raíces de la Iglesia: el movimiento que va surgiendo de los discípulos de Jesús no es un chupón sin raíces –*genus hominum superstitionis novae ac maleficae* (Tácito)– para el impero romano, sino heredero de un pasado respetable. El mismo evangelista da una clave para interpretar la secuencia de las generaciones (1,17). Sin embargo, toda la genealogía se puede leer también como una instrucción metodológica: si quieres comprender a la persona de Jesús y su historia, ¡lee el Antiguo Testamento! En otras palabras, la genealogía es un credo: lo que sucedió en Jesús de Nazaret –por él, con él y en él– se puede medir sólo con la figura de Abrahán, se puede comparar sólo al papel que David tuvo en la historia de Israel, y el cambio que la vida de Jesús significa en cuanto a su importancia se puede poner en paralelo solamente con la liberación del exilio de Babilonia.

También en el evangelio de Marcos el protagonista del libro entra en escena desde un relato anterior: *Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios, como está escrito en el profeta Isaías (Mc 1,1-2a)*. Lucas, por su parte, no compone una genealogía, ni cita una palabra profética. En el prólogo de su libro (1,1-4) mide su obra con las de precedentes autores cristianos. Los lectores con los cuales cuenta –como Teófilo, a quien dedica su obra– ya conocen los datos que conciernen a Jesús. Por lo cual la intención de Lucas es nada menos que conducir a sus lectores a “la verdad precisa”, o mejor dicho, a la “firmeza” (*avsfá, leia* – 1,4). Juan, en cambio, empieza su obra con una alusión que encuentra su eco en el *Génesis*: *En el principio creó Dios los cielos y la tierra. – En el principio existía el Verbo*. Entonces el Cuarto Evangelio inicia la historia de Jesús de Nazaret con el principio de todos los principios, y lo que sucedió con el destino de Jesús, según Juan, se puede medir sólo con la cumbre de la revelación veterotestamentaria, es decir, con la revelación en el Sinaí: *la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad fueron hechas realidad por medio de Jesucristo” (Jn 1,17)*.

Los autores de los evangelios articulan sus relaciones con el pasado en una doble tensión. Por un lado, tienen que definir sus vínculos con el judaísmo, con las escrituras de las tradiciones sagradas de Israel; y por otro, la redacción de un evangelio significa también tomar postura respecto de las tradiciones anteriores sobre Jesús. Aunque esto sea explícito sólo en el prólogo de Lucas, se perfila también en los otros tres evangelios.

El movimiento que se iba desarrollando en torno a la persona de Jesús de Nazaret fue uno de los movimientos de renovación judíos que brotaron en el primer siglo d. C. Sin embargo, durante las décadas después de la muerte de Jesús, el número de los discípulos que creían que Jesús era el Mesías iba creciendo y –siguiendo la línea de los centros de la diáspora judía– se iba extendiendo. Pero la cristología, que tuvo sus orígenes en el mesianismo, desembocó pronto en una reflexión teológica que para el monoteísmo judío se hizo inaceptable, y de este modo la fe en la divinidad de Jesús conllevó la ruptura con la religión de origen. La minoría cristiana, todavía dentro del judaísmo, en algunas sinagogas locales se ve excluida, y vive esta experiencia de exclusión como un trauma. Así pues, mientras está buscando su identidad propia, tiene que luchar en dos frentes. Por un lado, como profesa que en la persona de Jesús se cumplieron todas las esperanzas de Israel, se ve obligada a utilizar un lenguaje que no sólo considera a Jesús como el rey de Israel, el heredero de la dinastía de David, sino como poseedor de un poder universal (Mt 28,16-20). Y todo esto –hay que tenerlo en cuenta– debía articularse en una atmósfera política, después de la guerra judía (66-70 d. C.), siempre a punto de bullir. Por otro lado, leyendo los evangelios, no debemos nunca olvidar que ellos son composiciones a dos voces, es decir, quieren narrar los acontecimientos de la

vida de Jesús, y al mismo tiempo se atisban en ellos las huellas de la experiencia que las comunidades eclesiales hicieron hasta la redacción de los mismos evangelios. Por tanto el pasado y el presente resultan inextricables en ellos, porque para sus autores el rabino itinerante, Jesús de Nazaret, que fue condenado y ejecutado bajo Poncio Pilato, no es otro que el Señor glorificado, que está presente en su Iglesia.

De entre los cuatro evangelios canónicos, esa tensión es más conspicua en Juan. Por una parte, allí la cristología llega a unas alturas nunca vistas antes, y por otra, el Cuarto Evangelio subraya –más que sus predecesores– que el proyecto de Dios para la salvación del mundo se realizó plenamente en la vida y en el destino de Jesús de Nazaret. Por lo tanto Juan tiene que volver a reflexionar sobre la paradoja que es característica de todos los cuatro evangelios. En otras palabras, Juan, narrando la vida, muerte y resurrección de Jesús ofrece una reflexión sobre el mismo género literario en el que hace su narración. Por lo cual podríamos decir que Juan no sólo escribe un evangelio, sino que trata de explicar y ejemplificar qué significa escribir un evangelio. Quizás esto encuentra su explicación en su intención de superar a sus predecesores – sea como sea la relación literaria entre el Cuarto Evangelio y los sinópticos–. Juan empieza a narrar más o menos allí donde los sinópticos llegaban a una de las cumbres de sus relatos. Aunque en los sinópticos uno de los primeros actos de Jesús fuera la llamada a sus discípulos, sus seguidores descubren el misterio de la persona de Jesús sólo poco a poco (*Mc* 8,27-30; *Mt* 16,13-20), y los equívocos respecto al Maestro se aclaran sólo en el nadir de su destino: en el momento de su condena definitiva (*Mc* 14,62). A diferencia de los sinópticos, en Juan los discípulos profesan su fe en el primer encuentro con Jesús (1,35-49). Sin embargo, el Cuarto Evangelio considera esta profesión de fe solamente como punto de partida, y promete: *Verás cosas mayores que éstas [...] En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre* (1,50-51).

Leyendo el episodio de la multiplicación de los panes no es sólo lo espectacular del milagro y la abundancia de lo que sobra lo que asombra a los participantes y consterna a los lectores. Los relatos, en los evangelios, parecen repetir el milagro: se multiplican. De hecho, el milagro de los panes se halla en todos los sinópticos (*Mc* 6,32-44, *Mt* 14,13-21; *Lc* 9,10-17), es más, en *Mc* y en *Mt* se encuentran variantes (*Mc* 8,1-10; *Mt* 15,32-39). Además, parecería que el milagro de la multiplicación y el del caminar sobre las aguas estuvieron enlazados ya en la tradición sinóptica. Es también probable que la serie de acontecimientos que se perfila en *Jn* 6 tenga sus precedentes sinópticos: a los dos milagros sigue la escena en la cual los adversarios de Jesús le piden un signo (*Mc* 8,11; *Jn* 6,30). La respuesta de Jesús es una frase enigmática sobre el pan (*Mc* 8,14ss; *Jn* 6,32s). Después de ello siguen la profesión de fe de Pedro y la profecía de Jesús sobre su sufrimiento (*Mc* 8,27-31; cf. *Jn* 6,68-71), y al fin, nos enteramos de que Jesús va a volver a Galilea (*Mc* 9,30; *Jn* 7,1).

Teniendo presente el Cuarto Evangelio en su conjunto, el lector no sólo encuentra una abundancia espectacular, sino que tiene que encarar una falta desconcertante. Aunque Juan hable más extensamente de la última cena que los otros evangelios, a diferencia de los sinópticos no hace referencia alguna a la eucaristía en aquel contexto. Después de la multiplicación de los panes, en cambio, se halla un largo discurso en el cual salta a los ojos el tema de la eucaristía. Pero, el llamado discurso eucarístico puesto en escena en la sinagoga de Cafarnaúm, inevitablemente se convierte en causa de anacronismo en contra de Juan. ¿Cómo se podría esperar que los contemporáneos de Jesús entendieran el discurso eucarístico, si la eucaristía se hizo el centro de la praxis ritual de la Iglesia sólo después de la resurrección? ¿Cuál sería la intención de Juan, que, por una parte, calla la institución de la eucaristía en la última cena, y por otra, retroproyecta en la vida de Jesús unas afirmaciones que se cristalizaron sólo a continuación de las experiencias de fe después de la resurrección?

Sin lugar a dudas, el hecho de que Juan calle sobre la institución de la eucaristía, hace único al Cuarto Evangelio. Sin embargo, hay que tener presente que los textos del Nuevo Testamento que hablan de ella no son homogéneos. Los cuatro relatos pueden ser divididos en dos grupos: *Mc* – *Mt* y *Lc* – *I Co*. Además, tomando en consideración la multiforme praxis con la cual la iglesia primitiva celebraba la eucaristía, la tradición joánica, que a primera vista

parecería sin precedentes, se desvanece en la variedad caleidoscópica que precedió a la uniformidad⁶.

Juan maneja con plena libertad la tradición sinóptica, y no renuncia a esta libertad en el caso de la multiplicación de los panes o hablando de la eucaristía. ¿Cuál habrá sido su intención con estos cambios y modificaciones? Dado que la estructura del capítulo sexto sigue más o menos a la de otros “signos”, será útil poner la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas en el marco de otras narraciones de milagro que encontramos en Juan.

Los milagros narrados en el Cuarto Evangelio difieren, ya a primera vista, en dos rasgos de las narraciones sinópticas: en su número y en la terminología con la cual Juan habla de los acontecimientos milagrosos. Mientras cada uno de los sinópticos narra aproximadamente veinte milagros, en Juan –excluida la pesca milagrosa del cap. 21– se encuentran sólo siete. Los sinópticos habitualmente se refieren al evento milagroso con la palabra *dynamis* (“fuerza”, “poder”, “milagro”), subrayando así la capacidad sobrehumana del taumaturgo y/o lo espectacular del acontecimiento. Juan, en cambio, aunque más de una vez aumente lo milagroso de los relatos –Jesús sana desde Caná al hijo del funcionario real, el cual está enfermo en Cafarnaún; llama a Lázaro del sepulcro a la vida cuatro días después de su muerte– no se sirve jamás del término usual de los sinópticos: no habla de *dynamis*, ni tampoco de *teras* (“milagro”). Refiriéndose a los acontecimientos milagrosos, el Cuarto Evangelio habla exclusivamente de “signos”, de “signo” (*semeia/semeion*). A *Mt*, igual que a *Mc* o a *Lc*, le interesa encarecer la importancia de que en la persona de Jesús –a través de sus palabras y sus hechos– el Reino de Dios irrumpa en la historia. Los milagros en los sinópticos no tienen otra función que la de destacar y legitimar esa irrupción⁷. En Juan, en cambio, lo milagroso, lo deslumbrante se hace causa de equívoco y provoca división entre los que quieren interpretarlos. En otros términos, el milagro permanece “signo”, que exige una interpretación. La duda, pues, se desatará, el equívoco se aclarará sólo en el encuentro personal de fe con Jesús. Por eso se encuentran generalmente largos discursos después del milagro –después del *semeion*– en el Cuarto Evangelio; en ellos Jesús no deja de hablar de sí mismo, e interpreta la revelación que se hace accesible en su persona.

Excluyendo las bodas de Caná (2,1-11), las narraciones de milagro que se hallan en Juan tienen en los sinópticos sus paralelos, los cuales pueden considerarse o bien precedentes al nivel de la historia de las tradiciones (*Jn* 4,46-54; 6,1-21) o, por lo menos, temáticamente emparentados (5,1-9; 9,1-7; 11,1-44). Sin embargo, mientras en los sinópticos encontramos síntomas relativamente detallados (estar endemoniado, fiebre, lepra, flujo de sangre, ceguera, sordera, mutismo, parálisis, hidropesía), Juan, por su parte, en cuanto al diagnóstico, permanece más genérico y taciturno. A propósito del hijo del funcionario real no dice ya que sufría de fiebre (4,52), y aunque se refiere a una multitud de enfermos, ciegos, cojos y paralíticos (5,3), en la piscina de Betsata, la persona que recibe el milagro es nombrada sólo como “el hombre enfermo”⁸.

El hecho de no mencionar a los endemoniados y a los leprosos se explica, por un lado, desde el planteamiento teológico del Cuarto Evangelio, y por otro, se deduce de su visión antropológica. Según el Cuarto Evangelio Jesús lucha en contra del *príncipe de este mundo* (12,31) y no en contra de demonios⁹. Sin embargo, los milagros, o mejor los “signos”, en Juan no forman parte de esa lucha. La lepra, en cambio, podía significar cualquier enfermedad de la piel que causaba impureza cultural. De ahí que Juan no la refiera, pues a sus ojos el culto del Templo de Jerusalén había perdido su validez.

Ya en *Mc* es notable que Jesús acalle a los endemoniados, aunque lo que digan de él –*Yo sé quién eres: el Santo de Dios* (1,24)– desde del punto de vista del contenido fuera verdad. Jesús se porta de esa manera, porque la profesión de la fe no es solamente una cuestión de contenido. El demonio, de hecho, se ha apropiado de la personalidad del poseído, habla “desde”

⁶ Los primeros cristianos tomaban diversos alimentos “sagrados” –pan solo, pan y pescado, pez solo, pez y miel, leche y miel, sal– los cuales han ido cayendo en desuso, de forma que sólo se destacan luego el pan y el vino, vinculados al mensaje, vida y muerte de Jesús.

⁷ Pero si yo por el dedo de Dios echo fuera los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros (*Lc* 11,20).

⁸ En 9,1 se habla de un hombre ciego de nacimiento, después, en el cap. 11 de un muerto: Lázaro.

⁹ “Estar endemoniado” se menciona sólo en las causas contra Jesús (7,20; 8,48.49.52; 10,20s).

él. Pero, sin un sujeto libre en el hablar, es inimaginable una verdadera profesión de fe. En la representación de los milagros, el Cuarto Evangelio subraya como un factor decisivo la responsabilidad del hombre. El hombre es el destinatario de la revelación. De este modo se explica que los “signos” cumplidos por Jesús –excluidas las narraciones de la multiplicación de los panes y la del caminar sobre las aguas– significan siempre un cambio radical en la vida de un individuo (el hijo del funcionario real, el enfermo desde hace treinta y ocho años en la piscina de Betsata, el hombre ciego de nacimiento, Lázaro). De ahí que Juan no hable de la curación de dos ciegos (*Mt* 9,27ss), de la de dos endemoniados (*Mt* 8,28) y de la de diez leprosos (*Lc* 17,11). La revelación libertadora tiene que tocar al hombre a través de un encuentro personal.

Is 6,9-10 es uno de los textos clave en los evangelios. Juan, como se comporta con fidelidad inventiva respecto a la tradición sinóptica, también maneja con creatividad la palabra profética. En el capítulo doce el evangelista explica por qué resultaban sin éxito los “signos” cumplidos por Jesús. Pero, mientras el texto de Isaías habla de ojo, de oreja y de corazón, Juan, a diferencia de los sinópticos, omite la referencia a la oreja y al escuchar (*Jn* 12,39ss; cf.: *Mt* 13,13-15; *Mc* 4,12; *Lc* 8,10). Al hombre se le puede dirigir la palabra: *Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado, pero ahora no tienen excusa por su pecado* (15,22). Escuchar la palabra del *Logos* encarnado hace responsable al destinatario de la revelación. De ahí que sea absurda la opinión según la cual los personajes del Cuarto Evangelio no son nada más que figurantes y comparsas, meros objetos de la acción de Jesús.

Sin contar el “signo” del vino mesiánico que se da en las bodas de Caná, los otros seis *semeia* pueden dividirse en tres pares. En el caso de la curación del hijo del funcionario real y en la revivificación de Lázaro, lo que se juega es la vida o la muerte. El destino del enfermo desde hace treinta y ocho años y el del hombre ciego de nacimiento ejemplifican la salida de una vida que había estado confinada al margen de la existencia, mientras que la multiplicación de los panes y el milagro del caminar sobre las aguas representan situaciones de peligro y de amenaza que todos los seres humanos pueden experimentar. De ahí que sólo en estos dos últimos las personas que reciben el milagro forman un grupo, una muchedumbre.

La narración del signo de los panes empieza con un estereotipado adverbio temporal (*Después de esto* –*Jn* 6,1 cf. 3,22; 5,1.14; 7,1; 13,7; 21,1), y si tenemos en cuenta la repetición de la misma frase al comienzo del episodio siguiente (7,1), podemos ver el marco narrativo de la multiplicación de los panes y el del largo diálogo que le sigue. Junto a ese elemento artificial de conjunción se halla también acá, al comienzo del episodio, una referencia cultural –*Y estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos* (6,4)– la cual no sólo relaciona todo el capítulo sexto con el orden de las fiestas, a las cuales se hace referencia a lo largo del evangelio, sino que desvela un decisivo detalle de la arquitectura de la sección de *Jn* 5-11. En efecto, el Cuarto Evangelio, a diferencia de los sinópticos, no enfoca el argumento de su libro en torno a una única Pascua, sino que se encuentran referencias a tres pascuas subsiguientes. La primera al momento de la purificación del Templo (2,13.23), la segunda acá, en 6,4; la tercera, en cambio, se presenta después del séptimo “signo”, el de la revivificación de Lázaro, el más grande, porque muchos creen en Jesús (11,45), y *los principales sacerdotes y los fariseos convocaron un Consejo* (11,47), en el cual, por sugerencia de Caifás, se decide matar a Jesús (11,55). Así el “Libro de los signos” (*Jn* 2-12), desde un punto de vista narrativo, se liga estrechamente al “Libro de la gloria” (*Jn* 13-20)¹⁰. Uno de los instrumentos más conspicuos de ese encadenamiento es precisamente la referencia repetida a la tercera pascua: 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14.

La curación que se da en el estanque de Betsata se convierte en un conflicto con la fiesta que se celebra semanalmente, es decir, con el sábado. El “signo” de los panes tiene el fondo de la pascua, mientras que las discusiones que se van encendiendo a partir del capítulo séptimo hasta la narración de la curación del hombre ciego de nacimiento, adquieren un espesor simbólico a causa de la proximidad de la fiesta de los Tabernáculos (7,2). A su vez, ante el recommienzo del “año litúrgico” –la última pascua (11,55)– se lee una alusión a la fiesta de la Dedicación (10,22). Así pues, las referencias a la pascua insertas en la trama no dejan de

¹⁰ Esta distinción remonta a C. H. DODD.

recordar al lector que el relato al cual el evangelio lo introduce sólo podrá interpretarse a la luz de aquella pascua que coincide con la muerte y la resurrección de Jesucristo.

También la especificación del lugar, que se menciona en 6,1 se une con la pascua de Jesús. De hecho, la aparición del Resucitado en Galilea ocurre junto al mar de Galilea, el de Tiberíades (21,1). Esta referencia típicamente joánica (“mar de Tiberíades”), se encuentra sólo en estos dos puntos del argumento (6,1.23; 21,1). Sin embargo, el cambio del lugar al comienzo del capítulo sexto dará sorpresa al lector, pues en 5,1 él se ha enterado de que Jesús sube a Jerusalén, pero después no se habla de su salida de la ciudad santa. El brusco cambio del lugar en 6,1 ha inducido a algunos exégetas –para reconstituir una forma más primitiva del evangelio– a modificar el orden de los capítulos. Es obvio que los especialistas, los cuales en esta tensión de la narración veían una aporía, fueron condicionados por la imagen del evangelista que ellos se iban labrando. En efecto, los estudiosos, siguiendo las huellas de R. Bultmann, sostuvieron que el evangelista, aunque creara una visión más original y osada de la vida de Jesús, fue un compilador: heredero de fuentes escritas, las cuales ya contenían una narración de la pasión, unos relatos de los signos y también unos llamados discursos reveladores, que habrían decidido la estructura fundamental del Cuarto Evangelio. Además, Bultmann puso de relieve que cuando la obra del evangelista se hizo un libro normativo para la Iglesia –o precisamente para poder convertirse en ello– el Cuarto Evangelio habría sido pasado por el filtro de una redacción eclesial. Dicha redacción sería responsable entre otras cosas –así dice la argumentación– del cambio del orden de los capítulos cinco y seis, y además, de la reinterpretación eucarística del discurso del pan de vida (6,51c-58). Esa explicación, sin embargo, no es convincente de ninguna manera. Pues el “signo” de los panes y la siguiente discusión pueden interpretarse a la luz del discurso que se lee antes, es decir en 5,31-47, donde tanto las Escrituras como Moisés se presentan como testigos a favor de Jesús, y así el discurso del pan de vida puede leerse como un ejemplo del uso de las Escrituras en la argumentación.

La referencia a *una gran multitud* (6,2), aunque no sea sin precedentes (cf. 5,13), es inesperada. Los discípulos que después de la escena del encuentro con la samaritana al lado del pozo de Jacob desaparecen (4,33), vuelven a verse al otro lado del mar de Galilea (6,3). Pero, después del encuentro fugaz con Jesús durante la noche (6,21) se desvanecen de nuevo. Aunque nos enteremos de su llegada a Cafarnaúm (6,21), ellos no parecen participar en la discusión que se desenvuelve en la sinagoga. Sin embargo, la *analepsis* de 6,60 quita los equívocos sobre su presencia: *Por eso muchos de sus discípulos, cuando oyeron esto, dijeron: Dura es esta declaración; ¿quién puede escucharla?* El narrador, pues, habla de la reacción de “muchos discípulos” en el contexto inmediato de la parte eucarística de la discusión. Así, la reacción de estos discípulos –*Como resultado de esto muchos de sus discípulos se apartaron y ya no andaban con Él*” (6,66)– se presenta como un cisma en los discípulos, causado por el escándalo del desarrollo en clave eucarística del discurso del pan de vida. Cuando sin embargo Pedro, en el nombre de los Doce, responde a Jesús, su profesión de fe no se refiere al pan que da la vida eterna, ni al cuerpo del Hijo del Hombre (6,53-58), sino a las palabras de Jesús, las cuales dan la vida: *Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios* (6,68s).

Sin embargo, al final del capítulo se ve una tensión no sólo entre la causa verosímil de la ruptura y la profesión de fe resumida en las palabras de Pedro, sino que el mero aparecer de los Doce y también la respuesta de Jesús a Pedro se presentan como incongruentes desde un punto de vista narrativo. Ya que en 6,67 los Doce entran en escena como si fuera un grupo bien conocido para el lector, y Jesús mismo considera su llamada como un hecho que hace que la traición de Judas sea aún más escandalosa: ¿No los elegí yo a ustedes, los doce? Y sin embargo, uno de ustedes es un demonio (6,70). Pero, sorprendentemente el Cuarto Evangelio no habla en absoluto de la llamada de los Doce, y en consecuencia nos enteramos de la traición de Judas recién aquí, mientras que en los sinópticos la lista de los Doce se cierra con el nombre de Judas y luego se lee también una alusión a la traición. Estos detalles probablemente hacen visibles las fuerzas magnéticas de un sistema de referencias, el cual hace verosímil que el autor del Cuarto Evangelio no sólo conociera los sinópticos sino que también presupusiera ese conocimiento de parte de sus lectores.

Sin embargo, el entrar en escena de Judas en este contexto no se explica desde la tradición sinóptica. La referencia a la traición y el carácter “diabólico” de Judas deben tenerse como el resultado de la postura teológica del Cuarto Evangelio. Ello, junto a la referencia a la pascua (6,4)

inserta los acontecimientos del capítulo sexto a la luz de la muerte y resurrección de Jesús, interpretadas como regreso al Padre, y además, formando un marco en torno a la sección de la trama que se desarrolla en 6,1-71, invita al lector a contemplar a Judas en la red de referencias tejidas en torno a la figura del traidor.

El milagro de los panes hará estallar una serie de crisis. Aunque Jesús supiera que pasaría (6,6), la reacción de la multitud parece sorprenderlo: *Jesús, dándose cuenta de que iban a venir a llevárselo por la fuerza para hacerlo rey, se retiró otra vez al monte ÉL solo* (6,15). Como se ha dicho, los dos milagros – la multiplicación de los panes y el caminar sobre las aguas – ya en *Mc* forman una unidad. Sin embargo, *Jn* también aquí modela la tradición de manera creativa. Por un lado, rompe la continuidad entre los dos episodios. Aunque *Mc* y *Mt* nos refieran que Jesús sube a un monte, su salida en estos sinópticos sigue a la despedida de la muchedumbre, y ambos ven su finalidad en la oración. A lo mejor el detalle que se lee en *Mc* 6,45 –*Enseguida hizo que sus discípulos subieran a la barca y fueran delante de Él al otro lado, a Betsaida*– semejante a *Jn* 6,15, supone una interpretación política del milagro (la imagen del taumaturgo, el dador de pan como liberador de Israel del yugo de Roma). Fuentes contemporáneas al Nuevo Testamento hacen probable una semejante interpretación política.

También la elaboración de la escena del caminar sobre las aguas muestra que el Cuarto Evangelio, coherentemente con su teología de “signos”, transpone el acento del relato de milagro hacia la identidad de Jesús. Mientras para *Mt* y *Mc* la narración del milagro da ocasión de caracterizar a los discípulos por el medio de la acción de Jesús; *Jn*, por su parte, omite la descripción de la situación embarazosa, en la cual se hallan los discípulos, pero, a diferencia de los sinópticos, narra el acontecimiento desde el punto de vista de los mismos discípulos (*Jn* 6,19 cf. *Mt* 14,25; *Mc* 6,48). Así pues, en el Cuarto Evangelio el milagro de caminar sobre las aguas se convierte en una teofanía (cf. *Jb* 9,8; *Sal* 77,19s; *Is* 51,9-10). El evangelista no sólo hace del milagro un “signo”, sino que lo transmuta en parte integrante de su propia profesión de fe articulada en su escrito, es decir, en el Cuarto Evangelio. A diferencia del relato sinóptico, en Juan los discípulos no identifican a Jesús como fantasma (*Mt* 14,26; *Mc* 6,49). Su reacción no es el turbarse (*tarassō* – *Mt* 14,26; *Mc* 6,50), sino un rasgo fundamental de las teofanías veterotestamentarias: la mezcla de temor y reverencia (*ephobēthēsan* – *Jn* 6,19). En *Jn* Jesús no desacordaba a sus discípulos (cf. *Mt* 14,27; *Mc* 6,50). En efecto, con sus palabras Jesús no se identifica, sino que se revela –*Yo soy*– o mejor, revela su unidad con Dios, ya que la autoreferencia *Yo soy* en Isaías es el privilegio de *Yhwh* (43,25; 51,12; 52,6). También el imperativo *No teman* forma parte de las teofanías del Antiguo Testamento (*Gn* 15,1; *Is* 43,1; 44,2.8; cf. *Lc* 1,30). Por consiguiente, Jesús por medio de su gesto y de su palabra revela su comunión con el Padre. En *Jn* a los discípulos no les hace falta que Jesús se identifique delante de ellos, sino que lo que necesitan es que Jesús revele el sentido de lo que están viendo. El llegar a la meta es secundario. Se podría decir que no es nada más que la consecuencia del mensaje central del “signo”: en Jesús se revela plenamente la presencia de Dios. Con las palabras del evangelio mismo: *Yo y el Padre somos uno* (*Jn* 10,30).

En consecuencia, el episodio del caminar sobre las aguas, el cual a primera vista parecería contingente y accidental para el contenido del capítulo (multiplicación de los panes, diálogo sobre el pan de vida bajado del cielo y sobre el cuerpo del Hijo del hombre) echa luz a la relación que hay entre 5,19-30.31-49 y el capítulo sexto. De hecho, en *Jn* 5 se hallan referencias a que el Hijo participa en dos funciones, las cuales según el monoteísmo judío son privilegios exclusivos de *Yhwh*: da vida y juzga (5,21.22.26.27). En otras palabras, estos dos párrafos del capítulo quinto nos indican el punto de vista teológico desde donde se pueden ver mejor las proporciones de *Jn* 6,15-21, ya que según el Antiguo Testamento sólo *Yhwh* es capaz de tener bajo control las fuerzas caóticas representados por el mar, y sólo Él se revela con las palabras *Yo soy*; y además, el diálogo que se desarrolla en 6,31-58 manifiesta también cómo se deben examinar las Escrituras para que el lector encuentre la vida en ellas (cf. 5,39s).

Algunos piensan que el comportamiento de los discípulos en 6,16-21 se opone al de la muchedumbre (6,14s). Mientras ésta da prueba de una total incompreensión, los discípulos –así dice esta argumentación– reaccionan de una manera positiva: acogerían a Jesús con alegría. Sin embargo esta interpretación no puede sostenerse. En primer lugar, los discípulos quieren llevar a Jesús, o mejor quieren tomarlo (*labein*). Su intención, pues, se coteja con aquella de la

muchedumbre (*harpazein* – 6,15). En segundo lugar, *Jn* a diferencia de los sinópticos se refiere sólo *per tangentem* a la reacción de los discípulos. *Mc* forja el episodio de manera que se remate con su tema preferido, es decir, con la afirmación de la incomprensión de los discípulos: *no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada* (*Mc* 6,52); *Mt*, en cambio, presenta a Pedro como el ejemplo de un rasgo que se convierte en un motivo en el Primer Evangelio, es decir, el tema de la poca fe (14,28-33). En tercer lugar, *Jn* 6 no pincela en absoluto con rasgos positivos el perfil de los discípulos: Felipe y Andrés se quedan pasmados y siguen sin comprender frente a las preguntas de Jesús, además, muchos de los discípulos se apartan del grupo de los seguidores del Maestro, y cuando Pedro asegura a Jesús la fidelidad de los Doce, el Maestro comenta la profesión con una frase siniestra, de la cual el comentario final del narrador disipa toda duda, y así las palabras funestas de Jesús se hacen irrevocablemente negativas.

Aunque en los sinópticos el lector fue preparado para la acción de Judas por el episodio de la llamada de los Doce y por la lista de sus nombres, el perfil del traidor se delinea sólo en el momento de la última cena. Si bien en la narración de la última cena *Jn* no menciona la institución de la eucaristía, y habla solamente del lavado de los pies –que según el Cuarto Evangelio es un gesto ejemplar (13,15) y al mismo tiempo crea comunión, o incluso se podría decir, se presenta como un gesto sacramental: *Si no te lavo, no tendrás parte conmigo* (13,8)–, el hecho de que *Jn* repita acá, en el capítulo 6, la referencia a Judas (6,71 cf. 13,21-30), junto con el desplazamiento de la eucaristía del contexto de la última cena (6,51c-58), significa que según el Cuarto Evangelio el *mysterium iniquitatis* que irrumpe en la figura de Judas, ya está presente en el fondo de las palabras y acciones de Jesús antes de su pasión. Todo esto no sólo no sorprende a Jesús (6,64), sino que forma parte integrante de su entrega total. Es instructivo en la elaboración del personaje de Judas en el Cuarto Evangelio, que no se halle alguna amenaza –*¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del Hombre sea entregado!* (*Mt* 26,24; *Mc* 14,21; *Lc* 22,22)– a propósito del traidor. Además, *Jn* no se ocupa ni de la psicología de Judas (cf. *Mt* 27,3-5), ni tampoco habla de su muerte (*Mt* 27,3-10; *Hch* 1,18-20). El Cuarto Evangelio interpreta en clave teológica la traición que Jesús considera como parte de la copa que el Padre le ha dado (*Jn* 18,11).

También en la preparación del “signo” de los panes encontramos unos detalles típicamente joánicos. El lector puede avistar a Jesús por primera vez siguiendo la mirada de la multitud. Aunque, acá igual que en los sinópticos, el panorama de la muchedumbre abre el diálogo de Jesús con sus discípulos, en el Cuarto Evangelio la llegada de la gente no será la causa sino la ocasión de su acción. *Jn* no menciona que las personas que se acercan a Jesús serían *como ovejas sin pastor* (*Mc* 6,34), al punto de desfallecer (*Mc* 8,3), ni tampoco dice que el sitio sea un lugar desierto (*Mt* 14,13; *Mc* 6,32). No es con la propuesta de los discípulos como empieza el diálogo (*Mt* 14,15; *Mc* 6,35; *Lc* 9,12); y aunque sea Jesús quien toma la iniciativa, sus palabras en *Jn* no están motivadas por la compasión ante la situación de la multitud (*Mt* 14,14; *Mc* 6,34). Y como causa de la acción del Maestro no se señalan la descripción hecha por los discípulos ni la del narrador. Antes del “signo” Jesús dialoga con dos de sus discípulos: Felipe y Andrés. El sencillo adverbio interrogativo –*¿Dónde?*–, a lo largo de la trama del evangelio numerosas veces se vuelve equívoco, y a menudo tiene distintos sentidos en boca de los personajes –que no son capaces de captar el verdadero significado de los acontecimientos o discursos–, y en la boca del *Logos* que se revela, o en la del narrador omnisciente. En la mayoría de las veces el adverbio relativo o interrogativo se refiere al origen celestial de Jesús (7,27.28; 8,14; 9,29.30; 19,9). Así pues, se podría decir que también aquí esto anticipa uno de los temas fundamentales del discurso sobre el pan de la vida. Ni Felipe, ni Andrés dejan sin comentario la pregunta de Jesús. Sin embargo, los discípulos no responden a la pregunta. Ninguno de ellos es desconocido para el lector¹¹. Pero, el narrador, curiosamente, introduce a Andrés como si lo fuera. No sólo se menciona su pertenencia al círculo de los discípulos, sino que se dice que es “hermano de Simón Pedro”. ¿Cómo se explican estos detalles?

Quizás se nos pueda dar una orientación, si regresamos al episodio de la llamada de los primeros discípulos (1,35-51). A diferencia de los sinópticos, en *Jn* la mayoría de los discípulos,

¹¹ Felipe: 1,43.44.45.46.48; Andrés: 1,40.44.

ya desde el primer encuentro con Jesús, se muestra capaz de articular una profesión de fe. A pesar de esto, Jesús, en el pequeño diálogo con Natanael, que concluye la perícopa, continúa sus palabras en segunda persona plural, yendo así más allá de la persona de su interlocutor: *Cosas mayores que éstas verás. Y le dijo: En verdad, en verdad os digo que verán el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre* (1,50b-51). La misma técnica narrativa se da varias veces en el Cuarto Evangelio. Está presente en el diálogo nocturno con Nicodemo (3,5-7), y se la ve también cuando Jesús habla con sus discípulos al encontrarse con el hombre ciego de nacimiento. Sin embargo, en este caso hay que notar que la tensión entre singular y plural se articula de manera diferente: *Nosotros debemos hacer las obras del que me envió mientras es de día* (9,4). En este contexto, aunque los discípulos desaparezcan completamente del episodio, Jesús los hace partícipes de su misión. Es posible también que la alternación del singular y del plural sirva para que todos los discípulos –los discípulos de todos los tiempos– se conviertan en destinatarios de las palabras del Maestro. El lector, pues, participará de la posición privilegiada de los personajes de la narración. En otros términos, el evangelio es recuerdo y promesa al mismo tiempo. El evangelio es inseparable de la persona concreta del Jesús histórico y asimismo la posibilidad de ver las *cosas mayores* no termina con la conclusión de la trama del evangelio, porque el que en estos acontecimientos revela al Padre y a sí mismo, no es sólo idéntico con Jesús de Nazaret, sino con el Cristo glorificado, presente en su Iglesia.

Con sus palabras dirigidas a Natanael Jesús llama a todos los discípulos –los de antaño y los que vendrán– para que por medio del seguimiento de Cristo, tal como se perfila precisamente en la trama, y se hará accesible a través del evangelio como libro (20,30-31), se convierta en realidad la bendición de la lectura; a los seres humanos de todas las épocas les dará la posibilidad de que vean “cosas mayores”. A Felipe y a Andrés, se les da la ocasión de ello. Por medio del “signo” tendrán que pasar de la sorpresa y de la incomprensión a la profesión de fe. De nuevo. Una vez más. A lo mejor las particularidades personales de Andrés sirven para ello: la trayectoria del evangelio entero se repite en cada episodio del mismo. La revelación dada en Jesucristo (1,17) puede ser fuente de vida en cualquiera situación (20,30s). De nuevo. Una vez más.

El énfasis en el gran número de la muchedumbre –*los hombres se recostaron, en número de unos cinco mil* (6,10)– subraya lo espectacular del “signo”; el detalle verosímil de *couleur locale* (*había mucha hierba en aquel lugar*) en cambio, además de referirse a un posible recuerdo concreto, formará parte, seguramente, de la intención del evangelista, que quiere relacionar los signos con un preciso contexto histórico. A su vez las palabras de Andrés –*Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos pescados* (6,9)– nos posibilitarán ver unos “secretos de taller” del evangelista. La referencia a los panes de cebada (*krithinos*) evocan recuerdos veterotestamentarios (2 Re 4,42). En otros términos, este detalle de la narración, ya ante las explicaciones que comentan textos de la sagrada tradición escrita de Israel en la sinagoga de Cafarnaún (6,31.45), forman parte de la profesión de fe del autor: lo que Jesús hizo, cumple y supera los ejemplos y las promesas del Antiguo Testamento.

Después de la presentación de los preparativos, el lector se quedará algo pasmado de que, del mismo milagro, *Jn* hable demasiado reticentemente: *Entonces Jesús tomó los panes, y habiendo dado gracias (eucharistēsas), los repartió a los que estaban recostados; y lo mismo hizo con los pescados, dándoles todo lo que querían* (6,11). La alusión a la eucaristía es inconfundible. En efecto, todos los milagros de pan que se narran en los evangelios llevan las huellas de la práctica eucarística de la Iglesia. Para la presentación del milagro mismo, no sólo la descripción de la preparación es insólitamente detallada, sino que la representación de los acontecimientos que siguen al milagro, parece muy minucioso (6,12s). Por lo demás, ya el hecho de que la muchedumbre coma hasta saciarse está en acusada contradicción con el pronóstico realista de Felipe (*Doscientos denarios de pan no les bastarán para que cada uno reciba un pedazo*). Jesús sigue siendo el que toma la iniciativa. Se mencionan tanto su mandamiento cuanto su ejecución (6,12-13). El término *pedazo* (*klasma*), también en ciertos textos cristianos antiguos es un término técnico eucarístico. En cuanto al verbo *perder* (*apollymi*), se lo encuentra varias veces en el Cuarto Evangelio con una acepción soteriológica (3,16; 6,39; 10,28; 17,12, 18,9). La cantidad de las sobras, en cambio, teniendo en cuenta la simbología bíblica, comunica una totalidad.

Los dos versículos siguientes (6,14s) presentan las consecuencias del signo, pero son reflejadas a través de dos reacciones opuestas, bajo el prisma de dos interpretaciones que recíprocamente se excluyen. Los “hombres” leen el “signo” como cumplimiento de la promesa dada a Moisés en el Deuteronomio –Suscitaré entre sus hermanos un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca, y él dirá todo lo que yo le ordene (Dt 18,15)–; sin embargo, como la intención derivada de la lectura aclara, su interpretación ejemplifica una lectura equivocada. Ya que a propósito del profeta como Moisés, el Señor dice en el párrafo apenas citado: pondré mis palabras en su boca (Dt 18,18). En otros términos, él tendrá las palabras de Vida eterna (Jn 6,68). Los “hombres” saciados de pan, en cambio, quieren hacer del profeta un mesías, quien para ellos no es más que un dador de pan. El milagro les hace olvidar que el banquete espectacular es “signo” de algo más. Pero, para ellos el pan no significa nada, no se refiere a nada más allá de sí mismo (6,26.30). Así pues, su interpretación es un cortocircuito: el significante se cierra en sí mismo. Para Jesús es inaceptable la reacción de los “hombres”. Rodeado de seguidores, pronto para obrar en sus discípulos, Jesús, después de saciar a la multitud, se ve obligado a escapar del asalto de los “hombres”. Se retira al monte. Él solo.

A pesar de su retirada, él no deja solos a sus discípulos. Se revela a ellos en el lago nocturno, que para el evangelista evoca las fuerzas del caos. La intención de los discípulos –quisieron subirlo a la barca (6,21)– una vez más da testimonio de su incompreensión. No interpretan ni siquiera su llegada, que sucede cuando menos la esperan. Los versículos siguientes (6,22-24) nos comunican que todos los participantes¹² del “signo” sucedido “en otro lado” vuelven a coincidir, esta vez en la sinagoga de Cafarnaún (cf. 6,59).

Yo he hablado al mundo abiertamente –pone de relieve Jesús, eludiendo la pregunta del Sumo Sacerdote, que quisiera informarse sobre sus discípulos y sobre su enseñanza–; y después continúa: siempre enseñé en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen todos los judíos, y nada he hablado en secreto (18,20). Sin embargo, es desconcertante que, salvo ese versículo, la palabra “sinagoga” se repite una sola vez en Jn, es decir en la conclusión del discurso sobre el pan de vida, en 6,59. Es más, algunos son del parecer de que ese término al final de la discusión que sigue al milagro de los panes, no se refiere a un edificio, sino que según las acepciones del vocablo griego *synagōgē*, podría significar la asamblea misma, la cual como su *typos* veterotestamentario (Ex 16), “murmura” después de la repetición del milagro del maná. Algunos exégetas son del parecer de que el largo diálogo que se desenvuelve en Cafarnaún sigue la estructura de una prédica sinagoga: los participantes, en efecto, citan y comentan las Escrituras (6, 31.45).

Ahora quisiéramos vislumbrar la estructura del diálogo, y después buscaremos los puntos de contacto entre el tema del pan bajado del cielo, el de la eucaristía y el del cuerpo del Hijo del Hombre. La primera sección del diálogo está constituida por 6,25-34. Acá, preguntas y respuestas se subsiguen veloces. Rabí, ¿cuándo llegaste acá? (6,25)– pregunta la muchedumbre a Jesús. Su respuesta, que no contesta directamente la interrogación, según la estratagema pedagógica de los diálogos del Cuarto Evangelio, tiene en cuenta el interés de la multitud. Después de los eventos recién narrados, o mejor a la luz de ellos, preguntar por el “cuándo” muestra la incompreensión respecto al “signo”. La primera respuesta de Jesús desvela esa incompreensión. Al mismo tiempo sus palabras no se agotan en la demostración de que la interpretación de sus interlocutores es escasa. Esta técnica es típica de los diálogos joánicos. Será instructivo evocar algunos detalles paralelos del diálogo con la samaritana:

	Jn 4	Jn 6
Sorpresa a causa de las circunstancias	9	25
Respuesta de Jesús: promesa de agua/alimento	10	26-29
¿Es posible la realización?	11	30
Conmemoración de un milagro del pasado	12	31
Respuesta de Jesús: agua/pan	13-14	32-33

La mujer queda atónita por la solicitud de Jesús: ¿Cómo es que tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? La respuesta de Jesús, de manera semejante al diálogo de Cafarnaún, presenta una promesa: el conocimiento del don de Dios habría cambiado la sorpresa en solicitud,

¹² Indudablemente, no hace falta decir que unos cinco mil hombres no podían estar en ninguna sinagoga. El número no quiere hacer más que encarecer lo milagroso del “signo” espectacular.

lo que a su vez habría resultado un cambio de roles en el diálogo. La respuesta de la mujer refleja una evaluación realista de las posibilidades del interlocutor (4,11). Sin embargo, no es sólo esa evaluación la que motiva su respuesta. A los ojos de la mujer, la promesa hecha por el judío desconocido hace que sus convicciones se pongan en juego: dar agua fresca sin el pozo, significaría que el desconocido se midiera con Jacob, el patriarca. La respuesta de Jesús, tanto en el pozo de Jacob, como en la sinagoga de Cafarnaín, pone de relieve que el don de antaño fue fragmentario y perecedero. Lo que él ofrece, en cambio, es algo que permanece.

En el capítulo sexto los interlocutores de Jesús no sólo se refieren a un milagroso acontecimiento de antaño, sino que, para apoyar sus palabras, hacen de las Escrituras parte de su argumentación. Solicitando otro “signo”, citan el Salmo 78,24: *Nuestros padres comieron el maná en el desierto, como está escrito: “Les dio a comer pan del cielo”* (6,31). En su respuesta, Jesús contrapone al maná *el verdadero pan del cielo* (6,32), porque para él el milagro no pertenece al pasado, sino que forma parte integrante del presente, pues según su interpretación no fue Moisés quien dio el maná, sino que el Padre es la fuente de la vida: *En verdad, en verdad os digo: no es Moisés el que os ha dado el pan del cielo, sino que es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo* (6,32). El deseo expresado por la multitud –*Señor, danos siempre este pan* (6,34)– es semejante al de la samaritana. Aunque tanto la promesa de Jesús, como el deseo de la muchedumbre, tengan como objeto el pan del cielo que da vida al mundo, la continuación del diálogo quita los equívocos y demuestra que las palabras de Jesús y las de sus interlocutores, se mueven en dos niveles diferentes.

¿Por qué quiere otro signo (6,30) la muchedumbre? ¿Por qué se ve primero al Hijo del Hombre y después al Padre como el dador del “alimento” y del verdadero pan del cielo? De hecho, en el Antiguo Testamento, en ninguna parte se presenta a Moisés como si hubiera sido él quien dio el maná. Sin embargo, la respuesta de Jesús supone que la muchedumbre sea de ese parecer. ¿Cómo se explica esto? Parecería que fuera más fácil responder a la última pregunta, aunque hay que admitir que los datos a nuestra disposición siguen siendo lagunosos. En el judaísmo helenístico, y de manera particular en las obras de Filón, se encuentran referencias que muestran que el filósofo de Alejandría, aunque siempre dentro de los límites del monoteísmo judío, menciona que Moisés fue partícipe de la naturaleza divina. Es verosímil que en esas palabras de Jesús la(s) comunidad(es), por el medio de la profesión de fe que se articula en el Cuarto Evangelio, habría(n) tenido que definirse en contra de una tendencia semejante.

Tomando en consideración todo el discurso (6,26-58) es desconcertante que Jesús hable de sí mismo bien en primera persona, bien en tercera persona singular¹³. Además, se ve otra ambigüedad en el hecho de que a veces el pan donado por Dios sea idéntico con la persona de Jesús (6,35-51b, salvo 6,34), y otras veces, en cambio, el “alimento” que Jesús da no es otro que su cuerpo y su sangre (6,27.34.51c-56). Parece, pues, que la argumentación se mueve en varios niveles. A Jesús, el pan de vida bajado del cielo, que da vida al mundo, se lo acoge por medio de la fe. Por otro lado, la comunión con Cristo, el cual es la fuente de la vida eterna, se realiza siempre y cuando los destinatarios de su discurso coman su cuerpo y beban su sangre. En otras palabras, la enseñanza dada en la sinagoga de Cafarnaín, por una parte, siguiendo la tradición de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, presenta la revelación que viene de Dios como verdadero pan dado por Dios, una revelación que es accesible para la fe –*Yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed* (6,35)–; y por otra parte, ella habla del alimento eucarístico, el cual se identifica con el cuerpo y con la sangre del Hijo del Hombre (6,27.51c.53), y tanto la revelación cuanto el alimento eucarístico están contrapuestos con el maná, el alimento perecedero, y por tanto también con el milagro de la multiplicación de los panes. O mejor, de esta manera se destaca que el milagro no fue nada más que un “signo”.

La enseñanza sobre el pan bajado del cielo quiere aclarar la discusión sobre el origen del Mesías, un tema que se repite a lo largo del evangelio; mientras aquella sobre el cuerpo y la sangre del Hijo del Hombre quiere mostrar cómo pueden adherir al Hijo del Hombre aquellos a los cuales no se les da la posibilidad de ver al Hijo (6,40). La mayoría de los expertos son del parecer de que la parte eucarística del discurso sea una interpolación posterior. Sin embargo, la intención del (último) redactor del Cuarto Evangelio no fue la crítica a la práctica sacramental de su época –en este caso la celebración eucarística– sino que quería profundizar la reflexión

¹³ Primera persona singular: 6,35-40.41-48.51ab.57-58; tercera persona singular: 6,27.31-33.49-50.

sobre los sacramentos. Porque para el evangelista, el “proyecto” de Dios en vistas a la salvación del mundo –se podría, de hecho, traducir como “proyecto” el término clave *logos* (“palabra”, “verbo”, “razón”) del *Prólogo* del evangelio (1,1-18)– se realizó plenamente en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, y por tanto ningún aspecto de la vida de la Iglesia puede separarse de la plenitud de esa vida.

La segunda sección del discurso (6,35-58), la podemos dividir en dos partes. En el desarrollo de la argumentación de ambas se pueden separar tres pasos. A las palabras del Revelador (v. 35-40; 48-51), les siguen las dudas de los interlocutores (v. 41-42; 52); y finalmente Jesús mismo cierra la murmuración o discusión (v. 43-47; 53-58). Los comienzos y los finales de las dos partes riman: *Yo soy el pan de la vida* (v. 35; 48); *el que cree, tiene vida eterna* (v.47), *el que coma de este pan vivirá para siempre* (v. 58). El subseguir de las preguntas y respuestas se construye también aquí según la técnica de los diálogos típica de Juan. Es interesante que el auditorio empiece a murmurar citando sin precisión las palabras de Jesús (v. 41) o comiencen a discutir entre ellos (v. 52). En ambos casos, ellos pegan dos afirmaciones precedentes de Jesús, y en aquel punto del diálogo, precisamente esa conexión será causa de mala interpretación y de incompreensión¹⁴. En ambos casos la respuesta de Jesús trata de llevar a buen puerto la interpretación que ha encallado.

El milagro, si por medio del ajetreo agobiante de la interpretación no se convierte en “signo”, no hace nada más que crear confusión, y causa incompreensión. La palabra de Jesús (6,26) con la cual responde a la pregunta de la multitud –Rabí, ¿cuándo llegaste acá?– nos recuerda una afirmación precedente del evangelista, cuando éste, por un lado, resume así la reacción de muchos que se detienen en lo espectacular de los signos, y por otro, comunica a qué conclusión llega Jesús con ello:

[...] *muchos creyeron en su nombre al ver los signos que hacía. Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos y no necesitaba que lo informaran acerca de nadie: él sabía lo que hay en el interior del hombre* (2,23b-25).

Jesús, para mover la interpretación varada de sus interlocutores, da una respuesta evasiva a su pregunta (6,27). Esta vez no tendrán que leer acontecimientos, sino que deberán interpretar las experiencias escritas de su fe, heredadas de sus padres. Ya que la conversación, primero sólo a través de la alusión al Hijo del Hombre, después haciendo entrar en colisión dos interpretaciones diferentes (6,31ss; 6,45ss), continúa con la exégesis de las Escrituras sagradas de Israel.

Apenas empezado de nuevo el diálogo con Jesús, en el momento en que la muchedumbre llega a Cafarnaún, los interlocutores perciben el cambio de punto de vista, y ya que Jesús pretende ser el mensajero acreditado por Dios (6,27 cf. 2Co 1,22) –lo cual es mucho más que ser un profeta como Moisés (6,14)–, la multitud pide otro signo (6,31). Sin embargo, ellos no son capaces de reconocer que la obra de Dios (6,29) no es un “hacer/producir” sino un “recibir/acoger”: dejar que Dios se revele en Jesús de Nazaret. En el caso de la multiplicación de los panes, según la interpretación de los “hombres,” el significante eclipsaba el significado; ahora, en cambio, es la muchedumbre la que quisiera definir cómo el Revelador puede entrar entre los suyos. Los “hombres” quieren elegir el “signo”. Sí, pero el significado haría desaparecer el significante.

La multitud evoca las experiencias de sus padres, pero en sus palabras se expresa también la esperanza. Ya que en el judaísmo contemporáneo estaba viva la espera: así como durante el primer éxodo *Yhwh* nutría a los suyos con el maná, también en los últimos tiempos, cuando se realice un nuevo éxodo, *Yhwh* volverá a fortalecer a su pueblo con el pan del cielo (*Ba* 2,29-35; cf. *Ap* 2,17). A los ojos de los “hombres”, la repetición del milagro del maná podría legitimar al Hijo del Hombre. Piden un signo del cielo “para ver”. Separan testarudamente el dador y el don, el cielo y la tierra. Así pues, su argumentación se cristaliza en contra del mensaje central del Cuarto Evangelio, es decir, en contra de la encarnación, porque en ella se trata precisamente de que en el *Logos* encarnado se hizo uno mismo el don y el dador. En otras palabras, los “judíos” ponen en duda el origen celestial de Jesús, e igual que sus padres “murmuran”. A esta

¹⁴ Por un lado: *Yo soy el pan de la vida* (v. 35) – *he bajado del cielo* (v. 38) – *Yo soy el pan bajado del cielo* (v. 41); por otro: *si alguno come de este pan* (v. 51b) – *el pan que [...] daré es mi carne* (v. 51c) – *¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?* (v. 52).

murmuración responde la sección siguiente, inspirada en la literatura sapiencial (6,35-47), la cual contesta a la solicitud de la muchedumbre: *Señor, danos siempre este pan* (6,34).

El “pan del cielo”, en el Antiguo Testamento¹⁵, se refiere ante todo al maná. Sin embargo, se destaca otro estrato de la tradición. A veces la *Torá* se identifica con la Sabiduría, la cual después se presenta como alimento¹⁶. Entre los textos véterotestamentarios, uno de los más importantes en lo que concierne a esto, es *Is 55,10s*. Ya que *Jn* en 6,45 utiliza *Is 54,13*, parece verosímil que en su memoria viviera ese otro texto profético. Lo que sí es seguro es que el “pan del cielo” dado por medio de Moisés se refería tanto al maná, cuanto a la *Torá* (*Dt 8,2-3*). Parece que *Jn 6,46* –*Nadie ha visto nunca al Padre, sino el que viene de Dios: sólo él ha visto al Padre*– pone en cuestión una opinión bastante difundida en el judaísmo contemporáneo, según la cual la subida de Moisés al monte Sinaí, para recibir la *Torá*, se interpretaba como ascensión al cielo. Esa afirmación del discurso del pan de vida tiene sus precedentes en el Cuarto Evangelio (3,13; 1,17s). Este último texto parece justificar la suposición de que la alusión al pan dado por Moisés, que se encuentra en la enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún, significaba simultáneamente el maná y la *Torá*. Los padres comían de él. Comían y murieron.

Sin embargo, durante la confrontación en la sinagoga no sólo se perfila una tensión entre las dos clases de alimento –perecedero y duradero– sino que se recorta también la oposición entre dos mediadores: el Hijo del Hombre se ve opuesto a Moisés. El discurso articula esa oposición con los términos de la fórmula de alianza, heredada de las Escrituras de Israel¹⁷. En efecto, el Cuarto Evangelio no menciona, a diferencia de los sinópticos y Pablo, que la Nueva Alianza se estipula en la sangre de Jesús (*Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; I Co 11,25*), pero sirviéndose de la fórmula de alianza habla de ello.

Los varios hilos de la tradición desembocan en 6,51. Además de la llamada por parte de la Sabiduría que invita a su banquete (cf. *Pr 9,1-9*) se atisba otra voz. Ya que el pan que da la vida no es nada más que el cuerpo del Hijo del Hombre ofrecido para la vida del mundo. Después de la presentación de la comunión que se realiza en la fe, ahora la comunión, que se da por la participación en el cuerpo y la sangre del Hijo del Hombre, pasa a un primer plano. Es importante tener en cuenta que la discusión se va desplazando hacia el presente del evangelista. Las expresiones, “masticar” (*trōgō*) la “carne” (*sarx*) y “beber la sangre” –lo cual habrá escandalizado al auditorio judío, ya que estaba prohibido absolutamente consumir la sangre (*Gn 9,4; Hch 15,19s*)– deberían subrayar que según el evangelista los “judíos” pueden tener parte en la vida eterna, si aceptan en la fe, si “se tragan” el escándalo de que la comunión duradera con Dios esté asegurada por la escandalosa muerte de Jesús en la cruz (cf. *I Co 1,23*). Porque para poder ser bebida, la sangre debe ser vertida. Ya que durante el diálogo en la sinagoga de Cafarnaún se aclara que el Hijo del Hombre, que es el único mediador de la vida eterna autenticado por Dios (6,27), dará vida al mundo a través de la aceptación su destino, acepta que se lo mate como a un malhechor, que será crucificado. Así pues, creer en Jesús, según la última parte de la discusión en la sinagoga (6,53-58), significa: aceptar que su muerte ignominiosa es su regresar al Padre. Por tanto en este párrafo los términos “masticar”, “beber” son sinónimos de los de “creer en Jesús”, “venir a él”, “permanecer en él”.

Es duro este lenguaje (6,60) –dicen muchos de sus discípulos. De nuevo la reacción de Jesús es una respuesta enigmática, porque su contestación es una proposición fragmentaria. De hecho hace falta la oración principal al lado de la oración condicional (6,62): *¿Qué pasará entonces, si ven al Hijo del Hombre subir donde estaba antes?* El versículo siguiente, en cambio, parece derrumbar el fundamento del discurso precedente: *El Espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve. Las palabras que les dije son espíritu y vida* (6,63). Con respecto a la reconstrucción de la supuesta oración principal que habría pertenecido a 6,62, los expertos se

¹⁵ *Ne 9,15; Sal 78,24; 105,40; Sb 16,20.*

¹⁶ *Am 8,11; Jer 15,16; Sal 119,103; Sb 16,26; Si 24,10-12; Ba 4,1.*

¹⁷ *Jn 6,45.56* cf. *Os 2,25: ... tendré compasión de “No compadecida” [Lo-ruhama] y diré a “No es mi pueblo” [Lo-ammi]: “¡Tú eres mi pueblo!”, y él dirá: “¡Dios mío!”; Jr 31,33-34: Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días –dice el Señor–: Pondré mi ley en su mente y la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: “Conoce al Señor”; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande –dice el Señor–; porque perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado.*

dividen. Varios optan por esta solución: “entonces os escandalizaréis y os confundiréis de veras”. Otros, en cambio, son del parecer de que se debe suponer una oración con un sentido positivo, es decir, el regreso del Hijo del Hombre allá donde estaba disipará el escándalo que aprisiona el corazón de los discípulos. Parecería probable que tuviéramos que acordarnos con C. K. Barrett¹⁸, de que esa alternativa que guía la reconstrucción de la oración principal –la ascensión como escándalo ulterior o justificación que disipa la duda– es una alternativa falsa, que no corresponde a la intención de Juan. Pues, para los que creen en Jesús, su ascensión –la que engloba también su crucifixión (cf. 3,13-15)– justifica a Jesús. Justifica que las pretensiones que él expresó durante su ministerio público (8,28; 12,27; 14,31; 18,11) eran legítimas. Pero, a quienes no creen en él, quienes no lo comprenden, su cruz no es nada más que el último escándalo. Por lo cual, la oración subordinada condicional de 6,62 deja el espacio para dos respuestas que se excluyen, es decir, para la de la fe y para la de la incredulidad. De estas dos reacciones habla la sección siguiente (6,66-69).

Desde ese momento, muchos de sus discípulos se alejaron de él y dejaron de acompañarlo –apēlthon eis opisō– (6,66). Dejar de seguir, para Juan, es una regresión, una atrofia degenerativa. Este peligro hace que Pedro, en nombre de los Doce, declare su profesión de fe. Por tanto la confesión de Pedro echa luz sobre la naturaleza del credo según el Cuarto Evangelio. Profesar la fe no tiene como intención la delimitación doctrinal del grupo, ni tampoco brota de una exigencia de aclaración a nivel conceptual, sino que se perfila allá y cuando el hombre se da cuenta de lo que podría perder sin esa fe profesada.

La desconcertante conclusión de Jesús (6,63), con la cual comenta el escándalo y la murmuración de muchos de sus discípulos, se entiende sólo si se toma en consideración todo el discurso. Desde el comienzo del discurso Jesús articulaba la pretensión según la cual sólo él, el Hijo del Hombre, es el único mediador: él fue enviado por *el Padre que tiene vida* (v. 57), el que *ha visto al Padre* (v. 46), el que da el pan que permanece (v. 27.51). Estas afirmaciones lo oponen ante todo a Moisés. Igual que en el tercer capítulo –donde se cristalizaba un fuerte dualismo (3,6.8)– también acá el evangelista opone al único mediador celestial con todos los otros mediadores, los cuales sin excepción se quedaban entre los límites de este mundo. Por tanto la oposición que se articula en 6,63 quiere poner de relieve que sólo el Hijo del Hombre, que viene de la esfera del Espíritu, descendiendo del cielo, viene del Padre y regresa a él, sólo él, es capaz de hacer accesible la vida duradera¹⁹. En otras palabras, la vida en *Jn* tiene una estructura fundamentalmente cristológica. La Vida es Jesús, el don del Padre a los hombres.

Es obvio que el término *carne* en 6,63 no tiene el mismo sentido que en 6,51-58. En este párrafo se refiere a la carne del Hijo del Hombre, la cual se da a la destrucción –*por la vida del mundo*– mientras en 6,63 se oponen dos clases de mediadores. Refiriéndose a la carne del Hijo del Hombre dada por la vida del mundo, Jesús habla de su crucifixión salvadora a través de la cual él hace accesible al Espíritu (19,30). Jesús entrega su espíritu. Pero el momento del *exitus* es un momento de Pentecostés, igual que la crucifixión es el regreso al Padre. La explicación de Dodd²⁰ nos orienta con una perspicacia sin igual:

Su crucifixión puede *significar* en el sentido más pleno posible su gloria y exaltación, pero en la realidad histórica no pasa de ser un final miserable y humillante para su combate valiente. Lo que ocurrió en el plano histórico y, al ocurrir, cambió el marco de la vida humana en este mundo no es simplemente la muerte de Cristo, sino su muerte-y-resurrección como un acontecimiento completo. [...] Así, al narrar la crucifixión, el evangelista se preocupa de mantener ante sus lectores la verdad de que lo que es *prima facie* un acontecimiento en el plano de lo temporal y lo sensible – la muerte de un hombre justo condenado injustamente – es realmente un acontecimiento en el plano espiritual. A esto la resurrección no puede añadir nada, porque la realidad espiritual de la resurrección está dada ya en el acto de oblación de sí mismo. Al morir, Cristo “va al Padre” (14,28; 16,10.16), y esto es *vivir* en el sentido más pleno posible (14,19). En otras palabras, la resurrección es *prima facie* una realidad en el plano espiritual y el evangelista tiene interés por mostrar que es también un acontecimiento en el plano temporal, histórico. Para que la muerte-y-

¹⁸ Barrett, 303.

¹⁹ Por tanto el *espíritu* acá en 6,63 no se refiere al Paráclito.

²⁰ Dodd, 439.440s.

resurrección de Cristo pueda constituir un acontecimiento “que hace época” para la humanidad es necesario que ocurra de hecho –que el acontecimiento total, muerte-y-resurrección juntas, ocurriera de hecho– *en este mundo*.

La segunda parte de la reacción de Jesús (6,63b), con la cual está comentando la partida de muchos de sus discípulos, pone de relieve la fuerza de sus palabras capaces de dar vida. Por tanto esta conclusión echa nueva luz a todo el discurso (6,25-58). Durante la discusión en la sinagoga de Cafarnaún, opuesto al alimento perecedero de la Ley estaba el pan dado por el Hijo del Hombre, un alimento que permanece, es decir: las palabras de Jesús que dan la vida y su cuerpo ofrecido por la vida del mundo, el cual se hará distribuible porque Jesús va al Padre (6,62). *El Verbo se hizo carne* (1,14). Objeto permanente de la comprensión en la fe y fuente eterna de la vida²¹.

*Collegio Sant’Anselmo
Piazza Cavalieri di Malta, 5
00153 Roma - Italia*

²¹ En este ensayo he dejado de lado casi por completo las referencias a la literatura secundaria. Es obvio que ello no significa para nada que yo no sea deudor de muchos autores. Quien de hecho se ocupa de la interpretación de los textos bíblicos, se da cuenta muy pronto de que está sobre los hombros de gigantes. Sin pretensión de ser exhaustivo están acá los títulos de algunas obras que significaron un ayuda enorme: J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London ²1978; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953; X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982; M. THEOBALD, “Eucharistie in Joh 6: Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell”, in T. SÖDING, szerk., *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, Freiburg – Basel – Wien 2003 (Quaestiones Disputatae 203); H. WEDER, “Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82 (1985) 325-360.