



EL PAN DEL MISTERIO: INTERPRETACIÓN SOCIO-RETÓRICA DE JUAN 6

Bread of Mystery: a Socio-Rhetorical Interpretation of John 6

Recibido: 18 de marzo de 2016 / Aceptado: 27 de julio de 2016

*Juan Esteban Londoño**

Resumen

Este artículo estudia el capítulo 6 del Evangelio de Juan desde una perspectiva socio-retórica. Enfatiza las estrategias de persuasión que aparecen en el texto para convencer a la audiencia de una alta cristología, y destaca los sentidos profundos de las palabras simbólicas, como también los valores y significados de un mundo social y cultural en conflicto con la sinagoga y las iglesias judeo-cristianas.

Palabras clave

Comer; interpretación socio-retórica; pan; símbolo; texturas.

Abstract

This article explores John 6 from a socio-rhetorical perspective. It emphasizes on persuasive strategies within the text used to convince the audience of a high Christology, and the deep symbolic meanings of words, as well as, the values of a social and cultural world in conflict with the synagogue and Jewish-Christian churches.

Keywords

Bread; eating; socio-rhetorical interpretation; symbol; textures.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; y en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Candidato a doctor en Teología sistemática de la Universidad de Hamburgo, Alemania. orcid.org/0000-0002-2814-6381. Correo electrónico: ayintayta@gmail.com

Introducción

El texto de Juan 6 remite a la experiencia judía de la pascua y el éxodo, y también a la celebración de la eucaristía cristiana. Pero es más que eso. Está conectado con lo más profundo de las experiencias religiosas, desde el canibalismo primitivo hasta las religiones y filosofías sofisticadas de la época del Nuevo Testamento. Es un llamado a la vida, hecho a través de la pascua de la muerte. Un llamado a encontrarse con la divinidad en el símbolo de la carne y la sangre. Una invitación a encontrar vitalidad en el pan y el vino, productos que enseñan la transformación de la existencia, en un ciclo en el que los acontecimientos más crueles e incompresibles se convierten en fuente inspiradora para creer.

Este análisis aborda el texto bíblico desde una perspectiva socio-retórica. Se trata de un acercamiento enfocado en los valores y convicciones que refleja y refuta, haciendo énfasis en la intención que tiene el autor u orador de convencer a su audiencia para que tome un punto de vista o proclame una interpretación del mundo (Robbins, 1996).

A medida que se avanza en el texto, se le ve desde diversos ángulos, o texturas, como las llama Robbins (1996). Los textos poseen distintas capas de significado, tales como la textura interna (lingüística), y sus intertexturas oral y escritural, social, cultural e histórica. Cuando los exploramos, vemos múltiples texturas de sentidos, convicciones, valores, emociones y acciones del autor y del mundo en el que vive.

En su estudio socio-retórico sobre los evangelios, el teólogo alemán Gerd Theissen (2002) dice que los escritores de estas obras eran ante todo pastores que intentaban dar una orientación para sus comunidades. Esta “política eclesial” es la estrategia retórica que toman los autores del NT para proclamar al Resucitado. Según Theissen, cada autor de los evangelios, en tanto dirigente eclesial, debe:

- Compartir las convicciones de su grupo, y justificar cuando va más allá de ellas,

- ofrecer a su grupo una orientación dentro y sobre el mundo que los rodea,
- definir los límites con relación a la religión de origen, que es el judaísmo,
- resolver los conflictos internos de su propia comunidad,
- y dar forma a la estructura de autoridad de la comunidad y dejar sucesores (2002).

En este sentido, los escritores de la Biblia tienen una intención: persuadir, convencer, llevar al otro a la conversión. Para lograr esto, utilizan diferentes estrategias lingüísticas, ancladas en la realidad de una sociedad y entorno. Lo que busca este artículo es encontrar tales estrategias mediante el análisis de las texturas.

Textura interna

Escenas

El texto está presentado en siete escenas, en cada una de las cuales Jesús se va quedando progresivamente con menos discípulos, debido al chocante contenido de su mensaje:

- a. En la orilla del lago –Tiberíades–, Jesús multiplica los panes (1-15).
- b. Jesús atraviesa el lago, y se identifica como “Yo soy” (16-21).
- c. En la otra orilla del lago –Cafarnaúm–, Jesús se identifica como “Yo soy el pan de la vida” (22-40).
- d. Los judíos murmuran, y Jesús insiste en que es el pan de la vida (41-58).
- e. Los discípulos murmuran, y Jesús declara que sus palabras son espíritu y son vida (59-66).
- f. Los Doce se quedan con Jesús, porque solo él tiene palabras de vida (67-71).

En esta trama narrativa está presente el tema del *pan*, fundamental para la comprensión, tanto en su primer sentido como en su sentido simbólico. Aparece, además, el tema de la identidad de Jesús, cuyas declaraciones van siendo más atrevidas. Surgen motivos literarios clásicos de la tradición del éxodo: la pascua, atravesar el lago, la identidad del “Yo soy”, la mención de Moisés, la murmuración, la transmisión del espíritu y las palabras de vida.

El narrador intercala la pascua judía (*pascha* 4) con la eucaristía cristiana (*eucharisteo*, 11, 23). Frente a estas dos fiestas, se presenta a Jesús como un ser cuya sabiduría e identidad divina van más allá, superando toda simbólica religiosa hasta entonces conocida. Ambas celebraciones no solo son recogidas en Cristo, sino superadas. Por esto, hay que ir más allá de los judíos y de los discípulos, hay que habitar en Jesús y dejar que él habite en quien come de su carne y bebe de su sangre.

Marco literario

La narración está ligada por las palabras *pan* y *comer* (y también *beber*). El narrador juega con dos acepciones importantes: la *literal* y la *simbólica-espiritual*.

- a. 6,1-15 muestra el sentido *literal*, narrado también por los sinópticos, en el que Jesús multiplica los panes y los peces. También hay un sentido simbólico, de un segundo nivel –pero no aún con la hondura que vislumbra el narrador– en relación a la pascua judía y a la eucaristía.
- b. 6,16-21 manifiesta cuál es la señal de la que Jesús está hablando, y es la expresión “Yo soy” (20). Ella prelude el tema de “Yo soy el pan”. De esta forma, se introduce la resignificación que hace el cuarto evangelio a este relato de milagro.
- c. 6,22-59 refleja la larga conversación con los judíos, quienes no comprenden el sentido *simbólico* y se conforman con el sentido *literal*. Para ellos, es suficiente el pan de Moisés (cinco libros, cinco panes) que alimenta a la totalidad de Israel (doce cestas). Para el Jesús de Juan, esto no es sufi-

ciente, ni siquiera es la señal indicada. La señal es Él mismo: “Yo soy el pan de vida, que ha bajado del cielo”, e invita a comer de su carne y beber de su sangre para recibir la vida eterna.

- d. 6,60-66 señala que no solo los judíos abandonan a Jesús, sino también muchos de sus discípulos (6,66). No es suficiente ver en Jesús al profeta como Moisés. Hay que ver al “Yo soy”, al *Logos* revelador que se revela a sí mismo en sus milagros.
- e. 6,67-71 hace una salvedad, y muestra que los Doce no abandonaron a Jesús, porque él tiene palabras de vida eterna. Sin embargo, Jesús señala algo más *profundo* todavía, y es que él los eligió a ellos -y también que entre ellos está el diablo-. Con esto los acepta, pero no destaca la profundidad de ese conocimiento que se requiere en c y d. Por lo que hay otra forma de relacionarse con él aún más profunda que la de los Doce, a saber, la del discípulo amado¹.

Observaciones de la traducción

Hay un juego de palabras con el verbo *esthío* (*comer*): ¿Qué es lo que se *come*? ¿Qué es lo que da vida? El verbo se repite 10 veces en el capítulo y se refiere precisamente a lo que se ingiere:

¿Dónde compraremos pan para que *coman* éstos? (6,5).

El lugar donde habían *comido* el pan después de que el Señor había dado gracias (6,23).

Me buscáis, no porque hayáis visto señales, sino porque habéis *comido* de los panes y os habéis saciado (6,26).

Nuestros padres comieron el maná en el desierto, como está escrito: “LES DIO A *COMER* PAN DEL CIELO.” (6,31).

Vuestros padres *comieron* el maná en el desierto, y murieron (6,49).

Éste es el pan que descende del cielo, para que el que *coma* de él, no muera (6,50).

Yo soy el pan vivo que descendió del cielo; si alguno *come* de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo también daré por la vida del mundo es mi carne (6,51).

Los judíos entonces contendían entre sí, diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a *comer* su carne? (6,52).

¹ Como señala Brown (1983), hay dudas de que el discípulo amado sea considerado uno de los doce, pues la forma de discipulado de los doce es inferior a la de este personaje enigmático, encarnación de los ideales del evangelista: ser como él, es ser cristiano. En su libro *La comunidad del discípulo amado*, no vacila Brown en mostrar que el discípulo amado no es Juan el hijo de Zebedeo ni uno de los Doce (p. 35).

Si no *coméis* la carne del Hijo del Hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros (6,53).

Éste es el pan que descendió del cielo; no como el que vuestros padres *comieron*, y murieron; el que *come* este pan vivirá para siempre (6,58).

Aparece entonces el juego: pan y pan del cielo. Son dos cosas diferentes. La pregunta de Jesús rompe con la tradición simbólica de Israel: ¿cuál es el verdadero pan del cielo? Los rabinos creían que, cuando viniera el Mesías, él iba a repartir el maná (Merkel, 1990, p. 285). Pero Jesús desestima esta leyenda y devela su significado simbólico. El verdadero pan del cielo es solo aquél que puede dar vida imperecedera (38). Este pan solo puede encontrarse en aquél que ha dicho de sí mismo: “Yo soy el pan de vida bajado del cielo” (51).

Al hablar del pan que desciende, también el verbo *katabaino* toma importancia crucial en el texto (8 veces). Se refiere, en general, a venir, percibido en la concepción antigua de que Dios habita en un cielo arriba o profundo. En Juan 1,31 se habla del Espíritu Santo, que descendía del cielo como paloma. En 1,51, de los ángeles del cielo bajando sobre el Hijo del Hombre. En 3,13 se afirma que nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo. Así, aparece de nuevo un juego de palabras, en el que se alude, desde el comienzo del discurso, a ese pan que ha bajado, el Hijo de Dios.

La vida se logra contemplando y creyendo en Jesús. El verbo *theoreo* asume importancia (40), pues tiene una fuerte resonancia en el mundo griego: contemplar de manera religiosa. No es simplemente ver (*oraio*), sino que tiene la connotación contemplativa del asombro, de la visión mística.

Además, aparece el verbo *manthano* (45), aprendizaje de un conocimiento especial, que no tienen los demás, los que no llegan a profundidad en la enseñanza (*didaktoi*). Así se revela una retórica de sabiduría, o para decirlo en términos griegos, de *gnosis*.

Ser discípulo no se trata solamente de ver los acontecimientos, sino de pertenecer a Jesús y a Dios (46): “nadie ha visto al padre, sino que el que es de Dios, éste ha visto al Padre”. El verbo *eimi*, indica una pertenencia total. Dicho en este lenguaje proto-gnóstico: el que cree en Jesús es porque es de Dios, porque ha recibido ese conocimiento que nadie más recibe y solo de Dios nace.

El narrador retoma un tema clásico de los sinópticos, pero le da una interpretación propia, más *profunda, simbólica-espiritual*; deja de lado al mensaje *literal* para centrarse en el mensajero. Ahora Jesús es lo importante, no su milagro. Y este milagro se intercala con la Eucaristía. Así, sobre una historia conocida, se propone una interpretación nueva: Jesús mismo es el pan, superior a Moisés y superior, incluso, a lo que los sinópticos pretenden decir de él.

No deja de asombrar la relación que tiene este texto con la Eucaristía y la Tentación. Brown (2010) nos ofrece unas pistas: solo Juan (a) utiliza el verbo *eucharísteo* (dar gracias); (b) solo Juan afirma que Jesús mismo distribuye los panes, como hará en la última cena; (c) solo Juan refiere que Jesús ordenó a sus discípulos recoger los fragmentos para que no se perdieran (el verbo griego para «recoger» es *synago*, de donde procede *sinapsis*, y sinagoga) (p. 72).

Pero hay algo más allá que la Eucaristía. Lo veremos a continuación.

Análisis semiótico

El texto presenta una división consciente de dos grupos en conflicto: los judíos, entre ellos algunos discípulos de Jesús, contra Jesús y sus seguidores (ver tabla).

Tabla 1

Contraposición de discursos entre dos grupos socio-religiosos:
la sinagoga y la comunidad joánica

Pan del cielo: Maná	Pan del cielo: Jesús
Judíos-Sinagoga-Algunos discípulos	Jesús (comunidad joánica)
Los que comen, murieron	El que coma vive, vivirá, y será resucitado
Piden señal	La señal es "Yo soy"
La obra de Dios: acontecimientos que hay que hacer	La obra de Dios: creer en Jesús, quien es el acontecimiento existencial
Fiesta: Pascua-Eucaristía	Fiesta: más que la pascua y la eucaristía, hay que comer su carne y beber su sangre
Milagro: 5 panes (Moisés), 12 canastas (Israel)	Milagro: el pan que ha bajado del cielo es Jesús
Conclusiones del grupo: Este es el profeta, mesías	Conclusiones del grupo: "Yo soy el pan de vida"
Acción del grupo: murmuran, se escandalizan, lo abandonan	Acción del grupo: habitan en Jesús, y Jesús en ellos

Elaboración propia.

Elaboración y presentación de los argumentos

El texto presenta argumentos estereotipados y complejos, que juegan con el doble sentido. Los judíos –incluso los discípulos de Jesús que son judíos– van por el sentido *literal*: comerse la carne y beberse la sangre de una persona. Esto para ellos es escandaloso. Jesús va por el sentido *simbólico-espiritual*: comer y beber de su carne y sangre es recibirlo como lo que significa Jesús para la comunidad, participar de Él en un conocimiento más elevado. La narración inicia con la *historia* conocida por los sinópticos, pero pasa a ser reinterpretada desde una mirada nueva, mostrando esas “señales” que los demás no ven.

Por esto no desatina el exégeta alemán Hermann Gunkel (1987), al observar la profundidad existencial de tal declaración, en conexión con otros textos bíblicos y con la preocupación humana por el Sentido:

El pan ha capturado la imaginación de los pueblos, hasta el punto de hablar de “el pan de vida” de la misma forma en que se habla del árbol de vida o del agua de vida. Como estos dos, el pan puede otorgar inmortalidad. Este concepto llegó a ser además un importante símbolo para el más alto nivel del pensamiento religioso avanzado: así como se decía que la sabiduría era fuente de vida o árbol de vida, Cristo dice en el evangelio de Juan: “Yo soy el pan de vida; quien coma este pan vivirá por siempre” (6,51) (p. 75).

Intertextura

Lejos está el capítulo 6 de Juan de la narración sencilla de los sinópticos, donde el significado simbólico es evidente para una perspectiva judía: los panes son la Ley de Moisés y los cestos son Israel. Ahora esta simbólica de la pascua se *re-simboliza*, la interpretación es distinta: más que un profeta, el “Yo soy”.

Para los cristianos de origen judío, tal como lo reflejan los sinópticos, el símbolo apunta a Israel y la pascua, a la renovación o resignificación de la alianza mosaica. Se presenta a Jesús como un profeta, el nuevo Moisés.

Como señala Stephen Reed (1997), siguiendo a Borgen y a G. Vermes, en el siglo I había una rica interpretación midráshica de los conceptos del pan y del maná. En la tradición rabínica, Moisés era asociado con el maná y la Torah, y el maná era visto como un Torah alegórica. Filón de Alejandría conecta al maná con el *Logos*, la sabiduría y la Torah, y Moisés es visto como la encarnación del Logos y de la Torah (p. 1180).

Sin embargo, el evangelio de Juan da una transposición, y Jesús es presentado como el *Logos* (1,1). Ahora, además, como el Pan de vida (6,41). En este sentido, no es Moisés, ni la Torah, sino Jesús, la revelación de Dios.

El biblista argentino Severino Croatto (1988, p. 75) señala los motivos literarios que subyacen a esta narración. Destaca por lo menos once, conectados con las tradiciones del Éxodo y el Desierto:

- a) Jesús como nuevo Moisés que provee el pan para alimentar al pueblo:
 - Moisés pregunta de dónde (*LXX póthen*) sacar para alimentar al pueblo (Nm 11,13).
 - Jesús pregunta de dónde (*póthen*) sacar para alimentar al pueblo (Jn 6,5).
- b) De pan a Carne:

- En el desierto, se alimentan con pan (maná) y carne (codornices). La carne es para que se sacien y mueran, por murmurar (Ex 16; Nm 11).
 - En Juan hay alimentación con pan (maná-Jesús) y carne (Jesús), para que tengan vida eterna (6,53).
- c) De maná-Ley a maná-Jesús:
- Los rabinos entendían el maná como símbolo de la Ley, palabra de Dios (Ex 20,18; Dt 5,23-31).
 - Jesús es el verdadero maná del cielo, nueva palabra de Dios: “La palabra se hizo carne” (Jn 1,14).
- d) De Moisés-enviado a Jesús-enviado:
- Moisés es el enviado de Dios para la liberación del pueblo. Su señal es la vara convertida en serpiente (Ex 3,10; 4,5; 6,10-13).
 - Jesús es el enviado del Padre (6,29), la serpiente elevada (3,14).
- e) De murmuración contra Moisés a murmuración contra Jesús:
- Los israelitas murmuran contra Moisés y el pan que Dios les da (Ex 16,1-2; Nm 11,1-2).
 - Los judíos y los discípulos murmuran contra Jesús, el pan dado por Dios (6,41.60-61).
- f) Moisés y Jesús como personas que pueden ver a Dios:
- Moisés ve a Dios cara a cara (Ex 19,19, 33,11; 33,20).
 - Jesús viene de Dios y lo ha visto (Jn 5,37; 6,46).
- g) El maná del desierto no dio vida, el maná-Jesús sí:
- Los israelitas comieron hasta saciarse por la muerte (Nm 32,13; 14,22).
 - Jesús ofrece su carne, maná como dador de vida (6,49).
- h) Jesús es el profeta como Moisés que había de venir:

- Moisés anuncia un profeta venidero que será como él (Dt 18,15-18).
 - La gente identifica a Jesús como ese profeta (Jn 6,14).
- i) El espíritu del líder repartido en sus seguidores:
- La donación del Maná está ligada a la donación del Espíritu de Yahvé que posee Moisés, para los setenta ancianos (Nm 11).
 - El pan de vida está ligado a la transmisión de las palabras de Jesús, que son Espíritu y vida para sus discípulos (Jn 6,63).
- j) Recolección de lo sobrante como memoria y testimonio:
- Yahvé manda a Moisés recoger las sobras del maná para recordar la alimentación en el desierto. En Josué 4, hay 12 piedras como señal de la travesía por el desierto.
 - Jesús manda a recoger lo sobrante para que nada se pierda. Se reco-gen 12 cestas (6,12).
- k) La travesía del mar:
- Los israelitas atraviesan el mar en el día de la pascua (Ex 12-14).
 - Jesús atraviesa el lago, de un lado a otro, y se identifica como el “Yo soy”, el nombre Yahvé (Ex 3,14; Jn 6,14).

Visto de este modo, Jesús pasa a ser *algo más* que profeta, *algo más* que Moisés, *algo más* que el mesías; la revelación misma del nombre que se le reveló a Moisés como el “Yo soy”: “Como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre, asimismo el que me come, él también vivirá por mí” (57-58). Se establece así una cadena espiritual entre Dios, Jesús y el creyente, que se genera por el acto mismo de recibirlo y aceptarlo en las categorías que lo presenta Juan.

Textura social y cultural

Este texto da cuenta de un distanciamiento entre la iglesia y la sinagoga a finales del siglo I. Y no solo entre ellas, sino también entre la comunidad joánica y las iglesias judeocristianas.

Aquí hay, sin duda, una teología distinta a la de los demás evangelios. Ningún otro se atreve a identificar a Jesús con el “Yo soy”, ni a decir que es Dios (1,1). Juan sí lo hace. Jesús es el Dios hecho carne (1,14).

El mismo evangelio señala que para los discípulos judíos de Jesús es duro aceptar esto, los escandaliza (60-61) y prefieren irse. Para los otros cristianos que no hacían parte de la comunidad, esta cristología es ya demasiado: “Por eso muchos de sus discípulos, cuando oyeron esto, dijeron: Dura es esta declaración; ¿quién puede escucharla?” (6,60).

La cristología de Juan es la más alta de todo el NT, y por lo tanto produce un cisma entre los propios cristianos. Muchos de ellos preferirán seguir interpretando a Jesús como nuevo Moisés, como Mesías, e incluso como hijo de Dios, pero no como el “Yo soy”, del que hay que comer su carne y beber su sangre de manera místico-mistérica. Esta es la razón por la que muchos discípulos dejan de seguir a Jesús; no dejan de ser cristianos, pero no la van con la alta cristología de la comunidad joánica: “Como resultado de esto muchos de sus discípulos se apartaron y ya no andaban con Él” (Jn 6,66).

Brown (1983) señala que la comunidad joánica excluye a las demás comunidades cristianas. En realidad, lo que hace el narrador, es que está contando la historia de la auto-exclusión de tal comunidad del grueso de los cristianos, hacia finales del siglo I (p. 41). La comunidad del discípulo amado se consideraba a sí misma especial, en una relación especial con Dios.

Con estas declaraciones puestas en boca de Jesús, se presenta la recreación de un nuevo orden socio-religioso. La dependencia de Dios supera a la pascua judía y a la eucaristía judeocristiana. Acontece cuando se habita en Jesús; y Jesús en el creyente (56), tal como Jesús en el Padre (57). Con esta nueva condición, se presenta la separación de la religión de origen, el judaísmo, y también de las iglesias judeocristianas que consideraban a Jesús profeta, Mesías e Hijo de Dios, pero no llegaban a esta extrema cristología.

Los discípulos judíos insisten en que hay que hacer obras y preguntan a Jesús por la especificidad de éstas (28), en la misma línea de la epístola de Santiago: “la fe sin obras está muerta” (Stg 2,14). Pero para el Jesús joánico, la obra consiste en creer en él, en las categorías que lo presenta el narrador (29).

La comunidad joánica elige las ideas más helenistas y extremas, de un aire proto-gnóstico, donde prima el conocimiento del Redentor-Revelador para un grupo espiritual de élite. Como hace notar Antonio Piñero (2000) acerca del evangelio de Juan, en su estudio sobre los evangelios gnósticos de Nag Hammadi:

Juan intenta interpretar en clave espiritual y de profundidad lo que los anteriores evangelistas, según él, han presentado en la superficialidad de los meros hechos. Este propósito lo ejecuta el evangelista sirviéndose de conceptos que pertenecen a un gnosticismo judío, primitivo, aún no evolucionado, carente del substrato filosófico platónico que más tarde tendrá el gnosticismo cristiano de los siglos II y III, pero gnosticismo al fin y al cabo (p. 200).

Textura ideológica

El texto que nos ocupa destaca el conflicto del Jesús joánico con varios grupos: los judíos que no creen en Jesús, los discípulos judíos de Jesús y los discípulos del círculo más íntimo².

² Raymond Brown (1983) destaca el conflicto que subyace al Evangelio de Juan por parte de la comunidad joánica con los judíos de la sinagoga que simpatizan con el cristianismo, y los judeo-cristianos que ya hacen parte de las iglesias, pero que mantienen los valores de la religión de origen. El primer grupo es el de los cripto-cristianos, cristianos judíos que habían permanecido dentro de las sinagogas negándose a admitir públicamente que creían en Jesús. Textos como Jn 12,42-43 y Jn 9,22-38 son vistos por la comunidad joánica como discípulos que no creen en él. Este tipo de cristianos eran simpatizantes de Pedro y Santiago, de tinte judío, pero dentro de las sinagogas; y por ello la comunidad joánica los ve como falsos. El segundo grupo es el de las iglesias judeo-cristianas no joánicas. Se trata de cristianos que habían abandonado sus sinagogas, pero que seguían fieles a sus raíces judías. Estos se consideraban herederos de Santiago el hermano del Señor, de la iglesia de Jerusalén. En Jn 6,60-66 el Jesús joánico entra en polémica con algunos judíos que también son sus “discípulos”, pero que no son verdaderos creyentes. En Jn 7,3-5 se habla de los hermanos de Jesús que esperaban milagros, pero no creían realmente en Él. Esta es una crítica contra Santiago como líder de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, más conservador que Pablo y el ambiguo Pedro (Gal 2,12). En Jn 8,31-45 se ataca a judíos cristianos que creían en Jesús, pero que se sienten ofendidos por la alta cristología de la comunidad joánica y su aceptación de teología samaritana y helenística. Todo esto refleja que los judíos cristianos no aceptaban la divinidad de Jesús atribuida por la comunidad joánica, ni entendían la eucarística de la misma manera que la comunidad joánica, sino de manera judía, como la pascual.

Hay un distanciamiento con quienes celebran la pascua de los judíos (4), ven a Jesús como profeta (14), lo interpretan como rey mesiánico (15), e incluso con el nuevo Moisés (32). Aquí se está contando la historia de la diferencia cristológica entre la comunidad de Juan y la Sinagoga.

Para un judío de cepa, las declaraciones de Jesús suenan blasfemas. Ellos conocen a su padre y a su madre (41). Es extraño oír que ha venido del cielo, según lo pretende el evangelio desde sus primeros capítulos.

También hay un distanciamiento con los judeocristianos por parte de la comunidad joánica y, probablemente, dentro de la misma comunidad. Allí hay creyentes en Jesús que no aceptan la cristología que aquí se propone.

No se disimula este conflicto, antes se evoca y se promueve. Se dice que los discípulos judíos son demasiado “carnales” como para entender el símbolo de este mensaje de unión místico-mistérica.

Es evidente el rechazo a este tipo de judíos que siguen a Jesús. Se dice que ellos perecerán con su pan de Moisés. De hecho, el mismo Jesús habla de los “padres de ustedes” (49), como si él no fuera descendiente de los ancestros israelitas, y se identifica más bien con Dios como su padre (46).

Tampoco los judeocristianos soportan estas palabras de Jesús. No alcanzan este conocimiento profundo de su carne y de su sangre, y del “Yo soy” en su boca, por esto, Jesús les dice que ellos no creen (63), aunque sus palabras provengan del Espíritu. Ellos lo abandonan, pero Jesús sabe que el Padre no les ha concedido el privilegio de andar con él.

Aquí se muestra también lo que sucedía en la historia: los cristianos judíos despreciaban a los cristianos joánicos, porque los cristianos joánicos afirmaban que Jesús era la Sabiduría de Dios, el Yo soy, Dios.

Respecto a los Doce -personalidades muy importantes en la época en que se escribe el texto- el narrador dice que no abandonan a Jesús, porque él tiene palabras de vida eterna (68). Pero esto no significa que las hayan comprendi-

do, sino que para ellos son una promesa. Jesús indica que están con Él, porque Él los escogió, aunque reitera que uno de ellos es un diablo (70). Es interesante que antes ha puesto en el mismo plano a quienes no creen y a quien lo va a traicionar (64). En este sentido, tampoco el Evangelio de Juan se interesa mucho por la autoridad de Pedro o la estructura de los Doce.

El texto promueve su ideología poniendo todas las creencias del grupo en boca de Jesús. Esto demuestra que la imagen de Jesús ha crecido con el paso del tiempo: de profeta a mesías, de mesías a hijo de Dios, de hijo de Dios al Hijo de Dios, y del Hijo de Dios a Dios mismo, uno con el Padre, tal como lo presenta en su faceta final el Evangelio de Juan. Hay una promoción de la creencia propia de la comunidad, en detrimento de otros grupos y comunidades que no tenían una cristología tan alta, pero que también eran parte del movimiento cristiano.

Textura sacra

El texto toma como punto de partida una imagen muy profunda, donde la experiencia material es recogida en un segundo sentido. Se trata de comer la carne y beber la sangre de Jesús.

Así aparecen tres niveles necesarios para la existencia: las condiciones materiales que permiten una vida digna, la eucaristía comunitaria que permite la relación horizontal con el Sentido y el conocimiento profundo, vertical y secreto, interior, que construye y crea el Sentido.

Al Jesús multiplicar los panes y los peces, no deja sostener la importancia del alimento básico, el pan, símbolo de la base de las comidas. Como lo hace notar Coenen (1990, p. 283), pan y trabajo, sustento y ocupación son elementales para cualquier vida que proviene de Dios. Esta multiplicación designa aquello que es necesario para la vida. El capítulo se abre con una comida real, pues no se puede empezar hablando de Dios a los que tienen hambre.

Ahora, con el estómago saciado, aparece el mensaje sacramental: el pan que da la vida, el pan vivo, es la carne misma de Jesús. Carne herida, carne muerta y resucitada. Aquí Juan proporciona lo que parece ser una variante de las palabras de la institución eucarística: “El pan que os daré es mi carne para la vida del mundo”. Basta comparar con las frases de los sinópticos: “Este es mi cuerpo, entregado por vosotros” (Mt 26,27; Mc 14,24; Lc 22,18) y con la literatura paulina (1 Cor 11,23).

Finalmente, hay un mensaje sapiencial: la enseñanza de Jesús alimenta al ser humano para siempre. Es una revelación que se le da al que viene de Dios, al que es de Dios; personas con una relación especial, que son más que judíos (pueblo de Dios), más que discípulos de Jesús (iglesia judeocristiana), son aquellos que saben que esas palabras escandalosas conllevan vida eterna (comunidad joánica, del discípulo amado, el discípulo especial).

Las tres dimensiones sacras no se desligan. Todo lo contrario, apuntan a lo más originario, a lo profundo de las culturas. El símbolo que en otras experiencias fue materializado en el canibalismo ritual o afectivo, consiste en beber la sangre y comer la carne de los ancestros o de los guerreros enemigos para obtener la fuerza y el valor de quien ha muerto, o bien para recibir en su carne y sangre la energía de los dioses.

Desde las experiencias humanas más antiguas, la sacralidad de la comida proviene de los grandes esfuerzos que se necesitan para conseguirla. Como señala Manfred Lurker (1992),

el comer y el beber se convierte en el plano religioso, y a causa del conocimiento de los dones naturales del donante sobrenatural, en una acción ritual o cáltica. En principio todo lo que se puede comer y beber puede convertirse en elemento de un banquete sagrado, bajo el cual late el propósito de procurarse una fuerza numinosa, bien sea con el reforzamiento, prolongación o supervivencia de la propia vida, bien sea con la unión de la divinidad. Todo cuando alimenta al hombre y mantiene su vida puede convertirse mediante su recepción consciente en el símbolo de las fuerzas y de los poderes que se encuentran “detrás” (p. 291).

Este es el caso de Chicomecoatl, la diosa azteca del maíz, de quien se dice: “Ella es el compendio de la alimentación humana, que es como decir nuestra carne, nuestro sustento, del que vivimos y con el que nos desarrollamos. Si ella no existiera, nos moriríamos de hambre” (Lurker, 1992, p. 292).

En el alimento sacrificial se consume a la divinidad, sus fuerzas, su energía vital. En el culto griego a Dionisos, se danzaba alrededor de un macho cabrío, y después las bacantes lo desgarraban y se lo comían crudo, para recibir la fuerza y energía vital del Dios.

Entre los aztecas, se sacrificaba a una persona que en la celebración era considerada como la encarnación de su Dios. Su carne y su sangre se mezclaban con los panes del sacrificio, los asistentes comían del banquete sagrado, con la esperanza de poder hacerse partícipes de la energía de la Divinidad.

En Egipto, Osiris es el Dios de la vegetación. Se manifiesta en los cereales. Una vez fue descuartizado, sin embargo, resucita cada año en el grano que crece sobre la tierra. El pan y la cerveza son la ingestión sagrada para celebrar su vida y salud ingerida por los mortales. Como relata una sentencia escrita sobre un sarcófago egipcio:

Yo vivo, yo muero: yo soy Osiris.

Yo he entrado en ti y he salido de ti.

Me he engordado en ti y en ti he crecido.

Yo vivo, yo muero, yo soy la cebada ¡que no me marchite!

(Lurker, 1992, p. 295).

En los misterios eleusinos, muy cercanos al Nuevo Testamento, Deméter (Ceres) y su hija Perséfone están separadas por cuatro meses, mientras Perséfone está en el inframundo, al ser raptada por Hades. Esta es la época donde no hay cosecha, invierno; la semilla está oculta. Pero cuando regresa a la tierra, a estar con su madre, florece la vegetación. En Eleusis se celebra una ceremonia con los elementos telúricos que recuerdan el ciclo de la vida y la muerte, y se ingiere el banquete sagrado para alcanzar la eternidad.

También en el culto misterioso de Mitra se celebra el sacrificio del toro, de cuyo espinazo crece el cereal, y de cuya sangre brota la vida. Es por ello que se celebra el banquete sagrado con pan y vino mezclado con agua-miel, como recepción de la voluntad ética de la divinidad y de la inmortalidad. La celebración comunitaria festeja la unión mística.

O como lo celebran los pueblos quechuas y aymaras en Bolivia, para quienes la vida es un proceso continuo en un plano de los ciclos cósmicos. Sus ancestros están ligados a la vida, y su presencia se percibe en un banquete ritual, la fiesta de *Todos los santos*. La familia visita la tumba del difunto en el cementerio, y allí se comen el banquete sagrado junto con los muertos, ya que éstos hacen parte de la vida. Se comen sus recuerdos, su silencio, su presencia. Ellos también son pan de vida, que alimenta la tierra y que retornan cada año para celebrar el ciclo. “Los muertos pasan, por tanto, a ser parte de esta fuerza vital, generadora de vida, como todo el mundo de adentro” (Albó, 2006, p. 392).

El texto que nos presenta Juan 6 es un símbolo misterioso, tomado de las fiestas agrarias que celebran los pueblos de la tierra para encontrarse con el Sentido³. Aquí habla el resucitado a través del personaje Jesús del evangelio, e invita al banquete de su carne y su sangre para tener vida. Símbolo de referencia al afecto caníbal, a la celebración comunitaria con los ancestros. Comer y beber la vida de Jesús, el fundador de la comunidad, profeta que defendió a los pobres, y que fue asesinado por el imperio romano. El resucitado se hace presente cuando se le recuerda, cuando se come en su nombre, cuando se le come a él, y en él a la tierra, y cuando se reproduce su vida en la vida de sus seguidores. Resucitamos cuando participamos del resucitado, mediante el rito que reproduce la leyenda fundante: su carne y su sangre, el pan y el vino.

Referencias

Albó, X. (2006). Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida. En J. Estermann (Coord.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena* (pp. 369-410). La Paz: ISEAT / Plural Editores.

³ Señala Lurker (1992) que “la cena del Señor, que los cristianos celebran, tiene un trasfondo histórico-religioso en los banquetes misteriosos de la antigüedad y en las viejas concepciones judías del banquete” (p. 296).

- Brown, R. E. (1983). *La Comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Brown, R. E. (2010). *El evangelio y las cartas de Juan*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (Eds.). (1990). Diccionario teológico del Nuevo Testamento III. En M. Balash y otros (Trad.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Salamanca: Sígueme.
- Croatto, S. (1988). Jesús a la luz de las Tradiciones del Éxodo: la oposición Moisés-Jesús en Juan 6. *Ribla*, (17), 35-45.
- Gunkel, H. (1987). *The Folktale in the Old Testament*. Sheffield. United Kingdom: Sheffield Academic Press.
- Lurker, M. (1992). *El mensaje de los símbolos: mitos, culturas y religiones*. Barcelona: Herder.
- Merkel, L. (1990). "Pan". Diccionario teológico del Nuevo Testamento III. En Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (Eds.) & M. Balash y otros (Trad.), *Theological Dictionary of the New Testament* (pp. 282-286). Salamanca: Sígueme.
- Piñero, A. (Ed.). (2000). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta.
- Reed, S. A. (1997). "Bread". Anchor Bible Dictionary. En D. N. Freedman (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (pp. 1175-1180). New York: Doubleday.
- Robbins, V. K. (1996). *Exploring the Texture of Texts: A Guide to socio-rhetorical interpretation*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Theissen, G. (2002). *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*. Estella: Verbo Divino.