

LA UNIDAD EUCARÍSTICA DEL CAPÍTULO SEXTO DEL EVANGELIO DE S. JUAN SEGUN EL CARDENAL TOLEDO

por

JUAN LEAL S. I.

I. El por qué de este trabajo

Este trabajo es una ampliación del artículo que en este mismo número del Archivo Teológico Granadino publica el Sr. Tapia, sobre el sentido eucarístico del capítulo sexto de S. Juan en los teólogos postridentinos. El Sr. Tapia abarca *todo el aspecto* eucarístico del capítulo *en la generalidad* de los autores postridentinos. Nosotros nos reducimos *a la unidad* del capítulo *en un solo autor* postridentino, que es *el Cardenal Toledo*. El Sr. Tapia precisa bien los puntos de vista propios de Toledo, pero con la brevedad que necesariamente había de tener en un trabajo de conjunto y sin la extensión que una figura como la de Toledo se merece, no sólo por su valor absoluto, sino sobre todo por el influjo que ha ejercido en la exégesis de los autores que le han seguido.

Salmerón y Toledo son ciertamente los dos autores más beneméritos en la interpretación exacta del capítulo sexto de San Juan. Ellos han fijado de una vez para siempre el sentido real eucarístico que tiene el discurso del pan de la vida y han profundizado como nadie en la unidad de pensamiento que enlaza cada una de las partes o párrafos del discurso. Salmerón fué el primer adalid batallador en el Concilio de Trento y luego en sus

Comentarios. Toledo recogió sus conclusiones y les dió nueva vida y juventud con el vigor y profundidad propia de su poderoso entendimiento. Desde Toledo nadie ha vacilado en el sentido eucarístico del discurso, pues ha resumido espléndidamente las razones que militan en favor del único sentido verdadero del discurso, que es el eucarístico. Las ha resumido y las ha expuesto, como hemos de ver, con una lucidez y precisión meridiana, que se impone por su propia luz y evidencia.

La influencia mayor de Toledo está en la orientación que ha dado al discurso general, visto en todo su conjunto. Salmerón era ya acérrimo partidario de la unidad eucarística de todo el discurso, pero no logró precisar sus motivos con la fuerza y energía de Toledo. Desde que se publicaron los comentarios de Toledo observamos en los escritores siguientes una tendencia cada día más fuerte a la interpretación unitaria del capítulo. El Sr. Tapia hace ver en su trabajo cómo desde el siglo XVII en adelante los autores que se ponen en serio a estudiar el capítulo sexto de S. Juan, se pronuncian todos por la unidad del discurso. Sobresalen en primer término los Escriturarios, como más capacitados para conocer los estilos y maneras propias de escribir de cada uno de los autores sagrados. Son muy pocos los que defienden la tesis contraria. Los más de los teólogos se colocan en una postura cómoda agarrándose al sentido cierto de la segunda parte y con esto se contentan, prescindiendo del valor eucarístico que pueda tener la introducción al discurso.

Comprendemos que un manual de Teología que busca lo elemental e incontrovertible se contente con argüir nada más que de la segunda parte del discurso, donde abiertamente se trata de la Eucaristía. Y así lo hacen la generalidad de los teólogos, en los siglos XVII y XVIII, como puede verse en el estudio del Sr. Tapia. Pero los que quieren concienzudamente penetrar en el perisamiento de Cristo y del Evangelista deben estudiarlo en todo su conjunto. Así lo hacen los Escriturarios que en su mayoría hoy están por la unidad del discurso. Y esto no sólo en el campo católico, sino también en el protestante y racionalista. En el siglo XVI los protestantes ortodoxos combatían el sentido eucarístico en todo el discurso y no veían nada más que simbolismo y figuras. Sus sucesores de hoy han cambiado de táctica y en cierto sentido han venido a dar la razón a los católicos, en cuanto que

admiten que el sentido obvio y literal de todo el discurso es netamente eucarístico, tal y como se entendía este misterio en las Iglesias de Asia de fines del siglo I y mediado el 2.º Loisy, por ejemplo, en su comentario al Cuarto Evangelio encuentra la Eucaristía cristiana desde el principio del capítulo hasta el final. Claro que para estos modernos protestantes racionalistas de nuestro siglo, S. Juan no reproduce el pensamiento de Cristo, sino el suyo y el de sus Iglesias.

Si en el campo católico todavía hay mayor número de escritores que no defienden la unidad eucarística del capítulo, no forman argumento de peso y autoridad, porque se colocan en un plan puramente precisivo. Afirman la Eucaristía en la segunda parte y prescinden de la primera. Nosotros creemos que esta postura es más cómoda que segura. Dado el estado actual de la exégesis de este capítulo en las Escuelas Católicas y en las racionalistas, la unidad se impone cada día con mayor fuerza. Conceder, pues, al adversario que en la primera parte del discurso se puede o no tratar de la Eucaristía, es ponerle un arma contra el sentido eucarístico de la segunda.

Como el pan de vida de que se habla en la segunda parte es el mismo que el de la primera, puede decir el adversario de la Eucaristía; ya que en la primera parte me concede el teólogo católico que se puede no tratar de la Eucaristía, yo concluyo que el sentido eucarístico de la segunda parte es por lo menos dudoso y controvertible. El argumento bíblico en favor de la Eucaristía queda de esta manera mermado y débil. Por esto no creemos tan secundario el estudio sobre la unidad eucarística de todo el discurso. Y ya que ningún autor lo ha tratado con tanta claridad y profundidad, entre los antiguos, como el Cardenal Toledo, vamos a ver su pensamiento exacto y los argumentos en que se funda.

2. Tres clases de comunión

El Cardenal Toledo admite como principio general que se puede comulgar o comer a Cristo de dos maneras: *virtual y realmente*, participando nada más que de la virtud o eficacia de Cristo o también de su realidad y sustancia, de su cuerpo y de su sangre en el Sacramento de la Eucaristía.

“Dupliciter enim Christum participamus, *uno modo secundum virtutem*, cuius nobis effectus communicatur. Hac ratione qui credunt in eum, *fide perfecta et viva*, ipsum manducant, et eis est cibus, quia *virtus eius in eis operatur* infundendo gratiam, remittendo peccata, et dona impartiendo Spiritus, sive quantum ad principium, sive quantum ad augmentum; ut in his qui de novo ad ipsum a peccato convertuntur, et in his qui iam conversi ab eodem perfectionem Spiritus augmentumque suscipiunt.

His omnibus *per metaphoram* et similitudinem, cibus et potus Christus dicitur, quia animam reficit, confortat et recreat, sicut cibus et potus materialis corpora. Mortuis autem spiritualiter per peccatum dat vitam, quod corporales cibi non faciunt”¹.

Esta comunión consiste en la *participación* de una gracia o virtud de Cristo, cualquiera que sea el modo como se llegue a la participación. Se trata de una participación espiritual, o lo que es lo mismo, que entra dentro del círculo mesiánico y sobrenatural. Se mira no precisamente a las gracias corporales que concedió Cristo en su vida mortal o puede hoy conceder desde el cielo, sino a las gracias espirituales en orden a la salvación eterna del alma. Así se puede decir que comulgaron o comieron de Cristo aquellos dos paralíticos a quienes les perdonó sus pecados, la mujer adúltera, la pública pecadora de Magdala. A estos les concedió Cristo la primera justicia. Virtualmente comulgaban de Cristo los Apóstoles en su trato y conversación continua con Jesús, Marta y María de Betania, Nicodemo y tantos otros que, estaban en gracia de Dios, pero se iban fortificando por el trato con el Señor.

Esta es la perfección y el aumento del Espíritu de que habla Toledo. Hay muchas maneras de obtener esta virtud espiritual de Cristo. Toledo nos habla de la fe perfecta y viva. No la simple confianza muerta de Lutero, y que era la única participación que encontraban los protestantes del siglo XVI en este capítulo.

Como se ve, este modo de comulgar, de comer a Cristo, pan de las almas, es totalmente figurado y metafórico, como ha dicho Toledo. No hay más razón para llamar a Cristo pan, en este sentido, que para llamarlo también vid, como él se llama de hecho en S. Juan. La vid alimenta las ramas que le están unidas. *Cual-*

1. Doctoris Francisci Toleti, Cordubensis e Societate Iesu, In Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii, Romae, 1588.—Annot. XXV.

quier unión con Cristo lo hace pan nuestro, la unión por la fe, el conocimiento en general, la caridad, pueden sernos canales de la virtud redentora de Cristo.

Notemos desde ahora que la comunión virtual, espiritual, figurada o metafórica de que habla Toledo, no coincide exactamente con la de los Protestantes.

La comunión puramente fiducial de los Luteranos no la considera Toledo como virtual, porque no justifica ni trasmite la virtud vital de Cristo.

“Altero modo cibus est Christus, non secundum virtutem tantum, sed etiam *realiter*; quia ipsemet miro et ineffabili modo sub panis, sub vini speciebus nobis secundum suam datur et communicatur substantiam. Quam manducationem *sacramentalem* sacri Doctores vocant, in qua Christus panis dicitur, quia non solum animam secundum suam virtutem reficit, sed etiam secundum suam substantiam nobis communicatur sub veri panis speciebus contentam”².

Esta segunda manera de comer a Cristo no se opone a la primera, sino que la incluye y añade algo nuevo en el modo. Aquí participamos de la virtud, de las gracias redentoras de Cristo al dársenos *la misma carne y sangre* del Señor, presente bajo las especies del pan y del vino. Coincide, pues, con la Sagrada Eucaristía y por esto se llama también *comunión sacramental*. Ambas comuniones o modos de participar de Cristo pueden verificarse en el mismo acto, con esta diferencia: la virtual para ser fructuosa no necesita de la sacramental o real; ésta en cambio, siempre que aprovecha, va unida con la primera: “Non ergo Christus in cibum secundum suam substantiam se nobis communicat, quasi sine fide et dilectione velit nos talem suscipere cibum, sed vult nos fide et affectu et puritate *disponi ut simul et mente et corpore cibum hunc manducemus*”³.

Así, pues, toda comunión sacramental fructuosa incluye el modo y el fruto de la simple comunión virtual por fe y amor.

Según Toledo, estas dos clases de comunión se encuentran ya en S. Pablo, que nos habla de Cristo comida espiritual o virtual, cuando dice: “*Eamdem spiritalem escam manducaverunt et eum-*

2. Ib.

3. Ib.

dem potum spiritalem biberunt". Y de la comunión real o sacramental: "*Accipite et manducate, hoc est enim corpus meum*"⁴.

La comunión sacramental, cuando se separa de la virtual, coincide con la sacrilega o infructuosa. Y es el tercer modo que distinguen los autores de recibir a Cristo. Es una recepción material y como mecánica, que no causa ningún efecto propio del pan.

3. La comunión por la fe

El sentido que tiene esta comunión por la fe entre los autores católicos y los protestantes es diverso. Para los Luteranos la fe era un acto de la voluntad más que del entendimiento, que consiste en confiar en Dios por Jesucristo. Confiando así se obtiene la remisión de los pecados y la salvación. Se participa de los frutos de la redención, se come por tanto virtualmente a Cristo. Y esta sería la única comunión de que se habla en el discurso sobre el pan de la vida.

Para los católicos que naban de la comunión virtual o espiritual, la fe es uno de tantos modos de unirse a Cristo y asimilarse los frutos de su redención. Pero ha de ser una fe también intelectual y que no alcanza la plenitud de sus frutos y efectos, si no va unida con la caridad. Por sola la fe ninguno se justifica ni se salva en la doctrina católica. Cristo, pues, en la verdadera doctrina católica nunca puede ser pan de vida por sola la fe, formalmente considerada.

Para entender bien la unidad eucarística del discurso de Cristo, conviene precisar más aún el sentido de la fe.

Ninguno de los defensores de la unidad eucarística niega que se trate de la fe en el capítulo sexto de S. Juan. Basta leer los vv. 29-27 para convencerse de la importancia que tiene este tema

4. 1 Cor. 10, 3. 4. Toledo no explica aquí literalmente el pasaje. La comida y bebida espiritual de que habla S. Pablo no se puede interpretar en el sentido de comunión virtual o espiritual, como dice Toledo. La palabra "*espiritual*" tiene aquí o el sentido de maravilloso y sobrenatural, como de hecho fué el maná y el agua que brotó de la roca, o mejor, y más conforme con el contexto, el sentido de "*típico o figurativo*". Aquel maná y aquella agua material eran figura y tipo de otra comida de orden espiritual y elevado, que es Cristo en la Sagrada Eucaristía, de que va a tratar S. Pablo en seguida en este mismo capítulo, cfr. v. 14 ss. La alusión a la Eucaristía en este verso es admitida por Sto. Tomás y aún modernos racionalistas como J. Weiss y Robertson-Plummer. Cfr. Allo in h. 1.

Conforme a esta interpretación, este pasaje de 1 Cor. 10, 3. 4 es asimilable al de 11, 24, que cita Toledo como ejemplo de la comunión real y sacramental.

de la fe en Cristo. Pero de que Cristo hable de la fe y S. Juan le dedique unos doce versos, no se sigue que Cristo o S. Juan hayan pensado en *un pan de vida comido por la fe*, como quieren los Protestantes del siglo XVI y aquellos católicos que se les acercan en la primera parte, con las diferencias fundamentales arriba apuntadas.

A este propósito observa muy bien Pesch: "Evidens est agere de fide. Sed debet probari agi de fide *absolute* spectata, an de fide prout praerequiritur ad Eucharistiam fructuose recipiendan... *Non sub duplici ratione* se proponit ut cibum, sed una tantum, quae tamen una ratio fidem includit" ⁵.

La fe *absolutamente* considerada no mira nada más que a sí misma, a su forma y esencia, prescindiendo de las demás virtudes y ritos cristianos. ¿Se puede sostener que Cristo se llama a sí pan de vida, cuando uno se une a él nada más que por el acto de la fe, prescindiendo del uso de los sacramentos?

Que en teoría se puede admitir este lenguaje, tampoco se niega, pero ¿se demuestra que Cristo lo haya usado?

La fe absoluta se opone a la fe *relativamente* considerada, cuando se la mira como medio que dice relación a un fin. Cristo trata ciertamente de la fe en el discurso sobre el Pan de la Vida. ¿La considera como medio subordinado a la Eucaristía? ¿Como un acto que por sí solo es comida o más bien como un acto preparatorio de la verdadera comida que es la Eucaristía?

Si Cristo no habla de fe absoluta, sino relativamente considerada, no hay en su discurso sino una comida eucarística, un solo pan de Vida, que es el Sacramento. Aunque podamos participar de muchas maneras de los bienes de la redención, Cristo no atiende aquí sino a la principal, que es por la Comunión real de su cuerpo y de su sangre, si la fe se subordina a la Eucaristía y no se trata absoluta y por sí misma. Esta es la posición de los que defienden la unidad eucarística del discurso.

Observemos también antes de decidir la cuestión que la fe en el Nuevo Testamento reviste caracteres muy complejos distintos del sentido simple y preciso que tiene en los libros escolásticos de teología, pues se puede referir a toda la doctrina y prácticas cristianas. La fe es muchas veces toda la vida cristiana, una entrega

5. Vol. VI, núm. 580.

total a Cristo del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos exteriores. En este sentido amplio, la Eucaristía y, en general, los Sacramentos, no caen fuera del círculo de la fe. Creer en Cristo es aceptar su doctrina con el entendimiento y más todavía con la voluntad y la ejecución externa. Quien se negase a recibir el Bautismo o la Eucaristía no tendría fe en Cristo. Ya Maldonado nos dice que la fe es toda la *economía cristiana*. Y este es el sentido que tiene en el discurso sobre el pan de vida, a juicio del mismo Maldonado. Los modernos comentaristas lo siguen plenamente, sobre todo los que más han estudiado el sentido de la fe en los escritos de S. Juan.

“Fides enim hic totam legem evangelicam, quae et fidem et caritatem et bona opera complectitur, videtur appellare, cum eam veteri opponat legi, in qua illi, quibuscum agebat, nimium haerebant”⁶.

Consecuente con este principio, Maldonado sostiene claramente que en la primera parte del discurso no se llama Cristo pan de vida por la *sola* fe formalmente considerada y separada de la caridad y demás prácticas cristianas, pues así la fe no da la vida, que consiste en la justicia. Para Maldonado, se habla también del Sacramento de la Eucaristía en la primera parte, englobado en la palabra fe, en su sentido amplio y general.

“Hinc enim initium magnae illius, et hoc tempore nimium agitatae quaestionis nascitur, num Christus hoc capite de Eucharistiae loquatur Sacramento. Quam quaestionem postea explicaturi sumus (v. 52). Interim hoc habeamus: illic quidem (v. 52) de Sacramento *proprie* agere, hic *communiter*, et de Sacramento et de fide et de gratia et de rebus omnibus quibus vita aeterna parari potest.

Se igitur ipsum *cibum* vocat... se tamen ipsum *non solum fide*, cui si nihil accedat, ad vitam aeternam satis non est, sed et caritate et sacramento et bonorum operum imitatione, et quocumque alio sive corporali sive spirituali modo apprehensum”⁷.

Esta explicación de Maldonado, que lo diferencia radicalmente de los Protestantes, es aceptable únicamente en el caso de que la fe tenga aquí en el discurso el sentido general y complejo que

6. Maldonado in Jn. 6, 29.

7. Maldonado in Jn. 6, 27.

tiene en tantas proposiciones bíblicas. Se deduce también del efecto maravilloso que Cristo atribuye a la fe, a saber *la vida eterna*, que de hecho consiste en la justificación del alma.

En esta acepción integral de la fe, podemos afirmar que Cristo es pan de vida por la fe, que se le *come* por la fe, que la fe da la vida eterna, que el que va a Cristo no tendrá hambre, que el que cree en El no tendrá sed ⁸.

Nosotros preguntaríamos ahora a Maldonado: si todo cristiano que vive su fe, participa por el mismo hecho de Cristo como pan de vida eterna, come su carne y bebe su sangre, ¿cuál es el fundamento próximo e inmediato para hablar de pan, de comida y de bebida? Tomado el cristianismo en su conjunto como pan y comida, es evidente que se trata de un lenguaje metafórico y figurado. ¿No hay en esta metáfora fundamento real ninguno? El fundamento de este lenguaje es la Eucaristía, donde se come real y verdaderamente a Cristo. Al formar un todo la fe y la vida cristiana en general se puede predicar del conjunto lo que propiamente se realiza por sola la Eucaristía. En otros términos: si en el Cristianismo no existiera el Sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, nunca se hubiera dicho que Cristo era pan de vida eterna, que el que cree en Cristo —sentido integral de la fe— comulga o come el cuerpo del Señor.

El P. Maldonado concede que Cristo es comida por la fe, al decir que "*non solum fide*". Sin embargo conviene advertir que en el texto del Evangelio nunca aparece esta frase: comer por la fe, comida por la fe. Cristo solamente atribuye a la fe el efecto de la vida eterna o la satisfacción de la sed. Cuando se llama

8. Notemos que en este pasaje (6, 35) *venir y creer* es una misma cosa, como *no tener hambre y no tener sed*. Nos encontramos en un caso claro del paralelismo hebreo, tan propio del estilo de S. Juan. *No tener hambre y no tener sed*, se explica después en el v. 40 *por la vida eterna*. "El que cree en mí tiene la vida eterna y será resucitado en el último día". La vida eterna no se concibe con *sed* y con *hambre*. La satisfacción, pues, del hambre y de la sed no es sino la expresión concreta y gráfica de la vida feliz que da Cristo a los que se le acercan o creen en El, a los que se hacen discípulos prácticos suyos, a los que se hacen cristianos. Tanto la satisfacción del hambre, como la sed equivalen separadamente a la vida completa. Saciar el hambre es lo mismo que dar la vida eterna; saciar la sed es también la vida feliz completa. Un aspecto parcial representa *todo* el efecto, como después una parte (comida o bebida) expresará todo el banquete, y la carne-sangre, todo el manjar o plato completo, el Sacramento entero.

pan de vida eterna en esta primera parte, nunca concreta el cómo⁹.

¿Por qué Cristo trata al principio del discurso sobre la fe?

Toledo nos da esta razón que es muy real y conforme con el texto bíblico. La fe, que es la entrega total del alma a Cristo, es la disposición indispensable para la comunión fructuosa del cuerpo y de la sangre del Señor. A un auditorio que se resiste a admitir el origen divino de Jesús y su misión sobrenatural, es indispensable exigirle y ponderarle primero la necesidad de la fe. Aun teniendo desde el principio el propósito decidido de tratar del pan eucarístico, a medida que el auditorio muestra su incredulidad y mala disposición, se impone un esfuerzo para disponerlo al misterio. Oigamos a Toledo:

“Tertium est Dominum in hoc suo miro sermone intendisse ita manducationem sacramentalem et realem docere, ut eos ad spiritualem induceret, sine qua realis haec non prodest, sed obest. Erant enim increduli quibuscum loquebatur; idcirco dum ad cibum hunc invitatur, simul ad fidem exhortatur, ut credant in eum; sic habituri ipsum vitae cibum, non sola fide sed re ipsa”¹⁰.

Esta misma pedagogía divina explica el por qué Cristo trata veladamente de la Eucaristía al principio. No puede abiertamente y como de repente introducir a los judíos en el misterio de su cuerpo y de su sangre, porque sus ojos que se mueven en un campo de sombras y de tinieblas, se hubieran deslumbrado con la demasiada luz. El paso de la obscuridad a la luz se va haciendo gradual.

“Prima ergo verba superius exposita adiunctam habent spiritualem manducationem per fidem, ut credant; at haec postero-

9. Qui credit in me non esuriet 6, 35. “Ut omnis qui credit in eum habeat vitam aeternam, 6, 40. “Qui credit in me habet vitam aeternam”. 6, 47. Estas frases generales de fe en Cristo se concretan en la segunda parte al acto de comer y de beber. “Si quis manducaverit non moriatur”. (v. 50) “Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum”. (v. 52) “Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam... Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo”. (vv. 52, 54, 55, 56, 57) “Qui manducat me, et ipse vivet propter me. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum”. (vv. 58, 59). Los mismos efectos que se han atribuido a la fe o venida a Cristo, se atribuyen ahora y con más energía a la comida y bebida de la carne y de la sangre de Cristo. Dado que la fe o ida a Cristo es más general y abarca la comida del Sacramento, se ha de explicar la primera parte por la segunda, que es más concreta y clara.

10. Annot. XXV.

ra realem manducationem expressius et manifestius continent, quando dicitur: panis quem ego dabo caro mea est. *Prius etiam hanc eandem significavit manducationem*, sed minus distincte, dum fidem in seipsum ab eis postulabat; at haec iam ultima distincte et adeo aperte ut ipsi intellexerint realem carnis eius manducationem”¹¹.

La comunión espiritual por la fe no es distinta de hecho para Toledo. Es un mismo acto bajo dos aspectos considerado. Es la comunión sacramental del cuerpo y de la sangre del Señor connotando la debida preparación subjetiva. En la primera parte trata Cristo de la preparación y en la segunda parte de la realidad de la comida y bebida; en la primera parte se atiende más al aspecto subjetivo y en la segunda al objetivo. Así se explica lo que dice Toledo, hablando de los autores que a veces ponderan nada más que la comunión espiritual o la preparación por la fe y a veces sola la sacramental o la realidad del cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía.

“Errant ergo graviter, qui istorum testimonia ita proferunt, quasi ipsi sacramentalem manducationem a sensu verborum Iohannis excluserint; cum potius eam adiungendam cum spirituali manducatione docuerint et sic unam incluserint ut alteram non excluserint. Hac ratione intelligenda sunt verba eorum aliquando affirmantium panem hunc esse cibum mentis. Nolunt enim negare realem Christi manducationem, sed docere eam institutam esse *ut mentem reficiat, quamvis corpore sumatur*, et hoc est valde attendendum pro veritatis recta intelligentia”¹².

De estas afirmaciones de Toledo se deduce su mente con claridad: En el capítulo sexto trata ciertamente S. Juan de la Eucaristía; con más precisión en la segunda parte, menos explícitamente en la primera. Si se habla de la necesidad de la fe, es por su necesidad para la comunión sacramental fructuosa. En ningún caso se puede sostener que se trate de sola la comunión espiritual por la fe ni en la primera parte del discurso, ni menos en la segunda. La comunión espiritual es un término introducido por los autores para expresar la parte que toma la fe o la disposición del hombre en la comunión fructuosa sacramental, pero

11. Annot. XXV.

12. Annot. XXV.

Cristo no se llama a sí pan o comida por la fe en sí misma considerada.

“Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis” ¹³.

La comida de que trata Cristo aquí es ciertamente El, en la forma que lo declara y explica después: en su cuerpo y en su sangre. ¿Cómo se le come? ¿Por el acto de la fe? De ninguna manera. La fe es la disposición, es la obra del hombre en busca del pan de vida, es el llamar a la puerta del amigo pidiéndole el pan que necesita; pero con sólo llamar o buscar o disponerse no se come. La comida del pan viene después, porque nos lo ha de dar Cristo. Así lo dice Toledo, al explicar este verso 27: “Attende autem non esse sensum, operamini cibum, id est, facite cibum hunc, sed laborate et studete huic cibo acquirendo: nam statim dicit: quem Filius Hominis dabit vobis, ut aliud sit opus quod ipsi debent adhibere, alius cibus ipse”. El “opus” es la preparación por la fe, como más adelante veremos; el “cibus” es Cristo mismo de una manera general en el principio, y luego en el concreto de su carne y de su sangre.

En el particular de llamarse Cristo Hijo del Hombre y no Dios en este verso 27, encuentra Toledo implícito el Sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor. ¿Por qué se llama Hijo del Hombre más bien que Dios? “Respondeo voluisse significare se suam carnem, secundum quam erat Filius Hominis, daturum in cibum vitae aeternae, ac si diceret: carnem meam in cibum vitae aeternae dabo vobis”

No cabe dudar de que para Toledo ya desde el principio se apunta a un único pan del alma, a la carne y a la sangre del Señor.

El manjar o pan del verso 27 es el mismo pan de vida eterna que se explica en el cuerpo del discurso desde el verso 52 en adelante. Lo confirma primero con las palabras o autoridad de S. Agustín y S. Cirilo de Alejandría ¹⁴.

13. 6. 27.

14. S. Ciril. lib. 3, explicando el v. 34 y más claramente explicando el v. 35 habla claramente de la Eucaristía “Quidnam ergo Christus pollicetur? Nihil quidem corruptibile, sed *Eulogiam* potius illam quae est in participatione sanctae carnis ac sanguinis... Intelligent... baptizati... si cunctanter et vix Ecclesias aedeant, et longo temporum spatio eulogiam quae per Christum frequentare desinant... aeterna vita seorsus excludere...” MG 73, 519, 524. Toledo alude al comentario del v. 27 (MG. 73, 482), donde S. Cirilo dice que el pan de este verso se debe entender por los versos siguientes, donde se habla claramente de la Eucaristía.—S. Agust. tract. 25 núm. 12 (ML., 35,

Confirmando la identidad que establecen S. Cirilo y S. Agustín entre el pan del verso 27 y el pan del cuerpo y de la sangre del Señor que trata en el cuerpo del discurso, dice Toledo: “Verba etiam adiuncta consonant: hunc enim nempe filium hominis signavit Pater quia Deus est. Non erat cur hanc humanitatem sigillatam diceret divinitate, nisi quia humanitatem et carnem hanc cibum vitae aeternae futurum dicebat, quem effectum caro non faceret, nisi divinitati esset coniuncta et unita. Fidem autem hunc cibum non esse, verba quae sequuntur probant. “*Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille*”. Distinguit opus a cibo; distincta enim sunt illa duo: *operamini cibum*, nempe opera et cibum; illud ad iudaeos pertinebat, nempe operari, et cibum ad Christum datorem. Fides igitur a cibo distinguitur”¹⁵.

A esta diferencia entre el pan y la fe da Toledo grande importancia. Por eso vuelve a insistir en ella al exponer el verso 29: “Si contextum totum perpendas... invenies opus a cibo distinguí; nam turba audivit duo: nempe cibum vitae aeternae, et opus ab eis exhibendum, ut cibo fruerentur... Superest ergo cibus distinctus a fide in eum credentibus ministrandus; hic vero non est alius nisi *caro deifera ipsius in sacramento ministranda*, non fidem cibum esse, *nec Christum fide creditum*, nam fides in Christum opus reputatur per quod cibum vitae aeternae *succedit*. Et haec est legitima expositio, ceterae sunt violentae”¹⁶.

En estas últimas palabras ha concretado perfectamente Toledo su pensamiento. En todo el discurso no hay más pan que la carne de Cristo en el Sacramento.

Cuando Cristo al principio se llama a sí mismo comida, se refiere a su carne en la Eucaristía. La fe es algo que precede al pan y a su manducación. Es la preparación previa del hombre antes de que Cristo se le entregue. El pan lo da Cristo al creyente; luego tanto el pan como la comida o la comunión se distinguen del acto de la fe. Que el pan se distinga de la fe todos lo admiten, aún los Protestantes. Pues ellos lo que dicen es que comemos a Cristo (pan) por la fe. Toledo ha concretado más y ha dicho: la comida de que habla Cristo no es Él asimilado por la fe. Si

1602), se ha de entender conforme a las explicaciones que siguen en el tratado 20, 12-20; (ML 35, 1612-1615), donde claramente se refiere al Sacramento.

15. In v. 27 annot. XIII.

16. Exposit. in v. 29.

fuera Cristo comido por la fe, no se diría que se da el pan a los que creen.

Esta razón nos parece un poco sutil en Toledo y tal vez por eso los modernos no la utilizan. Tiene su fuerza, pero tiene también sus dificultades en el mismo texto de S. Juan. Aunque Cristo dice que debemos creer en Él para recibir el pan de la vida, no dice que el acto de la fe y la comunión estén separados temporalmente. Bastaría una como prioridad de causa o disposición entre la fe y el pan. Tanto más que después dice que el que cree en Él tiene la vida eterna. Luego se pudiera pensar que por el mismo hecho de creer ya se comulga o se une uno a Cristo.

Contra los Protestantes creemos que la respuesta más crítica y conforme al texto se debe tomar del sentido que tiene la fe en este discurso. No se trata de un simple acto de confianza, ni se trata tampoco de un acto formal del entendimiento exclusivamente, sino de una fe integral, que abarca incluso las obras y la práctica de los Sacramentos, como nos ha dicho Maldonado. Esta fe da la vida eterna, porque comprende la caridad, el bautismo y la Eucaristía. Cristo trata y pondera la necesidad de la fe, como disposición previa para comer la Eucaristía, pues ninguno aceptará este misterio y lo gozará, si primero no se hace cristiano o entra en el redil y escuela de Cristo. Y esto es creer en Cristo.

La fe nunca es comida de Cristo en el lenguaje bíblico y por esto nosotros creemos que no se debería hablar de la fe como comida o comunión de Cristo, para prevenir confusión y falsas interpretaciones. La comunión por la fe es una reliquia del lenguaje protestante del siglo XVI. La fe en el discurso sobre el pan de la vida es mera disposición a la verdadera comida que es la Eucaristía. Como no es comida en el orden material el conocimiento y apetito de los manjares o platos que se sirven, tampoco lo es en el orden espiritual la fe en su sentido propio. La fe nos revela, nos hace querer y estimar el manjar que se nos va a dar en el Sacramento.

4. La comunión sacramental

Hemos visto que para el Cardenal Toledo no hay más pan de vida que el cuerpo del Señor dado en el Sacramento de la Euca-

ristía. El pan de que se habla al principio es el mismo que aparece en el medio y fin del discurso: el pan de la Eucaristía. Que aquí se trata de la Eucaristía es cosa tan evidente para Toledo que no deja de admirarse cómo haya podido haber autores católicos que excluyesen el Sacramento para hablar de una comida espiritual o figurada, como quisieron los Protestantes:

“Immo maxime miror catholicos quosdam viros in eam incidisse opinionem contra communem veterum Patrum sententiam et contra argumenta veritatis fortissima et contra tam manifestam verborum Evangelistae huius lectionis seriem”¹⁷.

No se podía de manera más enérgica expresar la plena convicción que tiene Toledo de que aquí se trata de la realidad eucarística. El sentir de los Padres, argumentos fortísimos, toda la trabazón y contexto del discurso dan una seguridad enorme al sentir del autor.

Estas palabras las trae Toledo con ocasión del verso 52, pero ya hemos visto antes que El no admite sino un pan, que es la carne de Cristo en el Sacramento. Por esto dondequiera que él pruebe que el pan es la Eucaristía, las razones hay que aplicarlas a todo el discurso. Pero él mismo se encarga de advertirlo. Al principio de la anotación XXV se pregunta en qué sentido se debe tomar el pan de la vida, que tan importante papel juega y tan frecuente en el discurso y la respuesta es la tradicional, la eucarística.

“Percontari potest aliquis verba Ioannis, quae frequentissima sunt de hoc pane, tam quae exposuimus, quam quae exponemus, utro sint exponenda sensu: an spirituali illo, an etiam sacramentali; maxime cum non desint qui exponant et exponenda contentant spiritualiter tantum”¹⁸.

En favor del sentido espiritual exclusivo no encuentra nuestro autor motivo alguno. Es una interpretación que en los católicos tiene como origen cierto temor a los herejes y desconfianza de sí mismos. Oigamos a Toledo, hablando sobre el verso 54, que fué la piedra de escándalo donde resbalaron algunos católicos, perdiendo el sentido exegético del discurso. Se trata del verso donde el Señor pondera la necesidad de la Eucaristía como comida y bebida.

17. Annot. XXV.

18. Annot. XXV, al principio.

“Hic locus difficilis est: haeretici enim eo se muniunt, ut Eucharistiam sub utraque specie iure divino sumendam defendant: nonnulli autem catholici nostro tempore, ut argumenti haeticorum efficaciam evadant, totum Ioannis hunc contextum de manducatione spiritali quae per fidem fit exponunt. Quasi propter haeticorum sophismata et fallaces sententias sensus legitimus Scripturae sit derelinquendus”¹⁹.

¿En qué razones cimienta Toledo su convicción evidente sobre el sentido eucarístico del discurso? Vamos a resumirlas en el orden que él las pone para apreciar su valor y amplitud. Desde Toledo a nuestros días no hay nada nuevo. La exégesis eucarística del gran Cordobés ha sido plenamente exhaustiva. Las ha resumido todas en la anotación XXV, con motivo del verso 52, aunque las toca también en la exégesis particular que hace de cada uno de los versos. Las razones las extiende al discurso entero, como hemos dicho antes, al sentido que tiene el pan de vida, centro y tema del capítulo.

La primera razón que da es de orden negativo, a saber: Los protestantes que niegan el sentido eucarístico del discurso no tienen ninguna razón ni en el texto ni en la tradición cristiana. “Non habere ex hoc loco aliquid quod eorum errori faueat”²⁰.

El primer motivo positivo, extrínseco al discurso mismo, es la tradición cristiana que siempre ha visto aquí el misterio de la Eucaristía. Toledo examina el testimonio de 14 Padres antiguos, la mitad latinos y la mitad griegos. Transcribe sus palabras y hace ver cómo tienen sentido eucarístico²¹. Nosotros nos vamos a contentar con citar el nombre de los Padres que aduce y el paso de sus obras que Toledo transcribe.

De los latinos cita a Tertuliano, liber de Oratione, cap. VI²², S. Hilario, De Trinitate liber VIII, 14²³, S. Cipriano, De Oratione dominica, XVIII²⁴, S. Agustín, en su tratado 25, n.º 12 al Evangelio de S. Juan²⁵, que explica con toda claridad por el tra-

19. Annot. XXVI.

20. Annot. XXV, col 599.

21. Annot. XXV, col 600-606.

22. ML I, 1263.

23. ML 10, 247.

24. ML 4, 548.

25. ML 35, 1602.

tado 26, n.º 11-20 ²⁶, S. Ambrosio, en su tratado de Sacramentis, libro VI, cap. 1 ²⁷, S. Jerónimo en la carta ad Hedibiam, capítulo 2 ²⁸, y por último S. León Magno en el sermón VI de ieiunio septimi mensis, capítulo 3 ²⁹.

De los Padres griegos nos encontramos con los nombres de S. Atanasio, comentario al Evangelio de S. Mateo, cap. XII ³⁰, S. Basilio, *Moralia*, regula XXI, cap. I. II ³¹, Orígenes, *Homilia VII in Num.* ³², Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, libr. I, cap. VI ³³, S. Juan Damasceno, de *Fide orthodoxa*, libr. IV, cap. 13 ³⁴, S. Juan Crisóstomo, *Homilia 45 al Evangelio de S. Juan y homilia 46* ³⁵, S. Cirilo de Alejandría, en su comentario al Evangelio de S. Juan, libr. IV, cap. 2 ³⁶ y libr. X, cap. 2 ³⁷.

Con razón puede concluir Toledo que la tradición cristiana entera está por la interpretación eucarística del discurso.

El sentido figurado de que habla algunas veces S. Agustín no tiene el alcance de los Protestantes. como prueba muy bien Toledo, comparando el tratado 25 con el 26. El sentido figurado en S. Agustín no se opone a la realidad del cuerpo de Cristo en el Sacramento, sino solamente a la comida animal y materialista de los Cafarnaítas, a la comunión puramente sacramental, sin fruto y preparación en el sujeto.

Antes de entrar en las razones intrínsecas que toma del texto y contexto próximo, nos da Toledo una norma prudentísima de interpretación. "Quando nihil flagitiosum praecinitur sed potius vetatur, et quod ad utilitatem pertinet iubetur, locutio propria est, non metaphórica. Sed Dominus dum suam carnem manducandam dicit, nihil flagitiosum, sed quod utilissimum est praecipit: propria igitur est locutio" ³⁸.

26. ML 35, 1611.

27. ML 16, 450-1.

28. ML 22, 986.

29. ML 54, 452.

30. MG 27, 1386.

31. MG 31, 728-0.

32. MG 112, 613.

33. MG 8, 302.

34. MG 04, 1150-1.

35. MG 50, 252, 260-262.

36. MG 72, 578-586.

37. MG 74, 242-3.

38. Annot. XXV, col. 607. Esta norma la toma Toledo del libro III sobre la Doctrina Cristiana, cap. 16, de S. Agustín. ML 34, 74.

El principio es claro y verdadero, muy útil para conocer el sentido propio de la Sagrada Escritura, que tratamos de investigar ahora en S. Juan. El sentido general y corriente es el propio y así se debe tomar cualquier proposición mientras no se pruebe lo contrario. El sentido figurado y metafórico es excepcional y necesita siempre probarse. En nuestro caso, como nos ha dicho antes Toledo, los Protestantes que optan por el sentido figurado, no aducen ninguna razón en su favor. Como muy bien dirá más tarde Bossuet ³⁹, el camino ordinario y que todos deben seguir es real y para seguirlo no hacen falta razones especiales, mientras se necesitan para separarse de él. El camino real y ancho en la exégesis es el de la interpretación propia y real; el figurado es siempre un camino singular y desviado.

Aplicada esta norma sapientísima a la interpretación del discurso sobre el pan de la vida, nos encontramos que la interpretación literal y propia coincide exactamente con la de los Padres antiguos. Las palabras en su sentido propio nos hablan de una comida y bebida real y propia, del cuerpo y de la sangre del Señor como comida y bebida. En este sentido no hay contradicción alguna con otras verdades reveladas, antes una coherencia suma, pues vemos que tomado así el discurso se ajusta exactamente a la tradición sinóptica y de S. Pablo. Luego el sentido propio y real es el que responde a la verdad y mente de Cristo.

Puesta esta base de interpretación nos va a dar Toledo las razones que prueban positivamente el sentido eucarístico. Las reduce a ocho principales que nosotros vamos a exponer con el orden de su autor.

1.^a) Jesucristo en este discurso habla de un *manjar totalmente nuevo*, de efectos únicos y maravillosos, que hasta el presente nadie había experimentado, ni aún los mismos judíos que habían comido en el desierto el maná. pan celestial.

¿En qué puede consistir *la novedad* de este pan? Si se trata de Cristo comido nada más que por la fe, no hay novedad ninguna, pues así va lo comieron los Santos y Patriarcas de Israel, los israelitas buenos en general. Luego aquí no se trata de la comunión virtual y de fe, sino de la sacramental. Solamente en este sentido es una comunión nueva y propia de la Ley de gracia.

39. Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, X; œuvres complet, vol. III, pag. 62.

Este argumento, aunque no lo emplean los autores modernos, tiene su fuerza, pues es nota del pan de vida su novedad y originalidad cristiana y la participación de Cristo por la fe no es exclusiva del cristianismo.

2.^a) La fe en Cristo es un acto *preparatorio* para recibir el nuevo pan que Cristo promete. Hay que creer primero y luego se comulga o se participa de Cristo. Si el creer es primero, se sigue que el creer no es el comulgar de que habla Cristo.

Toledo da gran importancia a este argumento: "Et attendenda argumenti efficacia: nam dictum est, qui credit in me habet vitam aeternam, et *ultra* hoc, cibus hic, seu panis illi promittitur" ⁴⁰.

Ya anteriormente hemos dado nuestra opinión sobre la fuerza de este argumento, que no tiene para nosotros el valor que le da Toledo. Solamente prueba que la fe no es el manjar o el pan, pero no prueba con claridad que la fe no sea el *modo* como se come el nuevo pan, pues no se dice, antes parece insinuarse lo contrario, que la fe preceda temporalmente a la comunión o participación del nuevo pan. La vida eterna que se obtiene con la fe, no es ciertamente distinta de la que se obtiene con el pan de vida, como parece indicar Toledo en las palabras que acabamos de citar. Ya dijimos también cómo la fe puede dar la vida eterna: en cuanto que se la toma en un sentido adecuado y complejo, que abarca la práctica misma de los Sacramentos.

3.^a) El tercer motivo lo saca Toledo de la comparación entre el nuevo pan de vida y el maná del desierto. El maná bajado del cielo se comía realmente por *contacto y manducación material*, aunque no daba la vida eterna. Para que se pueda establecer comparación entre el maná y el pan de Cristo, tiene que haber algún parecido y semejanza. El término medio de la comparación no está en los efectos, pues el nuevo supera con mucho al antiguo; luego la conveniencia está solamente en que ambos son pan, ambos son alimento verdadero y real. Y más el nuevo que da la vida eterna.

En la interpretación de Toledo se salva mejor la comparación, pero un entendimiento un tanto rebelde encontraría modo de explicar la comparación sin verse obligado a admitir la reali-

40. Annot. XXV, col. 607.

dad de la comida eucarística. Cristo, aún por la sola fe, ya da en parte la vida, Cristo ha bajado del cielo, como aparentemente bajó el maná, y estos parecidos justifican el empleo de la comparación. Unida esta razón con la siguiente sería de gran fuerza, como vamos a ver.

4.^a) Tiene especial valor este argumento y su fundamento en el texto mismo de S. Juan. Se funda en las repetidas frases y sentencias con que se inculca *la comida y la bebida*. Se nos habla de un pan, de una bebida, de la carne y de la sangre del Hijo del Hombre. Se nos habla de comida en el verso 27. Pan verdadero bajado del cielo que da la vida al mundo (v. 32). Pan que sacia el hambre y la sed, pan de vida (vv. 35, 411, 49, 50, 51 pan vivo). Este pan es la carne de Cristo (v. 52) carne que es preciso comer, como hay que beber también su sangre; el que no la coma o beba no podrá vivir. (vv. 54, 55); carne que es verdadera comida y sangre que es verdadera bebida, con efectos reales y verdaderos (vv. 56, 57). En suma hay que comer realmente a Cristo, porque El es el pan bajado del cielo para dar la vida real a los hombres (vv. 58-60).

Ante tales repeticiones de manjar, pan, carne, sangre, comer y beber, sería absurdo hablar de una participación de Cristo puramente figurada y simbólica. Los sustantivos y verbos usados por Cristo dan un sentido profundamente realista a todo el discurso, y quedarían sin explicación en la sentencia protestante.

5.^a) Como parte y casi amplificación de la razón anterior, es de gran fuerza. Si se trata de la comida de Cristo por la fe, ¿a qué hacer mención de su *carne y de su sangre*? La fe tiene por objeto *todo* Cristo y de una manera especial su persona divina y su origen celestial, más que la humanidad, la carne y la sangre que se perciben directamente con los sentidos. En la sentencia espiritualista no se explica por qué habla e inculca tanto la necesidad de su carne y de su sangre. En cambio se explica muy bien, en la sentencia de la comunión eucarística, donde el cuerpo y la sangre es lo que incorpora a sí el alma creyente y fiel.

6.^a y 7.^a) Se pueden fundir en una sola, pues se toman de la actitud que adopta Jesús ante el escándalo de los Judíos. Habían interpretado sus palabras en sentido material, hablaban entre sí suponiendo que se les invitaba a comer la carne misma de Jesús, disputaban sobre el modo cómo podría ser esto, siendo así que un

judío no podía comer determinadas carnes y nunca beber la sangre. Es el mismo Jesús quien les ha puesto en este aprieto con su lenguaje realista. Si se tratase de una comida puramente espiritual ¿cómo la entienden los Judíos en sentido real? ¿Cómo Jesús deja que se equivoquen y se escandalicen? ¿Cómo, una vez que los ve equivocados y escandalizados, consiente en el error y aumenta el motivo del escándalo, recalcando las frases de sentido realista? Porque el Señor no rectifica o aclara sus palabras, sino aumenta los tonos realistas.

Si en un principio les había hablado de pan, del Hijo del Hombre bajado del cielo, de su persona, luego les habla de su carne, y por último de su carne y de su sangre como imprescindibles para la vida eterna, como *verdadero* manjar que todos deben comer. Sabe muy bien Jesús el horror que despierta la sangre entre sus paisanos, ¿cómo les inculca su necesidad para la salvación eterna?

En otros casos el Señor había velado su pensamiento al público en general para prevenir falsas interpretaciones, pero luego lo había declarado al círculo de los suyos íntimos. Ahora no les explica el sentido figurado del discurso, sino que les mantiene el mismo sentido que ha escandalizado a los enemigos. Y cuando ve que muchos se han marchado escandalizados, porque aquel lenguaje tan realista era muy duro de digerir, les dice si ellos también, los Apóstoles se quieren marchar. Si la interpretación realista hubiera sido ajena de la mente del Señor ahora lo hubiera declarado para prevenir la tentación y el escándalo de los Apóstoles. Nada de eso. S. Pedro lo ha entendido también en sentido realista, pero no se escandaliza, porque sabe que Cristo tiene palabras de vida eterna. El pan de su cuerpo y de su sangre puede muy bien obrar aquellos efectos maravillosos, aunque sea carne y sea sangre.

Estas razones que se toman del texto mismo de S. Juan, la 4.^a-7.^a, las encontramos hoy en todos los autores modernos con la misma fuerza que ya les dió Toledo en el siglo XVI.

8.^a) "Quando sunt verba expressa et quae remouent omnem metaphoram, locutio proprie est exponenda". Toledo encuentra, como los autores modernos, una frase que expresamente nos habla de sentido real y es cuando dice Jesús que su cuerpo es *verdadera* comida y su sangre *verdadera* bebida y, conforme al texto griego, comida y bebida no fingida, no soñada, no figurada o

metafórica. Este argumento es de gran fuerza para cualquiera que conozca el texto original.

5. Las dos especies sacramentales

Contra el sentido real del discurso se presentaba a los autores católicos el versículo 54, donde, si se trata de la Eucaristía, parece afirmarse la necesidad de la comunión bajo ambas especies.

Toledo empieza por reconocer su dificultad y los abusos de los herejes, que han argüido de aquí siempre para probar que era necesario comulgar bajo la especie de pan y de vino. Algunos católicos no han sabido responder y se han ido a lo más fácil, optando por negar que aquí se hable de la Eucaristía. "Quasi propter haereticorum sophismata et fallaces sententias sensus legitimus Scripturae sit dereliquendus" ⁴¹.

¿Cómo soluciona la dificultad que puede ofrecer este verso al sentido eucarístico? En manera alguna niega su verdadero sentido. Se trata aquí de la Eucaristía, como en todo el discurso, pero de esta sentencia no se deduce la necesidad de la doble comunión en especie de pan y de vino.

La dificultad contra la realidad de la Eucaristía no puede ser tan grande, como algunos han soñado, pues los Padres de la Iglesia han sostenido siempre el sentido eucarístico del discurso y nunca han creído que fuese necesaria la doble comunión. Ni siquiera se han puesto a resolver la dificultad que pudiera ofrecer este paso ⁴².

El verso tiene que tener un sentido verdadero eucarístico y que no implique la doble comunión. La consecuencia es muy razonable, dada la autoridad de los Padres y el uso de la Iglesia antigua.

Buscando el sentido del verso, examina primero la explicación de S. Ambrosio y S. Agustín. Estos dos Santos Padres se preguntan por qué Cristo habla aquí de su carne y de su sangre.

Según S. Ambrosio ⁴³, Cristo habla de su carne como comida y de su sangre como bebida para significar el misterio de su Pasión y Muerte. Esta sentencia la explica así Toledo:

41. Annot. XXVI.

42. Annot. XXVI, col. 611.

43. Libr. IV de fide cap. 10 (alias cap. V) ML 16, 641.

“Non ergo distinctio haec verborum actus distinctos denotat, sed unum quo Christus post passionem et mortem suam sumendus est. Hic unus actus cibus et potus dicitur, quia in eo is sumitur, qui morte carnis et sanguinis sui effusione vitam nobis est consecutus... Qui sub una specie Christum sumit, actu exteriori sacramentaliter manducat et bibit, quia eum accipit qui sanguine et morte sua nobis vitam et salutem effecit”⁴⁴.

Para S. Agustín con estas palabras Cristo ha querido significar que el que comulga debe atender a la Pasión y Muerte del Señor y asimilársela con el afecto y la atención⁴⁵.

Toledo explica así las palabras de S. Agustín: “Augustinus egregie exponit cur manducare et bibere dictum sit, ut nos nempe qui panem hunc comedimus, in mortem eius et passionem feramur per vivam fidem, cuius repraesentationes exterius gerimus; tunc enim ad vitam hunc cibum vere sumimus”⁴⁶.

Hasta aquí los motivos que ha indicado Toledo no son suyos, aunque parece aprobarlos. Los motivos que va a dar ahora son enteramente suyos y más literales.

Cristo ha querido significar la perfección del alimento eucarístico, al hablar de comida y de bebida. Se trata en la Eucaristía de un *convite perfecto*, de una *refección plena*, y por eso hay que mirar más al espíritu que a la letra y tomar la comida y la bebida no materialmente como suelen, sino en un sentido de real perfección. La Eucaristía es una *comida perfecta* en su género. La perfección la expresa Cristo de una manera concreta por la sangre y la carne⁴⁷.

Como argumento positivo cita Toledo a S. Mateo 5-6 donde se dice: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. No quiere Cristo indicar que hayan de tener sus fieles hambre y sed en dos actos distintos, sino la perfección de un mismo acto desiderativo de la justicia. Lo mismo pasa en S. Juan, no es preciso comer y beber la Eucaristía, sino participar *realmente* de ella. Nueva confirmación de esta interpretación puede ser lo que dirá más adelante, hablando de los efectos de la Eucaristía. Los mismos efectos o eficacia se atribuye al pan solo, que al pan y a la sangre juntos.

44. Annot. XXVI, col. 611.

45. S. Agust. libr. III de Doctr. Christ. cap. 16; ML 34, 74-5.

46. Annot. XXVI, col. 612.

47. Annot. XXVI, col. 612.

Estas razones no nos parecen suficientes de hecho para explicar por qué Cristo ha hablado de comida y de bebida, de su carne y de su sangre. Si no hubiera pensado entonces instituir la Eucaristía bajo ambas especies de pan y de vino, seguramente que no hubiera recalcado tanto la carne y la sangre. Como de hecho había de instituir este banquete celestial en ambas especies, representativa cada una de ellas por separado de la carne y de la sangre, y por otra parte los Judíos se resistían tanto a admitir la realidad del cuerpo del Señor como manjar, se explica que insistiera tanto en estas dos expresiones. Cuatro veces menciona la carne y la sangre y en la parte más culminante del discurso.

La última solución que propone Toledo para mostrar que no es necesaria universalmente la doble comunión, la toma del sentido que tiene la partícula ET. Con múltiples ejemplos de la Sagrada Escritura prueba que puede tener y de hecho tienen en muchos casos un sentido disyuntivo. El sentido es, pues, el siguiente: Si no coméis mi carne o no bebéis mi sangre, no tendréis la vida.

Las razones se reducen a cinco:

a) La intención y propósito del Señor que no pretende sino decirnos que su cuerpo es verdadera comida o pan del alma. La forma es secundaria, dentro de la realidad.

b) El uso de la Iglesia desde los primeros tiempos, que admitió la comunión bajo una sola especie como válida, autoriza esta interpretación.

c) Cristo mismo se interpreta a sí mismo, pues antes y después de este verso 54, atribuye todo el efecto de la Eucaristía al pan y a la carne. Véanse por ejemplo los versos 52 y 59. La variedad de fórmulas que usa el Señor nos indican que sólo pretende inculcar la necesidad de participar realmente de su cuerpo. Y como su cuerpo consta de carne y de sangre de hecho, puede muy bien hablar unas veces de sola la carne y otras de la carne y de la sangre.

d) S. Pablo en I Cor. II, 26s. usa indistintamente el ET y el VEL, comer la carne y beber la sangre, comer y beber.

e) La partícula ET tiene frecuentemente en la Escritura

sentido disyuntivo, porque el hebreo es pobre y usa una misma palabra con diversos sentidos. ⁴⁸.

6. La Unidad del capítulo

Toledo no hace un estudio particular y sintético sobre la unidad del capítulo sexto, pero, si nosotros analizamos su comentario bajo esta directriz, nos encontramos con una unidad perfecta, con la Eucaristía o el cuerpo y sangre de Cristo que lo polariza todo en torno a sí.

Empieza el Cardenal Toledo por decirnos que el centro de todo el capítulo es el discurso sobre el pan de la vida. Y el motivo de haber incorporado S. Juan los dos milagros de la multiplicación de los panes y paso sobre las aguas obedece a su relación íntima con el discurso. El milagro de la multiplicación da ocasión al discurso y explica también el sentido y alcance del discurso ⁴⁹.

S. Juan, pues, interpretando la mente y el sentido de las obras de Cristo, ve desde un principio el misterio de la Eucaristía en este capítulo y a él lo ordena todo. Este es el sentir de Toledo.

Si luego nos entramos en su comentario sobre el discurso del pan de la vida, veremos que para Toledo no hay más que un pan, que es el cuerpo de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía.

Apenas habla Jesús con el pueblo, al día siguiente de la multiplicación, los exhorta a buscar, el verdadero manjar de efectos eternos y el que está dispuesto a dar el Hijo del Hombre como tal. El pan material que les ha multiplicado la víspera no es el característico del Mesías. El característico es el nuevo de vida eterna que ahora les anuncia y al cual los ha preparado con el milagro. (v. 27) ¿Qué alimento es este, según Toledo? Notemos que estamos empezando el discurso. Pues para Toledo se trata indiscutiblemente del pan eucarístico.

La mente de Toledo es clara, cuando explica el sentido del verbo futuro "dabit": "Dicet aliquis, cur sic locutus est, *Filius hominis dabit*, cum cibum vitae aeternae non praestet, nisi in quantum est Filius Dei?" ⁵⁰.

48. Los ejemplos que aduce Toledo en confirmación están tomados del Antiguo Testamento. Exod. 21, 15; Exod. 21, 17; Job 31, 7; Ez. 18, 6; Ps. 128 (129) 7.

49. Comentario al primer versículo col. 533/4.

50. Coment. al v. 27.

A esta dificultad responde Toledo diciendo que habla en futuro, porque el pan en concreto, el pan de vida eterna, no es la divinidad del Hijo de Dios, sino su humanidad, que nos ha de dar después como comida.

De esta respuesta se deduce claramente que el pan es *el cuerpo de Cristo*.

Aunque carne, tiene eficacia divina, porque está unida con la divinidad, que es lo que significa la frase que sigue: "*Hunc enim Pater signavit Deus*". La humanidad tiene el sello, la unificación de la divinidad.

Hasta aquí sólo nos ha dicho Toledo qué cosa es el pan: la humanidad unida a la divinidad. También nos ha dicho que se trata de un tiempo futuro "*dabit*". Ya esto nos orienta hacia la Eucaristía. Porque si la humanidad por la sola fe fuera pan de vida eterna, no tendría que referirse a un tiempo futuro, pues ya entonces era objeto de fe.

Pero nos vá a decir más claro todavía cómo es pan de vida eterna el cuerpo de Cristo. La respuesta de Toledo no deja lugar a duda. Se contiene en la anotación XIII, que pone a este mismo verso 27.

Preguntará alguno, dice él, de qué comida se trata aquí.

La respuesta la da S. Cirilo y S. Agustín⁵¹. Ambos doctores nos dicen que el pan o comida de que aquí habla el Señor es el mismo de que hablará poco más adelante, cuando diga que El es pan vivo y que su carne es verdadera comida (vv. 48. 52).

La primera parte de la respuesta es que se trata de la carne misma de Cristo. La segunda entra más dentro de la cuestión que nosotros hemos formulado ¿cómo y dónde la carne de Cristo se nos da en comida?

Los mismos doctores, sigue Toledo, S. Cirilo y S. Agustín la refieren directamente a la carne de Cristo que se nos da en el Sacramento de la Eucaristía⁵².

Y haciendo suya la sentencia de estos Padres, termina Toledo: "*Hic igitur est cibus*"⁵³.

51. S. Cirilo de Alej. in Jn. Lib. III, cap. 28; MG 73, 482. S. Jn. in Jn. trat. 25; MZ 35, 1602. Cfr. nota 14.

52. S. Cir. cap. 36, MG 73, 519. 573; S. Ag. trat. 26; MI 35, 1612-15. Cfr. not. 14.

53. Annot. XIII.

Nadie debe pensar en la carne comida por la fe. No se trata aquí de la comunión por la fe, de la comida por la fe. La razón se toma del verso 9: "*Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille*". Abiertamente se distingue la comida y el pan de la obra para lograrlo. La obra, el medio por donde se llega al pan, es la fe. Y explica Toledo en el verso 28 por qué llama a la fe obra de Dios: "*Recte opera Dei appellat ea quae oportebat operari cibo huic consequendo*"⁵⁴.

Nadie debe pensar que por la fe se come ya la carne de Cristo. La fe, creer en Cristo como Mesías y Legado de Dios es necesario para recibir el pan de la carne de Cristo. "*Fides non est cibus, sed opus post quod cibus vitae succedit. Et haec est legitima expositio; ceterae sunt violentae*"⁵⁵.

A un auditorio que no cree todavía en la misión divina de Cristo es obvio que se le exija la fe como condición previa para gustar y aprovechar el pan de la Eucaristía. Los judíos se niegan a creer en la misión de Jesús. En el v. 30 niegan implícitamente la suficiencia de los argumentos o pruebas de credibilidad. La alusión al maná que les dió Moisés, con lo que anteponían los milagros del gran Levitador a los de Jesús que tenía mayores pretensiones que Moisés, da ocasión a establecer una comparación entre el maná y el pan eucarístico que promete Cristo. (v. 32).

"*Panem de caelo verum*" (v. 32). ¿Qué sentido tiene esta frase? ¿De qué pan y en qué forma nos la da el Padre?

Desde luego es claro que el pan aquí es la humanidad de Cristo, es el Hijo de Dios Encarnado, que ha bajado realmente, verdaderamente del cielo, del trono de Dios, mientras el maná no bajaba de tan alto sino de la región celeste, por extensión, más propiamente de la atmósfera que es región terrestre.

Mas ¿se puede decir que Cristo por la sola Encarnación ya es el pan que nos da el Padre? No es ciertamente el sentido de Toledo.

No es sólo el Hijo de Dios Encarnado, sino el mismo oculto en el Sacramento de la Eucaristía. Así lo dice explícitamente nuestro autor: "*Christus autem in Sacramento mirabili nobis datus, vere caelestis est panis*"⁵⁶.

54. Coment. al v. 28, col. 565/6.

55. Coment. al v. 29, col. 567/8.

56. Annot. XVIII, col. 574.

Del verso 35 "*Ego sum panis vitae: qui venit ad me non esuriat, et qui credit in me, non sitiet umquam*" pudiera alguno creer que el hecho de venir y creer en Jesús es ya comer la carne de Cristo y beber su sangre. Pues a la fe y venida se le atribuye el efecto saciativo del pan.

Desde luego no es este el sentido del texto de S. Juan ni la interpretación de Toledo, que es lo que en este trabajo más interesa.

Advirtamos que venir y creer son una misma cosa en el lenguaje de S. Juan.

Lo mismo que no tener hambre y no tener sed aquí responden a una misma realidad, nos encontramos ante una de tantas expresiones paralelas propias del estilo hebreo, sobre todo en poesía. Una misma idea se expresa en dos partes paralelas con expresiones parecidas o idénticas.

La idea que expresa, pues, esta afirmación de Cristo consiste en la plena saturación que da este pan en oposición al maná. Y se expresa en una parte porque quita el hambre y en otra porque quita la sed. Siendo así que el hambre y la sed espiritual son una misma cosa.

Mas parece que estos del pan se atribuyen al sólo hecho de venir o creer en Cristo, ya que venir y creer son una misma cosa.

Digo que en S. Juan no es este el sentido. Puesto que creer se identifica con venir, hay motivo para explicar esta fe en un sentido adecuado y práctico, que es también el sentido corriente de la fe en S. Juan. No se trata ni de un solo acto de fe intelectual, en el sentido católico de la fe, ni de un acto de confianza afectiva, en el sentido protestante. Se trata de una fe completa, que es la total entrega a Cristo, entrega de corazón, de entendimiento y de obra. Y así la fe en este sentido complejo, incluye la práctica misma cristiana, la suscepción misma de los Sacramentos. Esto es venir a Cristo, esto es creer en Cristo aquí, hacerse sus discípulos, creer en su palabra y cumplirla. Y así la fe, por incluir el mismo sacramento, puede saciar plenamente y no se opone en nada a la Eucaristía. Cristo acomoda su lenguaje al estado inmediato de los oyentes que necesitan esta entrega absoluta, completa.

Toledo no insiste tanto en esta explicación, pero claramente nos indica que la fe sólo sacia por el Sacramento de la Eucaristía.

Pues nos dice que la sola fe no es todavía comida, sino preparación para la comida ⁵⁷.

En el verso 40, donde se resume la digresión que ha precedido de la fe y se vuelve a la condición que el Padre exige, a la obra necesaria para participar del pan de vida, se vuelve a inculcar la eficacia de la fe: Todo el que cree en Cristo tiene la vida eterna y derecho a la resurrección final.

La fe hay que tomarla en el mismo sentido que hemos indicado arriba.

La vida eterna y la resurrección tampoco la atribuye el Cardenal Toledo a la fe formalmente tomada, sino al pan de vida eterna que antes y después va más claramente a explicar ⁵⁸.

El verso 41 es un volver al tema general del discurso, interrumpido aparentemente con la digresión sobre la fe. Tema que no se quiere dejar nunca y por eso se toma ahora, aunque todavía va a seguir una larga digresión sobre la obra de la gracia en la conversión del hombre a Cristo.

El motivo de escándalo de los Judíos es que Cristo, cuyo origen y vida terrena conocen perfectamente, se llame pan de vida bajado del cielo.

En el v. 42 nota muy bien Toledo que la piedra de escándalo era la humanidad de Cristo, de quien se predica que es pan de vida, pan del cielo.

El verso 47 empalma perfectamente con el 40 y tiene el mismo sentido. La fe en Cristo da la vida eterna, porque es la entrega total a la palabra suya, a sus órdenes y sacramentos. Y en todo lo que sigue nos va a explicar Cristo y su Evangelista de una manera que no deja lugar a duda, cómo la fe nos da la vida eterna, no por sí misma formalmente tomada, sino en su conjunto, en la plenitud de vida que implica, porque nos une al pan de vida, nos hace, nos pone en camino y en hecho de comer el pan de la vida.

El verso 48 "*Ego sum panis vitae*" dice Toledo explica la causa de por qué los que creen tendrán la vida eterna. Este pan, dice Toledo, al final del v. 50, deja en el que lo come una fuerza en virtud de la cual ha de resucitar, según la explicación de San Cirilo ⁵⁹.

57. Coment. al verso, col. 577/578.

58. Coment. col. 585/6.

59. Libr. IV, cap. 16; MG 73, 562.

Con el verso 48 entramos en la parte francamente eucarística. Su diferencia con el principio del discurso, según Toledo, no está en el contenido, sino en la forma. Siempre se trata de la Eucaristía, como pan de vida, pero a los principios menos claramente, después sin velo de ninguna clase ⁶⁰.

Su sentir es que el Señor habla en todo el discurso de la comunión sacramental, pero sin dejar nunca de inducir a la fe en su persona, condición indispensable para que la comunión no sólo aproveche, sino aún no dañe ⁶¹.

La unidad del discurso la afirma Toledo, cuando en el verso 50 "*Hic est panis qui de caelo descendit...*" nos dice que esta frase es repetición de la primera sentencia (vv. 35. 38. 41. 42. 48), con motivo de la cual ha dicho tantas cosas. O lo que es lo mismo, el verso 50 es repetición del tema central repartido por todo el discurso.

No cabe la menor duda de que el Cardenal Toledo es acérrimo defensor y claro expositor de la unidad perfecta del discurso.

En la Suma Teológica, que dejó inédita y se publicó por primera vez el 1869 vuelve Toledo a insistir en la fuerza eucarística del capítulo sexto de S. Juan. Emplea como argumento valiosísimo las palabras de la promesa en favor de la presencia real. No hace exégesis detenida del texto ni se para a estudiar su sentido, porque lo supone estudiado y claro. Toca también en el punto de la unidad, sin ponerse ex profeso a defenderla. Expone las dos interpretaciones admitidas entre los católicos, la de aquellos que con el Crisóstomo, establecen un progreso en las ideas ordenadas siempre a preparar los ánimos al misterio de la Eucaristía y la de los otros que no admiten el progreso ideológico, sino solamente en la forma. Ambas sentencias le parecen aquí aceptables.

Después de exponer la sentencia que ve en la primera parte nada más que la participación de Cristo por la fe y en la segunda la comunión sacramental, dice: "Et potest bene sic exponi". Luego sigue: "Alii totum de sacramentali exponunt et hoc etiam quadrare videtur" ⁶².

Aquí ha distinguido plenamente las dos interpretaciones y, sin pronunciarse abiertamente por ninguna de ellas, las considera

60. Annot. XXV, col. 600.

61. Annot. XXV, col. 599/600.

62. Toleti in Summam Theolog. Vol. IV, quaest. 75, art. 1, Romae 1870, p. 172/3.

las dos como probables y admisibles. En un tratado de teología esta posición es explicable. Le basta probar la presencia real por cualquiera de las partes del discurso, aun en la hipótesis menos favorable. Notemos sin embargo que ha dejado para el final la sentencia que sostiene la unidad, como indicando que es la que más le satisface. Y de esto no cabe dudar, después que nos consta que en el comentario ha sido abierto defensor suyo, en el comentario, donde se pone a estudiar la mente de S. Juan con la amplitud y profundidad con que ninguno lo ha hecho hasta el presente. El Comentario lo escribió también después de la Suma ⁶³.

7. Los estudios modernos

Los exégetas modernos se inclinan cada día más por la unidad del discurso. Y han progresado en su estudio, fijándose sobre todo en el carácter literario del mismo, para deducir la trabazón y lógica de sus ideas. Vamos ahora a exponer la unidad literaria del capítulo, para concluir después con la unidad de pensamiento.

La unidad literaria

1) Todo el discurso se ordena según las preguntas de los Judíos y las respuestas de Jesús.

Nos encontramos con un diálogo continuado entre los Judíos y el Señor. Habla primero el pueblo y siguen después los Judíos o Jefes y Doctores.

Preguntan a Jesús en los versos 25. 28. 30. 34. 41. 42. 53.

Responde Jesús en los versos 26. 27. 29. 32. 33. 35-40. 43-52. 54-59.

2) Tanto las preguntas como las respuestas se desenvuelven en un estilo progresivo, que es el propio de S. Juan. Estilo que hoy llamaríamos cíclico u ondulatorio, porque va por ondas o círculos de radio siempre mayor en claridad y precisión.

La gradación creciente se puede ver en las preguntas de los Judíos y en las respuestas de Jesús, que tienen naturalmente que corresponder a aquellas.

Preguntan los Judíos:

- a) Cuándo ha venido a Cafarnaum (25).
- b) Cuáles son las obras de Dios (28).

63. Cfr. L. Gómez, Toledo lector en el Colegio romano, ATG 3 (1940) II. 16. 18.

c) Qué milagros hace Jesús para que crean en él (30). Alegan que Moisés hizo mayores prodigios, les dió un pan más prodigioso que el multiplicado por Jesús la víspera y no tenía tantas pretensiones (31).

d) Desean el pan misterioso a que alude Jesús como superior al maná (34).

e) Cuando se les explica que se trata del mismo Cristo, pan bajado del cielo, se escandalizan, porque conocen su origen humano (41-42).

f) El escándalo crece cuando oyen que el pan es Cristo en su propia carne (53).

g) Gran parte se separa de Cristo, porque su lenguaje es inaguantable (61).

Responde Jesús:

a) Entra directamente en materia exhortando a los Judíos a buscar más que el pan del cuerpo, el pan del espíritu, que no muere (27).

b) Para lograr el pan que da la inmortalidad deben creer en Jesús (29).

c) La naturaleza del nuevo pan se determina por su origen; es del cielo, y por su eficacia, da la vida eterna. (Así es superior al Maná de Moisés) (32s).

d) Declarada en general y en abstracto la naturaleza del pan, se concreta e individualiza ahora. Se trata del mismo Jesús. El pan del cielo, que da la vida eterna es el mismo Jesús. Participan de él los que atraídos por el Padre vienen a él, creen en él (35-40).

e) Nueva onda concéntrica, en torno al pan de vida bajado del cielo. Es Cristo en su propia carne (43-52).

f) No se trata de una carne metafórica, es una carne viva, real, concreta, vivificada por la sangre. Por esto es un pan que tiene sangre; es una comida perfecta, donde hay manjar y hay bebida (54).

g) Esta carne y esta sangre de Cristo hay que comerla realmente, auténticamente, en sentido propio y real, porque se trata de un alimento genuino y propio, de una bebida positiva y no imaginaria, verdadera (56).

h) La objetividad y realidad de la carne y sangre de Cristo como comida y bebida se declara en todas las formas posibles: es

carne y sangre que es comida y bebida; hay que comer y beber. Es verdadera comida y bebida.

Todo culmina en el adjetivo "verdadero".

Examinadas las preguntas y las respuestas de Jesús, se ve claro que el tema del pan vivo es el centro de donde parten todas las explicaciones.

Concretemos más:

- 1) Se trata de un pan *que no perece* (27).
- 2) Pan verdaderamente *celestial* (32s).
- 3) Pan que es el mismo *Jesús* (35. 41. 47).
- 4) El mismo Jesús *en su carne* (53).
- 5) En su carne *y en su sangre* (55).
- 6) Pan *verdadera comida y bebida* (56).

El desarrollo del tema central es interrumpido por la mala disposición del auditorio. Y para evitar toda confusión o falsa interpretación del tema o tesis general, se observa que tras una interrupción o digresión más o menos larga, *se vuelve siempre a tomar la idea central del pan vivo.*

La primera vez que S. Juan nos resume el discurso sobre el pan, es cuando nos expone el motivo del escándalo: "*Murmurabant... quia dixisset: Ego sum panis vivus qui de caelo descendit*" (41).

Sigue otra digresión sobre el origen de la fe en Cristo y se vuelve a empalmar la idea central con el "*ego sum panis vitae*" del verso 48. Este verso es un lazo de unión entre lo que se ha llamado la primera parte del discurso y la segunda. Ahora bien, toda la segunda parte no es sino explicación de este "*ego sum panis vitae*", el mismo en todo el discurso.

Al final del discurso, como síntesis y recapitulación de todo él, se dice:

"*Hic est panis qui de caelo descendit*" (59).

3) La comparación y el ejemplo del Maná sigue en su evolución la misma ondulación creciente. Son los Judíos los primeros en sacar la comparación (31). Jesús acepta la comparación y la explica con viveza y sentido profundo. El Maná no era propiamente pan del cielo, porque no daba la vida eterna y porque no bajaba del cielo propio (32s).

Después de la digresión sobre la fe, vuelve Jesús a tomar el ejemplo del Maná. Los Judíos del desierto, aunque comieron el

Maná, murieron. Los que comen el nuevo pan del cielo no morirán (49. 50). El final del discurso coincide y continúa la misma línea bíblica: El pan eucarístico es el verdadero pan bajado del cielo; quien lo come no muere, al revés de lo que ocurrió a los que comieron el Maná (59).

4) Los pronombres demostrativos y relativos unen estrechamente los versos de la primera parte con los de la segunda, aquellos versos donde se habla del pan de la vida.

Jesús es *aquel* (o) pan del cielo que da el Padre y que da la vida al mundo (compárese el v. 35 con 32s). Jesús es *el* pan de la vida, el pan de que se ha tratado, el pan conocido por lo dicho previamente (48). Jesús es *el* pan que vivifica (52). *El* pan en cuestión es su carne (51 gr.; 52 lat.)

Este es el pan del cielo, *el* bajado del cielo, el que come *este* pan vive (58 gr.; 59 lat.)

La unidad lógica

1) La sola consideración general del discurso nos orienta hacia la idea única de la Eucaristía.

a) El milagro de la multiplicación en sí y en el pensamiento del autor se ordena a la Eucaristía. *En sí*, porque internamente prepara la fe en el Sacramento. El poder alimentador de Cristo en el orden espiritual. *En la mente del autor*, porque, contra su norma general, acepta en su Evangelio un milagro que ya han tratado los Sinópticos.

b) La marcha de las aguas nos dice lo mismo. Nótese aquí que S. Juan ha omitido el episodio de S. Pedro, porque no interesaba a su plan eucarístico. El cuerpo de Cristo no está sujeto a las leyes comunes de la gravedad y cantidad.

c) En estos dos milagros hay un misterio oculto que al principio no entienden los discípulos, como nota S. Marcos.

2) El ejemplo y comparación del Maná se une también en su contenido perfectamente con la Eucaristía.

3) El principio y el fin del discurso, el exordio y el epílogo se abren y cierran con el mismo pensamiento y sentencia del pan de la vida. Sería extraño que una misma frase "*pan de vida*" tuviera al principio del discurso un sentido y otro al final. Si en el epi-

logo tiene sentido eucarístico, como todos admiten, ¿por qué no en el exordio?

4) El pan que penetra todo el discurso no puede tampoco tener sentido distinto en una parte y en otra ya que ambas se unen literariamente, ya que se trata en todas ellas del mismo autor, del mismo escritor y del mismo auditorio. "El pan de vida" es como el puente o lazo que une las diversas partes, siempre que ha habido una digresión, como tuvimos lugar de ver en la unidad literaria.

5) La misma fe en la persona de Cristo que ocasiona las digresiones se relaciona muy bien con la Eucaristía. Misterio que necesita de fe en la persona y autoridad de Jesús, misterio que no puede aprovechar sin fe y amor a Cristo.

8. Conclusión

Ante estas razones poderosas cada una en particular y más en su conjunto y en el estilo de S. Juan, no cabe otra conclusión, sino que Jesucristo y S. Juan en todo el discurso sobre el pan de la vida piensan desde el principio en la Eucaristía. Al principio hablan más veladamente, como nos ha dicho el Cardenal Toledo, luego más claramente. Al principio se nos dice que el pan de vida es Jesús, luego Jesús en su carne. Ambas proposiciones se aplican a la Eucaristía.

El pensamiento de Jesús, en el estilo de S. Juan va creciendo como el curso del sol en el cielo. Al principio el sol brilla con luz temblorosa de niño en la aurora, luego con luz joven de mañana y por último con luz viril de medio día. Siempre el mismo sol que va gradualmente subiendo, aumentando en intensidad. El mismo sol que cada vez se deja ver mejor. Este es el curso de la idea en S. Juan. Desde el principio se trata del mismo sol eucarístico, del mismo pan. El que al principio se deja ver suavemente, como luz de aurora (pan bajado del cielo, pan que da la vida al mundo), después aparece ya más radiante con luz de mañana, cuando Cristo dice que el pan bajado del cielo, el pan que da la vida al mundo, es El mismo, es su carne, verdadera comida, verdadera bebida. Este es el pan del cielo (v. 59). No llega la idea en este discurso al pleno medio día. Hay que esperar a la Institución, hay que oír el *tomad y comed que este es mi cuerpo, tomad y bebed que esta es*

mi sangre, para que el sol de la Eucaristía llegue al cenit, a la plenitud de su claridad. S. Juan escribe ya bajo esta luz de medio día al final del siglo I, hecho que confirma el sentido eucarístico del discurso.

El hilo conductor de todo el discurso que lleva como de la mano al lector por el laberinto de digresiones es la sentencia general del pan de la vida. Esta idea llena todo el discurso, se encuentra en el principio, en el medio y en el fin. Se deja, se vuelve a tomar para reducir siempre a unidad todo el diálogo.

No se puede negar que el discurso trata de la fe. Pero se debe probar que se trata de la fe en sentido absoluto y no relativo. Y esto nunca se probará. La fe en el discurso tiene un puesto subordinado y secundario. Se subordina a la comunión del cuerpo de Cristo en el Sacramento.

Por esto nuestra conclusión después del estudio de Toledo y del texto de S. Juan es que Cristo no se presenta como comida y pan en dos formas, sino en una solamente, la sacramental y eucarística que incluye la fe y la caridad.