

JESÚS EN GALILEA. EL HIJO DE UN FUNCIONARIO (4,43-54)

La perícopa introduce el relato de la actividad de Jesús en Galilea, y se divide claramente en dos partes: 4,43-45 relata la llegada de Jesús a Galilea, y el v. 44 recoge la tradición del fracaso de Jesús en su patria de Nazaret, como se encuentra en Mc 6,1-6 (cf. Mt 13,53-58; Lc 5,16-30); es evidente que el círculo joánico ha conocido esa tradición.

El v. 46a representa una conexión redaccional entre la «señal primera» de las bodas de Cana y la «señal segunda» de la curación de un enfermo. Por lo demás, a partir de ahí cesa la enumeración de los relatos de señales o milagros. La curación del enfermo (v. 46-54) es, según hoy se reconoce en general, la versión joánica del relato acerca del centurión de Cafarnaúm, que aparece en la fuente de los logia (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10).

1. JESÚS EN GALILEA (4,43-45)

Después de aquellos dos días, salió de allí para Galilea. Porque Jesús mismo había declarado que ningún profeta tiene prestigio en su propia patria. Cuando llegó, pues, a Galilea, los galileos lo acogieron bien, después de haber visto todo lo que había hecho durante la fiesta en Jerusalén, ya que también ellos habían estado allí.

EXÉGESIS

Después de una estancia de dos días, según relata nuestro texto, Jesús parte de Sicar a Galilea. Por lo demás no es nada positivo lo que allí le aguarda. Más bien, según el v. 44, Jesús ha vivido personalmente la experiencia — que en este caso se indica mediante la expresión de «había declarado» — de que un profeta no es reconocido ni aceptado en su patria. Lo cual recuerda muy de cerca la perícopa de Mc 6,1-6 sobre la estancia de Jesús en Nazaret, en que se habla asimismo del fracaso de Jesús en su patria chica. Allí dice Jesús a sus paisanos: «A un profeta sólo lo desprecian en su tierra, entre sus parientes y en su casa. No pudo, pues, hacer allí milagro alguno, fuera de curar a unos pocos enfermos imponiéndoles las manos. Y quedó extrañado de aquella incredulidad. Recorría las aldeas circunvecinas enseñando» (Mc 6,4-6).

Pero, a diferencia de la tradición marciana, Jn extiende el juicio negativo a toda Galilea, viniendo a ser como el título general de todo el ministerio de Jesús allí realizado (cf. 6,66). Como juicio global expresa, sin duda alguna, la concepción del círculo joánico sobre tal actividad. Y, estando al sentido joánico, esa declaración de Jesús hay que entenderla como un testimonio, un testimonio acusador, y no sólo como una simple comprobación. El profeta, que no es reconocido en su patria Galilea, testifica la incredulidad de sus paisanos, que atraen sobre sí el juicio

condenatorio (cf. también las lamentaciones sobre las ciudades galileas en la fuente de los logia, Mt 11,20-24; Lc 10,12-15). En realidad también los galileos deberían haber dado a Jesús el honor que corresponde al enviado de Dios (cf. 5,23); pero precisamente se lo niegan. El v. 45 presenta una afirmación general sobre Galilea, que al propio tiempo constituye una conexión literaria con 2,23ss. De modo similar a muchos que habían creído en Jerusalén por las señales que Jesús obraba, si bien esa fe no tenía ninguna solidez, así se comportan también ahora los galileos. Reciben a Jesús con alegría, como había que acogerle, ya que habían presenciado sus obras en Jerusalén durante la fiesta de pascua, a la que ellos habían asistido. Así esta perícopa de índole general anticipa ya al lector tanto la exposición del ministerio de Jesús en Galilea como el resultado negativo de tal actividad.

2. EL HIJO DEL FUNCIONARIO (4,46-54)

Llegó, pues, nuevamente a Cana de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había allí un funcionario de la corte que tenía un hijo enfermo en Cafarnaúm.

Cuando este funcionario oyó que Jesús había vuelto de Judea a Galilea, fue a verlo y a pedirle que bajara para curar a su hijo, que estaba ya para morir. Entonces le dijo Jesús: Si no veis señales y prodigios, no creéis. El funcionario le suplica: ¡Señor, baja antes de que mi niño muera! Respóndele Jesús: Vete, tu hijo vive. Creyó el hombre en la palabra que Jesús le dijo y se fue. Estaba él bajando ya, cuando le salieron al encuentro los criados para decirle: Tu niño vive. Les preguntó a qué hora había comenzado a sentirse mejor, y ellos le respondieron: Ayer, a la hora séptima, le desapareció la fiebre. Vio entonces el padre que aquélla era precisamente la hora en que Jesús le había dicho: Tu hijo vive; y creyó él y toda su familia. Ésta fue la segunda señal que realizó Jesús, cuando volvió de Judea a Galilea.

EXÉGESIS

El v. 46 hace referencia explícita al milagro del vino en las bodas de Cana, al tiempo que establece un punto de contacto con la narración del signo que sigue.

En esta curación del hijo de un «funcionario de la corte» se trata de un relato que presenta notabilísimas semejanzas con el del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10, y más en concreto con el texto básico de esa historia, cf. Mt 8,5-10, núcleo que tanto Mt como Lc han ampliado con diversos añadidos).

Las notas comunes son éstas: el enfermo se encuentra en Cafarnaúm; en ambos casos el hombre que se dirige a Jesús está al servicio del señor del territorio, del rey Herodes Antipas, sólo que en un caso se le designa como «centurión», mientras que aquí se le califica de un modo general como «funcionario» o como un hombre que se encuentra al servicio del rey, como empleado del mismo.

En uno y otro caso el enfermo está especialmente cercano al centurión:

- una vez se trata de un criado y, otra,
- de un hijo.

En ambos relatos se alude a una enfermedad grave, de la que se teme un desenlace fatal. La iniciativa parte siempre del hombre notable. Y, finalmente, en una y otra historia, el centro teológico del acontecimiento es la fe, aunque con una diversidad de acentos muy característica. En el relato-Q, Jesús exalta la fe del centurión: «Os lo aseguro: en Israel, en nadie encontré tanta fe» (Mt 8,10); el centurión es ya un hombre que tiene fe, siendo precisamente esa su fe el supuesto que hace posible la realización del milagro. En Jn el milagro se hace para producir la fe. Además en Jn, o el círculo joánico, la narración está condensada con un propósito didáctico:

Formalmente se ha convertido una historia de fe en un ejemplo escolar. El relato del milagro con sus nuevas matizaciones teológicas sirve ahora para motivar la fe del hombre en Jesús. En ese sentido es típica la observación final: la conversión de toda la casa del funcionario a la fe en Jesús es el efecto perseguido por la narración. También los cambios están por completo al servicio de tal efecto. La distancia está agrandada notablemente, puesto que entre Cana y Cafarnaúm apenas median 26 kilómetros. Asimismo el énfasis en lo grave de la enfermedad — con verdadero peligro de muerte— forma parte de la exaltación del aspecto milagroso. Cuanto más grande es el milagro mayor es su efecto en el fomento de la fe.

El v. 46 introduce al relato de la curación. El hijo de un funcionario de la corte — se trata de un hombre al servicio del rey Herodes Antipas, que por entonces gobernaba Galilea (4 a.C. - 39 d.C.) y que había fundado su nueva residencia en Tiberíades — yace enfermo en Cafarnaúm.

La noticia de que Jesús ha vuelto a Galilea le mueve a ponerse en camino para visitar a Jesús y suplicarle que se digne «bajar» —efectivamente así tenía que hacerlo desde Cana, sita en un lugar elevado, hasta Cafarnaúm, ubicada junto al lado de Genesaret — para curar con su presencia al enfermo (v. 47).

Expresamente se hace referencia a que el enfermo estaba al borde de la muerte. No sólo hay que ver en ello un motivo de apremio para que Jesús actuara cuanto antes, sino también una determinada concepción de la enfermedad. Para la mentalidad antigua en general, y la bíblica en particular, entre enfermedad y muerte mediaba una conexión estrecha. La enfermedad no era sólo «la mensajera de la muerte», sino el efecto comprobable del poder fatal. En la enfermedad, el poder de la muerte extendía ya sus manos hacia el hombre. El enfermo, y muy en particular la persona afectada de una grave enfermedad, no pertenecía ya propiamente al «país de los vivientes» sino al «país de la muerte». De ahí que — según lo certifican muchos salmos y textos del libro de Job — la curación de una

enfermedad equivalía a la «redención del reino de la muerte, del mundo inferior». Así pues, cuando el funcionario ruega a Jesús que quiera curar a su hijo enfermo de muerte, que le libere de las fauces de la muerte, es porque confía en que tiene en sus manos un poder donador de vida, como en el fondo sólo Dios lo posee. Dios, Yahveh, es realmente el único poder antagonista de la muerte, al que exclusivamente se confía la superación de la muerte.

A la súplica del funcionario responde Jesús con una sentencia fundamental: Si no veis señales y prodigios, no creéis (v. 48). Tal sentencia expresa claramente el propósito didáctico de la historia. Las «señales y prodigios» se conciben como motivos de fe, que deben mover al hombre a creer, dentro por completo del sentido que tienen en la apologética tradicional del cristianismo primitivo. Cuanto más importante, grande y vigoroso es el milagro, tanto mayor es su fuerza demostrativa.

Sin duda alguna que de tal sentencia puede deducirse una cierta crítica del afán milagrero. Ahora bien, los hombres son de tal modo que necesitan también de los milagros para creer, fe que sin los milagros rara vez encuentran.

La verdadera concepción de Jn debería estar también aquí en la misma línea que aparece en 20,29b: Bienaventurados los que creen sin ver. Sin embargo, para la primitiva catequesis cristiana los milagros eran importantes. No se podía renunciar, sin más ni más, en la lucha y competencia con otras religiones. Y es una práctica que también se confirma en Jn.

Cierto que el padre del muchacho no se dio por satisfecho con tal salida. Más bien, y en fuerte contraste con la respuesta de Jesús, pone ante sus ojos lo apremiante del tiempo: ¡Ven, Señor, antes de que el muchacho muera! Tenemos aquí un rasgo típico de las narraciones de milagros. Mediante la referencia a lo grave o a la larga duración de la enfermedad se pretende motivar la intervención del taumaturgo (v. 49). Y entonces pronuncia Jesús la palabra milagrosa y cargada de poder, que aquí reviste este tono sencillo: «Vete, tu hijo vive.» Fórmula que expresa la teología joánica de la vida.

Hasta qué punto le interesa al evangelista la idea, se echa de ver por la doble repetición de la frase, primero en boca de los mensajeros: «...tu hijo vive», y después como confirmación final de la sentencia de Jesús. Ahí está, pues, la afirmación fundamental de la narración, y ahí radica asimismo su carácter de señal y de símbolo. Jesús cura con su sola palabra; rasgo que, por lo demás, también se encuentra en el paralelo de Q, donde el centurión le dice a Jesús: «Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo, dilo solamente de palabra y mi criado se curará» (Mt 8,8). La palabra de Jesús es la palabra viva y vivificadora de Dios. El hombre realiza entonces lo único que aquí interesa: cree en la palabra de Jesús; la acoge con toda confianza, obedece y se va. Los v. 51-53 narran el éxito de la curación; lo cual constituye asimismo un rasgo típico de este género de relatos.

Todavía está el padre de camino, cuando le salen al encuentro sus criados para anunciarle la buena nueva: ¡Tu hijo vive! Es la confirmación de la palabra de Jesús, cargada de poder. Confirmación que se refuerza con la computación cronológica, de la cual se deduce que la mejoría del muchacho empezó justo al mismo tiempo en que Jesús pronunciaba su palabra poderosa, es decir, «a la hora séptima», que coincide aproximadamente con las 13-14 horas (v. 52). Con ello ya no hay duda alguna. Y el éxito produce el efecto correspondiente: el padre queda tan impresionado, que no sólo sigue personalmente firme en la fe que había tenido en la palabra de Jesús, sino que — según se dice ahora—: «creyó él y toda su familia». El cuarto Evangelio tiene aquí ante los ojos la situación patriarcal de la «familia», por la que al creer en Jesús el padre o cabeza, también su familia se convierte al cristianismo. «Toda su familia» («toda su casa», dice el texto original) abraza a toda la comunidad doméstica, es decir, no sólo a la familia en sentido estricto, sino también a los criados, esclavos, etc. Así se llega a la formación de una comunidad o iglesia doméstica. Esa forma de conversión de «toda su casa» a la fe cristiana nos es ya conocida por la práctica misionera de Pablo. Cosa que todavía no se planteaba al tiempo del Jesús histórico, mientras que llegó a ser un elemento sociológico importante y fundamental en la formación de las comunidades en la misión y difusión del cristianismo. La misma conversión de los pueblos germánicos descansa en definitiva sobre ese concepto. En el presente pasaje se echa de ver lo que realmente se esperaba de los relatos de señales dentro del círculo joánico: las señales y milagros estaban al servicio de la propaganda de la fe cristiana. Con el v. 54 se cierra la narración de esta «segunda señal que realizó Jesús».

MEDITACIÓN

«Si no veis señales y prodigios, no creéis», es la sentencia en la que hemos reconocido una de las conclusiones del relato de una curación. La otra conclusión es ésta: «Tu hijo vive», que nos mueve a meditar las relaciones entre fe y milagros. En el teólogo griego más importante de la Iglesia antigua, Orígenes, (254 d.C.) leemos:

Aquí debemos decir además que para nuestra fe constituye una prueba especial, que sólo a ella compete y que es superior a la que puede proporcionar la dialéctica griega con su ayuda. Esa prueba superior la denomina el apóstol Pablo «demostración de espíritu y de poder» (ICor 2,4): demostración «de espíritu» en razón de los vaticinios, que son apropiados para generar la fe en el lector, especialmente en los pasajes que tratan de Cristo: «demostración de fuerza» en virtud de los prodigios extraordinarios, cuya realidad puede probarse tanto por el testimonio de muchos otros como especialmente por la circunstancia de que todavía se conservan huellas de los mismos en quienes enderezan su vida según la voluntad de la Palabra.

Orígenes no manifiesta en ese texto su opinión particular, sino la concepción general de la Iglesia antigua y de la edad media; la teología católica tradicional ha mantenido además, en parte hasta nuestros mismos días, que determinados milagros demostrables son condiciones previas para un proceso de canonización.

Así decía incluso Pascal: «Los milagros y la verdad son necesarios, porque todo el hombre ha de convencerse tanto en cuerpo como en alma». Los milagros pertenecen a una dimensión especial. Por ser, precisamente, procesos que salen del curso habitual del mundo y del campo de la experiencia, por salirse «del curso natural de las cosas», son especialmente apropiados para hacer patente la actuación de Dios, la intervención divina, tanto en el curso de la historia como en la vida personal de cada uno, o para poner de manifiesto la presencia de lo divino en general. Es verdad que no son objeto de fe en sentido estricto; como cristiano no se está obligado, en modo alguno, a creer en los milagros a la manera en que se cree en Dios; pero sí que pertenecen al ambiente, al entorno de la fe, como su demostración indicativa y lógica.

Mientras la Biblia, la fe cristiana, la teología y la concepción general del mundo, formaban un todo coherente, no hubo al respecto problemas demasiado graves. Los milagros formaban parte todavía, como excepciones notables, de la realidad general de la vida del hombre.

Pero hoy se ha producido ya un cambio notable, debido a la influencia de la edad moderna, de la ilustración y, muy especialmente, al progreso general de las ciencias. Ya Lessing había formulado, como una réplica al pasaje antes citado de Orígenes, la objeción siguiente: «A ello se debe que esa demostración de espíritu y de fuerza ya no tenga ni espíritu ni fuerza, sino que ha descendido a la categoría de unos testimonios humanos de espíritu y de fuerza».

En ese cambio han intervenido la crítica ilustrada de los milagros no menos que la ciencia moderna de la naturaleza y la medicina con sus métodos específicos y su concepción de la verdad y de la realidad; finalmente, tampoco hay que olvidar la aplicación de los resultados de las ciencias naturales al desarrollo de la técnica moderna. Si la ciencia de la naturaleza hubiera continuado siendo un asunto meramente teórico, jamás la concepción humana de la existencia y del mundo en general habría experimentado un cambio tan profundo como el que ha sufrido por la ciencia aplicada a la técnica moderna.

Esa técnica marca, en efecto, hasta sus últimas derivaciones la realidad cotidiana del hombre y de la sociedad. La electricidad y el automóvil, la radio y la televisión y cualesquiera otras cosas que puedan aducirse, no son cuestiones meramente técnicas y externas. Por el contrario, marcan y determinan el pensamiento y conducta del hombre más de lo que sería de desear. Y son todas esas realidades las que más han contribuido a eliminar el milagro de la imagen moderna del mundo.

Muchos procesos, que antes se entendían como milagros pueden hoy explicarse de un modo perfectamente natural. La visión general del mundo y de la historia tienen para nosotros ahora un carácter altamente profano. El contacto científico-técnico con el mundo, tal como nos lo muestran a diario los innumerables sucesos que deben atribuirse «a fallo humano», como son las catástrofes aéreas y del entorno, debidas al petróleo, los materiales tóxicos de todo tipo, la energía atómica, etc., ya no exigen desde luego ninguna fe en los milagros, sino una vigilancia y racionalidad extremas.

Pretender confiarse a los milagros en la vida diaria, en la calle o en el dominio técnico, equivaldría a actuar sin el menor sentido de responsabilidad; sería convertirse en un insensato o en un criminal. Todo parece indicar que cuanto más en serio se toma el hombre a sí mismo y al mundo, menos espacio libre queda para el milagro. La teología y la predicación cristianas han de tener muy en cuenta esos cambios, si no quieren hablar del milagro a la ligera y sin un sentido de responsabilidad. De otro modo, tales maneras de hablar y las formas de conducta, a las que podrían inducir, influyen en que «las personas especialmente pías» esperen en cualquier tipo de milagros, en lugar de aceptar su responsabilidad presente, social o eclesiástica, y actuar con decisión, como sería justo.

Una fe milagrera, que pueda arrebatarse al hombre su responsabilidad o evitarle las decisiones difíciles, no sólo sería una fe problemática en el sentido teológico, sino que también sería psicológicamente falsa, porque equivaldría a una inmadurez humana, un infantilismo y regresión, una falta de mayoría de edad que corresponde al cristiano, como lo que tan a menudo y por desgracia se da en los círculos eclesiásticos. Sólo quien está dispuesto a la plena mayoría de edad, a la responsabilidad y a una actuación enérgica, puede también esperar «el milagro», que de algún modo acontece «a sus espaldas».

Esto nos lleva además a no buscar ya milagros en el curso externo del mundo. En un mundo en que la ciencia de la naturaleza ha ampliado hasta límites imprevisibles el campo de todo lo que se puede explicar de un modo natural — ampliación que se extiende cada vez más —, sería insensato pretender, por el contrario, delimitar con toda exactitud del ámbito de «lo sobrenatural». Manifestaciones y fenómenos que salen del marco de lo corriente no pueden seguir calificándose como «sobrenaturales», aun cuando de momento no se puedan explicar de otro modo. Y la problemática general no cambia para nada, incluso cuando la Congregación de la fe o la gente que interviene en los procesos de canonización, están convencidos de que se trata de un milagro.

¿Quiere ello decir que para nosotros se ha cerrado definitivamente el campo del milagro?

De ningún modo. Hoy nosotros vemos con mucha mayor claridad que en el milagro está en juego un determinado contexto lógico o de sentido. Y es precisamente cuando se entienden los milagros como «señales», cuando más nos acercamos a ese contexto originario de sentido. Tales señales pretenden mostrar lo que la fe significa para el hombre, o cuanto Jesús y su don de la verdadera vida representan para ese mismo hombre.

Cuando nos preguntamos por las condiciones antropológicas del milagro, podemos decir que el hombre, en su contacto con el mundo, la sociedad y la historia, realiza la experiencia de que existen cosas que fomentan su propia vida, mientras que hay otras que la estorban, dificultan y hasta destruyen. Que el hombre incurra en peligro de muerte, de tal forma que su vida está realmente en juego, y sin embargo se salve, es algo que puede interpretarse como un milagro. ¿Por qué? Porque ha experimentado su dependencia, su contingencia humana; pero junto con esa experiencia contingencia llega también la experiencia de la apertura y la libertad.

El hombre está abierto al futuro, del que no puede disponer planificándolo de antemano. Al presente vivimos la experiencia de que existen unas fronteras manifiestas al manejo científico-técnico del mundo, y que esas fronteras existen también para el progreso. Lo cual no quiere decir, desde luego, que se nos descargue de la responsabilidad científico-técnica frente al mundo; las cosas no son tan simples. Tampoco hay aquí un retorno al paraíso primero. No todo lo dominamos, y menos aún el futuro y la historia. Y sin embargo necesitamos fe, esperanza y valor para vivir, si queremos lograr un futuro digno y estimulante para la humanidad.

¿Es un error establecer aquí un milagro, contar aquí en serio con el milagro? Creer, vivir, futuro, son otras tantas tareas nuestras. Sólo así se llega al milagro, vencedor del miedo a la vida y al futuro, al pesimismo paralizante, que se da precisamente en tantísimos cristianos: «Vete, tu hijo vive.»

OBSERVACIONES

Leyendo el Evangelio según Jn en el orden que presenta se tiene la impresión de que hay una clara cesura entre el capítulo 4 y los capítulos siguientes. Hasta ahora se ha hablado de la primera aparición de Jesús y cabría suponer que se perfilaba para él un éxito cada vez mayor. Al presentarse por primera vez en Jerusalén, Jesús había hecho muchos seguidores (2,23ss). Los discípulos del Bautista comprueban el éxito misional de Jesús, viéndose incluso amenazados por esa concurrencia (3,26), y, finalmente, la conversación de Jesús con la samaritana termina asimismo con grandes perspectivas de futuro y con un triunfo de Jesús.

Pero ahora hay un cambio de panorama. Realmente 4,43ss, pese a la subsiguiente historia de curación, anuncia ya el fracaso de Jesús en Galilea. Ése es el motivo de

que Bultmann empiece aquí una nueva parte con el título de «La revelación como crisis».

Hay en ello algo cierto, y es que los capítulos siguientes, 5-12, hablan en exclusiva del conflicto entre Jesús y los judíos, del gran enfrentamiento entre el revelador de Dios y el mundo incrédulo. Se trata, en efecto, de una crisis, y ello en múltiples aspectos.

Primero, se trata de una separación y decisión, a favor o en contra de Jesús, en favor o en contra de su palabra; de tal forma, que en la visión de Jn se trata de estar a favor o en contra del Dios de la revelación, en favor o en contra de la propia salvación.

Segundo, se trata de un proceso grandioso, de una disputa jurídica. La forma literaria de esa controversia jurídica en el campo religioso tiene unos precedentes claros en el AT, y concretamente en el pleito jurídico entre Yahveh e Israel, tal como lo presentan los profetas, y también en el litigio entre Yahveh y Job, tal como nos lo describe el libro homónimo. En Jn el objeto del pleito es la pretensión reveladora de Jesús como enviado de Dios, como profeta y como Mesías, que se presenta frente al judaísmo.

En definitiva es una controversia acerca de la revelación. La forma literaria de pleito se deja sentir también en la dicción, adquiriendo a veces tal dureza que sorprende y desconcierta al lector moderno. En realidad sólo se puede explicar desde la situación conflictiva existente entre el cristianismo y el judaísmo a finales del siglo I.

No es, desde luego el Jesús histórico, sino el círculo joánico, el que en su enfrentamiento con el judaísmo formula los argumentos, que han de legitimar y fundamentar la pretensión reveladora de Jesús. Aquí, pues, es necesario distinguir claramente entre propósito y realidad. Y asimismo hemos de preguntarnos sobre la contundencia y fuerza persuasoria de tales argumentos para los hombres de hoy. También en el aspecto crítico-literario ofrecen los capítulos siguientes varias dificultades. Aquí está sobre todo el problema de la sucesión de los capítulos 5 y 6.

La secuencia de los capítulos 5 y 6 que ha llegado hasta nosotros, no puede ser la originaria. Después de Bultmann ha sido sobre todo Schnackenburg el que ha tratado de forma exhaustiva en su comentario el problema de la sucesión de los capítulos 5 y 6. Schnackenburg defiende el principio metodológico de que sólo deben admitirse trasposiciones en la medida en que cuentan con buenos argumentos en su favor, argumentos que hemos de reconocer gustosamente en favor de los notabilísimos cambios y trasposiciones propuestos por Bultmann. Esos «buenos argumentos» existen en nuestro caso, y son los siguientes:

a) 6,1. «Después de esto, se fue Jesús al otro lado del mar de Galilea, el de Tiberíades» enlaza mar con el c. 5 donde vemos a Jesús marchando hacia Jerusalén, mientras que prolonga perfectamente el texto de 4,54.

b) 7,1 no da un buen sentido ligándolo al capítulo 6, mientras que se explica muy bien después de lo ocurrido en el c. 5.

c) La contraprueba está en que no sólo encaja mejor el c. 6 con el 4, sino en que también el capítulo 5 prolonga sin dificultad el c. 6. «Tras la crisis en Galilea, que pone el punto final a la actividad de Jesús en aquella región..., el interés se concentra ya en Jerusalén».

Y con ello hemos enumerado los argumentos decisivos que hablan en favor de una trasposición y que cada vez van siendo reconocidos por muchos autores, aunque no saquen consecuencias para su comentario. La razón que se da para la sucesión actual que presentan los capítulos suele ser una trasposición de folios.

El peso máximo está en el punto de vista de que, después de 4,43-54, se espera, de hecho, un relato sobre la actividad de Jesús en Galilea mientras que, sorprendentemente y sin motivo alguno, aparece con el capítulo 5 el escenario de Jerusalén. La continuidad es mejor anticipando el c. 6, pues entonces tenemos ante todo un relato joánico sobre la actividad de Jesús en Galilea, que concluye con una gran crisis.

A partir de ahí todo el peso de los sucesos y enfrentamientos que siguen se desplaza hacia Jerusalén y Judea; lo cual responde al concepto joánico.

R.E. Brown aporta los argumentos de quienes rechazan tal trasposición de los capítulos 5 y 6. Según él los c. 5-10 tratan el tema de Jesús y las fiestas principales de los judíos; así el c. 5 versa sobre la temática de «Jesús y el sábado»; el c. 6 «Jesús y la fiesta de pascua»; el c. 7 «Jesús y la fiesta de los tabernáculos»; el c. 8 aporta «una mezcla de discursos», mientras que los c. 9-10 describen los «efectos de la fiesta de los tabernáculos».

El problema de hasta qué punto las distintas fiestas judías han influido temática o tipológicamente sobre los textos joánicos y hasta qué punto existe un contexto objetivo-teológico, es algo a lo que difícilmente se puede responder con argumentos generales.

Es cuestión que ha de examinarse y resolverse en cada caso. Y aún tenemos que mencionar otro punto de vista, que es el relativo a los discursos joánicos de revelación. En los c. 5-12 encontramos una y otra vez el procedimiento de poner al comienzo la historia de una señal con la que enlaza un largo discurso de revelación o algunas polémicas. Esto ocurre principalmente en los capítulos 5, 6, 9 y 11; mientras que en los restantes capítulos —7, 8, 10 y 12— existe a menudo una relación más o menos clara, aunque apareciendo temas completamente nuevos.

Todo parece indicar que en la conexión entre los relatos de signos y los discursos de revelación subyace una técnica joánica consciente. No es casual la impresión que sacamos de que los discursos de revelación han de considerarse como una especie de midrash, como explicaciones, ampliaciones e interpretaciones teológicas de las narraciones de milagros o señales. Y en todo caso es ésta una concepción que puede defenderse con buenos argumentos.

El midrash permite, en efecto, al predicador o al intérprete, alguna sugerencia a propósito de los textos, que no está propiamente en los mismos, pero que tal vez toma impulso y pie en ellos. Entre los relatos de señales y los discursos de revelación existe en efecto una amplia convergencia. Resulta, además, que sobre todo en los c. 7, 8 y 10 hay una buena proporción de material discursivo, que trata principalmente importantes temas cristológicos en el estilo del discurso de revelación joánico. Renunciamos en este lugar a una determinación apriorística y general de los distintos textos, a sus géneros literarios y a sus contenidos; lo que veremos en cada caso particular. Asimismo se renuncia a cualesquiera otras trasposiciones mientras que cualquier pequeño texto se pueda interpretar y exponer sin violencia en el contexto general de un texto mayor; es decir, mientras que a uno y otro pueda encontrárseles un buen sentido, perfectamente defendible.