

EL EVANGELIO SEGUN SAN MARCOS

Me 1, 1-8, 26

1

JOACHIM GNILKA

CUARTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1999

Tradujo Víctor A. Martínez de Lapera
sobre el original alemán *Das Evallgelium llac! Markus 1 (Mk 1, 1-8, 26)*

© Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Koln 1978

© Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn 1978

© Ediciones Sígueme, S.A., 1996

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-1000-3 (obra completa)

ISBN: 84-301-101-1 (vol. 1)

Depósito Legal: S. 1.217-1999

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Varona

Polígono «El Montalvo», parcela 49

37008 Salamanca

Τῇ κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῇ ἐκκλησίᾳ
(*Martyrium Polycarpi* 19,2)

<i>Prólogo</i>	11
<i>BibJiografija</i>	13
<i>Introducción</i>	21
COMENTARIO	43
<i>El comienzo</i> (1, 1-15).....	45
1. La actividad de Juan el Bautista (1, 1-8)	46
2. El bautismo de Jesús (1, 9-11)	56
3. La tentación en el desierto (1,12-13).....	64
1. Excurso: <i>Hijo de Dios</i>	70
4. El comienzo de la predicación de Jesús en Galilea (1,14-15)	73
2. Excurso: <i>Galilea</i>	80
1. <i>Jesús actúa con plenos poderes ante todo el pueblo</i> (1, 16-3, 12)	83
1. EIlamamiento de los cuatro primeros discípulos (1, 16-20).	83
2. El exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún (1, 21-28)	90
3. Excurso: <i>Los escribas</i>	92
3. La curación en casa de Simón (1, 29-31).....	96
4. Curaciones al atardecer (1, 32-34)	99
5. Oración matinal de Jesús y salida a Galilea (1, 35-39)	102
6. Un leproso se convierte en predicador (1, 40-45)	104
4. Excurso: <i>La lepra</i>	107
7. La autoridad del Hijo del hombre sobre los pecados (2, 1-12)	111
8. Jesús come con publicanos y pecadores (2,13-17)	120
5. Excurso: <i>Los publicanos</i>	123
6. Excurso: <i>Los fariseos</i>	125
9. La cuestión del ayuno (2, 18-22).....	128
10. Los discípulos quebrantan el sábado (2, 23-28).....	138
11. Curación en sábado (3,1-6).....	145
12. Caminata del pueblo y curaciones (3, 7-12).....	154
2. <i>Doctrina y milagros de Jesús</i> (3, 13-6, 6a)	159
1. Institución del círculo de los doce (3,13-19)	159
2. Reproches de amigos y parientes. La verdadera familia de Jesús (3, 20-35)	168
3. La parábola del sembrador (4, 1-9)	182
4. Sobre el misterio del reino de Dios y la enseñanza de la parábola (4, 10-12)	189
7. Excurso: <i>El secreto mesiánico</i>	195
8. Excurso: <i>La teoría de las parábolas</i>	198

5.	Explicación de la parábola del sembrador confiado (4, 13-20)	200
6.	De la revelación de lo oculto y del regalo de Dios (4, 21-25)	206
7.	La parábola de la semilla (4, 26-29)	211
8.	La parábola del grano de mostaza (4, 30-32)	216
9.	Conclusión de las parábolas (4, 33-34)	220
10.	Los discípulos fracasan en la tempestad (4, 35-41).....	224
11.	Un poseso se convierte en predicador (5,1-20).....	231
12.	La curación de la mujer y la resurrección de la muchacha difunta (5, 21-43).....	208
	9. Excurso: <i>Milagros y exorcismos de Jesús</i>	258
13.	Jesús es rechazado en su patria chica (6, 1-6a).....	262
3.	<i>En viaje continuo</i> (6, 6b-8, 26)	275
1.	Envío de los doce y actuación autónoma de éstos (6, 6b-13)	275
2.	Herodes Antipas ordena el asesinato del Bautista (6, 14-29)	283
3.	La comida de los cinco mil (6, 30-44).....	295
4.	Jesús camina sobre el mar durante la tormenta (6, 45-52)	309
5.	Curaciones en masa en la tierra de Genesaret (6,53-56)	316
6.	Sobre la impureza falsa y verdadera (7, 1-23)	320
	10. Excurso: <i>Las prescripciones levíticas sobre la pureza</i>	325
7.	El milagro en tierra pagana (7, 24-30)	337
8.	Abre los oídos del sordo (7, 31-37).....	344
9.	La comida de los cuatro mil (8, 1-9)	349
10.	La incredulidad exige una señal (8,10-13)	355
11.	Los discípulos amenazados por la incredulidad (8, 14-21)	360
12.	Apertura de los ojos del ciego (8, 22-26) ; ,,,,,	364

El evangelio de Marcos es tal vez el escrito neotestamentario que más bibliografía exegética ha suscitado en los últimos años. Y esto es regocijante si observamos que durante siglos fue el evangelio al que menos atención se le prestó. Después de haber sido reconocido como el escrito evangélico más antiguo y de haberse considerado las posibilidades que se abren con ello, este evangelio está atrayendo la atención creciente de los investigadores. En esta situación, un comentario nuevo de Marcos, y de manera especial si se trata de un comentario ecuménico, debe prestar atención especial a tres puntos de mira. En primer lugar, tiene que informar a los lectores acerca de los resultados de la investigación. Por esta razón, la bibliografía, a punto de resultar inabarcable, está representada abundantemente en este comentario. Aunque no está recogida en su totalidad, está más que indicada. En cada caso se mencionan y comentan también las opiniones importantes que siguen otros derroteros. En segundo lugar, y ésta es su tarea principal, tiene que transmitir la comprensión del texto en relación a su nacimiento, a la referencia ya·lá intención de su mensaje. Peter Stuhlmacher¹ ha descrito cuidadosamente los métodos que vamos a emplear aquí. El comentarista es escéptico respecto de una exégesis, bastante extendida y unilateral, de la historia.de la redacción. Frente a ella pretende poner de relieve la preocupación teológica del evangelista en el sentido de la crítica de la redacción. El tercer punto de mira, tal vez nuevo, es la inclusión de la historia del influjo del texto. Intenta afrontar el comentario en perspectiva ecuménica. Naturalmente no es posible hacerlo en todas las perícopas y debería tenerse en cuenta que es un experimento no carente de riesgos. En la presentación de la perícopa, el lector encuentra siempre, después del análisis y de la interpretación, realizada no versículo o versículo, sino en bloques, un juicio histórico (caso de que no haya sido incluido en el análisis o en la interpretación), un resumen que insiste una vez más en el interés del evangelista y, en ocasiones, la historia del influjo. Los colaboradores del EKK (Comentario Evangélico Católico)

1. P. Stuhlmacher, *Zur Methoden-und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments*, en: EKK V IV, 1972, 11-55.

se reunieron anualmente desde 1968 en la Paulus Akademie de Zurich. No quisiera entregar este comentario para su publicación sin agradecer a todos los que hicieron posibles las reuniones o participaron en ellas. El espíritu de la Iglesia ecuménica estuvo vivo en ellas. Estoy agradecido de manera especial a Eduard Schweizer, Zurich, quien, además, se tomó la molestia de leer el manuscrito y a Ulrich Luz, Gotinga, al que debo muchas sugerencias. Mi asistente, Dr. H. J. Klauck, me ayudó en la recopilación de la bibliografía sobre Marcos. La señora C. Filke mecanografió el manuscrito. También a ellos se extiende mi agradecimiento.

JOACHIM GNILKA

INTRODUCCION

1. *El lugar histórico-teológico de Marcos y el nuevo género del evangelio*

Marcos se encuentra en el final de un proceso de transmisión y en el comienzo de la escritura del evangelio, con lo que marca un hito. Con anterioridad a él, se da el proceso de la transmisión oral de las tradiciones de Jesús en la predicación, en la catequesis, en la liturgia y en las numerosas formas de la vida de la comunidad cristiana primitiva, que tiene ya una historia aproximada de cuatro decenios. Después de él, Mateo, Lucas, Juan, así como autores apócrifos posteriores toman el género de evangelio creado por Marcos, lo imitan y lo perfeccionan. Sin embargo, final y comienzo no significan un corte claro. Porque la transmisión oral de las tradiciones de Jesús corre paralela a Marcos, le sobrevive y perdura hasta los tiempos de los padres apostólicos¹. La fijación escrita de unidades más pequeñas y de otras ya interconexas entre sí comenzó algún tiempo antes de que se iniciara la composición del evangelio más antiguo. Hay que recordar la fuente de los *logia*, a la que se atribuye una antigüedad mayor que al evangelio de Marcos, pero también las colecciones anteriores a Marcos, a las que pudo recurrir el evangelista, y cuya delimitación y determinación son aún controvertidas. Si las unidades respectivas anteriores a Marcos ofrecen únicamente tomas momentáneas o una sección breve de la actuación del Jesús terreno, Marcos es el primero en reproducir la historia pasada de Jesús desde el bautismo por Juan hasta la resurrección. Sigue una secuencia cronológica. Esto lo diferencia de la redacción de la fuente de los *logia*, que había reunido palabras de Jesús siguiendo, probablemente, puntos de mira objetivos o temáticos, pero, desde luego, no se dejó guiar por el sentido historiográfico. La pregunta de si esto constituyó un empujón determinante para Marcos se juzga de muy diversas maneras.

1. CL H. Koster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, 1957 (TU 65).

Para clarificar las respuestas dadas por la investigación al problema esbozado, nos limitamos a tres ejemplos.

1. R. Bultmann era de la opinión, repetida después por otros en innumerables ocasiones, de que la intención del evangelista habría consistido en lo siguiente: quiso unir el «kerigma helenístico de Cristo, cuyo contenido esencial es el mito de Cristo, como lo conocemos por Pablo (especialmente, Flp 2, 6 ss; Rom 3, 24), con la tradición sobre la historia de Jesús»².

Mientras que Bultmann observa atinadamente que Marcos no ha tomado todavía un elemento esencial de este kerigma, concretamente la preexistencia de Jesús, J. Schreiber³ ve en el evangelio de Marcos la descripción del redentor que ha descendido desde su preexistencia celestial hasta el ámbito terreno y mantiene aquí oculto su secreto frente a los poderes hasta que sea presentado públicamente como cosmocrator, después de su subida al santuario celestial. Marcos se habría servido de elementos sólo aparentemente horizontales, pero que en realidad serían indicaciones o alusiones al mito.

Este juicio acerca de la posición de Marcos no puede convencer en modo alguno. No ha sido desarrollado sobre puntos de apoyo ofrecidos por el texto, sino que es fruto de la especulación llena de fantasía.

2. En acuerdo completo con Bultmann, E. Kasemann⁴ determina la forma de los evangelios -que sólo existe en el cristianismo desde el kerigma. La pregunta sería cómo de la doxología de lo proclamado pudo llegarse- y concretamente en el marco del kerigma- a la narración del proclamador; de la veneración del cosmocrator celeste a fijarse en el rabi Jesús que camina por Palestina. A pesar de que Kasemann se refiere a la escritura de los evangelios en conjunto y no de manera concreta al evangelio de Marcos, éste, como el evangelio más antiguo, puede entrar *a fortiori* en la argumentación. En ésta se mezclan reflexión histórico-teológica y confrontación teológica actual:

El recurso a la forma del relato evangélico, a la narración acerca del predicador palestiniiano, a lo sucedido «una vez» frente a la acaecido «de una vez por todas», a la presentación historizante en el marco del kerigma y no en último lugar al Jesús que camina por Palestina se produjo como una reacción teológicamente importante, razón por la que la Iglesia la aceptó y conservó. En esa reacción estaba en juego la indisponibilidad de Cristo, del Espíritu, de la fe. No se puede abusar de la presencia de Cristo y del Espíritu en la comunidad subordinando a ambos a la autocomprensión escatológica del creyente.

2. Bultmann, *Geschichte*, 372-374.

3. *Theologie des Vertrauens*, esp. 218-228.

4. *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 31-68, aquí 65 s.

En consecuencia, Marcos contrapuso la historia a «la posibilidad de manipulación mediante el Espíritu». La provocadora tesis, que presupone una confrontación dinámica y polémica sobre el kerigma verdadero en la cristiandad primitiva, ve atinadamente que *euangelion* y *apostolos* constituyen, en un horizonte teológico transcendente, los dos componentes irrenunciables de la predicación cristiana. Además, subraya acertadamente que la escritura de los evangelios, iniciada por Marcos, pone a salvo el carácter histórico de la revelación cristiana, carácter que hay que mantener a toda costa. No se sabe con certeza si la reconstrucción histórica es correcta y si Marcos echó mano de la pluma llevado por la preocupación descrita y por la pasión polémica. Apenas si encontramos puntos de apoyo en el evangelio más antiguo que nos permitan afirmar que se escribió la historia para entrar en polémica contra un mito que se iba haciendo demasiado poderoso. Por el contrario, parece que Marcos se encuentra en una tradición en la que las narraciones tomadas de la vida de Jesús venían utilizándose desde hacía tiempo tanto en la catequesis como en la predicación; que él compendia para la Iglesia de su tiempo y de su espacio geográfico lo que personalmente había aprendido y comprobado en la praxis catequética y misionera. Continúa existiendo la simultaneidad de una proclamación que descuida al Jesús terreno y la predicación que apunta a éste. La confrontación o reacción polémica respecto a tradiciones narrativas que remontan a tiempos lejanos difícilmente pueden ser consideradas como factor que pusiera en marcha la plasmación escrita de los evangelios.

3. En la exégesis americana⁵ se ha defendido también en repetidas ocasiones la explicación de que el nacimiento del evangelio más antiguo se debe a otra controversia. La explicación tiene la ventaja de empalmar con las tradiciones recogidas en el evangelio. Además se esfuerza en argumentar en conformidad con el texto. Se percibe una tensión entre las tradiciones del Jesús que obra milagros y las tradiciones del que se encamina hacia la muerte. Se consideran las primeras como expresión de la fe en Cristo de aquellas comunidades a las que Marcos se dirige. Aquí la cruz habría retrocedido a un segundo plano en beneficio de una *theologia gloriae*. Y el Cristo doliente habría sido desplazado por la concepción de Jesús como hombre divino de cuño helenístico. Esto sería «the heresy that necessitated Mark's gospel». Frente a ella, Marcos haría valer la *theologia crucis*. El deseo de salvaguardarla le habría llevado a componer su evangelio.

5. Cf. T. J. Weeden, *The heresy that necessitated Mark's gospel*: ZNW 59 (1968) 145-158; Id., *Mark-tradition in conflict*, Philadelphia 1971; T. L. Budesheim, *Jesus and the disciples in conflict with Judaism*: ZNW 62 (1971) 190-209; Kuhn, *Sammlungen*, 229 s.225; Schenke, *Wundererzahlungen*, 373-416.

La explicación no convence porque toma como fundamento aquella situación de la comunidad que G. Georgi ⁶ trata de presentar como la de los adversarios de Pablo en la segunda Carta a los corintios y porque juzga equivocadamente el valor que Marcos concede a las tradiciones de milagros ⁷. Hay que preguntar también si la no aceptación del sufrimiento es suficiente para caracterizar a una comunidad firmemente perfilada ⁸.

El trasfondo del nacimiento del evangelio de Marcos es menos dramático. Es aconsejable echar una mirada a las tradiciones de Marcos. En ellas se percibe inmediatamente la gran variedad que se hace patente en la temática, en la concepción y en la forma. Si se comparan las tradiciones de Marcos con la fuente de los *logia* ⁹, se comprueba fácilmente que el evangelista se encuentra en un lugar de la historia de la tradición en el que el material narrativo referido a Jesús se había desarrollado ya abundantemente. Si contemplamos las unidades narrativas mayores existentes con anterioridad a él, y cuya presencia tendremos que demostrar concretamente en el comentario, reconocemos una historia de la pasión que, con su ofrecimiento de un contexto de acontecimientos, habría influido en la forma de presentación elegida por él. No debe señalarse una amplitud excesiva a las dimensiones de esta historia de la pasión y puede pensarse que fue ampliada en un estadio de tradición anterior a Marcos. Además, el evangelista dispone de una colección de discusiones galileas (cap. 2), de una fuente de parábolas (cap. 4), de una recopilación de perícopas que tocan problemas concretos de la comunidad (cap. 10), de una apocalipsis de escasas dimensiones (cap. 13) ¹⁰. Estas colecciones derivan del trabajo práctico de la comunidad, de la predicación y de la instrucción. Su composición se llevó a cabo teniendo presentes puntos de vista objetivos. No fue determinante el interés por una consignación cronológica. El volumen de los antecedentes de Marcos es tradición de perícopas que, desde el punto de vista de los géneros, puede dividirse en diferentes tipos ¹¹. Bastantes de estas perícopas, que no han conservado un tipo de género puro, ponen de manifiesto así que fueron empleadas con anterioridad durante bastante tiempo en el trabajo de la comunidad. En cuanto a Marcos, sorprende el gran

6. *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964 (WMANT 11).

7. Cf. *infra*: excursus «Milagros de Jesús».

8. Cf. M. Hengel, *Kerygma oder Geschichte*: TThQ 151 (1971) 323-336, aquí 327.

9. Cf. S. Schulz, *Q- die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972.

10. Se comprobó que es improbable una colección de relatos de milagro anterior a Marcos. Cf. p. 319 s.

11. En la tipificación y en la terminología se han impuesto más las propuestas de Bultmann que las de Dibelius. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 8-329; Dibelius, *Formgeschichte* 8 ss. Para la clasificación de los relatos de milagro, cf. *infra* el excursus «Milagros de Jesús».

número de relatos de milagros y de exorcismos. Estos tienen su lugar en el campo de la predicación misionera a no ser que hayan sido transformados en apotegmas ¹² o en discusiones. Junto a aquellos, encontramos discusiones, adoctrinamientos, apotegmas, relatos de discípulos y bastantes elementos singulares o difícilmente determinables. La transmisión de palabras de Jesús es relativamente escasa en el evangelio más antiguo si la comparamos con la fuente de los *logia* o con los grandes evangelios de Mateo y de Lucas. Esta afirmación tiene valor especial cuando prescindimos de los *logia* que son parte integrante de una narración. Discursos mayores encontramos tan sólo en el capítulo de las parábolas y en la apocalíptica del cap. 13. Series más pequeñas de dichos aparecen en 3, 24-30; 8, 34-9, 1; 9, 39-50, que parcialmente habían sido agrupados antes de Marcos. El hecho de que no se transmitan los *logia* no puede explicarse diciendo que el evangelista los habría dejado fuera conscientemente. El no conoce la fuente de los *logia* como documento literario ¹³, sino únicamente como conjunto particular de *logia* que tiene allí sus paralelos y que vuelve a presentárenos en él en una sorprendente forma entrecortada. Con todo, en Marcos continúa viva la predicación de Jesús acerca del reino de Dios; incluso ocupa un lugar central. Pero él no la ha asumido sin someterla a una reinterpretación ¹⁴. La multiplicidad de las tradiciones reelaboradas en el evangelio más antiguo podría hacerse claramente visible mediante la clasificación del material. Y aparece todavía con mayor nitidez si repasamos sus contenidos. Si elegimos como ejemplo la cristología y nos fijamos de nuevo en la fuente de los *logia*, veremos que la fe en Jesús ha sido acuñada allí de forma bastante unitaria. Si prescindimos del predicado de Hijo, de Mt 11, 27 par, Jesús es el Hijo del hombre, que es despreciado en el momento presente y se revelará como Juez escatológico en el futuro. En Marcos, por el contrario, encontramos toda la paleta de los títulos cristológicos: Jesús no es sólo el Hijo del hombre presente, venidero y doliente, sino que es también el Hijo, Hijo de Dios, Hijo de David, Cristo, Kyrios. Si añadimos a esto la cristología de la historia de la pasión anterior a Marcos, según la cual Jesús es considerado como el Justo perfecto expresado en los salmos de pasión, se redondea la panorámica. Otra observación es digna de ser mencionada aquí. U.

12. Para el concepto «apotegma», cf. Bultmann, *Geschichte*, 8 s.

13. cf. B. H. Streeter, *The four gospels*, London 1927, 150; W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, Heidelberg ¹³ 1964, 38. Además, para el problema: M. Devisch, *La relation entre l'évangile de Marc et le document Q*, en M. Sabbe, *L'évangile selon Marc*, 1974 (BETHL 34), 59-91; J. P. Brown, *Mark as witness to an edited form of Q*: JBL (1961) 29-44.

14. Este punto de vista es poco tenido en cuenta por G. Dautzenberg, *Zur Stellung des Markusevangeliums in der Geschichte der urchristlichen Theologie*: Kairos 18 (1976) 282-291.

Luz¹⁵ ha observado atinadamente que, en la imagen de Jesús de la tradición anterior a Marcos y de manera especial en los relatos de milagros y en las discusiones, se destaca fuertemente la autoridad del Jesús terreno. Y relaciona esto con la fe en Jesús de la comunidad que está detrás de estas tradiciones, para la que el Terreno sería algo esencialmente constitutivo, cuya autoridad se impone frente al mundo sometido a él, cuya instrucción es vinculante para los cristianos. De la mano de esta acentuación cristológica se da, según Luz, una retirada o falta de atención a la espera escatológica futura porque el momento presente es calificado como el tiempo de salvación escatológico. Ciertamente que esta consideración es correcta frente a la contemplación aislada de las tradiciones de milagros. Y ello nos obliga a prestar una gran atención al cap. 13 de Marcos ya que aquí se trata de la escatología del final de los tiempos¹⁶. El mirar el material de tradición que fluye al evangelista, que debería señalar su lugar histórico-teológico, enseña que Marcos debió estar poseído de una fuerte voluntad de integración. El tomó las tradiciones en su variedad. A pesar de que no puede afirmarse con toda seguridad, se tiene la impresión de que apenas deja fuera algo de lo que puede recoger. Por el contrario, tensa todo en el bastidor del evangelio, creado por él. Si efectivamente existió esta inclinación a impedir que se perdiera lo menos posible y a recoger el mayor número de elementos, esto pudo ser una fuerza importante que le llevase a consignar por escrito el evangelio. Porque no sólo existía el peligro de que valiosísimas tradiciones fueran presa del olvido, sino que cabía también la posibilidad de que se hablara excesivamente de ellas y de que perdieran su conexión interna.

Si con todo lo anterior se ha dicho algo acerca de por qué se llegó a producir la obra de Marcos en general, queda por contestar todavía la pregunta de por qué Marcos concibió su evangelio así y no de otra manera, es decir, como presentación de la actividad de Jesús desde el bautismo de Juan hasta la resurrección¹⁷. Con ello queda planteada la pregunta acerca del género del evangelio, que es nuevo y que proviene de Marcos. Las soluciones ofrecidas por la investigación para determinar el concepto que Marcos tiene del evangelio se mue-

15. *Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition*, en *Jesus Christus in Historie und Geschichte* (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 347-374.

16. La capacidad de integración de Marcos hace improbable que Mc 13 fuera añadido al evangelio con posterioridad a causa de motivos especiales. Pesch, *Naherwartungen*, 70-73 fundamenta esta suposición. Cf. Pesch 1, 59. Tomada de J. M. Nützel, *Hoffnung und Treue. Zur Eschatologie des Markusevangeliums*, en *Gegenwart und kommenden Reich* (Schüler-FS A. Vogtle), Stuttgart 1975, 79-90.

17. Para la prehistoria del concepto «evangelio», cf. el excursus «Evangelio» en U. Wilckens, *La Carta a los romanos* 1, Salamanca 1989, 97-99.

ven entre los términos kerigma e historia. O para formularlo de otra manera: se considera el evangelio o como alocución proclamadora en la que lo recordado históricamente pasa a un segundo plano o más bien como recuerdo histórico que también quiere proclamar. Raramente sucede que uno de los dos aspectos quede excluido por completo 18.

A W. Marxsen 19 se debe la apertura de la orientación kerigmática en la exégesis de Marcos. Partiendo de una comparación con el concepto paulino de evangelio, al que llama «teológico-conceptual», comprueba que las ideas paulinas decisivas también están presentes en Marcos, aunque no sería necesario pensar en una dependencia inmediata de Marcos respecto de Pablo. Las características determinantes para Pablo de que el evangelio es un poder lleno de vida, que no se limita a dar testimonio del acontecimiento salvífico, sino que él mismo es acontecimiento salvador, que interviene en la vida de la persona, que le llama a tomar una decisión y exige obediencia, son conocidas también por Marcos. Este se limita a unir el concepto paulino con el tesoro sinóptico de tradición, añadiendo al componente «teológico-conceptual» otro elemento «kerigmático-contemplativo». Marcos une teología y tradición, aportando una claridad mayor. Ahora bien: es preciso ver que esta claridad está al servicio de una manifestación teológica que quiere proclamar. En todo caso, se ve «que la obra tiene que ser leída como proclamación; que es interpelación en cuanto tal, pero no "informe de Jesús". El que aparezca también información aquí es completamente sorprendente bajo este aspecto. En cualquier caso, es únicamente material» 20. Tal vez A. Suhl, discípulo de Marxsen, formule la posición con mayor precisión y sobriedad: Marcos no habla de una historia pasada sino que hace que el acontecimiento representado en el evangelio se desarrolle una vez más como presente en la proclamación. El material de tradición sinóptico se convierte en objeto de contemplación 21. Frente al principio kerigmático, el planteamiento histórico sustentado por J. Roloff 22 alimenta la duda de si aquél puede presentar una explicación adecuada del fenómeno literario de la escritura de los evangelios. En principio, la presentación de la historia sería juzgada de manera negativa. Según Roloff, sólo puede explicarse suficientemente el evangelio «si se reconoce que detrás de él está la intención de presentar la historia de

18. Aquí habría que mencionar a Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 9-21. Para este autor, la historia narrada por Marcos se diluye en una teología dominada por numerosos símbolos.

19. *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981, 121 ss.

20. *Ibid.*, 124.

21. *Funktion*, 168.

22. *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung*: EvTh 27 (1969) 73-93.

Jesús como un acontecimiento pasado»²³. A este respecto, alude de manera especial al decurso de la acción transmitido por Marcos, la falta de comprensión de los discípulos, que es concebida como un elemento determinante del pasado y que será eliminado por el acontecimiento de la pascua. Alude también a motivos históricos que pueden demostrarse en las narraciones de Jesús.

También R. Pesch²⁴ piensa que el nacimiento del evangelio se debió a la necesidad que la Iglesia habría tenido, en una fase determinada de su historia y predicación, «de una identificación histórico-teológica de su proclamación y doctrina»²⁵. Marcos depende de conjuntos de tradición acuñados ya de manera similar, especialmente de un relato de la pasión anterior a Marcos y al que tenemos que asignar una extensión relativamente amplia. A caballo entre las posiciones señaladas se encuentran otras explicaciones en las que el acento se desplaza ora hacia una parte ora hacia otra y que son bastante conocidas²⁶. El evangelio fue denominado de muchas formas: «Presentación de historia» (Roloft), «Narración de historia» (S. Schulz)²⁷, «Kerigma de una determinada situación y tarea» (E. Stegemann)²⁸, «Proclamación como relato» (G. Strecker)²⁹, «Predicación indirecta, narración directa de historia», «Historia epifanial, historia de revelación», «Documento de la instrucción de la comunidad», «Libro de misión» (Pesch)³⁰.

Una explicación determinada, unilateralmente kerigmática, del concepto que Marcos tiene de evangelio podría hacer plausible la colección de las tradiciones de Jesús, pero no la concepción del evangelio de Marcos como presentación de la actuación de Jesús desde su bautismo hasta la resurrección. Y no convence en absoluto cuando se hace que la intención de proclamación del evangelista se oriente hacia una situación puntual. Este es el caso de Marxsen, según el cual el evangelio fue compuesto por Marcos en el último momento antes de producirse la irrupción de la parusía esperada³¹. Pero en tal caso, la obra de Marcos habría perdido toda su actualidad cinco años después de su publicación. Una consideración exclusivamente históri-

23. 78.

24. 1,2.

25. La cita está tomada de Stuhlmacher, *Evangelium* 1, 277, nota 2.

26. Cf. Roloft (nota 22) 73-78; Hengel (nota 8) 326-331; Pesch 1, 51-53.

27. *Stunde*, 9-46.

28. *Das Markusevangelium als Rufin die Nachfolge* (Dis. Heidelberg 1974, manusc.) 217.

29. Acerca de la teoría del secreto mesiánico en el evangelio de Marcos, StEv 111/2 (1964) 87-104, aquí 104.

30. 1,51.59.29. Los muchos nombres indican la dificultad, pero también una cierta perplejidad.

31. *El evangelista Marcos, o. c.*, 95 ss.

ca pasa por alto que Marcos se encuentra en una transición también en el tema del evangelio. Esto se pone de manifiesto por la observación siguiente: el concepto «evangelio», que sería anterior a Marcos (1, 15), pero que fue integrado por él en la tradición, está relacionado exclusivamente con la proclamación oral, si exceptuamos 1, 1. En 1, 1 se utiliza este concepto para designar la obra de Marcos. A la vista de los restantes lugares donde aparece *εὐαγγέλιον*, esta designación da a entender que esta obra fue escrita para la proclamación. El protoevangelio de 1 Cor 15, 3 s (muerte y resurrección de Jesús) será reproducido, en cuanto a la substancia de su contenido, en un pasaje tan decisivo como es Mc 16,6. Como se demostrará en su momento, el evangelio de Marcos ha sido estructurado de manera que todo apunte hacia la cruz y la resurrección. También esto indica que Marcos está marcado por el kerigma. Mas por otro lado, él crea algo nuevo que debe ser considerado como su aportación personal, como el factor determinante. La secuencia narrativa, que comunica conscientemente la impresión de un decurso de actuación cronológico, sólo es inteligible si quiere informar de la actuación de Jesús, si quiere presentar esa actuación como historia. Las conexiones de la acción están tal vez acuñadas de manera que produzcan la sensación de indeterminadas ³². La obra que se extiende desde el bautismo hasta la resurrección expresa que se reflexiona y toma en serio esta actuación como pasada. También la concepción del secreto mesiánico apunta en la misma dirección, en la medida en que aquí se distinguen momentos (excurso). La reflexión histórica como algo teológicamente determinado estaría ya presente en la historia de la pasión anterior a Marcos y habría influido en este evangelista. Se puede presentar a Marcos como historiador teológico, no como historiador literario ³³. Si se es consciente de la limitación que encierran las determinaciones que atribuimos al concepto, puede describirse su obra con la expresión de «relato como proclamación o al servicio de la proclamación». A diferencia de lo que sucede en la fuente en forma de pericopas, la redacción del evangelio no está tan directamente ligada a las preocupaciones de la comunidad como la fuente mencionada. La obra sólo fue posible en un cierto distanciamiento aunque no en una distancia total. Es verdad que el «teólogo de laboratorio» es sólo una invención del siglo XIX, pero también es cierto que las tradiciones tomadas por Marcos fueron

32. Pesch 1, 17-19 enumera, siguiendo a Theissen, *Wundergeschichten*, 199, cinco conexiones: la conexión de tiempo, la conexión de lugar, la conexión de suceso, la conexión de motivación, introducción independiente. A esto se suma la conexión de repetición. Cf. de manera similar ya en Bultmann, *Geschichte*, 363-365.

33. Cf. Hengel (nota 8) 323 s y nota 10, quien, atinadamente, califica de equivocada la alternativa kerigma o historia.

manejadas y experimentadas en la vida de la comunidad. Con todo, lo que él creó, se dirige a un público mayor y menos condicionado por el tiempo ³⁴

2. *Teología y plan del evangelio de Marcos*

Mientras que la historia de las formas consideraba a los autores sinópticos como recopiladores y transmisores, la historia de la redacción descubrió sus aportaciones teológicas. Estas fueron descubriéndose a medida que avanzó el desarrollo del nuevo método. Actualmente el péndulo retrocede. Se exhorta a volver a la historia de las formas ³⁵ y/o considerar a Marcos como redactor conservador que sólo se habría permitido intervenciones redaccionales en las tradiciones dentro de un marco muy limitado y acuñado por las tradiciones recibidas ³⁶. Hay que tener presente la situación del evangelista. Esta era completamente distinta de la del apóstol Pablo que escribe cartas a las comunidades. La intención primitiva de Marcos consistió en transmitir tradiciones de Jesús. Su tarea consistía en tejer estas tradiciones en un marco vinculante, el evangelio. Este debía servir a la proclamación de la Iglesia. Sólo se llega a captar el procedimiento del evangelista si se tiene presente de igual manera la forma de lo transmitido y la configuración total del evangelio en el que se inserta la tradición con mano redactora. La tarea no es fácil ni carente de riesgos, como muestran los diversos resultados. Pero hay que decirlo: las tensiones existentes en el conjunto del texto se deben a las diversas tradiciones incluidas y han sido mantenidas tal cual por el evangelista a causa del respeto que le merece lo transmitido. Pero tales tensiones no deben impedirnos ver el trabajo de redacción. El evangelista tiene también sus intereses y teología propios: «he laid his theology over an existing theology, or theologies, in the tradition he received» ³⁷. En principio, la crítica de la redacción se encuentra en el camino correcto para entender el evangelio. No obstante, habrá que ver hasta dónde llega el trabajo redaccional de Marcos. Marcos es un redactor mode-

34. Sólo en medida muy condicionada puede demostrarse analogías literarias con el evangelio. S. Schulz, *Die Bedeutung der Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums*: StEv II (1964) (TU 87) 135-145, aquí 144, remite a las populares vidas *θειος-ἀνὴρ*, por ejemplo, de un Apolonio de Tiana; Schweizer 8 a los libros de historia veterotes. y al Libro de Jonás; F. G. Lang, *Kompositionsanalyse des Markusevangeliums*: ZThK 74 (1977) 1-24, al drama antiguo. Hay que respetar la originalidad del evangelio como una formación cristiana.

35. Räisänen, «*Messiasgeheimnis*», 167 s.

36. Pesch 1, 48-63.

37. E. Best, *Mark's preservation of the tradition*, en M. Sabbe, *L'évangile selon Marc*, 1974 (BETHL 34) 21-34, aquí 34.

rado. Para captarlo son necesarios tres pasos: primero indicaremos señales puestas por el evangelista. A continuación presentaremos el concepto teológico y, finalmente, un plan para el evangelio.

a) El evangelista Marcos ha fijado la escritura del evangelio anteponiendo la actuación de Juan Bautista a la actividad de Jesús. Encontramos por primera vez a Jesús junto a Juan Bautista en el Jordán. El final son cruz y resurrección. Seguramente éstos son los datos históricos de la aparición pública de Jesús. El que éste actúe en Galilea durante el primer tercio del evangelio e inicie después un peregrinar por los caminos que terminarán en Jerusalén con la muerte es un marco creado artificialmente que señala la dirección del camino hacia el final en Jerusalén. Que Marcos ha concebido su evangelio desde la pasión se pone de manifiesto en las repetidas condenas a muerte sentenciadas por la jerarquía judía. En parte existieron con anterioridad a Marcos y en parte son fruto de la redacción. La primera decisión se toma ya al final de la primera confrontación con adversarios en Galilea (3, 6); las siguientes se escalonan hasta el relato de la pasión (11, 18; 12, 12; 14, 1 s.55). El camino de Jesús está ensombrecido por la muerte.

El predicado Hijo de Dios (cf. el excursus del mismo título) encierra la totalidad del evangelio en una inclusión (1, 1.11; 15, 39). Todo el acento recae sobre la confesión del centurión romano, que, como última aclamación cristológica, da a conocer el interés especial del evangelista por la cristología que se encierra en el título Hijo de Dios. Es una especie de suma cristológica que compendia todas las aclamaciones anteriores y las preguntas sobre quién es. G. Theissen ha hablado de un «arco de tensión aretalógico»³⁸. Al mismo tiempo, no debemos pasar por alto un arco de tensión que corre paralelo. El ángel de la tumba anuncia a las mujeres el mensaje pascual de la cruz y resurrección (16, 6). También ésta había sido anunciada previamente en los vaticinios de la pasión (8, 31; 9, 31; 10, 33 s). Si las condenas a muerte sentenciadas por los enemigos señalaban lo amenazador del destino de Jesús, los anuncios de la pasión quieren indicar claramente que Jesús conoce el camino que le aguarda, que lo acepta con obediencia, que prepara a los discípulos para ese momento y que la muerte no es la última palabra.

También es una señal la observación de que los discípulos y Simón o Pedro fueron llamados al comienzo de la actuación de Jesús (1, 16-20) Y reciben una misión en la última perícopa (16, 7). También esto

38. *Wundergeschichte*, 212. Junto a eso, Theissen 214-221 distingue un esquema mítico de peldaños y un arco de tensión biográfico. El primero basado sobre las expresiones acerca del Hijo de Dios; el segundo sobre las alusiones a la pasión.

puede valorarse como inclusión en la que se pone de manifiesto que los discípulos eran importantes para Marcos.

En los sumarios (1, 34; 3, 7-12; 6, 53-56) el evangelista generaliza las curaciones y los exorcismos de Jesús; y da la impresión de que esta actividad adquirió un espacio mayor en su actuación. Y paralelamente corren afirmaciones en tono general de que Jesús adoctrinaba al pueblo. Pero no se nos comunica el contenido de su enseñanza (1, 21 s; 2, 13; 6, 6b.34; 10, 1). Habrá que considerar juntos ambos aspectos. Esto suscita la pregunta de la relación recíproca entre la actividad docente y la curativa. Movidos por estas observaciones y adelantando determinados resultados de la interpretación, debemos presentar ahora puntos concretos del concepto teológico de Marcos.

b) Según J. Roloff³⁹, la *temática de los discípulos* es la corriente narrativa que emerge con mayor claridad en Marcos. Y sorprende que los juicios emitidos acerca de los discípulos sean de naturaleza contrapuesta. Como se ha mencionado ya, los discípulos son los primeros a los que se dirige la palabra personal de Jesús en los relatos vocacionales. A doce de ellos se llama a un seguimiento especial y se les confiere una autoridad particular (3, 13-19). Ellos reciben el misterio del reino de Dios (4, 10 s), son enviados por Jesús (6, 7 ss), comparten con él la mesa en la última cena (14, 17 ss). De esta caracterización se destaca fuertemente su incomprensión e incapacidad para comprender a Jesús y su palabra. Según la opinión unánime de la crítica, Marcos ha subrayado el reproche repetido del que son objeto. Por no mencionar más que algunos ejemplos: ellos no comprenden las parábolas (4, 13; 7, 18); fracasan en la tempestad en el lago (4, 35-41), de igual manera que cuando Jesús camina sobre las aguas (6, 51 s). Después de la confesión del Mesías, su perplejidad de comprensión se concentra en la cuestión de la pasión (9, 32; 10,32). Se censura duramente a los doce (9, 35). Judas es caracterizado como «uno de los doce» (14, 10.20.43). También Pedro fracasa lamentablemente (8, 33) aunque esta tradición es anterior. No es lícito crear una distinción entre los doce y los discípulos a causa de los reproches. Pero Marcos sabe también de un círculo de discípulos más amplio (2, 15), de igual manera que puede hablar ocasionalmente de tres (5, 37; 7, 2; 14, 33) o de cuatro (13, 3) discípulos que se constituyen en testigos de un acontecimiento o enseñanza especiales. La concomitancia del fracaso y de la sublime vocación no debe ser entendida como inadvertencia, porque Marcos subraya el reproche. Para él, los doce son aquellos que, como testigos de la vida de Jesús, han asegurado la continuidad entre el tiempo de

39. EvTh 27 (1969) 84. Cf. también W. Bracht, *Jüngerschaft und Nachfolge*, en J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*, Paderborn 1976, 143-165.

Jesús y el tiempo de la Iglesia. En esta concepción se contiene implícitamente el concepto de lo apostólico y de la proclamación apostólica legítima. La falta de comprensión de los discípulos, que forma parte también del marco del secreto mesiánico, conduce hacia la cruz. El discipulado auténtico comprende la confesión del Crucificado (15, 39), que incluye la disposición a llevar la cruz. Se ha intentado determinar desde aquí el tono fundamental del evangelio de Marcos y caracterizarlo como llamamiento a seguir a Jesús 40. Pero sería un error interpretar la desviación de los discípulos en relación a la cruz como señal de una confrontación histórica que Marcos habría sostenido con algunas comunidades que habrían rechazado la confesión del Crucificado. El alejamiento de la cruz es un peligro permanente y la dificultad del seguimiento de la cruz continúa intacta. Así, en este interés de Marcos podemos ver precisamente algo que desliga la escritura del evangelio de una unión estrecha con una situación concreta. La temática de los discípulos está relacionada íntimamente con la de la fe, destacada igualmente por Marcos. En la caracterización introductoria de la predicación de Jesús hay que leer (1, 15) la invitación a creer. Pero Jesús choca con la incredulidad, con el endurecimiento de corazón (3, 5). También los discípulos tienen sentidos romos (8, 17 s); los milagros de Jesús ponen al descubierto la incredulidad (6, 2). Se le exige una señal del cielo (8, 10-13). Pero al mismo tiempo continúa en pie la exigencia de la fe (11, 22). Marcos conoce la dialéctica de la fe, sabe de residuos de incredulidad en el creyente y habla de la fe en Jesús, que todo lo puede (9, 23 s). Contraponen la fe a una interpretación mágica del milagro (5, 27-34). Y la fe, a la que se le abren los oídos y los ojos, queda fundamentada (7, 32-37; 8, 22-26) no sólo en la confesión de la dignidad mesiánica de Jesús (8, 27-29), sino en que aquel ciego ve realmente y le sigue hasta Jerusalén (10, 46-52). Las curaciones milagrosas de sordos y ciegos tienen un sentido simbólico. A las personas reunidas bajo la cruz se las divide entre las que no creen y aquellas otras que vienen a la fe (15, 32.36.39) y se ponen de parte del Crucificado. Si se pregunta por qué precisamente los discípulos deben ser rescatados de su falta de inteligencia, Marcos subraya la gracia de Dios. Jesús los llamó en libertad soberana (1, 16-20); hizo formar parte de los doce «a los que él quiso» (3, 13). Dios les confía a ellos el misterio del reino de Dios (4, 11 *passivum divinum*). Dios es capaz de realizar lo imposible (10, 27). El que los discípulos, que fracasan por completo en la pasión de su

40. cf. Schweizer, 211-216. Grundmann, *Anhang*, 15 y nota 51, interpreta la falta de comprensión de los discípulos como un elemento crítico-eclesialógico, como expresión de una situación eclesiológica de necesidad que permanece mientras la comunidad de Jesús existe sobre la tierra.

Maestro, sean reunidos de nuevo después de la pascua es obra de la gracia del Señor resucitado que les precede en Galilea (14, 28; 16,7). El discipulado que el evangelista presenta al lector y que es preciso imitar vive de la anticipación de Dios y consiste en mantener el seguimiento de la cruz.

Israel y el pueblo de Dios es otro de los temas teológicos de Marcos. Y no debemos perder de vista esta realidad diciendo que el ὄχλος, la multitud, se mantiene representando un papel estático frente a Jesús, función que ha sido comparada con el cometido que ejercía el coro en el drama antiguo. Jerusalén es en el evangelio la sede del judaísmo incrédulo. De allí vienen las autoridades judías a prender a Jesús y a ponerlo a prueba (3, 22; 7,1). El dicho sobre el endurecimiento (4, 12), tomado de Is 6, 9 s, no puede entenderse sin una referencia a Israel. El rechazo del que Jesús es objeto en su patria chica de Nazaret (6, 1-6) debe tenerse en cuenta en relación a la postura de los judíos incrédulos, así como la dura crítica a su legalismo en 7, 1-23. Un paréntesis redaccional incluye expresamente «a todos los judíos» en esta crítica (7, 3 s). Se declaran como carentes de sentido sus mandamientos gastronómicos (7, 19). Los veredictos se amontonan en la última parte del evangelio. Se juzga en sentido completamente negativo al templo, mencionado únicamente aquí. La protesta de Jesús en el templo juntamente con la expulsión de los mercaderes que ejercen dentro de él adquiere un carácter amenazador en conexión con la acción simbólica de la maldición de la higuera (11, 12-19). Marcos entendió la protesta del templo como acción mediante la que Jesús deroga el culto. El adoctrinamiento sobre la fe en el círculo de los discípulos, adoctrinamiento que se recoge a continuación (11, 20 ss), debe entenderse sobre el trasfondo de la incredulidad jerosolimitana. La controversia sobre la autoridad de Jesús y la parábola de los viñadores homicidas (11, 27-12,12) significan el punto culminante de la lucha. Jesús mantiene la discusión jerosolimitana en el recinto del templo (12, 13 ss; cf. 14, 49). Esa disputa se cierra de nuevo con una fuerte crítica del culto (12, 32 ss). Jesús predice la caída del templo (13, 2), según un dicho recogido en el proceso del sanedrín y presentado como pronunciado por Jesús (14, 58; cf. 15, 29). Según la pasión de Marcos, la jerarquía judía es la que condena a muerte a Jesús (14, 64) y es el pueblo, instigado por los sumos sacerdotes, el que pide a Pilatos la crucifixión (15, 11-15). La entrega de Jesús al pagano Pilatos, y con ello su exclusión del pueblo judío, se lleva a cabo de manera oficial por el sanedrín, cuyas fracciones enumera el evangelista en 15, 1. V. 7,27 expresa la vinculación de la actuación de Jesús con el pueblo judío, pero también es significativa a este respecto la utilización del predica-

do Hijo de David exclusivamente en las proximidades o en la misma ciudad de Jerusalén (10, 48; 12, 35-37; cf. 11, 10).

A esta cara negativa corresponde un desarrollo positivo: la constitución de un nuevo pueblo de Dios. Este se compondrá de los pueblos a los que tiene que ser proclamado el evangelio (13, 10).

Pero ya en el mismo comienzo de la actuación de Jesús se reúne en torno a él una nueva familia espiritual que hace la voluntad del Padre (3,31-35). A los doce, cuya misión consiste en ser lazo de unión entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, puede considerárseles como embrión o fundadores de la nueva comunidad. La sirofenicia es un primogénito de los gentiles que convence a Jesús mediante su fe (7, 24-30). La protesta de Jesús en el templo se justifica por el dicho del profeta de que el templo debe llamarse casa de oración para todos los pueblos (11, 17). Los mordientes reproches que la parábola de los malos viñadores lanza contra los sumos sacerdotes, contra los escribas y contra los ancianos, se emparejan con la promesa de que otros viñadores recibirán la viña. Esta promesa obliga a pensar en el nuevo pueblo de Dios. El centurión que se encuentra al pie de la cruz, y de cuya pertenencia al paganismo era consciente Marcos, pronuncia la última confesión válida en el evangelio. Si el nuevo pueblo de Dios está abierto para los pueblos gentiles, el escriba versado, del que se dice que no está lejos del reino de Dios (12, 34), indica que también los judíos que crean serán recibidos en este pueblo.

Marcos echa mano de la tradición de la *predicación de Jesús acerca del reino de Dios*, pero le confiere un carácter propio. Según el sumario 1, 14 s, Jesús proclama la proximidad del reino de Dios. Pero esta proximidad inmediata debe entenderse en el sentido de que ese reino, a pesar de su naturaleza escatológica y del final de los tiempos, comienza a realizarse ya ahora en la actuación de Jesús. El futuro configura el presente, pero de una manera que lo que se consumará en el futuro puede experimentarse participativamente en el presente: en los exorcismos en los que el fuerte es maniatado (3, 24-27). Hay que recibir la *basileia* de Dios en nuestras vidas como lo haría un niño (10, 15). Debido a su referencia al momento presente, la *basileia* tiene un misterio y es ella misma misteriosa. Hay que interpretar cristológicamente este misterio y forma parte del ámbito del «secreto mesiánico». Con la ayuda de un empalme redaccional, el evangelista relaciona el relato de la transfiguración con un *logion* sobre la inminencia de la espera que habla de la próxima irrupción de la soberanía de Dios con poder (9, 1-8). Con ello se alude también al componente cristológico en el concepto *basileia*. El posicionamiento escatológico del evangelista está relacionado de manera especial con el cap. 13. Se ha considerado este capítulo como un cuerpo extraño dentro del evangelio. Y se ha

llegado a este juicio basándose en la ausencia de expresiones escatológicas en el evangelio y en la acuñación no escatológica de la tradición anterior a Marcos. Respecto de Mc 13 hay que tener presente qué tradiciones apocalípticas son «desapocaliptizadas», historizadas por el evangelista mediante la obligación de la proclamación a todo el mundo y la parénesis dirigida a los discípulos (13, 10-13).

De manera similar ha reelaborado Marcos una redacción de la historia de la pasión anterior a Marcos y acuñada apocalípticamente, como habrá ocasión de verlo, de manera especial, en el relato de la crucifixión. También para Marcos vale aquello de estar preparados para el final y el juzgar las cosas desde las postrimerías (cf. fuera del cap. 13, cap. 8, 38; 14,61 s). Pero coloca el acento sobre la superación cristiana del momento presente.

Por último, en esta presentación de la teología de Marcos tenemos que llamar la atención sobre la *imagen del Bautista*. Marcos concibió definitivamente a Juan como el precursor de Jesús y lo insertó en el evangelio como tal. Juan encierra los rasgos de Elías, cuyo retorno antes de la aparición del Mesías se esperaba en el judaísmo (9, 9-13; 1, 6). Pero es precursor no sólo por su predicación, sino también por la violencia que le tocó vivir en su propio cuerpo (1, 14; 7, 17-29; 2, 9-13). De manera especial esta solidaridad con el destino de Jesús habría motivado a Marcos a colocar al Bautista en el «comienzo del evangelio». Para otros aspectos de la teología de Marcos, cf. los excursos: Hijo de Dios, Galilea, milagros de Jesús, secreto mesiánico, teoría de la parábola.

c) El intento de detectar un plan del evangelio deberá llevarse a cabo teniendo presentes las observaciones mencionadas en los puntos a) y b). Una visión panorámica de la secuencia de los acontecimientos da el cuadro siguiente: en 1,2-15 se presenta a Juan Bautista y a Jesús. Aquí el acento recae sobre Jesús. El primer acontecimiento después del prólogo es el llamamiento de cuatro discípulos (1, 16-20). La presencia de Jesús en Cafarnaún y alrededores se caracteriza por su enseñanza y por sus acciones poderosas (1, 21-39). A pesar de que se informa de la enseñanza de Jesús sólo de forma sumaria, ésta se halla en contacto estrecho con sus exorcismos y curaciones. Las curaciones ponen gráficamente de manifiesto la *διδασκαλία*. A un relato de curación (1,40-45) siguen las primeras confrontaciones con diferentes grupos que desembocarán en la primera condena a muerte sentenciada por los fariseos y herodianos (3, 6). Estos capítulos del principio transmiten, en medida creciente, la idea de que la actuación de Jesús atrae cada vez más personas hacia él (1, 28.37.39.45; 2, 2.13.16). Un punto culminante constituye el relato sumarial 3, 7-12. La elección de los doce incide de nuevo en el tema de los discípulos (2, 13-19). Siguen

ataques lanzados por los escribas jerosolimitanos y familiares de Jesús (3, 20-35). El gran discurso del lago, en el que habla al pueblo en parabras (4, 1-34), ofrece, en su conexión con un ciclo de cuatro milagros (4, 35-5, 43), el deseado paralelismo de enseñanza y acciones poderosas. La visita a Nazaret (6, 1-6a) ha sido insertada claramente como reacción a las enseñanzas y milagros que se relatan inmediatamente antes (6, 2: ἡ σοφία...καὶ αἱ δυνάμεις). De nuevo la misión y el retorno de los doce, que se interrumpe mediante el relato del martirio del Bautista, ofrecen una escena de discípulos (6, 6b-29). En la sección 6, 3D-S, 26 alternan las pericopas del pueblo y de los discípulos. S, 27 constituye un corte. Después de la confesión mesiánica de Pedro, Jesús habla por primera vez de su pasión (S, 31). La secuencia de 8, 27-10, 45 está marcada expresamente por las tres predicciones de la pasión (8, 31; 9, 31; 10, 32-34). Se reconoce la mano redactora del evangelista en que a cada predicción de la pasión se añaden narraciones que documentan la falta de inteligencia de los discípulos: las reprensiones de Pedro (S, 32 s), la discusión de los discípulos sobre el rango de cada uno de ellos en la jerarquía apostólica (9, 32 ss), la petición de los hijos de Zebedeo solicitando para sí los primeros puestos (10, 35-45).

El corte efectuado con 8, 27 significa que en adelante, en la parte que viene a continuación, se va a poner en primer plano la idea de la pasión al tiempo que se concede mayor atención al círculo de los discípulos. Se multiplican los adoctrinamientos de los discípulos (S, 31-9,1; 9, 9-13; 9, 33-50; 10,41-45). También las pericopas del pueblo contienen adoctrinamiento de los discípulos (10, 10-12.13-16.23-31). Esta misma afirmación se aplica también a los relatos de milagro de esta sección (9,14-29, aquí 2S s). El evangelista reelaboró la narración de la curación del ciego de Jericó como relato de discípulos en el sentido de la idea de seguimiento (10, 46-52). Y conduce a la entrada en Jerusalén (11, 1-11), a la que siguen algunas escenas dramáticas (11, 12-25). La actuación de Jesús en la capital de Judea se compone de discusiones con diversos adversarios (11, 27-12, 37) y de un adoctrinamiento exclusivo a los discípulos sobre el *esjaton* (cap. 13). 12, 3S-44 es un trozo intermedio. Pero todo ello se sustenta sobre un elemento unificador: el templo, en el que se desarrollan las acciones o se orientan hacia él. El relato de la pasión se cierra con la mirada puesta en la tumba abierta en la que se proclama el mensaje pascual (14, 1-16, 8).

A la hora de pergeñar un plan, hay que reconocer que las delimitaciones son imprecisas en bastantes pasajes. Así el prólogo (1, 2-15) puede ser considerado como una unidad en sí mismo, pero también como parte de la primera sección. Bastantes autores desplazan el

corte de 8, 27 Y lo sitúan en 8, 22⁴¹ porque la curación del ciego prepara simbólicamente la confesión de Pedro. Si partimos de que la temática de los discípulos constituye la corriente narrativa que destaca con claridad suma, sobresalientes relatos de discípulos emergen como pericopas que abren nuevas secciones. El llamamiento de discípulos inicia la primera parte (1, 16-20). Con la decisión de causar la muerte a Jesús, recogida en 3, 6, una secuencia de acontecimientos alcanza una cierta meta. Pero la elección de los doce (3, 13-19) constituye un comienzo más adecuado de la segunda parte que el relato sumarial de 3, 7 ss. Puesto que, como hemos visto, la presencia de Jesús en Nazaret (6, 1-6a) sirve de punto final de los relatos de milagros, puede valorarse la misión de los doce (6, 6b-13) como un buen comienzo de otra sección. La peripecia es la pregunta dirigida a los discípulos con la confesión de Pedro (8, 27-30). Se exige ahora a los discípulos una nueva decisión a favor del seguimiento, el seguimiento de la cruz. El relato de discípulos acerca del ciego encontrado en el camino hacia Jerusalén (10, 46-52) introduce en la sección quinta. El discurso escatológico de Jesús puede incluirse en ella. El relato de la pasión constituye la sexta y última sección.

De esta manera tenemos, pues, el siguiente cuadro

El comienzo (1, 1-15)

1. Jesús actúa soberanamente ante todo el pueblo (1, 16-3, 12)
2. Doctrina y milagros de Jesús (3, 13-6, 6a)
3. Va de una parte para otra (6, 6b-8, 26)
4. Invitación al seguimiento de la cruz (8, 27-10, 45)
5. La actuación de Jesús en Jerusalén (10, 46-13, 37)
6. Pasión y victoria (14, 1-16,8)

3. *Autor, lugar y fecha de composición*

a) El evangelio no contiene el nombre de su autor ni aparece en lugar alguno el yo literario del compositor, a diferencia de 10 que

41. Schweizer, 214; Lang, ZThK 74 (1977) 12. Pesch, *Naherwartungen*, 48-53 ofrece una panorámica exhaustiva acerca de los diversos intentos de lograr una división de Marcos. No es infrecuente la utilización de criterios altamente artificiales para llevar a cabo la desmembración. Así Carrington, en su comentario, pretende combinar las unidades de Marcos con un calendario de las festividades judías. Lang, ZThK (1977) 1-24 ve el evangelio como concebido de manera similar a un drama antiguo. Pesch, *Naherwartungen*, 54-82, intentó trazar una división sirviéndose de la enumeración de los versículos. Para otros intentos, cf. también H. Sawyer, *The Markan framework. Some suggestions for a new assessment*: SJTh 14 (1961) 279-294; D. J. Hawkin, *The symbolism and structure of the Markan redaction*: EvQ 49 (1977) 98-110. Sobriamente juzga Bultmann, *Geschichte*, 375: la confesión de Pedro constituye la única sección verdadera.

sucede, por ejemplo, en el prólogo de Lucas (Le 1, 3: ἔδοξε καί μοι). Para entender la obra hay que tener en cuenta el carácter anónimo de la autoría o paternidad literaria. El que el autor, que habría sido conocido por los destinatarios, se escondiera detrás de su obra apunta a otra autoridad. Es la autoridad de la palabra, que sustenta la predicación de la Iglesia. El autor quiere recogerla en sus numerosas interpretaciones ya existentes y desea hablar nuevamente de ella en el evangelio. Si se tiene en cuenta esto, decrece consecuentemente el esfuerzo por atribuir un nombre al autor. El que algunas décadas después de la aparición del evangelio se mencione el nombre del autor indica que se ha producido un cambio en la situación. Las manifestaciones del obispo Papías de Hierápolis (h. 120/130), que se basan en el testimonio de un presbítero Juan, responden a tendencias apologéticas. Se trata de asegurar la autoridad y el prestigio del evangelio más antiguo ligándolo indirectamente al apóstol Pedro. Se presenta como autor a Marcos, el cual «habiendo sido el intérprete de Pedro, escribió exactamente, aunque no con orden, cuanto recordaba de las cosas dichas o hechas por el Señor. El, en efecto, no había oído al Señor ni había andado con él, sino que más tarde, como he dicho, anduvo con Pedro. Este daba las instrucciones según lo exigían las circunstancias, pero sin intentar hacer un relato ordenado de las sentencias del Señor; así que Marcos no incurrió en defecto alguno escribiendo ciertas cosas tal como las recordaba. Pues sólo una cosa le importaba: no omitir nada de lo que había oído, y no consignar nada que no fuera verdad».

Los intérpretes⁴² de esta afirmación de Papías transmitida por Eusebio⁴³ coinciden ampliamente en los puntos siguientes: del presbítero Juan proviene únicamente la primera frase. Lo que viene a continuación (a partir de la frase motivadora) es interpretación de Papías, que disculpa la manera de proceder de Marcos, pero que prácticamente lo presenta como rasgo preferente. El trasfondo histórico-eclesiástico es la disputa con doctrinas falsas que afirmaban poseer las tradiciones legítimas. Se relaciona el nombre de Marcos con el jerosolimitano judeocristiano Juan Marcos (Hech 12, 12), el acompañante del apóstol Pablo (Hech 13,5.13; Col 4, 10; Flm 24) y discípulo de Pedro (1 Pe 5,13). La referencia a los recuerdos de lo enseñado por Pedro presupone la opinión de que Marcos compuso su evangelio en Roma, presumiblemente después de la muerte de Pedro.

42. Para la interpretación de la cita de Papías, cf. T. Y. Mullins, *Papias on Mark's gospel*: VigChr 14 (1960) 216-224; W. C. van Unnik, *Zur Papias-Notiz über Markas*: ZNW 54 (1963) 276-277; J. Kürzinger, *Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markasevangeliums*: BZ 21 (1977) 245-264.

43. H. e. III, 39, 15.

Hay también acuerdo en pensar que todos los restantes testimonios sobre el nacimiento del evangelio más antiguo (Ireneo de Lyon, Tertuliano, Justino, Clemente de Alejandría, Canon de Muratori, Jerónimo) 44 dependen de Papías, de forma que, en resumidas cuentas, éste es propiamente el único testimonio que poseemos. El acuerdo común desaparece a la hora de interpretar la expresión «intérprete (ἑρμηνευτής) de Pedro». O se refiere esa expresión a la actividad de intérprete de Marcos, en la que éste habría traducido al griego los discursos arameos de Pedro o a la redacción del evangelio escrito, con el que Marcos comunicó los discursos 45.

El evangelio mismo ni confirma ni reprueba la opinión de Papías. El argumento más frecuentemente utilizado en favor de la opinión de Papías es que una tradición secundaria se habría apoyado directamente en un apóstol y no en un discípulo de un apóstol. En contra de tal concepción habla la impresión de que el autor del evangelio parece no haber tenido conocimientos geográficos especiales de Palestina, hecho que se pone de manifiesto de manera especial en los capítulos 6-8, y la forma de numerosas tradiciones introducidas en el evangelio, forma que permite reconocer su prolongada utilización en la instrucción de la comunidad. Según R. Pesch 46, Papías o su garante depende de 1 Pe 5, 13 y el evangelista Marcos no es Juan Marcos, sino un cristiano judío que habría ido de Palestina a Roma. La tesis complica los datos innecesariamente y convierte al evangelista Marcos casi en un doble de Juan Marcos. Sea que Juan Marcos es el autor o que la opinión sostenida por Papías fue deducida de 1 Pe 5, 13, además está el hecho de que Pedro aparece constantemente en el evangelio más antiguo. Esta tesis no pone en tela de juicio la gran antigüedad de tradiciones no menos marcanas 47.

b) Otro consenso notable indirecto en la investigación respecto del lugar de composición del evangelio de Marcos consiste en que se considera que la obra fue escrita para comunidades cristianas venidas de la gentilidad. ¿Dónde se habrían encontrado esas comunidades?

44. Se presenta las pruebas en las introducciones. Cf., por ejemplo, J. Schmid, *Einleitullg in das NT*, Freiburg 61973, 210-216.

45. Kürzinger (nota 42) fundamenta la segunda concepción detalladamente.

46. 1, 3-11. Según Pesch se da una confusión intencional de dos personas con idéntico nombre.

47. La idea de que el autor del evangelio habría sido un cristiano proveniente de la gentilidad, opinión defendida por K. Niederwimmer, *Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums*: ZNW 58 (1967) 172-188, aquí 183 s., no es correcta. Un cristiano de la gentilidad no habría tenido acceso a la tradición palestina ni habría gozado de la autoridad correspondiente. Un judío de aquellos tiempos era perfectamente capaz de formular afirmaciones distanciadas sobre el judaísmo.

Además de Galilea ⁴⁸, de la Decápolis, de Tiro y Sidón ⁴⁹, de Siria ⁵⁰, se menciona de manera especial a Roma haciendo valer la tradición ⁵¹. La diversidad de las tradiciones presentes en el evangelio habla en contra de Galilea. Se ha intentado conferir fuerza a la hipótesis de Roma aludiendo a numerosos latinismos. El más notable es 12, 42, donde se interpreta una moneda echando mano del sistema monetario de Roma. Habría que evitar especulaciones abusivas en favor de la hipótesis de Roma. Así S. G. F. Brandon ⁵² considera el evangelio de Marcos como nacido de una discusión con la cristiandad de Jerusalén en la que Marcos, que reside en Roma, aparece como influido claramente por la teología del apóstol Pablo, desertor de Jerusalén. Entre tanto, se ha llegado a valorar de forma completamente negativa el problema del paulinismo en el evangelio más antiguo ⁵³. Es posible que el evangelio fuera redactado en Roma. Menos probable es que hubiera sido escrito *para* la comunidad romana. Tal vez resulta más prudente formular la expresión: para los cristianos occidentales venidos de la gentilidad ⁵⁴.

c) Pisamos suelo más seguro cuando tratamos de determinar la fecha de composición. El criterio decisivo lo constituye la guerra judía con la destrucción del templo. Todos los intérpretes agrupan su opinión en torno a este acontecimiento, pero sostienen opiniones encontradas a la hora de decidir si el evangelio de Marcos nació antes o después de la guerra ⁵⁵. Depende mucho de la interpretación que se dé al cap. 13. Cuando expliquemos este capítulo veremos que presupone la caída del templo, un acontecimiento, sin embargo, situado en

48. W. Marxsen, *Introducción al nuevo testamento*, Salamanca 1983, 154: «En Galilea o en sus proximidades».

49. S. Schulz, *SIUnde*, 9; J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*: ZThK 58 (1961) 154-183, aquí 183, nota 2.

50. W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, Heidelberg ¹³1964, 55; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 347 (ed. casto en preparación: Sígueme [Salamanca]).

51. Grundmann, 18; W. Michaelis, *Einleitung in das NT*, Bern 31961, 55; Pesch 1, 12-14.

52. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951, 185-205.

53. La obra fundamental es M. Werner, *Der Einfluss der paulinischen Theologie im Markusevangelium*, Giessen 1923. Para la discusión más reciente, cf. K. Romaniuk, *Le probleme des paulinismes dans l'évangile de Marc*: NTS 23 (1976/77) 266-274.

54. De manera similar Niederwimmer (nota 47) 187.

55. Algunos ejemplos: según Marxsen, *Introducción*, 154, el evangelio fue escrito durante la guerra, en los años 67-69; según A. Farrer, *A Study in St. Mark*, London 1951, 365 s, antes de la caída de Jerusalén y después del comienzo de la persecución de Nerón en los años 65-69; según Michaelis, *Einleitung*, 56, después de la muerte de Pedro y antes de la catástrofe de Jerusalén, entre el 64 y el 70; según Pesch 1, 14, después del año 70; según Schmid, *Einleitung*, 220 s, hacia el año 70. En favor de una altamente improbable datación hacia el año 60 aboga A. J. Stacpoole, *A note on dating St. Mark's gospel*: Scrip 16 (1964) 106-110.

un pasado reciente. Vielhauer sostiene que también 12, 9 Y 15, 38 aluden a la catástrofe de Jerusalén ⁵⁶.

Terminus ad quem es la composición de los evangelios de Mateo y de Lucas. Marcos escribió su evangelio inmediatamente después del año 70, tal vez durante los tres primeros años posteriores a esa fecha. La muerte de Pedro podría haber sido un motivo importante para escribirlo. No en el sentido del testimonio de Papías, sino como señal de alarma de que deben conservarse las tradiciones de Jesús existentes en las comunidades ⁵⁷.

56. (Nota 50) 347.

57. Tanto las antiguas hipótesis sobre distinción de fuentes como las hipótesis más recientes sobre redacciones secundarias de Mc se han demostrado como inexactas. *Ce.* a este respecto Schmid, *Einleitung*, 215 s.

Comentario

EL COMIENZO (1,1-15)

Seitz, O. J. F., *Praeparatio evangelica in the Markan Prologue*: JBL 82 (1963) 201-206; Keck, O. E., *The introduction to Mark's gospel*: NTS 12 (1965/66) 352-370; Pesch, R., *Anfang des Evangeliums Jesu Christi*, en *Die Zeit Jesu* (FS H. Schlier), Freiburg 1970, 108-144; Dautzenberg, G., *Die Zeit des Evangeliums*: BZ 21 (1977) 219-234; Guelich, R. A., *The beginning of the gospel*: BR 27 (1982) 5-15; Weder, H., «*Evangelium Jesu Christi*» (Mk 1, 1) und «*Evangelium Gottes*» (Mk 1, 14), en U. Luz-H. Weder (eds.), *Die Mitte des NT* (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 399-411; R. M. Trevijano, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos, 1971*.

La comprensión del comienzo de una obra es importantísima para entenderla en su conjunto. Marcos comenzó el evangelio a su manera. Los restantes evangelistas no le siguieron en su manera de comenzar ya que iniciaron sus evangelios con un relato de la infancia de Jesús (Mt/Lc) o con un «prólogo» (Lc/Jn). Se discute hasta dónde se extiende el comienzo, si llega hasta el v. 13 o hasta el 15. Consideraciones sobre la composición inclinan a pensar, más bien, en la última alternativa 1. Desde el punto de vista de la división y de los empalmes terminológicos, 1-15 constituye una sección homogénea. Se empalma la actuación de Juan Bautista con la actuación de Jesús. Así se presenta al Bautista como el precursor de Jesús.

Se introduce la actuación del Bautista con una cita veterotestamentaria, que se entiende como una palabra de Dios dirigida a Jesús (2 s). Se describe a Juan presentando por separado primero su actuación (4-6) y después su mensaje (7 s). Esta división en tres partes tiene su correspondencia en 9-15. Después de haber sido bautizado por Juan, Jesús es presentado desde el cielo como Hijo de Dios (9-11); a continuación es tentado por Satanás en el desierto (12 s) y comienza después su predicación en Galilea. Se recoge esa predicación en un sumario (14 s). Las correspondencias existentes entre ambas partes son claramente perceptibles: al comienzo con la palabra de Dios y al final con la predicación. La parte central de cada una de las dos presentaciones no se corresponde de una manera clara. La dependen-

1. Con Keck* 358 s; Pesch, *Anfang*, 109-111; Seitz*. Delimitan hasta 13: Grundmann; Lohmeyer; Taylor; Robinson, *Geschichtsverständnis*, 12; hasta 11: Feneberg * 195. Una delimitación hasta 8 no se menciona ya hoy.

el" de tradiciones muy diversas no hizo posible un paralelismo liso y llno.

1.11 acuñación teológica de la sección, que se expresa ya en la doble palabra de Dios, anticipa ya que el título de Hijo de Dios constituye la expresión cristológica dominante (cf. *infra*). Con ello se formula ya al comienzo la confesión cristológica, decisiva para Marcos (1 y 11). Además, los conceptos *evangelium* (1 y 14 s, inclusión) y *κηρύσσειν* (4.7 Y 14) unen todo el conjunto. Jesús, el Hijo de Dios, proclama el «*evangelium* de Dios» y supera la predicación del Bautista, que se limitó a anunciar el bautismo de penitencia y a apuntar hacia el Fuerte.

Desde un punto de vista crítico de la tradición no se puede concebir 2-15 como una unidad que existiera ya antes del evangelio 2. Esta opinión es insostenible porque no se puede explicar de manera convincente qué función podría desempeñar la sección como unidad dada previamente y aislada. Sólo es inteligible como comienzo de una gran obra y fue compuesto por Marcos para cumplir esa finalidad. El autor recogió diversas tradiciones.

1. La actividad de Juan el Bautista (1, 1-8)

Yates, J. E., *The form of Mark 1, 8b*: NTS 4 (1957/58) 334-338; Marxsen, W., *Evangelista*, 27-46.111-144; Best, E., *Spirit-Baptism*: NT 4 (1960) 236-243; Gnllka, J., *Die essenischen Tauchbiider un die Johannestaufe*: RdQ 3 (1961) 185-207; Ortega, A., *Nueva visión de Marcos 1,3-4*: Salm 9 (1962) 599-607; Vielhauer, P., *Tracht und Speise Johannes des Tiiufers*, en Id., *Aufsiitze zum NT*, 1965 (TB 31),47.54; Boismard, M. E., *Evangile des Ebionites et probleme synoptique*: RB 73 (1966) 321-352; Neiryneck, F., *Une nouvelle théorie synoptique*: ETHL 44 (1968) 141-153; Feneberg, W., *Der Markusprolog*, 1971 (StANT 36); Schnackenburg, R., *Das «Evangelium» im Verstiindnis des iiltesten Evangelisten*, en *Orientierung an Jesus*(FS J. Schmid), Freiburg 1973, 309-324; Kelliott, J., *Ho baptizan and Mark 1, 4*: ThZ 31 (1975) 14-15; Arnold, G., *Mk 1, 1 und Eroffnungswendungen ingriechischen und lateinischen Schriften*: ZNW 68 (1977) 123-127; Slomp, J., *Are the words «Son of God» in Mark 1,1 original?*: BiTr 28 (1977) 143-150; Williamson, L., *Mark 1: 1-8*: Interpretation 32 (1978) 400-404; Globe, A., *The Caesarean omission of the phrase «Son of God» in Mark 1: 1*: HTR 75 (1982) 209-218; U. Luz-H. Weder (eds.), *o. c.*, 399-411; 193-220.

1 Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. 2 Conforme a lo escrito en el profeta Isaías: «Mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino. 3 Voz que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, haced rectas sus sendas». 4 Juan el Bautista se presentó en el desierto y predicaba el bautismo de penitencia para perdón de los pecados. 5 Acudía a él gente de toda la región de Judea y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán y

confesaban sus pecados. 6 Juan llevaba un vestido de piel de camello y un cinturón de cuero a sus lomos; y se alimentaba de langosta y de miel silvestre. 7 Y proclamaba: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo. No merezco inclinarme ante él para desatar las correas de sus sandalias. 8 Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará con el Espíritu santo».

Análisis

Al encabezamiento en 1 sigue una cita veterotestamentaria incluida con una fórmula introductoria singular de Marcos (son comparables *καθὼς γέγραπται* con complemento proposicional 9, 13; 14, 21. «Isaías profetizó» 7, 6). A pesar de ser designada como cita de Isaías, sólo aparece Is 40,3 en 3. V. 2b es una cita en la que se mezcla Mal 3, 1 YEx 23,20, pero tiene sus paralelos en Mt 11, 10/Le 7, 27 (Tradición-Q)³. Dado que también los versículos 7 s se apoyan en la versión Q (cf. Mt 3, 11/Lc 3, 16), habrá que ver conjuntamente 2b y 7 s⁴. Ambas añadiduras pretenden establecer claramente el papel precursor del Bautista respecto del Mesías Jesús. La cita mixta es un oráculo de Dios dirigido al Mesías. 7 s ofrecen la predicación cristológica de Juan. Pero éste no es –a diferencia de lo que sucede en Q– el precursor del futuro Hijo del hombre, sino el precursor del Jesús terreno. Ambas añadiduras deben anotarse en la cuenta del evangelista. No hay que atribuir las a la redacción anterior a Marcos⁵. Esto se desprende de la precisión de la función del precursor en el sentido indicado, así como también de la finalidad teológica que es importante para Marcos –por ese motivo la presenta ya al comienzo– así como de la intención de poner en paralelo al comienzo 1-8 y 9-15 mediante oráculos de Dios.

3-6 son (con la fórmula introductoria en 2a) un relato cerrado cuya particularidad consiste en que describe la totalidad de la actividad de un hombre y no encierra ningún rasgo reconocible como cristiano. Está acuñado teológicamente por medio de la cita de Isaías, que el evangelista hace suya mediante la anotación «en el desierto» de 4⁶. El

3. Mt + ἐγώ, Mt/Lc + ἔμπροσθέν (JGV; esto motivó variantes correspondientes en el texto de Mc.

4. Con Pesch, *Anfang*, 122; Klostermann; Robinson, *Geschichtsverständnis*, 121 s. Suhl, *Funktion*, 134-136; Marssen, *Evangelista*, 28; Schmidt, *Rahmen*, 18, consideran 2 s como Mc-R. Según Hahn, *Hoheitstitel*, 379, la cita de Malaquías es la más antigua. Esta habría atraído hacia sí Is 40, 3 como expresión paralela. Lohmeyer sostiene la posibilidad de que Mc dependa de un florilegio de citas bíblicas.

5. Contra Pesch, *Anfang*, 122.

6. Hahn, *Hoheitstitel*, 378 y Wellhausen ven ahí, atinadamente, una alusión a un redactor anterior a Marcos. Este «comentario» de un texto veterotestamentario es singular en Me. En el texto anterior a Marcos existe una conexión estrecha entre 2a (fórmula introductoria), φωνή (3) y ἐγένετο Ἰωάννης (4), que puso de manifiesto que Juan era esta «voz de uno que clama en el desierto». Cf. Ortega*.

desierto, que, a diferencia de lo que sucede en el texto masorético, es referido al que pregona y está en concurrencia con el río Jordán (como en 12), debe entenderse como *topos* teológico y no como indicación concreta de la Araba ⁷. La tradición anterior a Marcos no presenta aún al Bautista como precursor del Mesías Jesús, sino del *Kyrios* (=de Dios). Esto estaría en consonancia con la autoconsciencia del Bautista histórico ⁸. Mediante la redacción de Marcos comienza a identificarse al *Kyrios* con Jesús en 3 ⁹. Por consiguiente, la palabra de Isaías no había desplazado aún la función de precursor de la venida de Dios a la venida del Mesías. La Regla de la secta de Qumran confirma esta visión (1QS 8, 12-16). También aquí Is 40,3 es relacionado con la salida al desierto como preparación a la venida de Dios. El relacionar la actuación del Bautista con el desierto y con Is 40, 3 reproduce una mentalidad emparentada con Qumran ¹⁰. A decir verdad, no podemos atribuir esa mentalidad al Bautista histórico; sí, en cambio, a su comunidad posterior, a la que deberíamos lo esencial de la tradición anterior a Marcos. Probablemente Marcos añadió en 4 su término preferido *KrjPV(JJwv* y colocó un artículo delante del participio *βαπτίζων*, con lo que logró una aposición. Por consiguiente, el versículo habría comenzado anteriormente de la siguiente manera: *ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίσμα μετανοίας* ¹¹. Mediante la proclamación se cristianiza la actividad del Bautista.

Marcos no tomó la predicación del Bautista sobre el juicio. Cambió ⁷ s en relación a la redacción Q. ^{7a} aparece en Mt 3, 11 en una forma más original. Al cambiar Marcos el participio *ὁ ἐρχόμενος* por *ἔρχεται* y colocarlo al comienzo, se articula su tendencia historizadora ¹². A él le interesa sobre todo la contraposición del bautismo de agua de Juan y el bautismo del Espíritu del Mesías ¹³. Aquí es

7. Con Schmidt, *Rahmen*, 23; de manera distinta Pesch, *Anfang*, 118.

8. Cf. Grundmann, *Lukas*, 105. Según Braun, *Qumran* 11, 12 s, Juan anunció al Juez del final de los tiempos; según Schweizer, *ThWNT* VI, 396 s, al Juez mesiánico (¿Hijo del hombre?). Según Becker, *Johannes der Mufser und Jesus von Nazaret*, 1972 (BSt 63) 34-37; Pesch 1, 84 al Hijo del hombre. Acerca de la venida de Dios, cf. LXX Am 5, 17; Zac 2,14; Is 30, 27; 36, 17 etc.

9. El texto de Is coincide con LXX excepto en el final. La transformación de *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* en *αὐτοῦ* hay que cargarla a la cuenta de Mc-R. *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* penetra de nuevo en D it, en el texto del Ireneo latino.

10. De manera diversa Braun, *Qumran* 11, 16 s quien no tiene en cuenta suficientemente la conexión de teología del desierto e Is 40, 3 como elemento vinculante.

11. Mc usa *κηρύσσειν* 12 veces, Mt y Lc 9 veces cada uno. Cf. Ap 19,4: *ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας* y H. Thyen *Βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, en *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964,97-125, aquí 97, nota 3. De manera distinta Pesch, *Anfang*, 118. V. 4a no ha sido transmitido de manera uniforme en los textos. Contra *The Greek* 1³ hay que leer con **KL** *Δ ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καί*. En B 33 falta *καί*, en A K 565 Y otros códices minúsculos el artículo delante de *βαπτίζων*.

12. ef. Hoffmann, *Studien*, 24 s.

13. Resulta difícil decir si Mc separó las dos frases ⁷ s que están unidas en Mt 3, 11 par o si Q las ensambló. Tal vez se dio la primera alternativa.

importante la diferencia de tiempo (aoristo-futuro) que se utiliza en 14. El bautismo del Espíritu alude al bautismo cristiano. Se suprimió el bautismo de fuego ¹⁴.

Explicación

Marcos quiere que lo que viene a continuación se entienda como evangelio. Frases carentes de predicado aparecen al comienzo de libros bíblicos (Prov 1, 1; Cant 1, 1; Ecl 1, 1). Pero Marcos no se conforma con la caracterización «evangelio», sino que quiere resaltar expresamente su comienzo. Marxsen ha visto aquí que el comienzo se remonta a Dios y ha fundamentado esto en la composición retrospectiva del evangelista en la que pueden seguirse los trazos de una línea que arranca de Jesús, pasa por el Bautista y por todo el antiguo testamento hasta retroceder a este comienzo ¹⁵. Si Marcos confirma también la anteposición del Bautista y la del antiguo testamento, que él encuentra ya en sus tradiciones, el comienzo debe estar ligado más estrechamente al evangelio y habrá que considerarlo como algo histórico ¹⁶.

El evangelio, que sólo aquí y en 1, 14 aparece acompañado de un genitivo y en los restantes casos es utilizado en forma absoluta (1, 15; 8, 35; 10,29; 13, 10; 14,9), apunta siempre a la proclamación. Incluye la actividad de Juan y precisamente ella constituye su comienzo. Por consiguiente, v. 1 es el compendio de la totalidad de la obra de Marcos. No es el encabezamiento del libro, sino la denominación de su contenido ¹⁷. El Bautista es asumido totalmente al incluirse en el evangelio cristiano.

¿Qué relación tiene Jesús con el evangelio? Formulado gramaticalmente, tendríamos la vieja discusión de si el genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ indica el sujeto o el objeto del evangelio. Habrá que tener en cuenta ambos aspectos ¹⁸. Marcos quiere informar de Jesucristo y convierte las tradiciones de las palabras y hechos de Jesucristo en contenido de su proclamación. La información debe valorarse no como «algo casual» ¹⁹, sino como expresión de lo que se ha percibido

14. Para la redacción Q, cf. Hoffmann, *Studien*, 19-33.

15. *Evangelista*, 125 s.

16. Cf. Schnackenburg, *Evangelium*, 321-323. El abanico de diferentes propuestas de interpretación de ἀρχή puede verse en A. Wikgren, APXH TOY EYArrEAI0Y: JBL 61 (1942) 11-20.

17. Con Haenchen, *Weg*, 39.

18. Schnackenburg, *Evangelium*, 322 distingue entre una decisión lingüística y otra objetiva. Lingüísticamente tenemos un genitivo objetivo; y objetivamente habría que tener presente tanto el significado objetivo como el subjetivo. Esta distinción no parece posible.

19. Así Marxsen, *Evangelista*, 124.

en la distancia temporal y como recuperación de lo recordado históricamente 20. Ahí radica lo nuevo de la comprensión del concepto evangelio, asentado en la terminología de la misión, tal como se encuentra ya en Pablo. Pero Jesucristo no es sólo el recordado históricamente, sino también el definido por la cruz y por la resurrección. Por consiguiente, él es también sujeto del evangelio. Este le representa a él 21. El evangelio de Marcos es relato como proclamación 22. La expresión «por el evangelio», unida a «por mí» en 8, 35 Y 10, 29 aclara las dos cosas: la diferencia temporal y la representación de Jesús en el evangelio 23. El Hijo de Dios como determinación de Jesucristo convertido ya en nombre propio, y con ello también como determinación del evangelio, suscita la confesión del centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (15, 39). Un arco se tensa desde la primera frase hasta esta *confessio* al cierre 24. Ella describe la reacción adecuada a la escucha del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.

La supresión de *ὁἰὸν θεοῦ* en algunos testimonios textuales se explica por la inusual caracterización del evangelio. Y precisamente esto es una prueba a favor de su originalidad 25.

2 Si la fórmula *καθὼς γέγραπται* 26 introducía antes de Marcos la cita de Is 40, 3 (LXX), la cita mixta tiene mayor significado para el evangelista. Esta le posibilita presentar a Dios dirigiendo la palabra al Hijo de Dios que acaba de ser mencionado. Con ayuda de ella puede, además, establecer la relación del Bautista con el profeta Elías.

Hace ya tiempo que Dios determinó normativamente en la Escritura la cualidad precursora de Juan. La fórmula introductoria de LXX, abundantemente documentada como expresión del lenguaje legal y normativa, no puede ser entendida todavía en el sentido del

20. Subrayan esto Kertelge, *Wunder Jesu*, 193; Pesch, *Anfang*, 138; Schnackenburg, *Evangelium*, 323.

21. Marxsen, *Evangelista*, 122. Sin embargo la formulación de Marxsen acerca de la eliminación de la distancia histórica subrayando y conservando la referencia histórica puede conducir a falsas interpretaciones si se relativiza lo que tiene carácter de relato.

22. Cf. G. Strecker, *Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium*: StEv III, 2 (1964) 87-104, aquí 104, que se limita a cambiar de lugar el acento.

23. Keck * 357 refiere el evangelio a la comunidad cristiana y hace que ésta esté representada en 10, 29 por el evangelio.

24. Para el significado de 15,39, cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 211-221. Dautzenberg, *Zeit des Evangeliums*, 229, desearía entender en sentido de título el doble nombre Jesús Cristo y verlo como indicación referida a la predicación mesiánica de Jesús. El genitivo sería subjetivo y designaría a Jesús como proclamador del evangelio del reino de Dios (223 s). Para esto, cf. a 1, 14 s.

25. Contra Slomp *. Hay que tener presente la ausencia del artículo en 1, 1 y 15, 39. Burkill, *Revelation*, 10, nota que *nomina sacra* fueron abreviados por los copistas del texto y, de esta manera, era fácil que quedaran fuera *ὁἰὸν θεοῦ* falta en * * * * * y en Orígenes; está presente en BDW y en los manuscritos latinos.

26. LXX 4 Re 14, 6; 23, 21; 2 Crón 23, 18; 25,4; Tob 1, 6; TestL 5, 4.

esquema promesa-cumplimiento 27. Lo informado se corresponde con la Escritura. La cita adquiere carácter de interpelación mediante la inclusión de Ex 23, 20: «Mira, envío un ángel delante de ti». Allí el pueblo de Dios es el destinatario de la alocución. A él promete Dios un ángel como protección en el camino hacia la tierra de Canaán. Pero en Marcos, esta cita está subordinada a Mal 3, 1: «Mira, envío mi mensajero para que él prepare el camino ante mí». Ya en Mal 3, 23 se da a este mensajero el nombre de Elías, que debe venir antes del gran y terrible día del Señor. En la exégesis judía, Elías fue considerado ora como precursor de Yahvé ora como precursor del Mesías 28. También en ella se combinó Mal 3, 1 con Ex 23, 20²⁹. Esta combinación quiere dar a entender que los acontecimientos del éxodo volverán a repetirse al final de los tiempos 30. Al referir Marcos la cita mixta a la venida del Jesús terreno, empalma con la interpretación de Q, para la que el retorno del Hijo del hombre Jesús se encontraba en su punto de mira. El Bautista es el Elías esperado.

Se echa mano de Is 40, 3 en la cita mixta sobre todo por la idea de la preparación del camino. La expresión citada se encuentra al comienzo del libro del Deuteroisías, donde se expone a la consideración del pueblo el retorno del exilio de Babilonia 31. La preparación de la calzada de Dios se basa probablemente en la procesión de los dioses en Babilonia. Pero Yahvé no está presente como imagen de dioses que es llevada por las calles, sino que se hace presente y eficaz en la marcha del pueblo que retorna a su país. Según el texto hebreo, la voz grita: «En el desierto preparad el camino para Yahvé. Construid en el yermo una carretera a nuestro Dios». En el Targum 32 se coloca al pueblo en el lugar de Dios: «En el desierto preparad el camino para el pueblo de Yahvé. Construid en el yermo una carretera para la congregación de nuestro Dios». Pero sólo LXX ofrece un texto que permite la posibilidad de aplicarlo al Bautista porque este texto refiere la determinación del lugar a la voz: «Voz del que clama en el desierto: ¡Preparad el camino del Señor!». En la literatura judía existen también otros contextos en los que es demostrable esta variante 33, de forma que habrá que contar con su amplia difusión. La preparación del camino llevada a cabo por Juan consistió en que, ante el final amenazante, llamó al pueblo a la conversión. Puesto que

27. Cf. Bauer, *Worterbuch*, 330; Schrenk, *ThWNT* 1, 747 s; Suhl, *Funktion*, 134-137. En el esquema de cumplimiento piensa Robinson, *Geschichtsvrständnis*, 15-20.

28. Billerbeck IV, 779-798.

29. Billerbeck I, 597.

30. Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 416 s.

31. Cf. C. Westermann, *Jesaja*, 1966 (ATD 19) 29-35.

32. J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Oxford 1949, 130 s.

33. Billerbeck I, 96 s; Π, 154.

Marcos no informa absolutamente nada acerca de la predicación del juicio, la preparación del camino se interpreta completamente en el sentido de la condición de precursor relacionada con el *Kyrios* mesiánico³⁴. Se confirma que ahora el acento ya no recae en la cita de Isaías, sino en el versículo 2³⁵.

4 A partir de la cita isaiana de la voz de un proclamador, se describe la actividad de Juan como *κηρύσσειν*. Y esto lo sitúa cercano a Jesús (1, 14.38 s), a los discípulos (3, 14; 6, 12), al evangelio (13, 10; 14,9), a los mensajeros de la fe (1, 45; 5, 20; 7, 36). Se percibe la coloración cristiana del concepto en el texto de Marcos si se tiene en cuenta su escasa utilización en los profetas³⁶. Juan indica que es ya inminente el tiempo escatológico en el que es proclamado el evangelio. Y proclama el bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. El bautismo, que significó el aspecto principal de su actividad, le granjeó el sobrenombre de «Bautista»³⁷. También el *βαπτίζων*, preferido por Marcos³⁸, debe ser entendido en esta línea. Las numerosas variantes del texto nacieron de no haber tenido en cuenta esto³⁹. Según la Escritura, la aparición de Juan debe tener lugar en el desierto. El narrador no está interesado en una indicación geográfica precisa. Por eso no se puede partir de que Juan, después de reunir al pueblo en el desierto, lo condujo al Jordán para bautizarlo⁴⁰. El desierto es el lugar donde Dios o el Mesías se revelará.

Juicio histórico sobre el bautismo de Juan

El bautismo de Juan representa algo nuevo. Esta novedad reside por una parte, en que Juan bautizaba y, por otra, en la subordinación del bautismo al inminente juicio final divino, del que Marcos, sin embargo, no habla. A diferencia de lo que sucedía en el bautismo de los prosélitos, el Bautista participaba activamente en la administración del bautismo. No podemos decir en qué forma. Con todo, su papel sobrepasa al de un testigo cualificado⁴¹. A diferencia de los baños de inmersión esenios, con los que el bautismo de Juan coincidía en algunos puntos, éste era un acto único⁴². La recepción del bautismo era la manifestación pública de disposición penitencial y de conversión. En él se presuponia

34. Lohmeyer discute esta orientación y desearía entender la sección de Marcos enfocada hacia la venida de Dios.

35. Ahí tenemos que ver algo propio del relato de Mc. Los paralelos Mt 3, 3; Lc 3, 4-6; Jn 1, 23 citan únicamente Is 40; igualmente Justino, *Dial*, 88, 7.

36. LXX Os 5, 8; Miq 3, 5; JII, 14; 2, 1.1S; 3,9; Sof 3,14; Zac 9, 9; Is 61,1. Lohmeyer sospecha que el uso pregnante del término proviene de Is 61, 1 s.

37. Cf. Jos., *Ant*, 18, 116. Para el relato de Josefo acerca del Bautista, cf. R. Schütz, *Johannes der Täufer*, 1967 (AThANT 50), 13-128.

38. Mc 6, 14.24. *Ὁ βαπτιστής* 6, 2S; 8, 28.

39. Para el texto anterior a Marcos, cf. *supra*, nota 6.

40. Haenchen, *Weg*, 41, nota 6, menciona esto como intención del narrador.

41. CL Gnllka * 197-200. Contra H. G. Marsh, *The origin and significance of NT baptism*, Manchester 1941,74; Wellhausen.

42. Cf. Gnllka * 187-20S.

que la pertenencia al pueblo de Israel no era suficiente para alcanzar la salvación. La remisión de los pecados concedida por Dios y ligada al bautismo debía entenderse probablemente en el sentido de que ese perdón iba unido en primer lugar a la penitencia y no al rito del lavatorio⁴³. Así pues, el bautismo sería el sello del perdón que el bautizando recibía por su conversión. Esto sugiere la analogía con el baño de inmersión esenio, que fue considerado como completamente inútil si no estaba acompañado por la conversión: «No se verá libre de la culpa mediante ritos de expiación, no puede purificarse por medio del agua de purificación... Impuro, impuro permanece mientras desprecie los preceptos de Dios, hasta que no se someta a la disciplina identificándose con su consejo» (IQS 3, 4-6). Modelo del bautismo de Juan, que influyó a su vez en el bautismo cristiano, no fue el bautismo judío de prosélitos, cuyo emplazamiento temporal se discute⁴⁴. Más bien habría que pensar en los lavatorios rituales de los sacerdotes del templo⁴⁵, frente a los que el Bautista mantuvo probablemente una postura de oposición.

La reacción del pueblo a la predicación de Juan fue impresionante 5 e impetuosa. La totalidad de los habitantes de Judea y todos los jerosolimitanos fueron hacia él. De un poderoso movimiento del pueblo informa también Josefo (*Ant* 18, 119). Dado que Marcos, a diferencia de Lucas, utiliza el nombre de Judea siempre para nombrar la provincia del sur (3, 7; 10, 1; 13, 14), la actividad del Bautista se concentra en el sur. No se incluye Galilea, la región donde predicó Jesús. La total aceptación del mensaje por el pueblo (παῖσα - πάντες) tal vez sea exagerada, pero querría presentar gráficamente el dicho de Isaías. El bautismo de Juan se imparte en las aguas del río Jordán. De nuevo se renuncia a una datación geográfica precisa (cf. Jn 1,28; 3,23). Al recibir el bautismo, el bautizando confiesa sus pecados. Efectivamente, el bautismo de penitencia apunta hacia el perdón de los pecados por Dios. La confesión de los pecados puede concebirse como aquellas confesiones de pecados que eran pronunciadas en Qumran en la fiesta de la renovación de la alianza (1 QS 1,22-2, 1) o

43. No debería hablarse como Grundmann de un sacramento escatológico ni tampoco de que el bautismo de Juan introduce en el pueblo de Dios escatológico. Esta asociación está relacionada presumiblemente con la derivación del bautismo del bautismo de los prosélitos.

44. Mención más antigua Pes 8, 8. Para una datación precristiana: J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958,39 s; Billerbeck 1, 103 s; H. H. Rowley, *Jewish proselyte baptism and the baptism of John*: HUCA 15 (1940) 313-334 (314-320). Para una datación poscristiana: W. Michaelis, *Zum jüdischen Hintergrund der Johannestaufe*: Judaica 7 (1951) 81-120 (100-120); T. M. Taylor, *The beginning of Jewish proselyte baptism*: NTS 2 (1955/56) 193-198.

45. También N. A. Dahl, *The origin of baptism*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum* (FS S. Mowinckel), Oslo 1955, 36-52. Para las diversas derivaciones del bautismo de Juan, cf. Gnilka * 185-187. Feneberg * 160-174 deriva el bautismo de Juan y el cristiano de las abluciones del judaísmo ortodoxo. Aunque no se encuentra en los escritos de Qumran el equivalente del βαπτίζειν, la idea de la penitencia y de la conversión continúa siendo un importante lazo de unión entre el bautismo de Juan y Qumran. Para F. se presenta en Mc 1,4 s el bautismo de Juan como imagen del bautismo cristiano y Juan como iniciador del mismo. Hablan en contra el análisis a la luz de la historia de la tradición ofrecido arriba y v. 8, en el que se relativiza considerablemente el bautismo de Juan.

en el judaísmo en el día de la reconciliación o en otras ocasiones ⁴⁶. A este respecto se discutió si había que enumerar los pecados uno por uno o no ⁴⁷.

- 6 Sigue la descripción del tipo de vida que llevaba Juan, de su forma de vestirse y de alimentarse. ¿Llevaba un vestido de pelo de camello o de piel de camello? ⁴⁸. La segunda alternativa significaba quebrantar las prescripciones judías de pureza. El vestido de pelo de camello, texto mejor documentado, es la vestidura del habitante del desierto y difícilmente representa una alusión al manto del profeta Elías ⁴⁹. Menos probable aún es una referencia a Adán, para quien, según una tradición rabínica, Dios confeccionó un vestido de este tipo ⁵⁰. En el Bautista, el «vestido de crin» caracteriza al profeta que, según Zac 13, 4, llevó tal vestidura. El cinturón de cuero sobre los lomos se llevaba sobre el vestido y no indica un mandil de cuero. De esta indicación no puede extraerse la conclusión de que el Bautista histórico se consideró como Elías redivivo ⁵¹; es demasiado general para permitir tal conclusión. Además la conexión es sugerida únicamente por la tradición de LXX o de una tradición interpretativa judía. El cinturón de cuero forma parte de la vestimenta habitual de los agricultores y de los beduinos ⁵². Sólo a la luz de la cita mixta de 2 podría tenerse la sospecha de que el cinturón de cuero alude a Elías ⁵³. De cualquier manera, la interpretación del Bautista desde la figura de Elías es una explicación cristiana. El que sólo poseía un vestido y un cinto era considerado como pobre ⁵⁴. Langostas cocidas en agua salada y asadas sobre carbones, así como la miel silvestre, forman parte de la alimentación del habitante del desierto ⁵⁵. Como no se menciona ningún otro tipo de alimento, con ello se quiere dar a entender el ascetismo del Bautista (Mt 11, 18). Esto subraya su cruda predicación del juicio. Pero no obliga necesariamente a considerarlo como enemigo del culto o como vegetariano ⁵⁶.

46. Billerbeck 1, 113 s.

47. R. Jehuda b. Bathyra (hacia 110) afirmó esto; R. Aqiba (+ h. 135) lo negó.

48. D lee *δέριον καμήλου* y suprime el cinturón de cuero. Esta última variante prefiere Burkill, *Revelation*, 12.

49. Hengel, *Charisma*, 39, nota 71, crea esta referencia mediante una combinación de Zac 13, 4 y 2 Re 1, 8.

50. Billerbeck 1, 97 s.

51. Contra Hengel, *Charisma*; con Vielhauer * 53.

52. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 93, nota 1; Vielhauer * 52 s.

53. Posilivamenle Pesch, *Anfang*, 120; Robinson, *Geschichtsverständnis*, 17; Grundmann, Schweizer; se muestra un tanto reservado Hahn, *Hoheitstitel*, 378.

54. Hengel, *Charisma*.

55. Dalman, *Orte und Wege Jesu*. 92

56. Una tradicIOn que remonta hasta el «Evangelio de los ebionitas» enliende la miel silvestre como producto de una planta. Sobre esto, Dalman 92 y nota 4. Acerca de la miel silvestre, cf. Jue 14, 8; I Sam 14,25; Sal 81, 17; Prov 25, 16; Dt 32, 13.

* La predicación mesiánica del Bautista, que Marcos toma de la tradición Q, ofrece la imagen del fuerte y la contraposición de bautismo de agua y bautismo del Espíritu. El antepuesto ἔρχεται historiza la expresión del ἐρχόμενος (Mt 3, 11 = Q). Esta es tomada de nuevo en 9: ἦλθεν Ἰησοῦς 57. De esta manera, el anuncio del Bautista se convierte en paso inmediato a la historia de Jesús. El que vendrá más tarde es el más fuerte 58. Esto es lo que representa gráficamente la imagen del soltar o quitar las sandalias. Posiblemente se hablaba en Q de llevar las sandalias (Mt 3, 11). Según Ket 96a, el alumno tenía que realizar para el maestro todos los trabajos que los esclavos hacían para sus señores, excepto soltarle el calzado 59. Ver en la imagen la reminiscencia histórica de una relación maestro-alumno del Bautista con Jesús, que aquí sería al revés, apenas parece justificado 60. Pero es seguro que no puede entenderse 7 como dicho original del Bautista. El anuncio del inminente juicio divino no permitía en la predicación del Bautista la comparación con el Juez venidero. Sólo la comparación con una persona referencial histórica hacía posible la imagen, que es una creación cristiana 61. Marcos acentúa la distancia al añadir «inclinarme».

La contraposición de los bautismos destaca la fuerza del Fuerte. 8 Juan ha terminado su actividad. La forma de aoristo ἐβάπτισα es una mirada retrospectiva a 4 s. El bautismo con el Espíritu santo, que dará el Fuerte, supera el bautismo de agua del Bautista. La idea de la donación escatológica del Espíritu fue preparada en el antiguo testamento y en el judaísmo posbíblico (Jl 3, 1 s) y se la describió como aspersión (1 QS 4, 21; Ez 36, 25 s). Los miembros de la comunidad cristiana han recibido este Espíritu en el bautismo 62. El bautismo de Jesús, que se narra a continuación, es origen y modelo de esto. En la base de nuestra frase se esconde un dicho del Bautista que habría sonado así: «Yo bautizo con agua, él (o el Venidero) bautizará con el Espíritu santo y con fuego» 63. Ya en la tradición Q se añadió el tratamiento (doble ὑμᾶς) (Mt 3, 11 par) 64. Esta deja en la oscuridad

57. Hoffmann, *Studien*, 24.

58. μου detrás de ὀπίσω debe suprimirse siguiendo a B. Lohmeyer discute el segundo sentido de ὀπίσω, pero encuentra dificultades considerables al mantener un sentido espacial.

59. Billerbeck 1, 121.

60. Contra Hoffmann, *Studien*, 32 s.

61. Hoffmann, *Studien*, 24.

62. Feneberg- 179 discute esta referencia secundaria («no justificada por nada»), pero en 180 quita algo de fuerza a esta negativa.

63. La sospecha de que en lugar de αὐτός habría que leer el participio titular ὁ ἐρχόμενος es expresada por Hoffmann, *Studien*, 25. De lo contrario, la frase estaría aislada en su segunda parte sin un sujeto claro.

64. Con Lohmeyer.

quiénes son los destinatarios, porque bautismo del Espíritu y bautismo de fuego no pueden tener los mismos receptores. Pero permite que el bautismo de Juan se convierta en confirmación de la auténtica fraternidad cristiana que se sabe en posesión del Espíritu. Se ha querido separar fuego y Espíritu y hacer que el Bautista hablara sólo de uno o de otro⁶⁵. Esto significa una reducción injustificada porque el bautismo de fuego solo convierte al Bautista en puro profeta de desdicha y el bautismo del Espíritu solo desplaza a un segundo plano su predicación del juicio. La imagen del bautismo con fuego carece de paralelo⁶⁶ y, por consiguiente, está inseparablemente unida al bautismo del Espíritu. El Espíritu no puede interpretarse como tempestad y fenómeno concomitante del juicio, sino que es el Espíritu santo que salva⁶⁷. El bautismo de Juan es anticipación del bautismo escatológico del Espíritu y, en cuanto tal, adecuado para preservar del juicio de fuego. Espíritu y fuego como poder salvador y destructor están igualmente unidos en **Jl** 3, 1-5; 1 QS 4, 13 y 21. Cuando Marcos suprime el bautismo de fuego e interrumpe el vértice escatológico de final de los tiempos de la predicación del Bautista, deja totalmente a Jesús el anuncio del *esjata* del final de los tiempos (cap. 13).

Resumen

Si queremos resumir la intención de Marcos en la perícopa introductoria del Bautista, debemos indicar, sobre todo, que se considera a Juan en la función de precursor de Jesús. La supresión de su mensaje escatológico de juicio hace que destaque con mayor nitidez el anuncio del Fuerte, que ha venido ya. Este ensamblaje de la actividad del Bautista con la presentación de Jesús hace posible ver en Juan el comienzo del evangelio. Con ello Juan adquiere de manera definitiva su lugar en el mensaje cristiano de salvación.

2. El bautismo de Jesús (1, 9-11)

Braun, H., *Entscheidende Motive in den Berichten von der Taufe Jesu von Markus bis Justin*: ZThK 50 (1953) 39-43; Cranfield, C. E. B., *The baptism of our Lord. A study of Sto*

65. En favor del bautismo de fuego sólo aboga recientemente de nuevo Hoffmann, *Studien*, 28-31; en favor del bautismo del Espíritu solo, Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 175-177. Para la discusión, cf. también E. Best, *Spirit-Baptism*: NT 4 (1960) 236-243; A. Hamman, *Le baptême par le feu*: RevSR 8 (1951) 285-292; Gnllka* 204 s.

66. Cf. Schürmann, *Lukasevangelium* 1, 176 s y nota 104.

67. El atributo *ἀγιώ* no es un *interpretament* cristiano (cf. 1 QS 4, 21). Por eso 4 Esd 13, 10,27 no es un paralelo. Mt 3, 12 par distinguirá también entre aniquilación y salvación.

Mark 1,9-11: SJTh 8 (1955) 55-63; Feuillet, A., *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du baptême*: RevSR 46 (1958) 524-544; Feuillet, A., *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon s. Mare*: CBQ 21 (1959) 468-490; Schlier, H., *Die Verkündigung der Taufe Jesu naeh den Evangelien*, en *Besinnung auf das NT*, Freiburg 1964, 212-218; Seethaler, P., *Die Taube des Heiligen Geistes*: BiLe 4 (1963) 115-130; Weber, A., *Die Taufe Jesu als Anfang naeh Eusebius von Cäsarea*: ThPh 41 (1966) 20-29; Sabbe, M., *Le baptême de Jésus*, en *De Jésus aux évangiles*, Gembloux 1967, 184-211; Bretscher, P. G., *Exodus 4, 22-23 and the voie from heaven*: JBL (1968) 301-312; Marshall, J. H., *Son of God or Servant of Yahweh? A reconsideration of Mark 1, 11*: NTS 15 (1968/69) 326-336; Feuillet, A., *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*: RB 77 (1970) 30-49; Keck, L. E., *The Spirit and the dove*: NTS 17 (1970/71) 41-67; Lentzen-Deis, F., *Die Taufe Jesu naeh den Synoptikern*, 1970 (FTS 4); V6gtle, A., *Die sogenannte Taufperikope Mk 1, 9-11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinnes*, EKK. V IV, 1972, 105-139; Richter, G., *Zu den Taufzerzählungen Mk 1,9-/1 und Joh 1,32-34*: ZNW 65 (1974) 43-56; Hartmann, L., *Taufe, Geist und Sohnehaft*, en Fuchs, A., *Jesus in der Verkündigung der Kirche*, 1976 (SNTU 1), 89-109; Luz, U. - Weder, H. (eds.), *o. e.*, 193-220.

9 Y sucedió por aquellos días que vino Jesús de Nazaret en Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. 10 E inmediatamente salió de las aguas y vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu en forma de paloma bajaba sobre él 11 Y una voz resonó desde los cielos: «Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco».

Análisis

La perícopa existió independientemente de la precedente. Desde el punto de vista formal se ve esto por la fórmula de comienzo de 9: «y sucedió por aquellos días». Pero también se pone de manifiesto por el hecho de que se describe de nuevo el bautismo por parte de Juan en el Jordán⁶⁸. Aquí no existe una coincidencia completa con 5 ni en las palabras ni en su secuencia. Si exceptuamos la inclusión de Galilea, Marcos no ha llevado a cabo variación alguna digna de mención. Nazaret se encontraba ya en el documento utilizado por él y al que incluyó en este contexto⁶⁹. Por los nombres de lugar no tiene él interés alguno, pero sí por Galilea (ef. excursio 2). Con ello se explicita que Jesús viene de una región distinta de la de las muchedumbres que afluyen hacia el Bautista.

Independientemente de la redacción de Marcos se mantiene la pregunta de si la perícopa fue configurada en un estadio anterior de la tradición. Se tuvo en cuenta esta posibilidad especialmente por lo que se refiere a la voz de Dios en 11. Dibelius⁷⁰ piensa que originariamente habría sonado así: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (Sal 2, 7)

68. Schmidt, *Rahmen*, 29.

69. Contra Marxsen, *Evangelista*, 52. Se discute si hay que relacionar la indicación de lugar con el verbo o con el sujeto. Más probable es lo primero.

70. *Formgeschichte*, 271.

y basa su sospecha en el texto occidental del paralelo Lc 3, 22. Sin embargo, esta versión no puede aplicarse a la forma anterior a Marcos. En cuanto a la segunda mitad de la voz de Dios, existe un amplio acuerdo en pensar que se cita en ella Is 42, 1⁷¹. Si esto es así, la cita se hacía o siguiendo el texto masorético o una traducción griega que transmitió también Mt 12, 18. Pero Mt 12, 18 ofrece el título «Siervo de Dios»: ἰδοὺ ὁ παῖς μου. Y esto puede ser una indicación de que también en la primera parte de la voz de Dios se habló del siervo en un tiempo⁷². La sospecha recibe apoyo de Jn 1, 34, donde se mantiene igualmente la conexión de la voz del bautismo con Is 42, 1: «Este es el Elegido de Dios»⁷³. Is 42, 1 continúa: «Pongo mi espíritu sobre él». La perícopa habría informado, pues, de que Jesús es el Siervo elegido por Dios, y de que, de acuerdo con la predicción del Deuteroisaiás, fue equipado con el Espíritu. La proximidad de «Siervo» e «Hijo» está atestiguada suficientemente, por ejemplo, en el libro de la Sabiduría (LXX Sab 2, 13.16.18)⁷⁴. En un ambiente marcadamente helenista era más importante el título «Hijo de Dios». El nombre «Siervo» para Jesús fue desplazado a un segundo plano y se mantuvo especialmente en los textos litúrgicos (*Did* 9, 2 s; 10, 2). Mediante el cambio de los predicados, la perícopa se sitúa bajo una nueva perspectiva⁷⁵. El título de Hijo de Dios favorece, en unión con la donación del Espíritu, una afirmación de la esencia, aunque ésta no es lo que interesa todavía. No es de suponer que la comparación con la paloma se llevara a cabo con posterioridad, con el fin de conferir un sentido cualitativo a la equipación del Espíritu⁷⁶. Precisamente la comparación (ὥς) se mantiene completamente en el horizonte apocalíptico que ha dejado su impronta también en otros momentos del relato y es, por consiguiente, antigua. También τὸ πνεῦμα en sentido absoluto es posible en este marco, como lo confirma 1 QS 4, 6⁷⁷.

71. Rechazado por P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Mk*, en Id., *Aufsätze zum NT*, 1965 (TB 31) 205 s. Para Vielhauer, Sal 2, 7 es la base de la frase. ¿Pero cómo se explica entonces la inclusión de ὁ ἀγαπητός?

72. J. Jeremias, ThWNT V 699; Hahn, *Hoheitsstiel*, 340.

73. Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* 1, 1965 (HThK), 305 (ed. casl.: Herder, Barcelona).

74. Dalman, *Worte Jesu*, 226-230 (más pruebas).

75. ὁ ἀγαπητός unido a παῖς expresa la idea de elección, unido a υἱός la unicidad del Hijo. Cf. LXX Gén 22, 2.12.16; Is 44, 2.

76. Así Hahn, *Hoheitsstiel*, 342 s.

77. Bultmann, *Geschichte*, 268; Vielhauer (nota 71) 206, valoran el τὸ πνεῦμα absoluto como signo de formación helenística. En contra aporta Keck * 59 otras pruebas tornadas del judaísmo palestiniano. Wellhausen opina que, en la redacción anterior a Marcos, φωνή habría sido objeto de εἶδεν. A este respecto, podría acudirse a Ap 1, 12. Con todo, la suposición continúa siendo insegura.

En la perícopa se da un maridaje de acontecimiento histórico y de visión apocalíptica. El suceso histórico es el bautismo de Jesús por Juan. Este evita la falsa postura de considerar aisladamente la visión apocalíptica. La visión revela al lector quién es Jesús. Este entra ya con 9 en el marco de acción del evangelio. Así nos enteramos inmediatamente de que él es el Hombre de Nazaret. Para Marcos es importante que el lugar cuyo nombre se recoge aquí esté enclavado en Galilea. Pero aquí se concibe Nazaret como el punto de partida del que vino Jesús «en aquellos días». La anotación cronológica, ciertamente indeterminada, confiere solemnidad a la presentación. Aquella no indica los días del Mesías, sino que apunta, desde la circunstancia del narrador, hacia el pasado (como 8; 1) 78.

Juicio histórico

El bautismo de Jesús forma parte, de acuerdo con la opinión mayoritaria de la investigación, de los datos más seguros acerca de la vida de Jesús. Ocasionó a la comunidad crecientes dificultades, reconocibles en los restantes evangelios 79. ¿Cómo podía el «Fuerte» ser bautizado por su heraldo? ¿Habrían influido estas dificultades ya en la redacción de Marcos? Consideraciones no apologéticas sino históricas llevaron recientemente a Haenchen a poner en duda la historicidad del bautismo de Jesús. Esencialmente son dos los motivos: 1. La imagen de Dios del Bautista no coincide con la de Jesús. El Bautista espera al Juez severo que exige obras. Jesús invoca la gracia de Dios y radicaliza desde aquí su exigencia. 2. El bautismo de Juan corría el peligro de ser malinterpretado como sacramento que obra mágicamente en el sentido de imponer a Dios las pretensiones personales 80. Se ha puesto de manifiesto arriba (a v. 4) que es preciso abandonar por completo la idea del bautismo de Juan como un *opus operatum* barato. Pero de hecho el Dios de Jesús era distinto. De una mutación interior o de una vivencia de conversión no experimentamos nada 81. Al menos no puede utilizarse IOs en este sentido. Pero la contraposición al Bautista no lleva al enfrentamiento ni suscita un rechazo de su

78. Contra Lentzen-Deis • 31. ¿Se trata de una fórmula liturgizante? Se la utiliza de manera totalmente distinta en Mc 13, 24.

79. Cf. Mt 3, 13-15; Lc 3, 21. Jn 1,30-34 no habla para nada del bautismo.

80. Weg, 58-63.

81. U. Wilckens, *La comprensión de la revelación en la historia del cristianismo primitivo*, en W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 55 ss, opina que para el nacimiento de la inigualable consciencia de autoridad de Jesús habría que suponer una experiencia de visión e inspiración.

predicación y de su bautismo ⁸². Que Jesús recibiera el bautismo continúa gozando de amplia probabilidad. Acerca de sus motivos nada se nos dice.

- 10 Una vez recibido el bautismo, Jesús sale inmediatamente del agua. Esto está en relación narrativa con el descenso del Espíritu (*ἀναβαίνων - καταβαίνων*) y es la última parte del bautismo ⁸³. No es que prepare la visión ⁸⁴, sino que pone claramente de manifiesto que la venida del Espíritu no es fruto de la eficacia del bautismo de Juan. Los acontecimientos que vienen a continuación son percibidos por Jesús solo como visión y audición. Los restantes evangelistas hacen partícipes de ellos al Bautista o al pueblo. El rasgarse los cielos hace posible la aparición del Espíritu y la audición de la voz (cf. Ap 4, 1; s Bar 22, 1). La expresión peculiar *σχιζομένουσ* - I a apocalíptica habla por lo general de que el cielo se abre ⁸⁵ - confiere peso específico al acontecimiento. Puede establecerse la comparación con Is 63, 19b: «¡Ah si rompíes los cielos y descendieses!»). Ha terminado el tiempo de esperar al Espíritu. La realidad de la llegada del Espíritu se describe mediante la comparación con una paloma. No se quiere decir que el Espíritu tenga la figura de una paloma; simplemente se pretende conferir una plasticidad al acontecimiento.

También el hablar en comparaciones e imágenes es apocalíptico. Con todo, la comparación del Espíritu con una paloma no tiene paralelo alguno en la literatura judía. Pero la comparación no es descabellada ya que podría relacionarse la actuación de Dios con una paloma. El ejemplo más antiguo es la paloma de Noé (Gén 8, 9; cf. 4 Esd 5, 26). La teología rabínica puede representar de manera gráfica el vuelo del Espíritu de Dios sobre las aguas (Gén 1, 2) con el revoloteo de un pájaro, de una paloma o de un águila ⁸⁶. En numerosas ocasiones se utiliza la paloma como símbolo de Israel ⁸⁷. Pero este empleo no es reconocible en 10 ⁸⁸. El Espíritu viene a Jesús. Nada concreto se nos dice acerca del modo de unirse y la expresión *εἰς αὐτόν*

82. Esta contraposición es ciertamente un argumento poderoso contra la opinión de que Jesús habría sido con anterioridad discípulo del Bautista. La tesis alcanza el terreno de lo fantástico en E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, 1957 (DTb 332), 56-61.

83. Cf. Hech 8, 39.

84. Contra Pesch, *Anfang*, 124 s. Hen el. 78, 1; ApAbr 15, 5 s; Ap 4, 1 el subir acá es término para indicar el rapto. El apocalíptico es raptado al cielo. Hech 10, 9-11 habla de subir (al tejado) y no es un concepto específico.

85. Ez 1, 1; TestL 2, 6; 5, 1; 18, 6; TestJud 24, 2; Ap 4, 1; 11, 19; 19, 11.

86. Billerbeck 1, 123 s. Los testimonios de la literatura judía referentes a la paloma están recogidos en Holtzmann 44 s; H. Greeven, ThWNT VI 65-67. Hoy se ha desechado por completo el intento de derivar la paloma de la mitología regia egipcia o persa, donde un pájaro o la paloma simboliza la fuerza de Dios.

87. Lentzen-Deis * 181 s.

88. Contra Lentzen-Deis * 278.

no permite extraer conclusiones 89. Que el Espíritu se haga visible no es importante en sí mismo, sino en relación con Jesús, que es el portador único del Espíritu 90. Pero se puede suponer que el Espíritu está en Jesús porque él debe predicar. Es lo que sugiere Is 42, 1: «El dará a conocer la verdad a los pueblos». Pero también en TestL 18, 6 ss se describe una escena similar a la de Mc 1, 10 s: «En su riqueza aumentan los gentiles su conocimiento en la tierra y serán iluminados por la gracia del Señor» 91.

A la visión se suma la audición. Viene desde el cielo una voz a Jesús, que es introducida de manera similar a Gén 15,4; Dan 4, 31 Θ . La Bath-Qol (hija de la voz) conocida en la literatura rabínica y apocalíptica era considerada como eco de una voz divina y no llegaba a sustituir plenamente a la profecía 92. Se la deseaba como promesa de salvación a individuos particulares 93. Pero aquí no tendría ese sentido. Más bien Dios habla directamente a su hijo. El título de hijo ocupa el primer plano y, como hemos visto anteriormente, desplazó al «siervo». Así, parece que se apoya en Sal 2, 7. Puesto que tal sospecha es correcta a causa de la significación cristológica de aquel pasaje (Hech 13, 33; Heb 1,5; 5, 5; 7,28; 2 Pe 1, 17), sorprende que se acentúe el tratamiento mediante el antepuesto $\sigma\acute{\upsilon}$ - $\acute{\epsilon}\nu$ *aoi*. «Tú eres» debe interpretarse como una fórmula de predicación dirigida a la persona (eL LXX Sal 109,4), en contraposición a «éste es»), que puede servir como fórmula de identificación 94. Por consiguiente, es dudoso que el antepuesto «tú» quiera separar al interpelado de otra persona distinta, concretamente de Juan el Bautista. Basándonos en Sal 2, 7 hay que interpretar el predicado de Hijo en el sentido de la mesianología regia. Jesús es el esperado Salvador del final de los tiempos. Difícilmente puede pensarse en una relación con la tipología de Isaac 95.

89. H. Greeven, ThWNT VI, 67, nota 56. Sobre el proceso de unión reflexiona claramente Ev Eb frg 3: «En la figura de una paloma descendió y entró en él». Según el Heliand vuela una paloma amistosa sobre el hombro del Señor. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 265, nota 1.

90. Así como según Is 42, 1 el siervo recibe la donación del Espíritu, así, según Is 11, 2, ocurre con el Mesías. Para la formulación en 10 se suele citar muchas veces Is 63, 14. Una influencia directa del pasaje o de su contexto es improbable. Pesch, *Anfang*, 125 s desearía pensar en el Justo, por Is 64, 4.

91. El pasaje, del que no se sabe con seguridad en qué medida fue reelaborado cristianamente, se refiere al sumo sacerdote mesiánico.

92. Billerbeck 1, 125-135.

93. MídrKoh 9, 7 (91 b): «Salí una voz del cielo que le (Abba Tachna) habló: vete y come tu pan con alegría porque hace tiempo que Dios se complace en tus obras».

94. K. Berger, *Die königlichen Messiastraditionen des NT*: NTS 20 (1973/74) 1-44, aquí 28, nota 108. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1956 (reimpresión), 177-201.

95. Aceptado por Pesch, *Anfang*, 128 s aludiendo a Gén 22, 2.12.16. Ciertamente que la tipología está presente en el pasaje comparable de TestL 18,6: «Con paternal voz, como la de Abrahán a Isaac». Además se indicaron como trasfondo para Mc 1, 11: Ex 4, 22 s (Bretscher)*; LXX Jer 38, 20 (E. Schweizer, ThWNT VIII 355); Hen el. 71, 14 (Wilckens, *Resurrección*, 125) y otros pasajes más cuya enumeración detallada no es necesaria.

La determinación general de la perícopa lleva consigo dificultades considerables. ¿Tenemos ante nosotros la consagración de Jesús como Mesías, su entronización como Hijo, su llamamiento o incluso un recuerdo histórico que deriva de él mismo? 96. La última parte del interrogante debe quedar excluida a causa de la configuración teológica que trabaja por entero con motivos tradicionales. Lentzen-Deis califica la totalidad como visión interpretativa, fenómeno que se encontraría ya en el Targum 97. Pero sorprende que existan numerosos paralelos de relatos de llamamiento de origen sapiencial-apocalíptico. El llamamiento se realiza mediante una voz paterna desde el cielo (LibAnt 53, 3-5; TestL 18, 6; Hen et. 65, 4 s); el llamado recibe el Espíritu para comunicar revelación y conocimiento (TestL 18, 7-9; LibAnt 53, 5; *assimilatus est patri et magistro*). También el predicado *ἀγαπητός* tiene aquí su lugar fijo (EsdAp gr. 31, 7; 32, 7) 98. Por consiguiente, habrá que suponer que nuestra perícopa debe insertarse en el ámbito de estos relatos de llamamiento 99. Pero falta una palabra expresa de misión. El encargo se contiene implícitamente en la equipación con el Espíritu y debe ser relacionada con la comunicación de doctrina y de conocimiento.

Para la pregunta de por qué se empalmó este llamamiento con el bautismo de Jesús en el Jordán existen dos explicaciones discutibles. Una de ellas ve la unión por un enfrentamiento entre Juan y Jesús, enfrentamiento existente no entre ellos, sino entre sus comunidades respectivas. Dado que el bautismo de Jesús por Juan podía interpretarse, y de hecho se habría interpretado, como señal de la posición superior de Juan, se creó la escena apocalíptica para poner de manifiesto que Jesús fue reconocido como superior por Dios mismo 100. En contra de esta tesis hay que objetar que, en la perícopa de Marcos, no se detecta ninguna huella de polémica dirigida contra el Bautista. Sólo el bautismo queda delimitado por el acontecimiento que le sigue. El antepuesto «tú eres» es consecuencia del estilo. Por eso se ha creído poder detectar en la escena de presentación la intención de que el Jesús que recibe el bautismo y el Espíritu es el modelo del bautismo cristiano 101. Aquí sería posible una delimitación en el sentido de que

96. En la selección mencionaremos: de la consagración mesiánica hablan: Schmid; Wellhausen; Bultmann, *Geschichte*, 268; de constituirle Hijo: Hahn, *Hoheitstitel*, 343; de relato de llamamiento: Berger (nota 94) 28; Taylor 618 defiende el interés histórico.

97. 195-227. Subyacen Tg Gén 22, 10 y 28, 12. Sobre la confrontación Vogtle * 113-116. Hartman * 96 s habla de visión. Para él, la perícopa está enraizada en la catequesis del bautismo.

98. Los datos de los Jugares se refieren a la edición de Tischendorf 1866.

99. Berger (nota 94) 28, nota 108.

100. Vogtle * expone enfáticamente esta tesis.

101. Al bautismo cristiano recurren: Bultmann, *Geschichte*, 267 s; Braun * 42; Böcher, *Christus Exorzista*, 17!. A decir verdad, no parece necesario abandonar las fronteras

ciertamente no se quiere ocultar la figura de Juan, pero se quiere destacar el bautismo cristiano como aquel que ha derogado el bautismo de Juan y que debe ser considerado como definitivo. La objeción principal contra esta interpretación es que el significado teológico-bautismal de la pericopa no se ha elaborado. En consecuencia, habrá que ver la unión de bautismo y llamamiento en que los cristianos, en virtud de su propio bautismo, pudieron ver un llamamiento en el bautismo de Jesús, pero que, por motivos cristológicos comprensibles, lo narraron de forma muy distinta, en concreto como relato fundamental cristológico ¹⁰².

Historia de su influjo

A la perícopa del bautismo le estuvo reservada una agitada y activa historia, de la que debemos señalar algunos estadios ¹⁰³. Aquí se ha traducido la interpretación del bautismo en sentido del bautismo cristiano. Sobre todo, el equipamiento de Jesús con el Espíritu se convirtió en problema cristológico. Y esto habría motivado que el bautismo de Jesús no entrara a formar parte de la confesión de fe ¹⁰⁴. Ya el judío Trifón pregunta cómo puede demostrarse la preexistencia de Jesús siendo así que recibió la fuerza del Espíritu santo, de la que tuvo necesidad. Justino responderá a esa pregunta diciendo que el bautismo y la recepción del Espíritu habrían sido necesarios a causa del género humano ¹⁰⁵. Ireneo responderá más tarde diciendo que la comunicación del Espíritu se habría referido sólo al hombre Jesús y no al Logos ¹⁰⁶. En la gnosis se utilizó la pericopa para trazar una diferenciación entre Jesús y Cristo ¹⁰⁷. En el bautismo, Cristo, es decir el Espíritu, habría descendido sobre un hombre normal, Jesús. Parece que los seguidores de Basílides se parapetaron de manera especial en

de Palestina para encontrar unidos el bautismo y el Espíritu. La donación escatológica del Espíritu se describe en Ez 36, 25 s; 1 QS 4, 21 como rito de lustración o relacionada con él. En esta interpretación varían los acentos. M. Goguel, *Au seuil de l'évangile: Jean Baptiste*, Paris 1928, 205-277, aboga por una unión ulterior de dos componentes: de una proclamación mesiánica y de una interpretación del bautismo de Jesús como prototipo del bautismo cristiano. Bultmann, *Geschichte*, 267-270 se declara favorable a una unidad originaria. Para Thyen, *Sündenvergebung*, 214, nota 2, la concepción cristiana del bautismo constituye el punto de partida.

102. Tampoco Ef 1, 4-9 empalma con la pericopa sinóptica del bautismo de Jesús. CL J. Gnilka, *Epheserbrief*, 21977 (HThK), 74 Ynota 6.

103. CL B. Welte, *Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche*, 1939, 7-11.

104. Una excepción es IgnSm 1, 1.

105. *Dial.*, 87 s.

106. A v. Harnack, *Dogmengeschichte* 1, Darmstadt 1964 (reimpresión), 605.

107. Harnack 1, 271 s., 286, nota 1. Los seguidores de Basílides llamaron al aniversario del bautismo de Jesús *ἐπιφάνεια*. La tradición litúrgico-cristiana empalma aquí con otra gnóstica.

Marcos, pues afirman que no fue crucificado Jesús, sino Simón de Cirene 108. De esta manera esquivan la cruz, que constituye el punto culminante de la presentación de Marcos.

La cristología adopcionista se refirió repetidas veces al bautismo de Jesús, de manera especial en el renacimiento carolingio 109. Atanasia piensa que el bautismo de Jesús no sólo es un modelo del nuestro, sino que éste está ya realizado previamente en aquél 110. Eusebio de Cesarea entiende el bautismo de Jesús como comienzo porque la unción regia inauguraba el conocimiento del Dios verdadero, que comunicaba Jesús 111.

En la dogmática de nuestro tiempo, K. Barth ha prestado atención especial al bautismo de Jesús 112. Para él, éste está tan orientado al bautismo cristiano que «práctica y fácticamente» equivale a una orden de bautizarse. Respecto de Jesús, Barth descubre tres referencias de sentido: 1. Jesús se somete en el bautismo a la soberanía de Dios y se pone a su total disposición. 2. Se coloca en la fila de los que se encuentran sometidos al juicio de Dios y están a merced del libre perdón de Dios. 3. En servicio a Dios y a los hombres, se entrega a realizar la obra de Dios para los hombres y la obra del hombre para Dios. Frente a esto, D. Wiederkehr 113 — Yeste juicio puede suscribirlo el exegeta — ve en el bautismo de Jesús cada una de sus acciones mesiánicas resumidas en su raíz común en un acontecimiento original y fundante que recibió su fuerte configuración cristológica antes de pascua. El tratamiento constituyente del Hijo de Dios y la colocación del Espíritu deben entenderse en forma dinámica, no estática; sería más *communicatio* que *communitas*. Con todo, la interpelación que se esconde detrás de cada uno de los actos mesiánicos indica que en el pensamiento dinámico se encierra el interés por una conexión. Este conduciría hasta el ser.

3. *La tentación en el desierto* (1, 12-13)

Holzmeister, U., *Jesus lebte mit den wilden Tieren Marc. 1*, 13, en *Vom Wort des Lebens* (FS M. Meinertz), 1951 (NTA 1. Ergänzungsbd.), 85-92; Schnackenburg, R., *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*: TThQ 82 (1952) 297-326; Sabbe, M., *De tentatione Jesu in deserto*: CBG 50 (1954) 459-466; Schulze, W. A., *Der Heilige und die wilden Tiere*: ZNW 46 (1955) 280-283; Feuillet, A., *L'épisode de la tentation d'après l'évangile selon s. Marc* (J, 12-13): EstB 19 (1960) 49-73; Köppen, K.-P., *Die Auslegung der*

108. Carrington 40.

109. Harnack, *Dogmengeschichte* 1, 118.709; n, 284 s.288.

110. *Ibid.* n, 163, nota 2.

111. Weber* 25-29.

112. *Dogmatik IV/4*, 57-75.

113. *Mysterium salutis III/1*, Zürich 1970, 531 s (ed. cast.: Madrid 1969 ss).

Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche, 1961 (BGBE 4); Steiner, M., *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de s. Justin à Origène*, 1962; Leder, H.-G., *Sündenfa/lerzählung und Versuchungsgeschichte*: ZNW 54 (1963) 188-216; Kelly, A., *The Devil in the desert*: CBQ 26 (1964) 190-220; Best, E., *The temptation and the passion*, 1965 (MSSNTS 2); Dupont, J., *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, 1969 (SBS 37); Pokorny, P., *The temptation stories and their intention*: NTS 20 (1973/74) 115-127; Kirck, J. A., *The Messianic role of Jesus and the temptation narrative*: EvQ 44 (1972) 11-29; Querdray, G., *La tentation de Jésus au désert. Prélude de la passion*: EV 90 (1980) 184-189.

12 Y al punto, el Espíritu le impulsa al desierto. 13 Y permaneció cuarenta días en el desierto, tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo. Y los ángeles le servían.

Análisis

Ya antes de Marcos el relato de la tentación estuvo unido al bautismo de Jesús. Es improbable que Marcos creara esta unión mediante εὐθύς 114. A diferencia de 10, εὐθύς no tiene aquí significado especial alguno, pero delata un lenguaje vulgar (¿u oral?) 115. Tampoco «tentado por Satanás» puede ser creación del evangelista 116. Quedaría una escena que apenas tendría sentido. Sin embargo, al principio la perícopa fue independiente 117. Esto se pone de manifiesto en el cambio de estilo en relación a 9-11 (colocación del sujeto al comienzo de la frase, doble ἦν). Puede suponerse que se redactó 12 como versículo de paso. Esto explicaría la doble mención del desierto. La estancia en el desierto es perfectamente comprensible sin que sea necesario mencionar el impulso del Espíritu. τὸ πνεῦμα absoluto se apoya en 10. Resulta imposible afirmar que 13 es el fragmento de una historia extensa que fue recortada para unirla con 9-11 118. De cualquier manera, no se puede suponer como documento previo el relato de la fuente de dichos Mt 4, 1-11 par, ya que ésta tiene un contenido completamente distinto 119.

Explicación

Guiado por el Espíritu, Jesús se dirige al desierto. Lo que sucede 12 allí responde al estímulo de Dios. El Espíritu, que acaba de tomar posesión de Jesús, es sujeto de la acción. Pero no tenemos derecho a interpretar esto en un sentido de violentar, de un empujar, de un

114. Contra Sundwall, *Zusammensetzung*, 8.

115. cr. Theissen, *Wundergeschichten*, 199 s y nota 5.

116. Suposición de Bultmann, *Geschichte*, 271.

117. Con Lohmeyer; Sundwall, *Zusammensetzung*, 8.

118. Sospecha de Klostennann; Schweizer; Bultmann, *Geschichte*, 270 s.

119. Contra Schlatter.

arrojar 120. Por consiguiente, no sería aconsejable pensar en la analogía con las escenas de raptó proféticas 121. El desierto es, a diferencia de 3 s, el lugar inhóspito donde tienen sus guaridas los animales salvajes 122. Algunos intérpretes piensan que el desierto se referiría a la parte del desierto de Judea que se encuentra en la ribera del Jordán 123. Pero el narrador no concede valor alguno a una designación geográfica concreta. El desierto es un espacio de recuerdos y de experiencias pasadas para el hombre de la Biblia. El versículo siguiente comienza a ofrecernos una presentación algo más precisa.

- 13 La estancia en el desierto se prolonga durante cuarenta días. Este número simbólico tiene numerosos ejemplos en la tradición bíblica. Cuarenta días y cuarenta noches permaneció Moisés ante el Señor ayunando en el Monte Sinaí (Ex 34, 28). Pero a decir verdad, no se echa mano de esta tipología hasta Mt 4, 2. Cuarenta días y cuarenta noches camina Elías, fortalecido con el alimento de los ángeles, por el desierto hasta llegar al monte Horeb (3 Re 19, 1-8). Tal vez Lc 4, 1 s haga referencia a este caminar cargado de intranquilidad. Durante cuarenta años guió Dios a Israel en su caminar por el desierto (Dt 8, 2). En el escueto relato de Marcos no se habla del ayuno de Jesús. La tentación de Satanás no se produce al final de la estancia en el desierto, sino que se extiende a lo largo de toda ella. En el ámbito bíblico, tentación puede indicar esencialmente dos cosas: la prueba del hombre que es puesto en una situación penosa (cf. la situación de Job) o la tentación al pecado. A pesar de que Marcos no nos ofrece una descripción detallada de la tentación de Jesús, es de suponer que estuvo motivada cristológicamente, pero tuvo que ver también con el ejercicio de la función mesiánica. Satanás —el nombre del diablo utilizado preferentemente por Marcos— es también adversario de Cristo en 8, 33; 3.23.26 124. Por consiguiente, antes de tomar posesión de su función mesiánica, Jesús es tentado en relación a ella. Los animales salvajes cuadran perfectamente con el desierto, pero aquí se les presenta como compañeros de Jesús 125. Esta anotación enigmática concuerda plenamente con Test N 8, 4 porque allí los animales

120. Para *ἐκβάλλω* impulsar, cf. Bauer, *Warterbuch*, 471. En v. 12 no se ve a Jesús como un exlático pneumático. Pesch, *Anfang*, 131 ve *ἐκβάλλει* en unión con Gén 3, 24.

121. Grundmann menciona Ez 3, 14; Schweizer 1 Re 18, 12; 2 Re 2, 16.

122. Cf. Bar 4, 35; Hen et. 10, 4. Es demasiado poco interpretar el desierto como un lugar neutral que se encuentra lejos de todo contacto con los hombres (así Schmid).

123. Grundmann; Schlatter.

124. Cf. G. Baumbach, *Das Versteindnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Berlin 1963, 49 s. Sólo en Mc 4, 15 Satán no es el adversario directo de Cristo.

125. Cuando Haenchen, *Weg*, 64; W. Schmauch, *arte der Offenbarung und Offenbarungsworte im NT*. Gottingen 1956, 38 s, subrayan la amenaza proveniente de los animales, hay que tener en cuenta, sin embargo, que la amenaza está eliminada. Nada indica que bajo el término animales deba entenderse culebras (contra Schlatter).

salvajes temen a los justos 126. Es posible que se aluda aquí a la paz escatológica de los animales que se describe en Is 11, 6-8; 65, 25. La idea pervive en la literatura apocalíptica: «Los animales salvajes vendrán de los bosques y servirán a los hombres; la culebra y el dragón saldrán de sus escondites y se dejarán conducir por niños pequeños» (sBar 73, 6). Con esto se indica no sólo que Jesús superó la tentación satánica, sino también que con él se abre el tiempo escatológico. Anticipadamente ha vencido a Satán y lo superará de manera definitiva (cf. 2 Tes 2,3-12; Ap 19, 19 s; 20, 2.10). De igual manera, el servicio que prestan los ángeles no se sitúa al final de los cuarenta días, sino que tiene lugar durante todo ese tiempo en el que los ángeles suministraron alimentos a Jesús. Lo descrito va más allá de Sal 91, 11 s. Según Mc 13, 27, los ángeles están al servicio del Hijo del hombre.

Las numerosas referencias veterotestamentarias han puesto claramente de manifiesto que la narración se alimenta de motivos bíblicos. ¿Se ha asumido alguna forma existente? La historia tiene ciertamente algún paralelismo con la tradición de Elías (alimento de los ángeles, cuarenta días), pero no cuadra con ella la compañía de los animales del campo 127. Lo más cercano es la tipología de Adán 128. Adán vivió en el paraíso en compañía de los animales 129 y fue tentado por la serpiente; ésta fue relacionada posteriormente con el demonio o identificada con él 130. La especulación judía sobre Adán conoce también la información de que los ángeles servidores dieron de comer y de beber a los primeros seres humanos (bSanh 59 b) 131. El que Jesús aparezca así como contrapuesto a Adán responde a la concepción extendida de que las cosas del final se corresponden con las del principio. Jesús es el nuevo Adán que ha hecho posible el tiempo paradisiaco 132. En unión con la pericopa del bautismo puede atribuirse a la tentación de Jesús también un interés parenético. El

126. Citado por Grundmann. Cf. TestIss 7, 7; Job 5, 22 s.

127. Hahh, *Hoheitstitel*, 345 s y nota 2, habla de una «tipología Moisés-Ellas». Es escéptico Haenchen, *Weg*, 64.

128. J. Jeremias, *ThWNT* 1, 141; Pesch, *Anfang*, 131-133; Pokorný, 120-122.

129. Gén 2, 19 s. Según ApMos 24, después de la transgresión del mandamiento, los animales están en contra de Adán, que era señor de ellos. *VitAd*, 37-39; *ApMos*, 10-12 luchan, por el contrario, los animales contra Set. Según TesL 18, 10-12, el Mesías sumo sacerdote abre de nuevo los portones del paraíso. De la utilización del mismo motivo en diversos contextos se deduce que no estaba ligado exclusivamente a una figura salvífica determinada. Jesús no es presentado, pues, aquí como sumo sacerdote. Así G. Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern*: ZThK 53 (1956) 265-311.285.

130. Billerbeck 1, 136.138 s; ApMos 16.

131. Según *VitAd*, 4, Adán degustó alimentos de ángeles en el paraíso.

132. Algunos autores apuntan a un paralelismo entre Jesús e Israel en el desierto (Carrington, Feuillet). Pero hay que rechazar tal hipótesis.

bautizando Cristiano tiene que contar con que será tentado por Satanás y apartado del camino emprendido ¹³³. De la tradición no puede extraerse con seguridad un recuerdo histórico (¿estancia de Jesús en el desierto?) ¹³⁴.

Resumen

En el contexto de Marcos, la perícopa del bautismo de Jesús con la alocución mediante la voz celeste del Padre adquiere el rango de una presentación de la persona principal que determina el evangelio. El lector debe saber expresamente desde el principio quién es Jesús. Naturalmente, a medida que se desarrollan los restantes relatos se explicará de manera más concreta cómo hay que entender esta filiación divina y la complacencia que siente Dios; y se verá que eso está relacionado principalmente con la disposición de Jesús de ir a la cruz. El que escucha el evangelio tendría que confesar a Jesús como el Hijo de Dios (cf. 15, 39) o ser robustecido en esta confesión. La tentación que Jesús experimentará a continuación por medio de Satanás es una indicación de que Jesús será tentado también a lo largo de su actividad que debe comenzar ahora, pero no se motiva esas futuras hostilidades recurriendo a Satanás. En el evangelio de Marcos, no es posible desarrollar una interpretación dualista de la historia, marcada por Dios y por Satán ¹³⁵. Más bien cabría pensar que la mención de la tentación al comienzo tiene carácter o significación de principio. Jesús puede comenzar ahora a ejercer poderosamente su función, maniatar al fuerte (3, 27) Y traer el reino de Dios.

Historia de su influjo

En la historia de la interpretación, el paralelo Adán-Cristo adquiere significación creciente. Ya Justino, *dial.* 103, 6 recurre a él: «Así como él (Satanás) había engañado a Adán, pensó que podría hacerlo también con Jesús». Aquí se expresa el tema de la ignorancia del diablo, que quería enterarse de la verdadera naturaleza de Jesús ¹³⁶. Pero Jesús engañó a Satanás ¹³⁷. También a los animales salvajes y a los ángeles se relaciona con las naturalezas de Cristo. Según León Magno, la comunión con los animales apunta a la naturaleza humana de Cristo y el servicio de los ángeles alude a la naturaleza divina de éste ¹³⁸. El que Jesús pudiera ser tentado constituye un problema. A

133. Pokorny * 122.

134. Así Taylor 163.

135. Así Robinson, *Geschichtsverständnis, passim*.

136. Koppen * 85 s (Teodoro de Ciro).

137. Koppen * 89 s (Ambrosio, Orígenes).

138. Koppen * 73.

este respecto suele acentuarse que la tentación le afectó sólo como hombre. Si Dios hubiera vencido, esto no nos habría reportado a nosotros utilidad alguna ¹³⁹. Crisóstomo nos presenta a Cristo como modelo. Nadie que se vea envuelto en grave tentación después del bautismo debe asustarse. Le ocurre simplemente lo que el Señor ya experimentó ¹⁴⁰. Lutero puede tratar el problema del mal en conexión con la tentación de Jesús y hablar de una intencionada pasividad de Dios, que no impide a Satanás el ejercicio de su temible poderío ¹⁴¹.

La humanidad verdadera de Cristo es un tema preferido que la teología sistemática toca cuando habla hoy de la tentación de Cristo: «Puesto que Jesús como el Cristo es libertad limitada, está expuesto a la tentación real. *Posibilidad* es tentación. Y Jesús no representaría la unidad esencial Dios-hombre sin la posibilidad de tentación auténtica» ¹⁴². En el intento repetido de negar el carácter verdadero de la tentación de Cristo ve P. Tillich una tendencia monofisita que priva a Jesús de su limitación real y le atribuye una transcendencia divina que se sitúa más allá de la libertad y del destino. En otro contexto, que no es teológico o que, mejor dicho, es posteológico, revive poderosa la espera utópica de la reapertura del paraíso. E. Bloch resume su repaso a las esperanzas utópicas en la historia de la humanidad de la siguiente manera: «El mañana vive en el hoy, se pregunta siempre por él. Las miradas que se volvieron hacia la dirección utópica fueron distintas en cada época... Por el contrario, aquí la *dirección* es homogénea por todas partes, incluso es la misma en su finalidad escondida; ella aparece como lo único invariable en la historia. Dicha, libertad, autodeterminación, época dorada, tierra donde fluye leche y miel» ¹⁴³. Todo esto sería prehistoria. El hombre se encuentra todavía ante la creación del mundo. El verdadero génesis estaría no al principio, sino al final. Comienza allí donde sociedad y existencia echan raíces, se hacen radicales. Pero la raíz de la historia sería el hombre que trabaja, que remodela y se adelanta a las condiciones dadas ¹⁴⁴. El cristiano ve que con Jesús se abre el principio porque él trajo el tiempo final.

139. Koppen' 86.

140. Koppen' 6.

141. Koppen' 112.

142. P. Tillich, *Teología sistemática* II, Salamanca 21981,195 s. Cf. Barth, *Dogmatik* IV/1, 287. C. Schütz, *Mysterium salutis* 111/2, Madrid 1969,72 ss subraya la victoria de Cristo.

143. *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, 1627 (ed. cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1975).

144. 1628.

1. Excurso: HIJO DE DIOS

Hijo de Dios es en Marcos uno de tantos títulos cristológicos. Pero mediante su emplazamiento especial al comienzo (1,1.11), en el medio (9, 7) y al final (15, 39) se ha dado a entender que es el preferido por el evangelista. Aparece un total de ocho veces (además de los lugares citados, 3, 11; 5, 7; 12,6; 14,61) ¹⁴⁵ A ellos tenemos que añadir 13,32, donde se llama a Jesús «el Hijo». De estos lugares atribuimos tres a la redacción de Marcos (1, 1; 3,11; 15,39). En 12,6 crea Marcos mediante el añadido ἀγαπητόν una armonización con 1, 11 Y 9, 7 e indica su interés en que se entienda en sentido unitario la predicación cristológica tomada de diversas tradiciones.

El concepto de hijo posee en el pensamiento griego una resonancia completamente distinta que en el hebreo. En el griego su significación se limita casi por completo a la descendencia física. En el hebreo puede incluir, además de la descendencia física, otras muchas relaciones que van desde el parentesco hasta la pertenencia al mismo grupo, al mismo oficio, al mismo pueblo, al mismo Dios. Por eso es distinto hablar de hijo de Dios o de hijos de Dios en el ámbito griego que en el hebreo. En el mundo griego se dice que Zeus, padre de los dioses, engendró muchos hijos divinos o semidivinos. Aquí se hace presente claramente la descendencia física. En otro plano distinto se sitúa la concepción de la filosofía estoica de que el hombre sería descendiente de Dios y llevaría en sí semilla divina, todo ello a causa de su inteligencia. Ninguna de estas dos concepciones entra en juego como punto de conexión con el nuevo testamento. Hay que enjuiciar con cautela la referencia al concepto griego del θεῖος ἀνὴρ ¹⁴⁶. En la época precristiana, θεῖος ἀνὴρ no es una expresión fijamente acuñada. Y sobre todo, no se tienen pruebas de que los «hombres divinos» sean por lo regular hijos de los dioses. La afirmación de que un hombre mortal sería hijo de un dios sólo puede demostrarse —si prescindimos de las sagas de dioses y de héroes— dentro de determinados límites: en el caso de los médicos como designación de la función aludiendo a la divinidad creadora de la medicina, a Asclepío, y en el culto al soberano, por influencia oriental. Las pruebas deducidas de la gnosis y de la filosofía neopitagórica y neoplatónica son de fecha posterior. La descendencia divina no conduce en las leyendas de personas hasta la predicación de hijo ¹⁴⁷. Como estadio previo de la cristología neotestamentaria de hijo se halla el judaísmo bíblico. En el antiguo testamento puede darse el nombre de hijos de Dios a los ángeles como miembros de la corte celestial (por ejemplo: Gén 6, 2.4; Job 1, 6; 38, 7; Sal 89, 7). El sometimiento a Dios se observa y mantiene con escrupulosidad. Dios llama al pueblo de Israel, al que escogió como pueblo por amor, «mi hijo primogénito» (Ex 4, 22) ¹⁴⁸.

En la literatura sapiencial, el sabio (Eclo 4, 10) ¹⁴⁹ pero de manera especial el ejemplar Justo doliente, es considerado como hijo de Dios (Sab 2, 13-18). Una vez pasada y superada la tribulación reunirá a los hijos de Dios, es decir, a los ángeles (Sab 5, 5). Para la configuración de la cristología fueron decisivos los lugares referidos al rey de Israel según los cuales éste fue aceptado por Dios como hijo o constituido hijo de Dios en el día de su

145. Aquí cambian los modos: Dios trata a Jesús como «mi Hijo amado» (1, 11; 9, 7); los demonios hablan de él como del «Hijo del Dios Altísimo» (5, 7); el sumo sacerdote pregunta si Jesús es «el Cristo, el Hijo del Bendito». Pero siempre se trata del mismo asunto. La preferencia del título de hijo puede verse también en 8, 38, donde Mc ha formado redaccionalmente la expresión: Padre del Hijo del hombre, que proviene del título de Hijo de Dios.

146. Cf. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ.

147. Cf. W. van Martitz, ThWNT VIII 334-340.

148. Cf. Jer 31, 9.20; Os 11, 1. La totalidad de los israelitas como hijos de Dios: Dt 14, 1; 32, 5.19; Is 43, 6; 45, 11 entre otros.

149. El escrito misionero helenístico judío *José y Asenef* presenta a José repetidas veces como hijo de Dios (6, 2-6; 13, 10; 21, 3). El entorno responde aquí a la sabiduría veterotestamentaria.

entronización como rey. Hay que mencionar aquí de manera especial la profecía de Natán 2Sam 7, 12-14 YSal 2, 7. La formulación «Mi hijo eres tú, hoy te he engendrado» excluye la idea de una filiación física (¡hoy!) en la misma medida que abarca más que los conceptos jurídicos de legitimación y de adopción.¹⁵⁰ La discutidísima pregunta de si el nombre de Hijo de Dios como título para el Mesías estaba ya preparado en el judaísmo de la era neotestamentaria puede responderse hoy de forma más precisa con los documentos de los manuscritos de Qumran. En 4 Qflor, una colección de lugares bíblicos mesiánicos, se aplica al Mesías regio la profecía de Natán referida al «retoño de David» (4 Qflor 10-14). Sal 2, que es citado un poco después, es recogido por el fragmento sólo en su comienzo, de forma que no aparece el v. 7. También I QSa 2,11, donde probabilísimamente se habla del nacimiento del Mesías —se halla recortado— puede entenderse en el sentido de la aplicación de Sal 2, 7 a la mesianología. Las citas prueban que el uso del título Hijo de Dios para el Mesías estaba al menos preparado si parece demasiado afirmar que estaba ya aclimatado en cierto sentido.¹⁵¹ Digno de mención es también el tercer Libro de Henoc, proveniente de la mística judía tardía, según el cual Henoc es raptado al cielo y transformado en ángel de fuego y es colocado sobre un trono junto a Dios. Denominado «pequeño Yahvé», actúa como plenipotenciario de Dios. El término *na'ar* (=joven) que se le aplica podría ser sustitución secundaria del nombre de hijo, que se hizo sospechoso en el judaísmo neotestamentario a causa de las discusiones con el cristianismo.¹⁵²

Si se pretende hacer justicia a la neotestamentaria confesión de hijo de Dios habrá que tener presente desde el principio, junto a la utilización de ideas ya existentes, la independencia. Como lugar de conexión debe considerarse de manera especial la mesianología regia.¹⁵³ que, inspirada por el testimonio escriturístico mesiánico, ponía en correlación hijo de Dios y Mesías. La prepaolina confesión de Cristo recogida en la introducción de la Carta a los romanos (Rom 1, 3 s) sitúa paralelamente dos estadios del ser de Jesucristo, el terreno y el celeste. Si en el primero se le caracteriza como Hijo de David, en el segundo aparece como Hijo de Dios con autoridad plena. La constitución plena en la condición de filiación, determinada claramente por la mesianología, se llevó a cabo en el momento de la resurrección. La descendencia de la «semilla de David» y el título de Hijo de Dios permiten percibir la profecía de Natán como trasfondo de la confesión. Si nos fijamos en los lugares cristológicos del Hijo del segundo evangelio tendremos que contar con que Sal 2, 7 influyó sobre Mc 1, 11, aunque aquí el título de siervo habría sido reemplazado por el nombre de hijo de Dios. Si puede suponerse probabilísimamente que la confesión más antigua de Jesús el Hijo de Dios queda enraizada en la fe en su resurrección (cf. Rom 1, 4)¹⁵⁴, apenas si puede reconocerse todavía esta radicación en las tradiciones respectivas recogidas en Marcos. La perícopa de la transfiguración 9, 2-8 que reproduce una especie de entronización de Jesús como Hijo de Dios, deja sin aclarar su momento. El evangelista restablece la referencia a la resurrección mediante v. 9. Según 1,9-11 la constitución del Hijo de Dios marcado mesianológicamente se adelanta al momento en el que comienza la actividad pública. Las restantes tradiciones presuponen ya la filiación divina de Jesús. La predicación de Jesús como «Hijo amado» en 1, 11; 9, 7 destaca su relación única con Dios

150. Cf. 1 Crón 17, 13; 22, 10; 28, 6; Is 9, 5.

151. Hahn, *Hoheitstitel*, 285 menciona una baraita de bSukka 52a, que proviene del siglo II d. C. y refiere expresamente Sal 2, 7 al mesías davídico. Un Daniel apócrifo de la cueva 4 de Qumran contiene la designación de Hijo de Dios o de Hijo del gran Dios y la repite muchas veces. Su referencia es discutida. ¿Se refiere a un soberano seleúcida, a un gobernante judío o designa colectivamente la totalidad del pueblo judío? Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 66.

152. Para el conjunto, cf. la valiosa panorámica en HengeJ, *o. e.*, 62 ss.

153. Para otros intentos, cf. Hahn, *Hoheitstitel*, 281 s.

154. Para Hahn, *Hoheitstitel*, 287-292, el estrato más antiguo de Hijo de Dios se refiere a Jesús que vuelve en la parusía. Único texto antiguo convincente es ciertamente sólo 1 Tes 1, 10.

y hace que queden ensombrecidas las relaciones comparables de otros. El que Marcos traslade esta predicación a la parábola de los viñadores (12, 6) ilumina la situación de Jesús colocándola bajo una perspectiva nueva ya que éste aparece como último enviado de Dios en conexión con los profetas enviados por Yahvé con anterioridad. La idea de la preexistencia falta aquí como en las restantes tradiciones que existen con anterioridad al evangelista; y ni él mismo la había concebido aún ¹⁵⁵. Resulta difícil establecer la relación a la luz de la historia de la tradición de las tradiciones de Marcos. Según Hahn ¹⁵⁶, al empleo inicial del título de Hijo de Dios siguió, en el horizonte de la concepción regia del Mesías, un uso que empalmaba con las acciones poderosas y exorcismos que se consideraban realizados por medio del Espíritu conferido a Jesús. El uso habría podido empalmar con aquella concepción *θεῖος ἀνὴρ* que se habría producido en el judeocristianismo helenístico mediante la reinterpretación de los documentos helenísticos. Aquí tendríamos que contar Mc 1,23-27; 5, 1-20 y también 1,9-11. Por último, en el paganocristianismo helenístico, la donación del Espíritu no habría sido concebida únicamente como un equipamiento, sino como una penetración a modo de naturaleza. La filiación divina se habría desarrollado hasta convertirse en una cualidad ontológica. A este estadio último tenemos que asignar Mc 9, 2-8; 5, 25-34; 6, 47-52. Crea dificultades a esta historia del desarrollo el hecho de que, en los indicados relatos de milagros, los portentos obrados no se atribuyan al Espíritu de Dios que está en Jesús; y también el que no aparezca el título de Hijo de Dios en 5, 25-34; 6,47_52 ¹⁵⁷. Por eso Hengel advierte contra el hacer grandes diferenciaciones y distinciones: «El hombre antiguo no pensaba en materia de mitos diferenciando analíticamente, como hacemos nosotros, sino que su modo de pensar era acumulativo y combinatorio, siguiendo el sentido de la "pluralidad de vías de aproximación"» ¹⁵⁸. En consecuencia, tendremos que conformarnos con observar que, en las tradiciones anteriores a Marcos, Jesús es presentado con el título de Hijo de Dios, como Mesías regio (1,11; 9, 7; 14,61) y como taumaturgo carismático (5, 7). El desarrollo hacia una filiación divina esencial es preparado en 1, 9_11 ¹⁵⁹, donde se une posesión permanente del Espíritu e Hijo de Dios, pero también de este modo se inició la independización del título Hijo de Dios y, en perícopas como 1, 9-11; 9, 2-8 que recopilan la significación de Jesús, se presenta como adecuado para presentar de manera gráfica el conjunto de su vida.

Otro peldaño en el desarrollo es el principio de fe del nacimiento virginal de Jesús, que puede estar en el trasfondo de Mc 6, 3. El título de hijo ¹⁶⁰, que de ordinario debe distinguirse de Hijo de Dios y que está presente en Mc sólo en 13,32, se caracteriza por la contraposición de padre e hijo. El Hijo se encuentra sometido al Padre, pero se encuentra, al mismo tiempo, en una relación peculiar con él (cf. Mt 11, 27/Lc 10, 22). Esta denominación de hijo no tiene analogía alguna en ámbitos extracristianos y debe ser tomada como acuñación cristiana. Como presupuesto importante hay que considerar el tratamiento de oración *Abba* (Mc 14, 36), que proviene de la vida terrena de Jesús. Además ese tratamiento habría estimulado la confesión de Jesús, el Hijo de Dios ¹⁶¹.

Marcos empalma con las concepciones de hijo de Dios existentes antes de él. Jesús es para él Hijo de Dios como taumaturgo carismático (3, 11) y también como Mesías regio y portador escatológico de la salvación (15, 39; cf. 32). Y lo es desde un principio, de manera

155. Con P. Vielhauer, *Erwiigungen zur Christologie des Markusevangeliums*, en Id., *Aufsätze zum NT*, 1965 (TB 31) 199-214, aquí 200.

156. *Hoheitstitel*, 287-319.

157. Tampoco en el mundo griego se unen *θεῖος ἀνὴρ* y el título de hijo de Dios. Cf. W. van Maritz, *ThWNT VIII*, 340. Mc 9, 2-8 se aclara desde las concepciones judías, especialmente desde las apologéticas. Cf. vol. 2 de este comentario, en su lugar.

158. (nota 151) 82.

159. Con Hahn, *Hoheitstitel*, 301 s.

160. Hahn, *Hoheitstitel*, 319-333.

161. Cf. Hengel (nota 151) 89.

que Marcos puede llamar a su obra evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios (1, 1) ¿Existe en Marcos un concepto trascendente en la comprensión de Hijo de Dios? Según P. Vielhauer, 1, 11; 9, 7; 15,39 marcan la apoteosis, presentación y entronización en conexión con un ceremonial de subida al trono tomado del antiguo Egipto 162. Pero hay que excluir para Marcos que Jesús llegara a ser Hijo de Dios; aparte de que es sumamente problemático el conocimiento del ceremonial indicado. Para C. Burger, la confesión de Cristo en Rom 1,3 s habría tenido mucho que ver en la redacción del evangelio. Con Vielhauer opina Burger que Marcos remodelaría la concepción θεῖος ἀνὴρ del material de la tradición mediante el concepto de Jesús, rey escatológico, que es constituido como Hijo de Dios. Y esto respondería a Rom 1,4. A decir verdad, Burger tiene que admitir que el evangelista ha desplazado hacia adelante el momento de esta constitución 163. Según G. Theissen 164 la confesión del centurión al pie de la cruz (15, 39) resume en un trazo todo lo que precede y se convierte de esta manera en una especie de resumen del evangelio. Theissen sospecha además que el evangelista ha omitido o transformado conscientemente finales de aclamación con títulos cristológicos en relatos de milagros para, de esta manera, dar todo su valor a la aclamación final. Si bien esta última afirmación se sitúa en el terreno de la hipótesis, sin embargo 15, 39 encierra indudablemente un alto significado en el evangelio. De manera especial ello clarifica la concepción de la filiación divina de Jesús en la medida en que desde ese final se reconocerá que a Jesús como Crucificado le corresponde la dignidad de Hijo de Dios. De idéntica referencia contextual se trata cuando la invitación a escuchar al Hijo de Dios (9, 7) debe ser vista en el contexto de Marcos en su relación con la idea de la pasión (8, 31-38). De esta manera, la concepción que Marcos tiene de Hijo de Dios se inserta, en último término, en el concepto cristológico del secreto mesiánico 165.

4. *El comienzo de la predicación de Jesús en Galilea (1, 14-15)*

Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios*, Madrid 21970 (se citará en alemán: *Herrschaft*); Mussner, F., *Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1, 14f*, en *Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, 81-98; Schulz, S., *Stunde*, 143-156; Flender, H., *Die Botschaft Jesu van der Herrschaft Gattes*, München 1968; Stuhlmacher, P., *Evangelium 1*, 234-238; Zeller, D., *Jesus als Mittler des Glaubens nach dem Markusevangelium*: BiLe 9 (1968) 278-286; Strecker, G., *Literarkritische Überlegungen zum εὐαγγέλιον - Begriff im Markusevangelium*, en *NT und Geschichte* (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 91-104; Egger, W., *Frohbotschaft* 39-64; F. Mussner, *Jesu Ansage der Nahe der eschatologischen Gottesherrschaft nach Markus 1, 14.15*, en J. Auer y otros (eds.), *Gottesherrschaft - Weltherrschaft* (FS R. Graber), Regensburg 1980, 33-49; Giesen, H., *Erwartete Jesus das nahe Ende der Welt? Zum Mark 1, 14f; 4, 11f, 9,1*, en Id., *Glauben und Handeln 1*, Frankfurt -Bern -New York 1983, 111-132.

14 Después que Juan fue entregado, Jesús vino a Galilea, proclamaba el evangelio de Dios y decía: 15 Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reinado de Dios. Convertíos y creed en el evangelio.

162. (nota 155) 210-214.

163. *Davidsson*, 66-70.

164. *Wundergeschichten*, 211-214.

165. Cf. *infra* excurso «Secreto mesiánico».

Este sumario de la predicación de Jesús posee una composición clara ya que al resumen general en 14 (evangelio de Dios) sigue la explicación literal en 15. V. 14 ha sido armonizado con 4 (ΚΡΙΨΥ(Ι)ΩΩV + objeto). Con ello se expresan los puntos de vista predominantes. La alocución en 15 es un doble hemistiquio. La proximidad del reino de Dios se comporta respecto de la consumación del tiempo como la fe en relación con la conversión. Así, es de pensar que 15 fue concebido como una unidad desde el principio. Desde el punto de vista de la crítica literaria, el sumario ha sido objeto de los juicios más diversos¹⁶⁶. Mientras que siguiendo a Bultmann («formación completamente secundaria») numerosos investigadores consideran la totalidad como formación de Marcos¹⁶⁷, últimamente se abre paso una nueva manera de contemplar el tema. Es singular de Marcos el discurso acerca del evangelio de Dios. A pesar de que Marcos construye sobre la fe, la formulación *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* no es propia de Marcos. En la mayoría de las ocasiones el evangelista habla de la fe sin objeto y prefiere la preposición *εἰς*. La formulación se entiende como semitismo¹⁶⁸. Mientras que 15 es anterior a Marcos, en 14 se amontonan las peculiaridades del redactor. *μετά* con acusativo es estilo de Marcos (9 veces), Galilea, palabra preferida. Reconocimos ya la delimitación del Bautista como precursor de Jesús y vimos en ello un interés o preocupación especial (cf. 9, 9-13). Con *παραδιδόναι* Marcos tiene la posibilidad de armonizar entre sí los destinos de ambos¹⁶⁹. Efectivamente, *Κριψύαελν* es término perteneciente al lenguaje de misión, pero Marcos echa mano de él conscientemente¹⁷⁰. La expresión *ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς* está armonizada presumiblemente con 9. El «evangelio de Dios» de 14 ha sido tomado por el evangelista de 15, donde el evangelio sin objeto después del reinado de Dios equivale objetivamente a evangelio de Dios¹⁷¹. Tal vez el documento en el que se inspira hablara de *εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*¹⁷².

«Proclamar el evangelio de Dios» está en línea con el lenguaje helenístico de misión (1 Tes 2, 9; cf. Gál 2, 2). La proclamación de la

166. Wendling, *Entstehung*, 3, consideró 14a como el final de un relato compacto, 4-14a; 14b y 15 habrían sido obra del evangelista.

167. Bultmann, *Geschichte*, 124; también Schmidt, *Rahmen*, 33; Haenchen, *Weg*, 73; Strecker* 93-97.

168. Schnackenburg, *Evangelium*, 320 s; Cranfield; Doudna, *The Greek*, 79.

169. Cf. Popkes, *Christus traditus*, 143-145, que se declara a favor de la redacción de Marcos.

170. Rahn, F., *Das Verstündnis der Mission im NT*, 1963 (WMANT 13), 60, ve lo dado previamente y el interés de Marcos.

171. Schnackenburg, *Evangelium*, 320.

172. Esta es la variante del Sirosinaítico.

proximidad del reino de Dios deriva de la tradición palestina (Mt 10, 7; Lc 10,9). En consecuencia, en 14 s se mezclan ambas tradiciones ¹⁷³. Difícilmente se podrá descubrir aquí un *ipsissimum verbum* de Jesús ¹⁷⁴, pero sí ciertamente una nueva y atinada formulación de su predicación del Reino.

Explicación

Se caracteriza de nuevo a Juan Bautista como el precursor de Jesús. *Después* de la actuación de aquél, Jesús comienza su actividad pública. Aunque la iniciación temporal coincida con los datos históricos, sin embargo, no se trata aquí de historia, sino de un esquema trazado sobre la historia de la salvación ¹⁷⁵. Jesús no podía comenzar antes de que el precursor abandonara la escena. El final violento de Juan apunta ya de lejos al destino de Jesús. Era, por tanto, una entrega por parte de Dios. Detrás del *παραδοθῆναι* pasivo es preciso reconocer la actuación de Dios. La palabra designa en los anuncios de la pasión también la suerte del Hijo del hombre (9, 31; 10,33; 14,41). Incluso espacialmente se distingue el campo de actuación de Jesús del de Juan. Después de venir desde su patria de Galilea hasta el Bautista, retorna de nuevo para hacer de Galilea la patria del evangelio.

¿Cómo hay que entender este evangelio de Dios singular de Marcos? Jesús abre la proclamación que ahora continúa la comunidad cristiana. El evangelista es plenamente consciente de la distancia temporal que existe entre Jesús y él. Y no nivela la diferencia de tiempo aunque le parece importante la continuidad. Por eso Jesús no proclama el *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* (1, 1), sino precisamente el *εὐαγγέλιον θεοῦ*. En unión con soberanía real de Dios, el Deuteroisaías es el trasfondo más adecuado para entender este evangelio. Es cierto que en Is 52, 7; 61, 6 se encuentra sólo el verbo *εὐαγγελίζεσθαι*, pero, significativamente, la unión con el reino de Dios se encuentra en primer plano. Ya en la teología judía se encuentran más desarrollados los pensamientos ¹⁷⁶. Jesús se encuentra así en la posición del mensajero que nos trae alegrías, del que se dice en el Targum a Is 52: «¡Cuán magníficos son sobre los montes del país de Israel los pies del que trae buen mensaje, que proclama la paz, que anuncia cosas buenas, que proclama redención, el que dice a la comunidad de Sión: "El reinado de tu Dios se ha revelado!"».

173. Stuhlmacher, *Evangelium* 1, 238.

174. Pesch, *Anfang*, 135 s, opina que el llamamiento «se ha cumplido el tiempo y está cercano el reinado de Dios» es una frase auténtica de Jesús. *μετανοείτε* podría haber formado parte de ella.

175. cf. Schmidt, *Rahmen*, 34; Haenchen, *Weg*, 74 s.

176. Stuhlmacher, *Evangelium* 1, 148-150.

Sin embargo, Jesús es más que el portador o el heraldo del evangelio de Dios. La implicación cristológica radica en la referencia de Jesús al reinado de Dios.

- 15 Su proximidad se ha hecho posible mediante la consumación del tiempo. La comprensión de esta primera parte de la frase depende de la atención que prestemos a la diferencia existente entre *chronos* (espacio de tiempo, duración de tiempo) y el *kairos* empleado aquí (el tiempo designado, el momento). Por eso no se puede interpretar según Gál 4, 4: «Cuando llegó la plenitud del *chronos*...».

Existe un *kairos* de los higos (Mc 11, 13), de la cosecha (12, 2). La expresión del *kairos* cumplido coincide plenamente con el lenguaje profético-apocalíptico. Detrás de ella se esconde el saber que Dios fija los tiempos (d. Dan 7, 22; Ez 7, 12; 9, 1; Lam 4, 18; Ap 1,3; 1 Pe 1, 11; TestN 7, 1). Así Dios fijó con antelación el momento temporal de la presentación de Jesús. Con él se lleva a cabo el cambio de los tiempos, la irrupción del tiempo final. Por eso se ha fijado claramente en el tiempo la proximidad del reinado de Dios¹⁷⁷. Existió una gran polémica acerca de cómo debería entenderse la «proximidad», si como algo inmediatamente inminente, como proximidad inmediata o como algo ya presente. Y de ordinario se ha intentado determinar la relación de Jesús mismo con la esperanza de la cercanía¹⁷⁸. Pero la discusión continúa respecto de la interpretación de Marcos. Este hecho es la consecuencia de diferentes interpretaciones de *basileia*. Así, según Marxsen, ἐγγίξειν apunta a un «acontecimiento próximo, pero todavía no sucedido» y no sería difícil caer en la cuenta de lo que piensa el evangelista: la parusía¹⁷⁹. Haenchen, por el contrario, opina que esta interpretación es insostenible y piensa que, de acuerdo con el tiempo cumplido, el reinado de Dios no sólo está cercano, sino que está realmente aquí. El reinado de Dios no se presenta como suceso cósmico con legiones de ángeles que se lanzan sobre el mundo, trompetas celestiales y tumbas abiertas, sino como comienzo encubierto que no todo ojo percibió, sino únicamente la fe¹⁸⁰. Una vez

177. Wellhausen apunta como analogía la sura del Corán 53, 57: «La catástrofe que tenemos que esperar es inminente» (cL sura 54, 1: «La hora [del juicio] está [ya] cercana...»). Ciertamente que perviven en el Corán tradiciones apocalípticas. Cf. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, 463. La diferencia respecto a Jesús radica en el mensaje de la *basileia* y de su vinculación con Jesús. Dautzenberg, BZ 21 (1977) 233 sospecha que 15a se apoya en Is 61, 2.

178. Exponentes de esta discusión fueron C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1936,34-80, y W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* 31956 (ATHANT 6),13-18.

179. *Evangelista*, 126 s. Marxsen cita aquí a Kümmel, y esto resulta extraño ya que Marxsen lo hace depender consecuentemente del redactor Marcos mientras que Kümmel quiere presentar la promesa escatológica de Jesús.

180. *Weg*, 73, nota 1 a.

que ha llegado el momento temporal fijado, no existe más que la posibilidad de entender la proximidad en el sentido de que el reinado de Dios ha llegado y comienza a imponerse *desde ahora*. El reinado está presente y se enmarca en los tiempos finales. Con esta interpretación Marcos empalma con una proclamación del reinado que se encuentra ya en la fuente de los dichos y que, en esta unión tensa de presente y de futuro, pudo tener su origen en Jesús. Porque es reinado presente, puede hablarse de su *mysterium* (4, 11). Este incluye al Hijo de Dios que, con Jesús, actúa en medio de los hombres y apunta al componente cristológico del reinado. También las llamadas parábolas de crecimiento del capítulo 4 fueron entendidas por Marcos -como tendremos que mostrar- sobre el trasfondo de la tensión de presente y futuro, sin haber equiparado por ello el reinado de Dios con la Iglesia ¹⁸¹. La *basileia* no encontrará su plena realización hasta el final y se convertirá entonces, también para Marcos, en un acontecimiento cósmico. Se amplía en el reino de Dios que todo lo incluye, en el que entra el hombre para conseguir vida eterna ¹⁸². El reinado de Dios que irrumpe actualmente y empuja hacia el reino de Dios que se consuma pide una decisión ¹⁸³. Comprende conversión y fe.

La conversión permanece indeterminada de manera peculiar en el evangelio más antiguo. Frente al *βάπτισμα μετανοίας* de Juan Bautista, Jesús llama a la conversión a la vista del reinado de Dios que se aproxima. Los doce continúan este llamamiento (6, 12). Sólo en estos dos lugares encontramos la palabra. Y hay que notar que se emplea el verbo más concreto (cf. el análogo *επιστρέφομαι* en 4, 12). La palabra acuñada corresponde a tradición profética ¹⁸⁴. Mientras que *μετανοεῖν*, en el sentido profano, no va más allá del sentido banal de «cambiar de opinión» y describe una postura que, al menos en parte, fue considerada como no digna de ser imitada, el término tiene que ser entendido aquí desde su tradición bíblica. Por eso, traducirlo por «cambiar de manera de pensar» sería una traducción incompleta a pesar de que se habría respetado su procedencia correspondiente. Y resultaría excesivamente helenística. Se está pensando en el giro de la vida que quiere cambiar de forma radical la dirección de la vida y que incluye, naturalmente, el ámbito del pensamiento. Se trata de un

181. Esta identificación ha sido recomendada nuevamente por Schulz, *Stunde*, 154 s.

182. En Mc 9, 42-45 el reino de Dios es paralelo a la vida (eterna).

183. Para la prehistoria del concepto *basileia*, cf. especialmente, R. Schnackenburg, *Herrschaft*, 23-47, que presenta detalladamente el reino de Dios en el judaísmo apocalíptico, en Qumran y en el rabinismo. Según Billerbeck I, 183, el reino de Dios no ocupa en el judaísmo rabínico el lugar central ni mucho menos. Según Schnackenburg, *Herrschaft*, 23, la idea del reinado de Dios impregnaría, a pesar del escaso número de veces que aparece, todo la escatología judía.

184. Würthwein-Behm, ThWNT IV, 972-1.004.

cambio que debe tener repercusiones en la vida práctica. Meta del cambio de camino que hasta entonces era equivocado es Dios porque el reinado de Dios abarca aquí todos los ámbitos de la vida humana, de la individual, de la privada y de la pública, de la ética así como de la política. La exigencia insuperable es la fe. No existe motivo alguno para distanciarnos de la interpretación «creed en el evangelio» y sustituirla por «a causa del evangelio». Esta interpretación de algunos autores protestantes ¹⁸⁵ provendría de Pablo. Frente a esa interpretación, habría que decir que tampoco en Marcos decrece la relación personal que el creyente entabla con Jesús en la fe, pues éste es el mensajero de alegrías. Creer adquiere aquí con mayor fuerza el matiz de la confianza. Con la fe justifica el hombre el evangelio y testifica como verdadera la exigencia presentada en él. La fe pertenece esencialmente al evangelio «según Marcos» porque este proceso de la justificación del evangelio en aceptación y rechazo ha marcado de forma decisiva la concepción de la totalidad de la obra de Marcos hasta el final.

Historia de su influjo

El concepto de *basileia* se demostró como uno de los más fructíferos para la totalidad de la teología posterior. Sería posible desarrollar con su ayuda una historia de la teología. La teología sistemática del presente en el campo protestante se ocupa vivamente de ese concepto. En la dogmática católica parece permanecer olvidado en buena medida. Presumiblemente existen motivos especiales para ello y que aquí sólo podemos apuntar. El desarrollo de la teología de la *basileia* estuvo marcado desde el comienzo —como se ve ya en Marcos— por la pregunta acerca de la relación respectiva entre reinado de Dios y reino de Dios, *basileia* presente y futura ¹⁸⁶. El problema se agudiza con el retraso del final y con el tiempo que se prolonga. La revelación de Cristo experimentada como plenitud del tiempo se corre al centro del tiempo que determina y reglamenta los tiempos siguientes. El reinado de Dios entendido como presente será relacionado con la Iglesia y se llevará esto a cabo de una manera que desplazará con fuerza creciente al reino de Dios escatológico del final de los tiempos a un segundo plano. Podría recorrerse el camino desde la segunda carta de Clemente y del Pastor de Hermas, donde se profundiza la aproxi-

185. Schlatter; Lohmeyer, Marxsen, *Evangelista*, 128, trata de comunicar mediante su interpretación referida a la parusía: «Fe en el evangelio (=en el Señor que retorna) en virtud del evangelio (=de su predicación del retorno)».

186. cf. A. v. Harnack, *Dogmengeschichte* 1, Darmstadt 1964, 148-151. Para la regulación del lenguaje teológico en el tema de *basileia* (soberanía real de Dios, reinado de Dios, reino de Dios, etc.) cf. Schnackenburg, *Herrschaft*, 247 s.

mación de *basileia* y *ecclesia* 187, pasando por la doctrina de las *duae civitates* de Agustín, por la doctrina de los dos reinos de Lutero hasta los manuales sistemáticos de nuestros días. En este orden de cosas habría que examinar si el reproche de la desescatologización del concepto escatológico es objetivo y en qué medida está justificado 188. La *βασιλεία τοῦ θεοῦ* se convierte en un término de la eclesiología. El redescubrimiento de la cualidad escatológica de la *basileia*, redescubrimiento llevado a cabo por J. Weiss a finales del siglo pasado, se asemejó a una revolución 189. J. Kaftan formulaba en clase y su oyente R. Bultmann lo consignó 190: «Si el reino de Dios es una magnitud escatológica, es un concepto inutilizable para la dogmática». En las dogmáticas católicas desaparece considerablemente el concepto o se le identifica con la Iglesia 191. M. J. Scheeben trata con detalle del reino de Cristo, pero habla menos del reino de Dios 192. K. Barth dice a modo de consuelo: «La frase, discutida frecuentemente con demasiada rapidez y falta de cuidado en la teología protestante, no tiene por qué ser suprimida: el *reino de Dios* es la *comunidad*». E inmediatamente a continuación se precisa: «La comunidad no es el reino de Dios. Pero el reino de Dios es -en su forma de existencia terrena, histórica, proclamado y creído por pecadores entre pecadores, en cuanto que personas no santas pueden ser santos de Dios en el reconocimiento de su irrupción -la comunidad» 193.

P. Tillich ha aportado elementos esenciales a una moderna teología de la *basileia* 194. Es fundamental la relación de tensión entre presente y futuro, entre la *basileia* que se actualiza y la que esperamos. Si se unilateraliza la primera dimensión nos veremos envueltos en las inseguridades de una interpretación utópica de la historia que convierte lo transitorio en definitivo. Si desconectamos el primer elemento, caemos en una consideración «transcendentalista» de la historia que convierte el reino de Dios en una magnitud estática 195. Entonces se espera todo del futuro, se juzga de manera pesimista el mundo y permanece como intocable (como en la apocalíptica). La *basileia*, por el contrario, es capaz de expresar elementos immanentes y transcen-

187. R. Schnackenburg, LThK 211, 30.

188. Cf. F. Lau, ROO³ VI, 1948; R.D. Wendland, *Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche*, en *Kosmos und Ekklesia* (FS. W. Stahlin), 1953, 23-39.

189. J. Weiss, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, Oottingen 21900, 31964.

190. En la introducción a la tercera edición del mencionado libro de J. Weiss.

191. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche*, 21958, 22-43 confunde en gran medida *basileia* y *ecclesia*.

192. Para reino de Cristo, cf. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, 1941, 331 ss. Para reino de Dios: *Handbuch der katholischen Dogmatik* 1-11, 1948.

193. *Dogmatik* IV/2, 742.

194. *Teología sistemática* 111, Salamanca 1984, 357 ss.

195. 429.

dentes y se convierte de esa manera «en un símbolo sumamente crítico del absolutismo político y eclesiástico» 196. La Iglesia o las iglesias como representantes del reino de Dios que revelan y descubren a éste, tienen la misión de mantener viva la consciencia simultánea de la presencia del reino de Dios y de su espera 197.

2. Excurso: GALILEA

Galilea 198, que se deriva probablemente del hebreo *galil* (círculo), era la región más septentrional de las tres comarcas de Palestina y había sido asignada en otro tiempo a las tribus de Zabulón, Isacar, Asser y Neftali. El lago de Genesaret y el río Jordán formaban su frontera por el este; al oeste la ciudad y el distrito de Tolemaida. Por el norte se unía a la región de Tiro. Por el sur, Galilea terminaba en la gran llanura que comienza en el Carmelo y termina en el valle del Jordán cerca de *Escitópolis*.

La población en tiempos de Jesús se componía de judíos principalmente en las aldeas y en el interior de la región. Las ciudades helenizadas y los dominios en el oeste estaban poblados mayoritariamente por gentiles. El proceso de helenización fue promovido por las ciudades helenizadas, a través de las regiones paganizadas y medio paganizadas que rodean a Galilea como una isla, mediante la política de helenización de Herodes el Grande, de sus hijos y extranjeros, grandes terratenientes helenísticos que habían comprado la posesión de amplias partes del terreno productivo.

Desde el año 38 a.e. Galilea era dominio fijo de Herodes. Después de la muerte de éste, Galilea constituyó con Perea una tetrarquía separada políticamente de Judea y fue regida por Herodes Antipas hasta el año 39 d.e. Antipas trasladó su residencia de Séforis, situada 6 kilómetros al norte de Nazaret 199, a Tiberíades, en el lago.

Josefo ensalza la valentía y el carácter combativo de los habitantes de Galilea 200 Según el Talmud apreciarían más la honra que las riquezas (*mamon*) 201 El que su pronunciación no fuera totalmente precisa, especialmente en las consonantes, se debió a la influencia ejercida por la lengua griega, que se utilizó aquí abundantemente y coloreó el arameo 202 De la belleza y fertilidad de la región nos lo cuenta Josefo 203 La benignidad del clima permitiría toda clase de plantas. El menciona los nogales, la palmera, la higuera, el olivo, el viñedo y toda clase de frutas. A causa de los latifundios, la mayor parte de los galileos vivían en dependencia económica. Las ansias de independencia eran aquí más fuertes que en las restantes partes de Palestina.

En el *evangelio de Marcos* se subraya Galilea. Es la tierra de donde proviene Jesús (1, 9) y la patria del evangelio (1, 14.39), donde se extendió rápidamente la fama de Jesús (1, 28). En las inmediaciones del mar de Galilea llama él a sus primeros discípulos (1, 16). De Galilea y de las provincias limítrofes acuden a él grandes multitudes de gentes (3, 7 s). Después le vemos marchando de Galilea hacia Jerusalén para padecer (7, 31; 9, 30; 15,41).

196. 432 s.

197. 449 ss.

198. Cf. G. Schrenk, *Galiliiia zur Zeit Jesu*, Basel1941; A. Oepke, *Das Bevölkerungsproblem Galiliias*: ThLB162 (1941) 201-205; A. Alt, *Galiliische Probleme*: PJ 33 (1937) 52-88; 34 (1938) 80-93; 35 (1939) 64-82; 36 (1940) 78-92.

199. Cf. B. Schwank, *Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu*: LebZeug 32 (1977) 78-86.

200. *Bell*, 3, 42.

201. *jKet* 29b.

202. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 7.

203. *Bell*, 3, 516-521.

El Resucitado precede en Galilea a los discípulos, que se habían dispersado en su pasión, y los reúne de nuevo allí (14, 28; 16,7). Dado que todos los lugares señalados se deben a la redacción de Marcos 204, se ha preguntado si, en el segundo evangelio, no se esconde una intención teológica detrás de Galilea. Y se han dado diferentes respuestas a la pregunta. Para Lohmeyer 205, Galilea es *terra christiana* en tiempos de Marcos y sede de una comunidad primitiva que rivaliza con Jerusalén. El centro de esta comunidad sería Damasco. Marxsen 206 ha terminado de elaborar esta visión y la ha elevado al plano kerigmático. Galilea no es sólo la tierra donde Jesús predicó, sino también la zona de proclamación de las comunidades de Marcos. «Es el lugar donde él actuó, donde, oculto en la predicación, actúa ahora, donde actuará en su parusía» 207.

Sin embargo, no sabemos gran cosa de las comunidades cristianas galileas y el cuadro que Marcos describe de Galilea carece de la plasticidad suficiente como para imaginar allí a sus comunidades o a él mismo. Además, resulta sumamente dudosa una espera de la parusía centrada sobre Galilea (cf. a 16, 7). Según H. R. Preuss 208, Marcos subraya sencillamente la actividad galilea de Jesús que, en Marcos, se convierte en período clásico con carácter de modelo. Como ya Preuss había aludido a ello, L. Schenke 209 pone en contacto a Galilea con el secreto mesiánico. Galilea sería la tierra donde este misterio debería despejarse después de la pascua. Para otros, la preocupación de Marcos por Galilea indicaría la orientación del evangelista a la misión de los gentiles 210.

Si se quiere entender adecuadamente el concepto que Marcos tiene de Galilea -de l que ciertamente puede hablarse- habrá que tener presentes las dos líneas que Marcos traza: el camino que debe entenderse históricamente, que marcó la actuación de Jesús y en cuyo recorrido todavía no llegó a ser reconocido 211, conducía de Galilea a Jerusalén. Posteriormente se les indicó a los discípulos la ruta inversa. En Galilea, donde estuvo el centro de su actividad, deben comprenderle plenamente. Pero esto no será posible hasta después de que hayan ocurrido la crucifixión y la resurrección. La línea que parte de Jerusalén puede entenderse además como indicación para ir a los gentiles, tal como Marcos lo ha formulado expresamente en otro lugar (13,10)212.

204. Dados previamente 6, 21 y 14, 70 (Γαλιλαίος).

205. *Galiläa und Jerusalem, passim*. Cf. ahora K. Tagawa, «Galilée et Jerusalem»: l'attention portée par l'évangéliste Marc à l'histoire de son temps: RHPPh 57 (1977) 439-470.

206. *Evangelista*, 70 ss.

207. *Ibid.*, 86.

208. *Galiläa*. De igual manera Pesch 1, 104.

209. *Studien*, 452-460.

210. G. H. Boobyer, *Galilee and Galileans in St. Mark's gospel*: BJRL 35 (1952/53) 334-348. CE la panorámica en Schenke, *Studien*, 442-452.

211. CE el excursus «Secreto mesiánico».

212. CE *infra* a 16, 7.

JESUS ACTUA CON PLENOS PODERES ANTE TODO EL PUEBLO (1, 16-3, 12)

Esta sección se abre con el llamamiento de los primeros discípulos. Sobre el discipulado descansa desde el principio el interés especial del evangelista. Vienen después dos escenas impresionantes de revelación, el exorcismo en la sinagoga y la curación de un hombre atacado por la lepra. Encontramos dispersas una serie de escenas cortas de curación y observaciones que se refieren a una tarde y a una noche en la ciudad y cerca de ella (1,32-39). Las «discusiones galileas» (2, 1-3,6) llevan a Jesús a la primera y seria confrontación con sus adversarios que se escandalizan por su poder. En consecuencia, llegan a maquinarse su muerte. La sección se cierra como se había abierto, con un sumario (3, 7-12). Que a Marcos le interesa la revelación obrada en Jesús lo ponen de manifiesto la palabra de revelación y el mandato de guardar silencio (3, 11 s). Escenario del acontecimiento es el mar de Galilea (1, 16; 2, 13; 3, 7), Cafarnaún (1, 21; 2, 1), la ciudad (1, 33), la sinagoga (1, 23; 3, 1), los campos sembrados (2, 23), la totalidad de Galilea con sus sinagogas (1, 39); en una palabra: el pequeño mundo provinciano que debía convertirse en lugar de la revelación.

1. *El llamamiento de los cuatro primeros discípulos* (1, 16-20)

Bieder, W., *Die Berufung im NT*, 1961 (AThANT 38); Schulz, A., *Nachfolgen und Nachahmen*, 1962 (StANT 6); Betz, H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, 1967 (BHTh 36); Pesch, R., *Berufung und Sendung. Nachfolge und Mission*: ZKT 91 (1969) 1-31; Derret, J. D. M., *Ἦσαν γὰρ ἀλιεῖς (Mk 1,16)*: NT 22 (1980) 108-137; Moloney, F. J., *The vocation of the disciples in the gospel of Mark*: Sales. 43 (1981) 487-516; Robbins, V. K., *Mark 1, 14-20: An interpretation at the intersection of Jewish and Graeco-Roman traditions*: NTS 28 (1982) 220-236; Donahue, J. R., *The theology and setting of discipleship in the gospel of Mark*, Milwaukee 1983.

16 Bordeando el mar de Galilea vio a Simón y Andrés, hermano de Simón, largando (las redes) al mar. Pues eran pescadores. 17 Y Jesús les

dijo: «Venid en pos de mí. Y os haré pescadores de **hombres**». 18 E inmediatamente abandonaron sus redes y le siguieron.

19 Poco más adelante, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan. Estaban en la barca arreglando las redes. 20 E inmediatamente los llamó. Y ellos abandonaron a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros y se fueron tras él.

Análisis

La tradición existió ya independientemente antes de Marcos. No existió una sección de tradición que comprendiera 1, 16-38 1. Si esta sección se caracteriza también por la utilización del nombre de Simón, un empalme temporal más exacto no comienza hasta 21 ss 2. Puesto que el relato narra dos llamamientos, surge la pregunta de si la vocación de los hijos de Zebedeo fue empalmada más tarde con el llamamiento de Simón y de su hermano Andrés. El argumento principal para la separación se basa en que la actividad del primer par de hermanos, la pesca, es una actividad que se realiza durante la noche, mientras que las redes se reparan de día. Pero la estructura de la composición habla claramente en favor de una tradición conexas. No sólo la similar sonoridad rítmica en la composición estructural hasta en las formas de tiempo y verbales es una observación importante, sino, de manera especial, merece atención la cuidadosa forma narrativa atenta a no caer en repeticiones. El llamamiento textual de Jesús se ha reservado para el primer llamamiento. El segundo se conforma con un «y los llamó». Mientras que en la primera parte tenemos el decisivo término «seguir», en la segunda parte se pasa a ἀπέρχεσθαι. Las discrepancias y la consonancia constituyen, pues, una unidad equilibrada en la que carece de importancia la consideración cronográfica que tiene en cuenta la diferencia de tarde y mañana.

Marcos ha dejado la perícopa casi como estaba y nos ha adelantado su intención por su emplazamiento en el evangelio. «Bordeando el mar de Galilea» en 16 debe considerarse como su añadidura redaccional!. παρά con acusativo responde a su estilo (2,13; 4,1; 5, 21). Mt 4,18 ha suavizado la dura formulación παράγων παρά. «El mar de Galilea» podría ser una designación del lago creada por Marcos 3, que, en el antiguo testamento, se llama mar Kinneret (Núm 34, 11; Jos 13, 27), Kinerot (Jos 12, 3) -tal vez según la ciudad situada en la costa occidental-, en los targumines mar Gennesar y en Josefo el Lago o

1. De manera distinta Jeremias, *Abendmahlsworte*, 86, nota 1 (ed. casI.: *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980).

2. Con Kuhn, *Sammlungen*, 16.

3. Todavía Me 7, 31 y en los lugares paralelos Mt 4, 18; 15, 29; Jn 6, 1: «Mar de Galilea, de Tiberíades». Ciertamente existen numerosas variantes textuales.

las aguas Gennesaret, Gennesar y otros ⁴. En consecuencia, la tradición anterior a Marcos no tenía una indicación de lugar ⁵ propia, al igual que carecía de toda indicación de tiempo. Y esto debe tenerse en cuenta en la interpretación, ya que Marcos crea un cierto marco temporal mediante la disposición.

Explicación

Jesús es la figura dominante en la narración. El pasa por allí, ve a los hombres en su trabajo y se dirige a ellos en tono imperioso. El andar, ver, hablar, oír, venir, las funciones elementales de la actividad humana, determinan en gran medida el lenguaje de nuestro evangelio. Los llama como a personas desconocidas puesto que este encuentro es el primero. El es el sujeto que determina todo. Los llamados no aparecerán como sujeto hasta la última frase, donde se mostrarán obedientes a la llamada. La posición dominante de Jesús es tanto más impresionante cuanto que la perspectiva de la narración es la de los llamados ⁶. La mirada de Jesús es la que elige. Simón no recibe aún aquí el nombre de Pedro, a pesar de que éste es el preferido de Marcos. La llamada les alcanza en su trabajo diario, les llega conjuntamente. En el texto de Marcos la doble llamada debe ser vista en unión con la misión colegiada en la que los discípulos son enviados de dos en dos (6, 7) ⁷. Como pescadores están ocupados, tarde y noche, con el lanzamiento de las redes. La formulación se sirve tal vez de un concepto técnico de la terminología de la pesca. Mt 4, 18 lo ha aclarado ⁸. No podemos hacernos una idea clara del prestigio del que gozaban los pescadores. Existen opiniones encontradas a este respecto. Según Qid 4, 13 su reputación era mala. Según Rabi Jehuda (h. 150) eran considerados como piadosos ⁹. Según Virgilio, *Metam.* 3, 585 ss, forman parte del estrato social de los pobres. Jesús los llama para que le sigan. «Venid detrás de mí» se encuentra literalmente en LXX 2 Re 6, 19 como expresión del profeta Elías dicha a los arameos, pero allí nada tiene que ver con la idea del seguimiento. Por consi-

4. Billerbeck 1, 184-186. Carece de importancia la pregunta de si εὐθὺς en 20 es redaccional o no. Hirsch, *Frühgeschichte*, 1, 6 considera αὐτοῦς ἐν τῷ πλοίῳ en 19 como algo accesorio que habría sido introducido como consecuencia de τῷ.

5. Por eso desorienta Lohmeyer al pretender desplazar el suceso a la orilla occidental del lago.

6. Schmidt, *Rahmen*, 44.

7. Bieder' 9 ve en ellamamiento de los hermanos la idea de comunidad, de que se construye nueva comunión. Y se sirve de la distinción de Barth entre el individuo y el aislado. «Jesús llama también a individuos, pero no a aislados».

8. La variante interpretativa βάλλοντας ἀμφιβληστρον en EFGS es adquisición proveniente de Mt 4, 18. ἀμφιβάλλω significa desparramar, lanzar en arco.

9. Billerbeck 1, 187.

guiente, no hay que suponer cita alguna ¹⁰. Simón escuchará de nuevo la llamada cuando se encuentre en peligro de abandonar el seguimiento (8, 33). El seguimiento lleva a los dos hombres a una nueva vocación que les será presentada mediante la alusión a su antiguo trabajo. Así como hasta ahora se dedicaron a pescar peces, en el futuro (*ποιήσω*) deberán pescar hombres. Este dicho debe verse en conexión con el reino de Dios, pues para él deben ser ganados los hombres. El sentido positivo de la metáfora contenido en la expresión no tiene paralelo alguno porque es probable que hubiera sido conocido, pero sin embargo siempre fue utilizado negativamente ¹¹. En la literatura de Qumran se habla de aquellos que tensaban la red (1 QH 3, 26) o de los «muchos pescadores que extienden la red sobre la superficie de las aguas» y asustan al orante (1 QH 5, 7 s) ¹². En Jer 16, 16 se nos habla de pescadores y cazadores de hombres, enemigos de Israel que espían a los pertenecientes al pueblo para aniquilarlos. ¿Se daría en el *logion* de Jesús una inversión de este dicho del profeta refiriéndolo ahora a la reunión de los dispersos? ¹³. La designación de los creyentes como peces capturados se convirtió, al parecer, en una expresión perteneciente al lenguaje misionero del cristianismo primitivo (Lc 5, 6; Jn 21, 6) ¹⁴. Seguimiento significa para los dos hombres unión personal con Jesús, participar de su vida. De igual manera se unía el alumno de un letrado al rabí elegido por él ¹⁵. Las diferencias, señaladas ya frecuentemente, consisten en que los discípulos de Jesús son llamados por éste, llamados con plena autoridad. Así como Jesús no justifica su llamamiento recurriendo a un encargo de Dios, sino que hace discípulos basándose en su autoridad personal, así el discípulo no aprende junto a él la *torá* como el alumno del letrado, sino que aprende a conocerle a él mismo y su doctrina. Ambos aspectos están íntimamente relacionados (cL 8, 34).

19-20 La escena análoga del doble llamamiento de Santiago y de Juan podía ser más breve. Excepto en Mc 9, 38 siempre aparecen citados juntos en el segundo evangelio. Además, juntamente con Pedro,

10. Mencionado por Pesch, *Berufung*, 15.

11. El material de comparación está recogido exhaustivamente en Hengel, *Charisma*, 85 s y nota 148a, 150, 151.

12. Hengel, *Charisma* 86 s sobre el trasfondo de este *logion-Qumran*, interpreta en sentido positivo que «los discípulos en señal de la soberanía de Dios que se hace presente y por mandato de su Maestro, como Jesús mismo, tienen que privar al "Fuerte" de su presa y liberar a los atados». Sin embargo no se nota una postura polémica, una confrontación con el reino de Satán.

13. Según Pesch, *Berufung*, 21 s esta interpretación cuadra perfectamente. Pero él tiene que suponer igualmente una interpretación contraria al sentido original (de la palabra de Jeremías).

14. Diog. Laert. 4, 16 s; 8, 36 emplea *erjagen* en el sentido de «ganar a alguien para una doctrina».

15. Para seguimiento en AT y en el rabinismo, cf. Schulz * 17-32.

constituyen el grupo de los tres (5, 37; 9, 2; 14, 33). A diferencia de Simón y de Andrés, tienen nombres semitas. Son conocidos como hijos de Zebedeo (3, 17; 10, 35) pero sólo aquí aparece su padre. El motivo del padre radicaliza la idea del seguimiento, pero el que los jornaleros queden junto a él lo suaviza. Esto se confirma en Mt 4, 22, donde no se menciona a los jornaleros para radicalizar. Es sumamente improbable que el evangelista intentara, mediante la alusión a los jornaleros y a la balandra, indicar que la situación familiar de Zebedeo era de mayor riqueza que la de Simón y Andrés. Para Santiago y Juan el seguimiento supone separación del padre.

La similitud estructural de ambas narraciones de llamamiento en 16-18 y 19 s, que aparece de nuevo en el llamamiento de Leví, 2, 14, hace necesaria la pregunta acerca de un esquema subyacente. El único modelo comparable, pero claro, es el llamamiento de Eliseo por Elías en 1 Re 19, 19-21. Tenemos los elementos estructurales paralelos siguientes: «Al regresar encontró (Elías) a Eliseo, el hijo de Safar, que estaba arando... Pasó Elías y le echó su manto encima. El abandonó los bueyes, corrió tras Elías y le dijo: «Déjame ir a despedirme de mi padre y de mi madre y te seguiré... Después se levantó, se fue tras Elías y entró a su servicio».

Llamamiento del profeta que encuentra al llamado en su trabajo cotidiano, la mención del padre (y de la madre), el seguimiento del llamado son los elementos coincidentes. Además encontramos aquí un gesto de llamamiento y la demora mediante la voluntad de despedirse. El modelo permite calificar a Mc 1, 16-20 claramente como relato de llamamiento. Pero no es seguro que esta forma continuara existiendo en la teología judía. Según Hengel, la forma de llamamiento de Elías no fue recogida allí conscientemente¹⁶. Ella sirve en el evangelio para expresar el poder carismático en la actuación de Jesús. Tendremos que contar con que el narrador de la tradición anterior a Marcos empalmó directamente con 1 Re 19 y configuró de esta manera una forma cristiana de relato de llamamiento¹⁷. Por eso es correcto calificar a ésta de escena ideal¹⁸.

Inicio histórico

Con todo, hay que reconocer detalles históricos a pesar de todo su esquematismo. Además de los mencionados nombres de personas hay que señalar los detalles de la profesión de los hombres, su conexión

16. *Charisma*, 19.

17. En ella la autoridad es subrayada todavía mediante el electivo ver, ordenar, encomendar una tarea.

18. Bultmann, *Geschichte*, 27.

con el mar y, de manera especial, la autoridad carismática de Jesús puesta de manifiesto en su propio seguimiento. «Históricamente» la anexión de estos hombres a Jesús se habría llevado a cabo paulatinamente y de manera más compleja. Hoy se discute de manera especial si la expresión «pescadores de hombres» es una palabra auténtica de Jesús. Del juicio que se dé a este interrogante depende también la determinación de la tradición: si es helenística o galilea ¹⁹. Su estructura (imperativo + *καί* + forma de futuro) es semítica, aunque poco típica a causa del mandato concreto. Es manifiestamente semítica si se considera que el imperativo es impropio en esta estructura (por ejemplo, Jn 2, 19b) ²⁰. Con todo, el criterio estructural permite considerar como correcta la afirmación de que se trata de una tradición palestina y, en consecuencia, galilea. Puesto que *logion* y relato forman una unidad desde el principio, esto vale para la totalidad de la perícopa ²¹. La palabra «pescadores de hombres» refleja ciertamente la praxis misionera de la comunidad, pero es de Jesús con toda seguridad ²². Con la palabra se hace claro que el seguimiento desemboca en una tarea especial: la de conquistar a los hombres por medio de la misión.

Resumen

Para Marcos la idea de la misión retrocede un poco. No se divisa claramente una unión entre la Galilea insertada por él y un trabajo misionero entre los gentiles ²³. Más bien el relato adquiere, según el sumario de 14 s, una mayor significación paradigmática ²⁴. Hace patente cómo en el incondicional seguimiento de Jesús pueden realizarse la conversión y la fe. Aquí hay que presuponer que también el «seguimiento del Exaltado» es posible e indispensable. Fuera del capítulo primero, los cuatro primeros discípulos aparecen de nuevo como destinatarios del adoctrinamiento escatológico (13, 3). Como son los primeros que Jesús encuentra, son los que oyen acerca de la parusía final escatológica del Hijo del hombre (13, 26). El evangelista se sirve de Simón Pedro para construir una inclusión especial, ya que él es el discípulo nombrado en primer y último lugar (16, 7).

19. Para Haenchen, *Weg*, 82 el relato es helenístico a causa de un dicho referido a Aristipo, dicho paralelo *allogion* del pescador de hombres. Pero según Hengel, *Charisma*, 86, nota 151, esta expresión es una formación secundaria en la que ha influido, probablemente, Mc 1, 17.

20. Cf. Beyer, *Semitische Syntax*, 252.

21. Pesch, *Berufung*, 24.

22. Cf. Lc 5, 6; Jn 21, 6; Hengel, *Charisma*, 85 s; Pesch, *Berufung*, 21; Id., 1, 113.

23. Presupuesto por Pesch, *Berufung*, 30.

24. De manera similar Schmahl, *Die Zwölf*, 116.

2. *El exorcismo en la sinagoga de Cafarnaún* (1,21-28)

Daube, D., *Exousia in Mark 1, 22 and 27*: JThS 39 (1938) 45-59; Mussner, F., *Ein Wortspiel in Mk 1, 22?*: BZ 4 (1960) 285-286; Kee, H. E., *The terminology of Mark's exorcism stories*: NTS 14 (1967/68) 232-246; Pesch, R., *Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum (Mk 1,21.34.35-39)*: BiLe 9 (1968) 114-128.177-195.261-277; Kertelge, *WunderJesu*, 50-60; Stein, R. H., *The «Redaktionsgeschichtlich» investigation of a Markan Seam*: ZNW 61 (1970) 70-94; Schenke, *Wundererzählungen*, 95-108; Dideberg, D.-Mourlon Beernaert, P., *«Jésus vint en Galilée»*: NRTh 98 (1976) 306-323; Ambrozic, A. M., *New teaching with power (Mk 1, 27)*, en *Word and Spirit* (FS D.M. Stanley) (1975) 113-149; Guillemette, P., *Me 1, 24 est-il une formule de défense magique?*: ScEs 30 (1978) 81-96; Id., *Un enseignement nouveau, plein d'autorité. Etude de Me 1,21-28*: NT 22 (1980) 222-247; Suhl, A., *Überlegungen zur Hermeneutik an hand van Mk 1, 21-28*: Kairos 26 (1984) 28-38.

21 Llegan a Cafarnaún. AIUegar el sábado, entró en la sinagoga y se puso a enseñar. 22 Y quedaron asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas. 23 Había entonces en su sinagoga un hombre poseído por un espíritu inmundo que se puso a gritar: 24 «¿Qué tienes tú con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has **venido** a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios». 25 Jesús entonces le conminó y dijo: «¡Calla y sal de él!». 26 El espíritu inmundo agitó violentamente al hombre y, dando un grito, salió de él. 27 Todos quedaron pasmados de tal manera que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina **nueva**, expuesta con autoridad! Manda a los espíritus inmundos y le obedecen». 28 Bien pronto su fama se extendió por todas partes, por toda la región de Galilea.

Análisis

El cambio de lugar y de tiempo -Cafarnaún, sábado, sinagoga- marca el comienzo de la pericopa. La separación de la llegada a Cafarnaún y la ida a la sinagoga (dos compuestos con εἶς en 21) hacen que tome cuerpo la sospecha de una reelaboración redaccional, preocupada por la conexión con lo precedente. En 22 se menciona la doctrina poderosa de Jesús y la reacción que ella provoca en los oyentes, pero nada se nos dice del contenido de la doctrina. 23-28 narran un relato clásico de exorcismo que contiene los elementos esenciales de tal género: acto de presencia de lo demoníaco, intento de resistirse, orden de expulsión dada por el exorcista, salida del demonio y reacción confirmativa de la muchedumbre asistente. Al hablar del reconocimiento de los presentes se hace referencia de nuevo a la doctrina de Jesús, con lo que entre 22 y 27 existe una inclusión.

Los personajes que actúan son Jesús y el espíritu impuro así como los que están presentes en la sinagoga (27: ἀπαντες). El hombre endemoniado aparece en un segundo plano, detrás del demonio que

lo domina. A los discípulos se hace referencia sólo en la frase de entrada aludiendo a ellos como acompañantes de Jesús. A continuación desaparecen para emerger de nuevo inmediatamente a continuación (29). También esto es señal de una reelaboración. Se cuenta el relato utilizando el tiempo pasado. La única excepción se encuentra de nuevo en la frase de entrada, que se ha conservado en presente... V. 22 contiene una frase en la que se presenta la motivación. Tendremos la oportunidad de comprobar frecuentemente que nuestro evangelista ama ese tipo de frases explicativas (con *γάρ*).

¿Qué características tenía el documento del que se sirvió Marcos? Una y otra vez se han sospechado intervenciones redaccionales en 21-23 Y27 s. K. L. Schmidt aconseja cautela 25. La frase inicial es obra de Marcos. La indicación de lugar es ciertamente tradicional, pero pertenece a 1, 29 ss 26. El nombrar Cafarnaún es necesario para determinar la casa de Simón, no para la sinagoga. Así, pues, Marcos ha unido exorcismo y curación en casa de Simón con ayuda de 21 a 27. El comienzo originario del relato de exorcismo es 21 b (cf. 3, 1). Marcos se habría limitado a añadir *ἐδίδασκεν* y a poner en participio el original *εἰσῆλθεν* 28. 22 se debe completamente a la redacción. La doctrina de Jesús es su preocupación especial 29. Marcos es el sinóptico que más veces menciona a los escribas 30. Es difícil determinar 27. Pesch piensa que la frase tendría en el documento previo la siguiente forma: «¿Quién es éste?»... «Una nueva doctrina en autoridad» sería añadidura del evangelista 31. Theissen le ha corregido y ha atribuido la totalidad de 27 al documento previo afirmando que la «nueva doctrina» sería término de misión (Hech 17, 19) Ycuadra perfectamente con el relato si se sitúa a éste en el horizonte de la misión 32.

A pesar de que es totalmente imposible llegar a una decisión segura, es preferible la propuesta de Theissen, ya que Marcos habla otra vez de 10 nuevo en 2, 21 s (aquí tradición). Pero Galilea en la frase final proviene de la mano de Marcos.

El relato de exorcismo pone de manifiesto numerosos elementos formales semitizantes. *τοῖς ἀσάββασιν* (= sábado) se basa en la trans-

25. *Rahmen*, 50.

26. Con Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 5; Pesch, *Tag*, 117.

27. Sundwall, *Zusammensetzung*, 9, opina que exorcismo y curación circularon emparejados ya en la tradición.

28. *διδάσκω* en Mc 17 veces, en la tradición sinóptica 40 veces (Gastan), además preferido por Mc en anotaciones marginales. De igual manera *ἐδίδασκεν* podría haber pertenecido a la tradición puesto que es de suponer que la doctrina estaba presente ya en ella (cf. *infra* a 27).

29. *διδάχῃ* en Mc 5 veces, tradición sinóptica 7 veces (Gastan).

30. *γραμματεῦς* Mc 21 veces, tradición sinóptica 42 veces (Gaston). Según Kertelge, *Wunder Jesu*, 50, εὐθύς en 23 es redaccional.

31. 118. Igualmente Schenke, *Wundererzählungen*, 98.

32. *Wundergeschichten*, 165.

cripción del arameo *schabtha/σάββατα*. Especialmente la yuxtaposición de *Ἱησοῦς Ναζαρηνέ* y *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* depende del sonido similar *Jeschua Hanesri-nazri ha-elohim*³³. Colorido semitizante tiene también *οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* en lugar de *οἶδα σὺ εἶ ὁ ἅγ. τ. θ.* (hipébaton), *φωνῆ μεγάλη* en vez de un adverbio, *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι*. Todo esto habla en favor de la hipótesis de que el documento previo nació en suelo palestino³⁴.

Explicación

La escena se desarrolla en Cafarnaún. Marcos conoce el emplazamiento de este lugar jamás mencionado en el antiguo testamento, y rara vez citado en Josefo y en la literatura rabínica³⁵. Si bien se discute su emplazamiento, cada vez se impone más su identificación con Tell-hum, situado en la margen noroccidental del lago de Genesaret, en contra de la identificación con Han Minye, situada más al sur. El lugar debió de ser un punto de apoyo especial de la actividad de Jesús (Mt 11,23 s), a pesar de que en el resto de nuestro evangelio sólo es citado en 2, 1 y 9, 33. El sábado va Jesús a la sinagoga, como era costumbre entre los judíos (3, 1 s; 6, 2)³⁶. Las casas de reunión preparadas para la celebración del sábado -denominación más antigua *προσευχή*— solían construirse fuera de la localidad, junto al agua, y servían especialmente para la instrucción en la *torá*. El servicio divino comprendía, junto a oraciones y bendiciones, la lectura de la *torá* y de los profetas, lectura a la que seguía la predicación. Podía invitarse a todo miembro idóneo de la comunidad a pronunciar la predicación. El que Jesús se presente como maestro en la sinagoga es para el narrador el reflejo de la situación misionera de sus comunidades. Lo que ocurrió entonces continúa sucediendo todavía hoy. La renuncia a una presentación más detallada de lo que Jesús enseñaba ha sido considerada como carencia porque se ha contemplado el evangelio de Marcos desde el de Mateo³⁷. Para nuestro evangelista, el contenido de la enseñanza está determinado por el contexto. En 14 se ha presentado programáticamente la predicación de Jesús. La comparación con la doctrina de los escribas dirige la mirada del lector

33. Mussner *.

34. Pesch, *Tag*, 125, habla de suelo judeo-helenístico y piensa probablemente en una región no palestina.

35. Cafarnaún es la antigua, Capernaúm (transmitida así en CEFGHS) la pronunciación antioquena (Bl-Debr § 39, 2). *Jos, Vit*, 72 menciona una aldea con el nombre de Kefarnome, *Bell*, 3, 419, una fuente Cafarnaún en la región de Genesaret. Para la situación, cL C. Kopp, *LThK* 2V, 1.318 s; Billerbeck 1,159; G. Dalman, *Orte und Wege*, 149-171.

36. CL Billerbeck IV, 115-152 (El instituto sinagogal judío antiguo).

37. Especialmente claro en Schlatter, 45.

a lo siguiente, donde Jesús se enfrenta con las concepciones y objeciones judías. V. 22 tiene importancia para la totalidad de la sección hasta 3,12³⁸. Al oír la doctrina la gente se quedaba asombrada (como 6, 2; 11, 18). Se emplea el mismo verbo para el efecto de una palabra chocante (10, 26) o de una acción poderosa (7, 37).

3. Excurso: LOS ESCRIBAS

Los *escribas*³⁹ constituían un estamento que, en cuanto a profesión, se ocupaba de la ley. Como primer «escriba» se considera a Esdras, que es «perito en la ley de Moisés» (LXX Esd 8,3). Si bien Esdras fue además sacerdote y, al mismo tiempo, maestro de la ley, de manera especial a partir del tiempo de los macabeos se formó un estamento laico de escribas que estuvo en relativa contraposición con los sacerdotes a causa de su disposición a pactar con los gentiles. Pero esto no se aplica a la comunidad de Qumran. Desde la ramificación en una línea farisaica y otra saducea, los escribas pertenecen más a los fariseos. Con todo, hubo también escribas saduceos. Mc 2, 16 habla atinadamente de «escribas de los fariseos». A los escribas les competía una triple tarea respecto de la ley. Tenían que continuar el desarrollo teórico de las prescripciones generales de la *torá* contenidas en las reglas, con el fin de hacerlas eficaces en las condiciones cambiantes. Tenían que instruir a los alumnos en la ley y, finalmente, como personas con fonación jurídica tenían que administrar justicia en los juicios. Puesto que la *torá* de Moisés no se compone sólo de la ley, sino que contiene también materiales históricos y edificantes, los escribas tenían que ocuparse de la *halajá*, la jurisprudencia, y de la *aggadá*, el desarrollo de las tradiciones religiosas. En consecuencia eran ellos los maestros preferidos por el pueblo en las sinagogas. Su influencia política y religiosa en tiempos de Jesús era grande. A ellos se reservaba el tratamiento de «rabi», aunque se habría convertido en título oficial más tarde. Es de suponer que transmitieron en sus círculos doctrinas secretas. De aquí surge el tema de la delimitación del movimiento farisaico y apocalíptico⁴⁰ El centro de actividad de los escribas fue Jerusalén hasta el año 70 (cL Mc 3, 22; 7, 1). En el gran sanedrín los escribas constituían una fracción propia. Pero estos hombres ilustrados se dieron también en Galilea y en la diáspora, como lo demuestran inscripciones funerarias judías de los tiempos imperiales posteriores en Roma⁴¹. Marcos menciona a los escribas por separado (1,22; 2, 6; 3,22; 9, 11.14; 12, 35.38), juntamente con los fariseos (2,16; 7,1.5), con los sumos sacerdotes (10, 33; 11, 18; 14, 1; 15,31) o con los ancianos y sumos sacerdotes (8, 31; 11,27; 14,43.53; 15, 1). Si exceptuamos 12, 28 ss, donde hace acto de presencia un solo escriba, aparecen siempre en escena como adversarios de Jesús.

La poderosa doctrina de Jesús, que supera a la doctrina de los escribas, podría basarse en que Jesús habla con autoridad propia,

38. De manera similar Theissen, *Wundergeschichten*, 208. Acerca de la construcción perifrástica que apunta a una acción continua y duradera, cL G. Björck, HN ΔΙΔΑΣΚΩΝ. *Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen*, Uppsala 1940,41 ss.61.

39. J. Jeremias, *Jerusa/em zur Zeit Jesu*, Göttingen²1958,11 A 27-32; B 101-114.122-127 (ed. cast.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977); Schürer 11,372-389; Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 242-248.

40. CL Jeremías (nota 39) 11 B, 106 s.

41. Antiguo cementerio judío en la Vigna Randanini en Roma. CL Schürer 11, 375, nota 7. Para S. G. F. Brandon, *Thefall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1951,190, la frecuente aparición de los escribas en Mc está relacionada con el conocimiento de los escribas en el ámbito pagano, como lo confirman los datos arqueológicos.

mientras que los escribas se limitan a interpretar la ley y la tradición ⁴². Excesivamente rebuscada es la opinión de Daube de que para el pueblo galileo Jesús habría aparecido como un rabí que habría sido ordenado, mientras que los escribas que actuaban en la provincia de Galilea no lo habrían sido, al menos en su mayoría ⁴³. Para Marcos, la autoridad especial de la palabra de Jesús se pone de manifiesto en que está acompañada de acciones poderosas. El derrocamiento del espíritu malo da a conocer que llega la soberanía de Dios (3, 24-27) ⁴⁴. Con la irrupción de la *basileia* se inicia lo nuevo. La acción explícita la palabra. Sobre ese trasfondo hay que leer el exorcismo.

«En el evangelio de Jesús se consuma la tendencia a la racionalización, a la moralización y humanización de la idea de Dios que estuvo viva desde los tiempos más antiguos de la tradición del antiguo Israel y principalmente en los profetas y en los salmos... Pero se caería de nuevo en un error si se pensara que esta racionalización sería una *eliminación* de lo numinoso». Por lo que se refiere a Marcos, hay que dar la razón a R. *atto* ⁴⁵ cuando afirma que sólo podría desconocerse esto si no se toma en serio la *basileia* en la predicación de Jesús, el objeto más numinoso pensable, «la magnitud de lo portentoso por antonomasia», contrapuesto a todo aquí y ahora, entretejido con todos los motivos del temor religioso. No es pura casualidad el que Jesús comenzara su actividad pública con un exorcismo. La narración hace justicia al estilo, pero evita la prodigalidad de actuaciones del exorcista, que no estén acompañadas de su palabra. El hombre con el «espíritu impuro» aparece inmediatamente en la sinagoga como si el espíritu hubiera barruntado la llegada de Jesús. De entre los diversos nombres posibles para ese ser, Marcos prefiere el de «espíritu impuro» y «demonio» ⁴⁶. El grito repentino se articula en defensa y confesión. Ninguno de los dos elementos volverá a repetirse más de esta forma en el resto del evangelio a pesar de que uno de los rasgos frecuentemente repetidos de estos relatos es el que los demonios reconocen a Jesús (3,11; 5,7). La pregunta defensiva, que tiene carácter de fórmula y se repite en el antiguo testamento (Jue 11, 12; 2 Sam 16, 10; 1 Re 17, 18; 2 Re 9, 18) rechaza la comunión y expresa indignación. Quien pregunta lo que él tiene que ver con otro, no quiere tener nada en

23-26

42. Grundmann cita a este respecto Pešita 126a, según la cual existe un enseñar por boca de otro y un enseñar por boca de la Omnipotencia.

43. Daube * entiende ἔξουσία (= *rschuth*) como la autoridad conferida al rabí ordenado.

44. Cf. AsMo 10, 1: «y sobre toda su criatura aparece su reino. Entonces no habrá ningún Satán más...».

45. *Das Heilige*, ¹⁴1926, 109 (ed. casl.: *Lo santo*, Madrid 21973).

46. 12 veces cada una. Otros nombres en la literatura rabínica, en Billerbeck IV, 501 s. De «espíritus inmundos» hablan TestS 4, 9; TestB 5, 2.

común con éste. La segunda, en la que el espíritu inmundo utiliza la primer persona del plural y habla con ello por toda su raza 47, podría concebirse también como afirmación 48. Se está pensando en la venida de Jesús en general y no se refiere únicamente a su presencia en la sinagoga de Cafarnaún. Su envío tiene por finalidad la aniquilación de 10 demoníaco. Con la revelación de su saber, el espíritu inmundo intenta, como mediante un encantamiento, adquirir poder sobre Jesús 49. Le reconoce como al Santo de Dios. Se ha supuesto atinadamente que entre nazareno (nombre de origen) y el título de «Santo de Dios» hay un juego de palabras, hecho posible por el concepto intermedio de «nazireo» (cL «nazoreo») 50. Es difícil decidir si el denominativo más antiguo es nazareno o nazoreo 51. Es evidente que Marcos prefiere el primero (10,47; 14, 67; 16,6). Lo que el demonio reconoce es atinado. El reconocimiento se convierte en escena de revelación. «Santo de Dios» como denominación de Cristo se encuentra en par Lc 4, 34 Yen la confesión de Pedro Jn 6, 69. El mismo título recibe Sansón según LXX Jue 16, 17B. Dado que Aarón es presentado en LXX SaliOS, 16 como «el santo del Señor», algunos intérpretes han querido ver aquí una referencia a la dignidad de Jesús como sumo sacerdote 52. Pueden apoyarse también en TestL 18, 12, donde al sumo sacerdote mesiánico se le asigna la tarea de sujetar a Beliar. Pero la misma función recibe en Hen et 55, 4 el Elegido (aquí el Hijo del hombre). En el antiguo testamento reciben el calificativo de santos Moisés (Sab 11, 1) 53, el devoto (LXXX Sal 15, 10), el pueblo de Israel (Dt 7, 6; 14,2.21; 26,19, etc.) 54. A Eliseo se le llama «santo hombre de Dios» (2 Re 4, 9), a Elias «hombre de Dios» (1 Re 17, 18). Dado que también en este lugar aparece la fórmula defensiva, se ha querido suponer una influencia de la tradición de Elías. Lo más normal es pensar que el tratamiento de «el Santo de Dios» apunta a la plenitud carismática de poder que se revela en los exorcismos de Jesús 55. También esto habla a favor de una gran antigüedad de nuestra tradición. La orden imperativa de Jesús hace que el demonio guarde

47. Grundmann interpreta con excesiva modernidad cuando interpreta el nosotros como división de la consciencia en yo real y en yo imaginario.

48. R. H. Lightfoot, *A consideration of three passages in St. Mark's gospel*, en *In memoriam E. újhmeyer*, 1951, 110-115.110.

49. Paralelos en Bultmann, *Geschichte*, 239. O. Bauernfeind, *Die Worte der Diimonen im Markusevangelium*, 1927 (BWAT III/8), 15 cita un paralelo casi literal de un papiro de magia: «Te conozco, Hermes, quién eres y de dónde eres».

50. Cf. Jue 13,7 A YB el intercambio de *ναζιραίων θεοῦ* y *ἄγιον θεοῦ*.

51. Prcuss, *Galilila*, 8-10 considera *Ναζωραῖος* como más antiguo.

52. Lohmeyer; Grundmann; Friedrich, *ZThK* 53 (1956) 275-278.

53. Moisés aparece aquí como «profeta santo».

54. Suhrayod por Lagrange.

55. Hahn, *Iloheitstitel*, 235-238 ve lo carismático en unión con la función profética escatológica de Jesús. De manera similar Pesch, *Tag*, 124.

silencio. Hay que tener presente que ἐπιτιμᾶν (también 4,39; 9, 25) es la palabra que utiliza la Biblia griega para la reprensión dura de Yahvé⁵⁶. Jesús ocupa el lugar de Yahvé. Su grito imperativo se contrapone al conjuro (ὄρκιζῶ) característico de los magos griegos y que aparece en Mc 5, 7⁵⁷. Esta diferencia pone claramente de manifiesto la intención de presentar a Jesús, en conexión con concepciones bíblicas antiguas, como el Señor de la naturaleza y de las fuerzas que operan en ella. La invitación a enmudecer —en el supuesto relato un rasgo estilístico (4, 39)— se convierte en Marcos en «mandato de guardar silencio»⁵⁸. Con ello tocamos por vez primera la teoría del misterio (secreto) de Marcos (cf. excursus «Secreto mesiánico»). Se indica al demonio que guarde para sí el conocimiento del ser de Jesús. Sobre la epifanía cae el velo del misterio. Con un último tormento ocasionado (9, 26) al hombre que le sirvió de morada hasta ahora, sale el espíritu inmundo. Su grito es como un grito de muerte (cf. 9, 26).

La reacción de los presentes en la sinagoga a la irrupción de lo numinoso en su mundo es el espanto. El infrecuente θαμβέομαι —sólo aquí en un relato de milagro— puede describir también el espanto de los discípulos a causa de un dicho de Jesús (10, 24.32). La nueva doctrina en autoridad, que la muchedumbre tiene que confirmar, se hace patente en la obediencia de los espíritus inmundos al mandato de Jesús⁵⁹. La reacción confiere transparencia al relato. Se demuestra como relato de inisión en la medida en que en la reacción confluyen, en el plano del narrador, la asamblea sinagoga de otro tiempo y la congregación cristiana misionera⁶⁰. Esta última escuchó el relato y reconoce la nueva doctrina. Marcos ve la novedad en la irrupción de la soberanía de Dios que se impone en la victoria sobre los demonios. También la divulgación de la fama de Jesús por todo el contorno debe valorarse como noticia de la misión. Marcos precisa que la fama se extendió por Galilea, pero se discute si él estaba pensando en un espacio que desborda a Galilea o no (en tal caso, genitivo epexegetico)⁶¹. En cualquier caso, él manifiesta de nuevo su interés por Galilea.

56. LXX utiliza el sustantivo ἐπιτίμησις junto al verbo, uso que no conoce el NT: LXX SaliOS, 9; 118, 21; Zac 3, 2; Job 26, 11; 2 Re 22, 16 etc.

57. Kee * 240-242 llama la atención sobre la diferencia. Según Kee * 235-240 las historias de exorcismo rabínicas conectan, por el contrario, con las helenísticas.

58. El macrotexto fortalece la reinterpretación ya que ἐπιτιμᾶν introduce también en otras partes el mandato de guardar silencio (3, 12; 8, 30).

59. La afirmación de 27b es de nuevo de orden fundamental.

60. Theissen, *Wundergeschichten*, 165.

61. Schmidt, *Rahmen*, 51, defiende una de las opiniones, Wellhausen la otra.

Como relato de misión, la tradición no ofrece un detalle histórico de la vida de Jesús, pero sí el recuerdo general de su actividad de exorcista recogido en el esquema. Para Marcos fue importante desde los siguientes puntos de vista. Lo utiliza como inicio de la actividad pública de Jesús y como demostración poderosa de su nueva doctrina del reino de Dios ⁶². Esta relega a las sombras a los escribas, que son presentados desde el comienzo como oponentes. En el exorcismo se revela la dignidad de Jesús, pero no debe extenderse el conocimiento acerca de él ⁶³. Junto a las intenciones teológicas, se hace claramente patente la tendencia del evangelista a la historización. Une el relato a la sinagoga de Cafarnaún.

3. La curación en casa de Simón (1, 29-31)

Lamarche, P., *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles*: NRTTh 87 (1965) 515-526; Léon-Dufour, X., *La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre*: EstB 24 (1965) 193-216; Fuchs, A., *Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1, 29-31 par Mt 8,14-15 par Lk 4, 38-39*: SNTUjA 6-7 (1982) 21-76.

29 Y enseguida que salieron de la sinagoga fueron a la casa de Simón y de Andrés con Santiago y Juan. 30 La suegra de Simón estaba postrada en cama con fiebre. Y al punto le hablan de ella. 31 Y se acercó a ella y la levantó tomándola de la mano. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles.

Análisis

El relato de milagro es ciertamente el más breve de la tradición evangélica. A pesar de ello contiene los elementos imprescindibles de su género. A una exposición en la que aparece el taumaturgo y se describe la situación de la enferma siguen la curación y su confirmación. El servicio posterior de la mujer tiene esta finalidad. La forma narrativa es concisa. Las frases, redactadas en tiempo pretérito, tienen un tono similar y están unidas unas a otras mediante la conjunción copulativa *καί*. Sólo la conversación de los discípulos con Jesús en v. 30 aparece en tiempo presente. Frente a todo el conjunto de tradición sinóptica de milagros, éste es el único relato de esta clase que

62. También en Test XII se contempla unida la liberación de la amenaza demoníaca y el tiempo final. Cf. K. Thraede, RAC VII, 57.

63. Quizás sea dudoso que Mc haya igualado los diversos títulos cristológicos de manera que se diga -con Kertelge, *Wunder Jesu*, 56- que entendió *ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ* en el sentido del título de Hijo de Dios.

se desarrolla en el más estrecho círculo de los discípulos. De aquí recibe los detalles de lugar y de personas: la casa de Simón en la que su suegra enferma yace en cama es el escenario de la acción.

El paso resulta un tanto a contrapelo. La presencia de muchos discípulos no es necesaria en modo alguno. El que estén presentes sólo los cuatro que fueron llamados según 16-20, debe atribuirse a la enumeración completa de la redacción de Marcos. El evangelista quiere crear, en el marco de sus posibilidades, un hilo narrativo continuado. A la misma intención se debe el que se mencione expresamente la salida de la sinagoga. Desde A. Klostermann se ha sostenido una y otra vez la opinión de que el relato habría sido narrado originariamente en primera persona plural (historia de Pedro) y que más tarde habría sido remodelado y presentado en tercera persona ⁶⁴. Pero esto es pura suposición.

Puesto que ya anteriormente reconocimos que el relato de exorcismo representa una tradición independiente y que Cafarnaún en 21 es el lugar donde reside Simón, tendremos que representarnos el comienzo del relato anterior a Marcos de la siguiente manera: «y él (o Jesús) vino a Cafarnaún a la casa de Simón. Pero la suegra de éste estaba en cama con fiebre...». Marcos dejó todo lo demás tal como estaba. Tal vez la terminación sonaba de la siguiente manera: «y ella le servía». Los que hablan a Jesús acerca de la enferma -ahora sujeto indeterminado de *λεγοσιν* en 30- son los que estaban presentes en la casa.

Explicación

Después del exorcismo en la sinagoga, Jesús se dirige con los cuatro discípulos, que fueron considerados como sus acompañantes, a la casa de Simón y de Andrés. La casa (*οἰκία* y *οἶκος*), una especial como aquí o una no determinada con más detalles, es en Marcos una y otra vez lugar de estancia de Jesús y de los discípulos y escenario de su actuación. La tradición prefiere la casa como lugar donde se instruye a los discípulos (7, 17; 9, 28.33; 10, 10). Esta concepción provendría probablemente de que, en las comunidades, las casas servían como lugares de reunión para la catequesis y para el culto. Cuando tiene lugar en la casa de Simón la primera curación de

64. eL Schmidt, *Rahmen*, 56, nota 1; Klostermann prefiere la variante *ἐξελεθῶν ἦλθεν* (B λ φ it) Y considera *καὶ Ἀνδρέον μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* como una glosa posterior. Esta es una suposición arbitraria. En cuanto al trabajo de redacción de Marcos en 29 hay que tener en cuenta que *μετὰ* separa las dos parejas de hermanos de acuerdo con el relato del llamamiento; que *ἐξέρχομαι* es un término preferido de Marcos y aparece frecuentemente en anotaciones marginales. Según Gastan, la relación tradición sinóptica/Mc es de 95: 38. De nada sirve el pensar en una traducción de *ἐξελεθόντες ἦλθον* al arameo, como sugieren Klostermann; Haenchen, *Weg*, 89.

enfermos, los discípulos son testigos de ella. La suegra de Simón, que vivía con él, está enferma de fiebre. Esta descripción, indeterminada para nosotros, pero que para los antiguos lectores daba a entender suficientemente la peligrosidad de la situación en la que se encontraba, es subrayada mediante el extraño verbo «estar postrado» 65. Ella está postrada en el lecho. En la antigüedad se definió la fiebre como calentura antinatural 66. Una baraita llama a la calentura de la fiebre un fuego que bebe pero no come 67. Naturalmente ellos -los discípulos, en la redacción anterior a Marcos los presentes- no hablan a Jesús de ella porque quieren alegar el impedimento como disculpa por la falta de hospitalidad 68, sino porque quieren llamar su atención acerca de un caso de enfermedad.

La curación se lleva a cabo mediante el conocido gesto del tomar de la mano y el levantar 69. Del taumaturgo fluye la fuerza curativa. Pero en este caso Jesús no se sirve de palabra alguna ni pronuncia una oración, como solía hacer en situaciones similares el apóstol Pablo que, en la isla de Malta, libró de la fiebre y enfermedad a Publio imponiéndole las manos y haciendo oración (Hech 28, 8) o rabí Hnina ben Dosa, que suplica compasión para un enfermo de fiebre 70. Jesús cura mediante la fuerza que posee. Tal vez el entrar (*προσελθών*) de Jesús -este verbo no aparece en ninguno de los restantes relatos de curación de Marcos- quiere dar a entender que la mujer tenía su lecho en la habitación destinada a las mujeres. En su presentación respectiva de la escena, Lucas la presentó con tono más exorcizante (4, 39: «conminó a la fiebre», como a un demonio), a pesar de que el atribuir la enfermedad al demonio era una interpretación tan extendida que puede presuponerse también como conocida por Marcos 71. El que la mujer pueda ponerse inmediatamente a servir a los huéspedes demuestra a los ojos de todos que su salud ha sido restablecida. Marcos no entendió este servicio como permanente, a partir de ese momento 72. Tal vez sí el documento previo, especialmente si decía «y ella le servía».

65. *κατάκειμαι* sólo aquí y en 2, 7 en Mc en relatos de curación. Jn 4, 52 la fiebre es señal de una enfermedad mortal.

66. H.-J. Horn, RAC VII, 877-909, 879. Se considera el corazón como punto de partida de la fiebre.

67. Joma 21b en Billerbeck I, 479.

68. Así Lagrange; Lohmeyer.

69. Cf. Mc 9, 27; 5, 41; *ἐγείρω* se emplea más frecuentemente en imperativo: 2, 9.11; 5, 41; 3, 3. En cuanto al estilo, cf. Bultmann, *Geschichte*, 237 s. Codex D tiene el texto cambiado: «El extendió la mano, la tomó y la levantó».

70. bBer 34b baraita, en Billerbeck II. 441.

71. Cf. Bocher, *Christus Exorcista*, 81-83.

72. Así Schweizer. Según Billerbeck I, 480 el servicio de las mujeres en la mesa estaba prohibido para que ellas no se acostumbraran a estar entre los hombres. Pero esto difícilmente puede aplicarse a la escena doméstica.

Juicio histórico

La cristología propia de la tradición es la de Jesús obrador de milagros que dispone de poder para hacer desaparecer la enfermedad. A la pregunta de por qué continuó siendo transmitido este relato que, en su brevedad, apenas si encierra interés kerigmático especial, hay que responder diciendo que el valor de la tradición debería verse en su conexión con la casa y con la familia de Simón ⁷³. Por eso puede opinarse que conservó el recuerdo histórico de una curación con la que fue agraciada la suegra de Simón en Cafarnaún. De ahí puede deducirse que Simón, que fue considerado como natural de Betsaida (Jn 1,44) (¿mediante su casamiento?), pasó a vivir a Cafarnaún, a la casa de sus suegros. Otras conclusiones parecen no estar justificadas. Ni Simón era viudo ⁷⁴ -en contra habla 1 Cor 9, 5- ni fue ésta la primera curación de Jesús en la que puso de manifiesto las fuerzas curativas que Dios le había conferido ⁷⁵. La colocación de la escena al comienzo se debe a la redacción.

Resumen

Marcos coloca el relato en este lugar porque le da la posibilidad de trazar el desarrollo de la actuación de Jesús desde el llamamiento de los primeros cuatro discípulos pasando por la sinagoga y por la casa hasta alcanzar una notoriedad pública creciente. Pensó el evangelista que este lugar del comienzo era el marco más adecuado para la curación de la familia de Simón en este ambiente casero y familiar. La autoridad de Jesús se puso de manifiesto de múltiples maneras ⁷⁶.

4. Curaciones al atardecer (1, 32-34)

Schürmann, H. *Der «Bericht vom Anfang»: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 69-80; Wichelhaus, M., *Am ersten Tag der Woche: NT 11* (1969) 45-66; Schenke, *Wundererzählungen*, 112-115.

32 Al atardecer, a la puesta del sol, le trajeron todos los enfermos y posesos. 33 Y la ciudad entera estaba congregada junto a la puerta. 34 Y él curó a muchos aquejados de diversas enfermedades. Y expulsó muchos demonios. Y no permitió que los demonios hablaran pues ellos le conocían.

73. Pesch, *Tag* 272-274 valoró la tradición que él considera conjuntamente con 1, 32 ss, como tradición de la fundación de la comunidad de Cafarnaún. De distinta manera, *ibid.* 1, 129.

74. Lohmeyer: porque «la suegra realiza las tareas domésticas».

75. Haenchen, *Weg*, 89.

76. Pesch, *Tag*, 185.

La escena se amplía. A la curación de la persona individual siguen curaciones en masa. A pesar de una indicación temporal (atardecer) y local (Gunto a la puerta), la descripción es descolorida y general. El mandato de guardar silencio, que aparece al final, es típico de Marcos. Una y otra vez se ha emprendido la tarea de poner al descubierto un documento anterior a Marcos. Punto de enganche fue repetidamente la doble indicación de tiempo en 32. Los diversos análisis se diferencian bastante a la hora de trazar la raya de separación entre tradición y redacción ⁷⁷. Pero todos coinciden en afirmar que 34b se debe a la redacción. Desde el punto de vista de la crítica formal tenemos ante nosotros un sumario que eleva lo particular al plano de lo general. Un relato de estas características es plenamente útil en un contexto textual más amplio ⁷⁸. Toma cuerpo la sospecha de que la unidad entera es obra del evangelista. El análisis concreto no hace sino confirmar esta impresión. No se pueden separar tajantemente las dos indicaciones de tiempo. La segunda aclara la primera y la colorea de manera especial. No es probable que Marcos pretendiera afirmar que Jesús no quebrantó el mandamiento del sábado. Ciertamente, informa de conflictos en torno al sábado, pero no de su impedimento. Incluso hay que preguntar si él quiere hacer valer la forma judía de computar el día que lo hace comenzar al atardecer ⁷⁹. *ὀψίας (δὲ) γενομένης* sirve constantemente en Marcos para empalmar con el hilo de la narración (4, 35; 6, 47; 14, 17; 15, 42).

φέρω, πᾶς, πολὺς son, según Gastan, términos preferidos por Marcos ⁸⁰. La reunión junto a la puerta, que da la impresión de algo tan concreto, es utilizada de nuevo por el redactor en 2, 2. *οἱ κακῶς ἔχοντες* (6,55), *θεραπεύω* (3,10; cf. 6, 5b red) aparece también en otros sumarios. La conjugación perifrástica en 33 responde al estilo de

⁷⁷. Kertelge, *Wunder Jesu*, 31 s, atribuye 32 (sin *καὶ τοὺς δαίμονιζομένους*) y restos de 34 al documento previo. Pesch, *Tag*, 186-195 piensa que 32 (sin la primera indicación de tiempo y *καὶ τοὺς δαίμον.*), 33 y 34ajuntamente con la curación en casa de Simón forman parte de un relato del «día en Cafarnaúm». Le sigue Schenke, *Wunderzahlungen*. Schürmann • une 32-34a con el relato del exorcismo.

⁷⁸. Subraya esto Theissen, *Wundergeschichten*, 205 y nota 12, La objeción de que Marcos, con la descripción resumida de la actuación de Jesús habría apuntado a su doctrina (Pesch, *Tag*, 187; Schenke, *Wundererzählungen* 112), pasa por alto que esto sucede en 39. Pesch, *Tag*, 274; Schenke 122, consideran la tradición detectada por ellos como inviable. Yla empalman con la curación en casa de Simón a una tradición de fundación de la comunidad de Cafarnaúm. Esta interpretación histórico-formal es oscura y requiere una clarificación. Su utilización aquí parece ciertamente difícil, caso de que esté justificada de alguna manera. Ambos autores ven atinadamente en el relato de la curación un recuerdo histórico.

⁷⁹. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 113.

⁸⁰. *φέρω* en Mc 15 veces (tradición sinóptica 22 veces); *πᾶς* 66: 311; *πολύς* 60: 145. Mc prefiere este último término en sentencias de notas redaccionales (22 veces).

Marcos. Indudablemente, lo mismo puede afirmarse acerca del mandato de guardar silencio en 34b. Por consiguiente, no hay posibilidad de detectar un día en Cafarnaún que sea premarcano. Este es creación del evangelista ⁸¹. A pesar de que en el resto del evangelio, si prescindimos del relato de la pasión, no se han enclavado los diversos sucesos en el tiempo, se ha roto esa costumbre aquí porque el primer día en Cafarnaún tiene significado paradigmático para Marcos.

Explicación

El sábado, marcado por la visita a la sinagoga y por la curación en la casa de Simón, está terminando. Con la puesta del sol termina el día de reposo. Así las gentes pueden traer ahora a sus enfermos a Jesús, cuya fama como realizador de milagros comienza a extenderse. Con anterioridad se ha descrito ya el exorcismo y la curación en particulares que se repiten ahora en muchos. En secuencia inversa se menciona a los enfermos antes que a los posesos. El término utilizado para designar a estos últimos (*δαιμονιζομένων*) se ha considerado como típicamente helenístico ⁸². Toda la ciudad se congrega ante la puerta de Simón. Cafarnaún es para Marcos un lugar significativo. Merece la pena tener en cuenta la distinción de que *todos* los enfermos se congregan y *muchos* de ellos son curados ⁸³. Algunos no son sanados. Pero no es eso lo que importa. Se trata de transmitir un cuadro creíble. Un cuadro similar, con mucha gente acercándose, se habría repetido en el trabajo misionero cristiano. Pero no es suficiente venir a Jesús para ser curado por él. El mandato de guardar silencio desplaza la revelación que se produce en los milagros a la luz crepuscular del misterio. Claramente el evangelista ha armonizado 34b con la escena en la sinagoga 24 s, con lo que ha interpretado a ésta. El verbo *οἶδα* aparece sólo en este mandato de guardar silencio, como en la confesión del espíritu inmundo de la sinagoga. La orden de enmudecer se convierte para Marcos en orden de guardar silencio. Dada la estrecha referencia a 24 puede faltar en el mandato de guardar silencio una explicación del conocimiento de los demonios. Se trata de la comprensión de la persona de Jesús. Esta está velada a los hombres.

81. Con Kuhn, *Sammlungen*, 17 s; Sundwall, *Zusammensetzung*, 10.

82. El término también en Me 5,15-18; Jos, *Ant.* 8, 47. Según W. Foerster: ThWNT 11 14 s es frecuentísimo hablar de espíritus en la literatura judía intertestamentaria. De demonios se habla rara vez (gr.Bar gr. 16, 1; Hen el. 19, 1; Jub ID, 1; ApAbr 26 B).

83. *πολλούς* en 34 no es inclusivo en el sentido de «todos» (contra Lohmeyer).

Resumen

Marcos creó el sumario en este lugar, ante todo para mostrar a través del ejemplo de una ciudad cómo la actuación de Jesús incluye a los hombres y cómo la soberanía de Dios se pone de manifiesto como poder auxiliador y sanador en los enfermos y posesos. La «redención» se concretiza también en el ámbito físico y afecta incluso a las raíces de la amenaza, personificada para la concepción del mundo de entonces en los demonios. Además, el evangelista apunta a comunicar la revelación de Dios dada en Jesús. Para entenderla, no basta con exponer ante él la necesidad propia. Esto da a entender el primer mandato de guardar silencio. Tendremos que prestar atención al desarrollo de este punto de vista.

5. *Oración matinal de Jesús y salida a Galilea* (1, 35-39)

35 De madrugada, cuando todavía era noche, se levantó, salió y fue a un lugar solitario. y allí oró. 36 Simón y los que con él (estaban) le persiguieron, 37 le encontraron y le dicen: «Todos te buscan». 38 Elles dice: «Vayamos a otra parte, a los pueblos vecinos, para que también yo predique allí. Pues para eso he salido». 39 Y predicó en sus sinagogas por toda Galilea y expulsó demonios.

Análisis

El texto presente da la sensación de ser una escena biográfica. Aparecen Jesús, Simón y los acompañantes de éste. No está claro si estos últimos son parientes de Simón o discípulos. Las palabras que les dirige Jesús presuponen que se trata de sus discípulos. Aspecto importante es el cambio de escenario: del solitario lugar de oración a la publicidad de toda Galilea. De esta manera se abandona momentáneamente la ciudad de Cafarnaún. Simón y sus acompañantes se convierten en portavoces de los sentimientos de la gente de la ciudad. Repetidas veces se ha considerado 35-38⁸⁴ como tradición anterior a Marcos, mientras que 39 se adscribe al evangelista⁸⁵ o se considera como un sumario breve⁸⁶. Pero a la hora de emitir un juicio sobre la perícopa, tenemos que partir de que depende tanto del contexto que es completamente imposible considerarla aisladamente. El que Simón

84. Schweizer 25; Pesch, *Tag*, 261-271.

85. También Schmidt, *Rahmen*, 59.

86. Taylor, 182.

junto con los otros siga a Jesús y la aclaración que viene a continuación, presupone una situación en la que Jesús había impresionado a la multitud ⁸⁷. Aunque esta situación también pudiera encontrarse en otra parte, la precedente es la que está más a mano. Y sobre todo, las palabras de Jesús constituyen el paso a lo que viene a continuación. Jesús se desliga de la ciudad de su primera aparición y se dirige a la totalidad del territorio de Galilea. El estilo inclinaría a atribuir la sección al evangelista. *εξέρχομαι, κηρύσσω, Γαλιλαία* son términos predilectos del evangelista ⁸⁸; le gusta utilizar *ἀπέρχομαι* en sentencias de notas redaccionales ⁸⁹. Notemos de manera especial que aparece aquí por primera vez el tema de la falta de comprensión de los discípulos, concepto tan característico de Marcos. La solución más satisfactoria consiste en concebir 35-39 como composición de Marcos ⁹⁰. El motivo de la oración de Jesús pudo tomarlo sin más de otras tradiciones (14, 32 ss).

Explicación

Una vez más encontramos una doble indicación de tiempo en la que la segunda puntualiza a la primera. Cuando aún es de noche Jesús sale —según el contexto, de la casa de Simón, donde había pernoctado— para orar en un lugar solitario. No debe psicologizarse este ponerse en camino. Ni se trata de una huida ante un reconocimiento entusiasmado ni de un rechazo de nuevas curaciones. También la alusión a la oración de la mañana como costumbre judía es desorientadora ⁹¹. Todos los demás duermen aún. Más bien el evangelista quiere destacar lo especial de la actuación de Jesús. Oración y misión de predicar constituyen una unidad indisoluble. Hay que concebir la oración como un hablar en voz alta. Jesús ora en lugar solitario, en el monte (6, 46), también ante los discípulos (14, 32 ss). Simón y los restantes discípulos, que se dan cuenta de que se ha marchado, salen tras él. Que su comportamiento no puede aceptarse y no es claro lo indica la palabra «perseguir» ⁹², pero también sus propias palabras. La «búsqueda» está mezclada de deseos egoístas (como 3, 32 Y Jn 6,

87. El que el discípulo se llame aquí Simón, no habla a favor de la tradición pues Mc evita consecuentemente el nombre de Pedro hasta 3, 16.

88. La relación Mc(tradición sinopt. para *κηρύσσω* es, según Gaston, 12: 23.

89. Aquí 6 veces, en total en Mc 22 veces. Por consiguiente, no es atinado suprimir *καὶ ἀπῆλθεν* con B 28 (contra O. Linton NTS 14 [1967(68)] 351). Para *ἔρημος τόπος* cf. 1, 45.

90. Con Bultmann, *Geschichte*, 167; Kuhn, *Sammlungen*, 17 s; Sundwall, *Zusammensetzung*, 10, considera 35-39 como relato configurado secundariamente.

91. En Lohmeyer.

92. Según Bauer, *Worterbuch* s. v., *καταδιώκω* tiene casi siempre resonancia negativa. Igualmente Wettstein, en su lugar: *hostili animo aliquem persequi*.

24). Incluye la invitación a permanecer todavía en la ciudad. Jesús, por el contrario, invita a sus discípulos a acompañarle a otros lugares en su actividad de predicación. La proclamación es su tarea única. El infrecuente *κοιμπούλεις*⁹³ -sólo aquí en todo el nuevo testamento- designa, junto a la ciudad, generalmente amurallada, y al poblado, algo intermedio: una población similar a una ciudad o una villa que, en cuanto a constitución, tiene sólo la condición de una aldea. La fundamentación de que Jesús ha salido a esta misión amplia describe su tarea en conjunto y es más que una explicación de su partida de Cafarnaún. La formulación tiene resonancias juánicas, pero no se ha desarrollado aún hasta alcanzar la importancia de la idea de la preexistencia. Es importante que Jesús predica «en sus sinagogas». Esto empalma ciertamente con 1, 21 y generaliza el caso especial en conformidad con la clase del relato de sumario⁹⁴, pero refleja la situación de proclamación de la comunidad misionera y no responde a la actuación del Jesús terreno. Este habló a los hombres allí donde los encontró⁹⁵. La sinagoga es el punto de contacto preferido para los mensajeros de la fe en la diáspora. Incluso podrá suponerse que el cambio de la ciudad como centro a su entorno corresponde al trabajo misioneros cristiano. Galilea es la provincia de la predicación de Jesús. Los exorcismos confirman su predicación.

En el trozo de paso que constituye 35-39 pueden reconocerse los siguientes puntos de interés de Marcos: Jesús abarca con su actividad la totalidad de Galilea. La falta de comprensión de los discípulos aparece por primera vez. Predicación y actuación poderosa constituyen una unidad.

6. *Un leproso se convierte en predicador* (1, 40-45)

Lake, K., ΕΜΒΡΙΜΗΣΑΜΕΝΟΣ and ΟΡΓΙΣΘΕΙΣ, *Mark 1, 40-43*: HThR 16 (1923) 197 s; Bonner, C., *Traces of thaumaturgic technique in the micacles*: HThR 20 (1927) 171-181; Loos van der, *Miracles*, 464-494; Minette de Tillesse, *Le secret messianique*, 41-51; Kertelge, *Wunder Jesu*, 62-75; Pesch, R., *Jesu ureigene Taten?*, 1970 (QD 52), 52-87; Schenke, *Wundererzählungen*, 130-145; Elliot, J. K., *Is ó ἐξελθών a title for Jesus in Mark 1, 45?*: JThS NS 27 (1976) 402-405; Fossion, A., *Du texte biblique à l'homelie. La guérison d'un lépreux (Mc 1, 40-45)*: Lumen Vitae 35 (1980) 157-168; Fusco, V., *Il segreto messianico nell'episodio dellebbroso (Mc 1,40-45)*: Riv Bibl. 29 (1981) 273-313; Telford, G. B., Jr., *Mark 1,40-45*: Interpretation 36 (1982) 54-58; Zeller, D., *Die Heilung des Aussitzigen (Mk 1, 40-45)*: TTZ 93 (1984) 138-146.

93. Billerbeck Π, 3 s; Schürer Π, 227.

94. En 39 es preferible la variante ἦν κηρύσσων (CEFGH O latt sy) frente a ἦλθεν κηρύσσων (BCL 33 Θ). Ella expresa lo duradero. ἦλθεν es una corrección debido a lo dura que resulta la unión con εἰς (Klostermann).

95. Haenchen, *Weg*, 93.

40 Y se le acerca un leproso, le pide de rodillas y le dice: «Si quieres, puedes **limpiarme**». 41 Y lleno de ira extendió él su mano, (lo) tocó y le dice: ¡Quiero; queda limpio! 42 Y al instante desapareció la lepra de él y quedó limpio. 43 Y le habló con aspereza, le despidió inmediatamente 44 y le dice: «Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate a los sacerdotes y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio». 45 Pero él, así que se fue, comenzó a pregonar inmediatamente y a dar a conocer la palabra, de manera que Jesús no **pudo** ya presentarse públicamente en una ciudad, sino que se quedaba a las afueras, en lugares solitarios. Y acudían a él de todas partes.

Análisis

En esta ocasión, el relato no comienza con un desplazamiento de Jesús a otro lugar, sino con la venida de un enfermo a él, como sucede en numerosos relatos de curación. 40-42 narran uno de estos casos y se sirven abundantemente de la terminología de estos relatos. 43 presenta un mandato de guardar silencio. En 44 leemos el encargo dado al curado para que vaya a los sacerdotes a fin de que éstos den testimonio de la curación, tal como estaba prescrito en la ley. Este mandato parece contradecir el mandato de guardar silencio. Y centra la atención del lector en otra problemática relacionada con la observancia de las prescripciones de la *torá*. Al final ni escuchamos que el curado haya ido a los sacerdotes ni que haya cumplido la orden de guardar silencio, sino que se nos dice, por el contrario, que él, en vez de callar, da a conocer el asunto a todo el mundo. De esta forma, Jesús se encuentra metido en una situación embarazosa hasta el punto de que tiene que retirarse, pero tampoco en esos lugares retirados puede pasar desapercibido. No debe sorprender que la estructura del relato, que produce un efecto contradictorio y que, considerado en sí mismo, no señala lugar alguno ni tiempo de la acción ni menciona a los discípulos, haya dado motivos a los intérpretes para practicar los más diversos escauceos. Así, se ha creído que Jesús no habría curado al leproso, sino que se habría limitado a confirmarle la sanación para ahorrarse el viaje a Jerusalén, pero a continuación le habría despedido⁹⁶. Con seguridad puede decirse que entonces no se nos habría transmitido el relato. O se opinó que Jesús quería probar la fe del leproso al enviarlo a los sacerdotes. Klostermann se adhiere a esta interpretación al considerar 42 como secundario. O se pensó en dos redacciones del

96. Holzmann, *Synoptiker*, 53, apelando a que *καθαρίζειν* en LXX Lev 13 significa siempre «declarar como puro». De igual manera Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 8. Según H., Jesús no correspondió a la petición del leproso.

relato: una con el mandato de guardar silencio, la otra con el encargo de ir a los sacerdotes; versiones que se encontrarían unidas en 40-45 ⁹⁷.

Marcos ha tomado 40-42 sin introducir modificación alguna. La petición y la curación están relacionadas cuidadosamente entre sí. Acción y palabras del leproso y del taumaturgo se corresponden respectivamente. Resulta difícil emitir un juicio sobre 43 s. Pero el mandato de guardar silencio, recogido en 44a, es inseparable de 43. El hablar con brusquedad y el despedirlo introduce el mandato de guardar silencio. No cuadra con el mandato de ir a los sacerdotes. Esto significa que si adscribimos 44a a la redacción, tenemos que hacer lo mismo con 43 ⁹⁸. Sin embargo, mandato de guardar silencio y mandato de ir a los sacerdotes concuerdan plenamente ⁹⁹. El mandato de guardar silencio es un elemento estilístico de los relatos de milagro y pretende rodear de silencio la acción milagrosa ¹⁰⁰. Además, la formulación de este mandato es singular en Marcos (*μηδενι μηδέν*). Marcos se caracteriza por relacionar el silencio directamente con la persona de Jesús (como 1, 34: «porque ellos *le* conocían») ¹⁰¹. La orden de ir a los sacerdotes es, pues, la confirmación de la curación. El sacerdote no debe informarse de la curación. Más bien tiene que atestiguar la sanación y con ello -ciertamente sin saberlo- también la curación. La formulación «para que les sirva de testimonio», que se refiere al sacrificio que acompaña a la confirmación, debe entenderse en sentido positivo. Con ello se tiene un final auténtico del relato ¹⁰². Porque la palabra de envío de Jesús contiene una cuestión legal, se la ha querido determinar como relato apotegmático de milagro. Ella refleja un ambiente judeo-cristiano palestino en el que el templo estaba todavía intacto y a la comunidad judeo-cristiana le surgió la pregunta de cómo tenía que comportarse respecto de las prescripciones de la ley. Se le pide la observancia de las ordenanzas de la ley, pero se relativizan sus prescripciones. Esto se pone de manifiesto en que no se la relaciona con Dios, sino con Moisés ¹⁰³. 45 debe ser considerado

97. Lohmeyer.

98. De manera consecuente Bultmann, *Geschichte*, 227; Kertelge, *Wunder Jesu*, 68, opina que 43 es un doblote secundario de 41.

99. Con explicaciones diversas, Dibelius, *Formgeschichte*, 70; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 137 s; Pesch, *Taten*, 57 s; Burkill, *Revelation*, 84 s. De manera distinta Schenke, *Wunderzählungen*, 132 s.

100. Theissen, *Wundergeschichten*, 143-154, con documentación rica.

101. Mc 1, 34; 3, 12; 8, 30. Observación de Theissen, *Wundergeschichten*, 153. Allí también a 9, 9.

102. Cf. el mandato de guardar silencio como conclusión en 5,43.

103. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 148 s, que complementariamente ve incluido el consejo en el mandato de guardar silencio: «El que quiera participar en el culto judío, hace bien en tiempos posteriores si oculta su cristianismo». Esto sería una interpretación exagerada. H.-W. Kuhn, *Zurn Problem des Verhältnisses der markinischen Redaktion zur*

como añadidura de Marcos 104. Cambia la forma del relato al convertir el relato apotegmático en misionero. Además posee una serie de peculiaridades estilísticas de Marcos 105. Es importante que recoja la teoría del secreto con la retirada de Jesús y que contenga la no observancia del mandato de guardar silencio, que debe anotarse en la cuenta del evangelista (7, 36). Además pretende servir de paso. Que Jesús no puede entrar públicamente en una ciudad se corresponde con la observación de 2, 1. Esta dice que la gente de Cafarnaún se había enterado de que él estaba de nuevo allí.

Explicación

Esta es la única narración de curación de un leproso en Marcos. Ahí radica su carácter especial. Ella informa, pues, de una acción milagrosa destacada 106.

4. Excurso: LA LEPROA

La *lepra* 107 es considerada en la Biblia y en el judaísmo como uno de los peores males que puede afectar a un hombre. Lev 13 s y el tratado misnáico *Negaim* tratan exhaustivamente de ella. Al golpeado por la lepra se le consideraba como un muerto viviente (Núm 12, 12; bSanh 47a). Su curación se comparaba con la resurrección de un muerto. Al leproso se le declaraba impuro y se le separaba. Según Lev 13,45 s tenía que caminar con las vestiduras desgarradas, llevar sueltos los cabellos de la cabeza, cubrir su barba y gritar: «¡Impuro, impuro!». En tiempos de Jesús la separación estaba reglamentada en el sentido de que los leprosos no podían entrar en Jerusalén ni pisar la ciudad amurallada. En los restantes lugares podían vivir, pero tenían que arreglárselas por su cuenta. El encuentro con un leproso hace a uno impuro. Las prescripciones de pureza estaban motivadas culturalmente. Israel tenía que ser un pueblo puro para Yahvé. La teología rabínica consideraba la lepra como castigo de Dios por pecados cometidos. En consecuencia, veía al leproso como pecador. Tampoco a la comunidad de Qumran podía venir aquel «que había sido golpeado por una de las impurezas del hombre» (1 QSa 2, 3 S)¹⁰⁸ Ya en Lev

israelitisch-jüdischen Tradition, en *Tradition und Glaube* (FS K.G. Kuhn), Göttingen 1971, 299-309, 305-307, considera 43-45 como redacción de Marcos y como correlato de 12,28-34. A pesar de que Marcos tiene una determinada visión de la ley, no se puede pensar que este su interés se centre en una *torá* especial. Igualmente opina U. Luz, *Das Geheimnistum und die markinische Christologie*: ZNW 56 (1965) 9-30.15: «Totalmente impensable». El estilo narrativo helenístico popular no habla en contra de su origen palestino.

104. Pesch, *Taten*, 59; de igual manera Schenke, *Wundererzählungen*, 133 s ve en 45 un núcleo tradicional, coincidiendo ampliamente con Schmidt, *Rahmen*, 66 s. Klostermann pretendería que el sujeto de 45a fuera Jesús.

105. Según Gaston, Marcos prefiere en sentencias de notas redaccionales: ἄρχω, λόγος (ὥστε, ἔρχομαι), πρὸς. Lo que está entre paréntesis, excepto μηκέτι, δύναμαι, son vocablos preferidos por Marcos. La predicación es una preocupación especial de Marcos.

106. Cf. la excelente interpretación en Pesch, *Taten*, 60-76.

107. Billerbeck IV, 745-763 (Excurso: lepra y leprosos); van der Loos, *Miracles*, 464-479; E. W. Bayer, RAC 1, 1.023-10028.

108. En Qumran se radicaliza la exclusión y se la extiende a numerosas taras físicas. eL 1 QM 7,4 s.

13 s se distinguen diversos tipos de lepra. Problemática es la lepra en los vestidos y en las casas (Lev 13,47 ss; 14,33 ss). El concepto de lepra era sumamente amplio. Y esto mismo puede explicar la diferenciación en la mishná (hasta 72 clases). Más seria es la división de Galeno en seis clases. El sanado de la lepra tenía que obtener la confirmación de los sacerdotes. Puesto que a ello se unía un sacrificio, el único lugar para realizarlo era el templo de Jerusalén.

Con gestos suplicantes, puesto de rodillas (como 10, 17), suplica el leproso a Jesús su ayuda ¹⁰⁹. En la petición da a conocer su fe. La voluntad de Jesús -mencionada sólo aquí en un relato de curación de Marcos- es expresión de su autoridad y debe interpretarse, pues, cristológicamente. Por esta voluntad serán resucitados los muertos. La reacción de Jesús -lamentablemente el texto es inseguro- es compasión o ira ¹¹⁰. Su compasión es motivada por la necesidad humana (6, 34; 8, 2; 9, 22), su cólera por el mal (3, 5). Si consideramos la ira como original, habrá que buscar su causa en el desorden de la creación causado por poderes malos, tal como se documenta en la escena del leproso. Pero la ira y la excitación son también expresión de la fuerza milagrosa que se pone en actividad (7, 34; Jn 11,33.38) ¹¹¹. Dado que en Mt 8, 3; Le 5, 13 ha sido suprimida la nota correspondiente, se puede suponer que éstos dejan ὀργισθεῖς porque lo encontraron escandaloso. Extender la mano y tocar son gestos eficaces de curación, repetidas veces testificados en relatos de milagro ¹¹². El tocar no es violación de la prescripción judía de pureza, sino transmisión de fuerza curativa. Por este mismo motivo se habla frecuentemente de que los enfermos tocan a Jesús ¹¹³. Una inscripción griega habla de «Dios con la mano que calma dolores» ¹¹⁴. Pesch relaciona el extender la mano con los milagros del éxodo (Ex 4, 4; 7,19; 8, 1; 9, 22 s; 14, 16.26 s) ¹¹⁵. La curación de la lepra se realiza inmediatamente.

Nuestro relato se diferencia en diversos aspectos de las dos narraciones de curación de la lepra recogidas en el antiguo testamento. Moisés cura a Miriam mediante sonoras súplicas a Dios y después de

109. El tratamiento «Señor» (CW ⊕ it) es influencia de Mt 8, 2 par. Cf. Bl-Debr § 470, 1. El Papyrus Egerton transmite el relato con la introducción parafraseadora: Maestro Je(sús), yo conviví con leproso Y con él en el albergue; yo mismo fui víctima de la lepra. Añadidas según Aland, *Synopsis*, 60.

110. ὀργισθεῖς leen Da fl2 r. A pesar de que la variante está documentada débilmente, es preferida actualmente por la mayoría de los comentaristas. Haenchen, *Weg*, 96, considera σπλαγχνισθεῖς como original, porque es más complicada Y contrasta con 43.

111. Cf. Bonner.

112. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1909 (RVV 8/1) 1-37. El extender la mano evoluciona hasta convertirse en gesto de bendición (13 s). También Bauer, *Worterbuch*, 203 s. Un documento en Dittenberger, *Sylloge Inscr. Graec.* 1.170,23 menciona expresamente la mano derecha, en la que hay que pensar siempre.

113. Mc 3, 10; 5, 27-31; 6, 56; 8, 22.

114. En Weinreich (nota 112) 16.

115. *Taten* 68. Cf. Lagrange.

permanecer ésta excluida por un espacio de tiempo de siete días (Núm 12, 12-16). Eliseo concede la curación a Naamán el sirio, que debe bañarse siete veces en el río Jordán (2 Re 5, 8-14). Pero es importante el que se presente la curación como acción de Dios (5, 15) Y se haga saber a Naamán «que hay un profeta en Israel» (5, 8). Cabría pensar que nuestra perícopa debe ser considerada desde el trasfondo de la tradición de Eliseo. Entonces Jesús es presentado como profeta de los tiempos finales, que posee la potestad de realizar curaciones carismáticas¹¹⁶.

Inmediatamente después de realizarse la curación se despiden al que ha sido sanado. El que Jesús le conmine —ἐμβριμάομαι es una expresión de la ira y de la falta de voluntad¹¹⁷— no es una censura dirigida contra el que ha sido sanado, que habría malinterpretado en sentido mágico los poderes milagrosos de Jesús, sino un gesto que confiere énfasis al mandato de guardar silencio que sigue a continuación. Por consiguiente, hay que entender esto en sentido absoluto y no puede pensarse en un plazo limitado, como si él tuviera que guardar silencio sólo hasta que el sacerdote haya confirmado su purificación¹¹⁸. Naturalmente, tampoco el sacerdote debe saber quién liberó de la lepra al hombre. Simplemente se indica a éste que cumpla con las prescripciones de la ley. El reconocimiento oficial de la purificación, aunque no se nos diga expresamente, es una prueba de que la curación ha tenido lugar. En el resto del evangelio, Moisés aparece únicamente en debates con los doctores judíos de la ley (7, 10; 10, 3 s; 12, 19.26). Esto es señal de que la problemática de la ley es determinante también aquí: «Muéstrate a los sacerdotes» podría provenir de Lev 13, 49. Puesto que en este lugar veterotestamentario se trata de la lepra de los vestidos, la coincidencia será casual. La fórmula «para que les sirva de testimonio» amplía el horizonte de los destinatarios del enviado, que debe ofrecer la ofrenda exigida. Se alude aquí a todos los que se sienten obligados por la ley. Tienen que comprender que la comunidad cristiana que invoca a Jesús no rompe con la ley. La fórmula εἰς μαρτύριον, que puede utilizarse positiva y negativamente (Prov 29,14; Os 2, 14; Miq 1,2; 7, 18; Jub 1,7 s; 4, 19; 10, 17; sBar 84, 7), era positiva antes de Marcos y puede resultar agravante en el macrotexto de Marcos¹¹⁹. Esto se desprende de 6,11; 13,9, donde fue vista negativamente.

116. Pesch, *Taten*, 76-78, quien piensa que el concepto de profeta de los tiempos finales está presente allí donde existen mandatos de guardar silencio.

117. Todavía Mc 14, 5. En LXX Lam 2, 6 de la ira de Dios. La palabra no incluye ningún rasgo exorcista en el relato (Kertelge, *Wunder Jesu*, 72 s), aunque está unido también con ἐκβάλλω. Esto último también Mc 5, 40; 11, 15 sin referencia a un exorcismo.

118. Asi Dibelius, *Formgeschichte*, 70, nota 1.

119. Según Lohmeyer, *Ergänzungsheft* 6, la fórmula está dirigida contra el culto veterotestamentario. Pero esto tal vez sea ir demasiado lejos.

45 El curado no guarda el mandato del silencio que le ha sido impuesto, sino que se convierte en pregonero. De esta manera, el relato adquiere un nuevo contraste: el que había estado excluido de la sociedad durante largo tiempo se convierte en pregonero de la fama del taumaturgo. Pero especialmente con ello logra Marcos interpretar en su sentido el mandato de guardar silencio recogido en 43. Pone claramente de manifiesto –y ello supone un avance respecto de 34— que el ocultamiento empuja al desvelamiento y a dar a conocer. El sanado da a conocer el suceso mediante sus palabras y se convierte en pregonero de Jesús ¹²⁰. Idéntica dialéctica está presente en el movimiento de Jesús y en el del pueblo. El taumaturgo se retira a regiones alejadas de la población, pero será descubierto por todos.

Resumen y juicio histórico

Mediante la inclusión de la perícopa en este lugar, Marcos puede alcanzar varios objetivos. Puesto que la extraordinaria curación de un leproso tiene lugar ahora en la primera actividad galilea, aquella marca un primer momento de clímax en el movimiento de notoriedad pública que Jesús desencadena. No sólo se extiende su fama, sino que ahora es divulgada en la región por uno a quien él ha librado de la lepra. Además, este relato no presenta todavía a Jesús en conflicto con la ley ni con los doctores de la ley. También por esta razón, su lugar adecuado es éste ya que precede a las escenas de conflicto que vendrán enseguida ¹²¹.

Desde el punto de vista histórico no podemos ver en la historia el relato de una acción milagrosa concreta. Es excesivamente formalista como para que le demos tal valor. La comunidad la insertó, además, en la problemática de su relación con la ley y Marcos la colocó en la situación de la misión. La controversia se refiere a la pregunta de si Jesús sanó leprosos o no ¹²². Desde nuestra perícopa no puede responderse a la pregunta ni positiva ni negativamente. Ella ha conservado en forma esquematizada y eminente la actividad curativa y liberadora de Jesús.

120. *διαφημίζω* según Bauer, *Wörterbuch*, s. v., dar a conocer mediante el habla. El concepto «palabra» va adquiriendo en Mc su sentido específico lentamente (8, 32).

121. Desde el punto de vista de la historia de la tradición no debe adscribirse a éste, como Kertelge, *Wunder Jesu*, 71, supone.

122. F. Mussner, *Los milagros de Jesús*, Estella 1970 y Pesch sostuvieron la controversia.

7. *La autoridad del Hijo del hombre sobre los pecados* (2, 1-12)

Kuhn, *Sammlungen*, 53-98; Murlon Beernaert, P., *Jésus controversé. Structure et théologie de Mare* 2, 1-3, 6: NTh 95 (1973) 129-149; Thissen, W., *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2, 1-3, 6*, 1974 (FzB 21); Jahnou, H., *Das Abdecken des Daehes*, Me 2, 4; Le 5, 19: ZNW 24 (1925) 155-158; Krauss, S., *Das Abdecken des Daehes*, Me 2, 4; Le 5, 19: ZNW 25 (1926) 307-310; Branscomb, H., *Mk 2, 5 «Son thy sins are forgiven»*: JBL 53 (1934) 53-60; Boobyer, G. H., *Mk 2, 10a and the interpretation of the healing of the Paralytic*: HThR 47 (1954) 115-120; Feuillet, A., *Ἰεζουσία du Fils de l'homme*: RSR 42 (1954) 161-192; Duplacy, J., Me 2, 10. *Note de syntaxe*, en *Mél A. Robert*, Paris 1957, 420427; Ceroke, C. P., *Is Mk 2, 10 a saying of Jesus?*: CBQ 22 (1960) 369-390; Mead, R. T., *The healing of the Paralytic-a Unit?*: JBL 80 (1961) 348-354; Gamba, G. G., *Considerazioni in margini alla poetica di Me 2, 1-12*: Salm 28 (1966) 324-349; Rasco, E., *«Cuatro» y «la fe»: ¿quiénes y de quién?*: Bib 50 (1969) 59-67; Hay, L. S., *The son of man in Mk 2, 10 and 2, 28*: JBL 89 (1970) 69-75; Maisch, I., *Die Heilung des Gelähmten*: SBS 52 (1971); Kertelge, K., *Die Vollmaecht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2, 10)*, en *Orientierung an Jesus* (FS J. Schmid), Freiburg 1973, 205-213; Schenke, *Wundererzählungen*, 146-160; Hallbäck, G., *Materialistische Exegese und strukturelle Analyse. Ein methodologischer Vergleich anhand von Markus 2, 1-12*: Ling. Bibl. 50 (1982) 7-32; Vannorsdall, J., *Mark 2, 1-12: Interpretation* 36 (1982) 58-63; Delorme, J., *Mare 2, 1-13 ou ('ouverture des frontières: Sémiotique et Bible* 30 (1983) 1-14; Seitz, O. J. E., *The rejection of the Son of man: Mark compared with Q*, en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Evangelica VII*, Berlin 1982, 451465.

1 Y cuando volvió a Cafarnaún algunos días después, se corrió la voz de que estaba en casa. 2 Se congregaron tantos que junto a la puerta ya no había más espacio. Y él les predicaba la palabra. 3 Y ellos vienen y le traen un paralítico llevado entre cuatro. 4 Al no poder llevarlo hasta delante de él a causa de la multitud, abrieron el techo donde él estaba, lo excavaron y descolgaron la camilla donde yacía el paralítico. 5 Y Jesús que ve la fe de ellos, dice al paralítico: «Hijo, tus pecados te son perdonados». 6 Pero algunos escribas estaban sentados allí y pensaban en sus corazones: «¿Pero qué habla éste? Está blasfemando. 7 ¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios?» 8 E inmediatamente Jesús conoce en su espíritu que ellos están pensando de esa manera en su interior y les dice: «¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? 9 ¿Qué es más fácil: decir al paralítico: "Tus pecados te son perdonados" o decir: "Levántate, toma tu camilla y anda"? 10 Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados —dice al paralítico—: 11 "A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa"». 12 Y él se puso en pie, tomó inmediatamente su camilla y se fue a la vista de todos, de modo que todos están fuera de sí, dan gloria a Dios y dicen: «Jamás vimos cosa parecida».

La perícopa comienza a contar un relato de curación. Viene el taumaturgo. Le traen un enfermo. La ausencia de la petición de curación es suplida por el transporte extraordinario del enfermo a través del techo de la casa en la que se encuentra Jesús. Esto sustituye con creces la petición. Jesús dirige la palabra al enfermo y señala (con reconocimiento) la fe de la gente. Pero en lugar de la curación que cabría esperar, se desarrolla una discusión entre Jesús y los escribas, cuya presencia no se menciona hasta este momento y que se escandalizan gravemente por el consuelo del perdón de los pecados. Pero también la discusión se desarrolla de manera peculiar, puesto que los escribas no manifiestan externamente sus pensamientos, sino que le están dando vueltas en su interior. Jesús penetra sus pensamientos y formula el reproche que ellos están pensando. Y lo hace de dos maneras: mediante la afirmación fundamental del poder de Jesús para perdonar pecados -**un logion** del Hijo del hombre- ya través del milagro de la curación que acompaña al *logion*. La prueba fehaciente del curado, que toma su camilla y se va a su casa, y la alabanza de Dios expresada por todos los presentes cierran el relato de curación de manera adecuada a la forma. Existen motivos para suponer que 5b-10 representan una inclusión posterior ¹²³. Además convierten el relato de curación en un apotegma en el que el milagro se convierte en ilustración del *logion* apotegmático del Hijo del hombre, en torno al cual gira ahora todo. La forma mixta actualmente presente puede definirse con ciertas reservas como discusión. Ciertamente tenemos la coexistencia de objeción (pensada) y refutación, pero la preocupación cristológica supera la discusión ¹²⁴. Marcos encontró el relato ya reelaborado ¹²⁵. Los intentos de defender la unicidad del relato parten de que 5b como consuelo del taumaturgo debe ser contado en cualquier caso como perteneciente a la tradición ¹²⁶. Pero entonces la supresión de 6-10 sería igualmente problemática. Hay que considerar, sin embargo, que 5b es totalmente singular como consuelo. Por lo general, los consuelos invitan a la fe o a la consternación. En confor-

123. Bultmann, *Geschichte*, 12-14; Maisch * 21-48; Taylor 191. *σοι λέγω* en 11 ha sido incluido igualmente.

124. Kuhn, *Sammlungen*, 53-57, habla de una discusión. Maisch * 101-104 de un trozo doctrinal sobre el poder de Jesús. Lo último es más correcto, pero es más aconsejable evitar una etiquetación que vaya más allá de apotegma.

125. Sundwall, *Zusammensetzung*, 12-15 considera 5-9 como una discusión originalmente independiente. Pero en sí misma es ininteligible ya que está referida al relato de curación.

126. Theissen, *Wundergeschichten*, 165 s; Grundmann, 55; Schenke, *Wundererzählungen*, 155, desearía adscribir 5b al relato de milagro a causa de su tensión con 7. Pero no existe la tensión (cf. *infra*).

midad con el estilo es «¡ten confianza!» (θάρασει)¹²⁷. Además, la aparición tardía de los escribas es una señal. Lc 5, 17 ss encontró esto y lo cambió en consonancia con sus intereses. La aclamación en 12 podría ser perfectamente un «marco oral integrado narrativamente»¹²⁸, pero se refiere a la acción de la curación.

Pero con esto no se ha dicho todo acerca del proceso de nacimiento del relato. El *logion* del Hijo del hombre se destaca claramente a través del cambio de destinatarios entre 10 y 11. Se encuentra en una relación peculiar con la narración. Esta relación no puede determinarse diciendo que el *logion* entró¹²⁹ en el relato, que fue añadido a él, sino precisamente lo contrario: el *logion* condujo a la formación del período intermedio. Existió, igual que otras sentencias del Hijo del hombre, como tradición oral y era independiente. Presumiblemente fue cambiado algo para su utilización en el relato¹³⁰. El cambio de destinatarios debe valorarse como componente comentador de la narración en el que el narrador se sale del relato y se dirige directamente a los oyentes. Si el relato milagroso estaba determinado por Jesús el taumaturgo carismático, ahora la cristología del Hijo del hombre constituye el tema. Habrá que examinar en la interpretación si la palabra Hijo del hombre puede provenir de Jesús.

Las intervenciones redaccionales del evangelista se encuentran en el comienzo. Este está marcado por una sorprendente contraposición entre casa y publicidad. Jesús está en la casa y la gente se congrega fuera, delante de la puerta. A pesar de que él les dirige la palabra, la abertura del techo presupone que él continúa dentro de la casa. La información de que Jesús está sentado en el umbral¹³¹ no elimina la dificultad. La nota «y él les predicaba la palabra» se debe con seguridad al redactor¹³². Marcos quiere unir otra vez predicación y acción. Pero también la frase ὥστε proviene de él (cf. 1,45)¹³³. Igual que en 1, 33, se menciona la puerta, ante la que ahora se congregan muchas más personas. Todo esto nos lleva a preguntarnos si acaso no es redaccional todo el versículo 2. Tal vez sea esto lo más probable¹³⁴.

127. Material en Theissen, *Wundergeschichten*, 68 s.

128. Theissen, *Wundergeschichten*, 165.

129. Boobyer* y Cranfield consideran 10 como añadidura que entró en la historia considerada por ellos como unidad.

130. Tödt, *Menschensohn*, 120, cuenta 10 entre los *logia* carentes de marco que a través de apotegmas pasan a los relatos.

131. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 9.

132. CL 4, 33; 8, 32.

133. Con Maisch* 106 s.

134. De manera distinta Maisch* 51. El verbo συνάγω en Mc 5 veces (cL especialmente 4, 1; 6, 30; 7, 1). La irrepetida forma de aoristo no cuenta. πάντες en 12 es perfectamente posible al principio sin la mención de los muchos. Son todos los presentes en la casa y los acompañantes del enfermo.

La conducción a través del techo se llevó a cabo originariamente no a causa de la muchedumbre, sino para esquivar el demonio de la enfermedad. Este no debe conocer la entrada regular de la casa a fin de que no pueda retornar ¹³⁵. La motivación *διὰ τὸν ὄχλον* ofrecida en 4 es interpretación de Marcos ¹³⁶. Tal vez fue él quien introdujo también la noticia de la abertura del techo. Esto sólo es posible en una casa greco-romana cubierta con tejas (cf. Lc 5, 19) Y choca con el siguiente «lo excavaron», lo que es correcto si se refiere a la casa palestina ¹³⁷. Esta estaba cubierta con junco, heno y ramas entrelazadas en las vigas maestras y recubierta con una capa de lodo. Cómo v. 4a sonaba en un principio, es difícil fijarlo. Schulthess y Wellhausen sugirieron, acudiendo a la Peschitta o al arameo: subieron al tejado o lograron subirlo al tejado ¹³⁸. Si esto fuera correcto, habría que hacer responsable al redactor anterior a Marcos de una corrección de la traducción del arameo. El v. 1 es tradicional excepto la indeterminada indicación de tiempo y el término *πάλιν*. La presencia de Jesús en la casa es imprescindible para entender lo que viene a continuación. La indicación temporal sirve para empalmar con lo anterior ¹³⁹. Cafarnaún es el punto de partida de este relato de milagro que, con la importunidad única de los suplicantes ingenuos, podría haber conservado un recuerdo histórico. La alabanza a Dios recogida al final habla en favor de una primera redacción judea-cristiana ¹⁴⁰.

Explicación

1-4 Después de lo narrado con anterioridad, la ida a Cafarnaún es un retorno al trabajo de predicación en Galilea. El evangelista utiliza una

135. Krauss *; Bocher, *Christus Exorcista*, 72 y nota 488. Jahnow * 156 cita a Fausto, de Goethe: «Es una ley de los demonios y de los fantasmas: tienen que salir por donde se metieron».

136. También Maisch * 51 s.

137. Paralelos en Billerbeck 11, 4. Es interesante también Jos, *Ant.*, 14,459. Herodes hace que se excaven los tejados de las casas (*τῶν ὀρόφων ἀνασκάπτων*) para someter a los soldados que se encuentran en ellas. Acerca de las diversas formas de recubrimiento de techos y de cubierta de las casas, F. W. Deichmann, RAC III, 524-529.

138. Wellhausen: *schaqluhi o arimuhi liggara*. Corrigió la propuesta F. Schulthess, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 216-258.220. SyP suprime *ἐξορύξαντες* (con DWit).

139. *διῆμερῶν* puede unirse con ambos verbos: «Como después de días volviera él a C...» o «Después de días se conoció». La última posibilidad subrayaría el ocultamiento de Jesús. En consecuencia, es preferible la primera. Tal vez Mc reformuló v. 1 porque también *ἠκούσθη* deriva de él (cf. el comentario).

Schenke, *Wundererzählungen*, 147-149 desearía adscribir *τῶν γραμματέων* en 6 a la redacción de Marcos. Y se apoya en 14, 4. La perícopa anterior a Marcos reflejaría una discusión acerca del poder de Cristo dentro de la comunidad. El reproche de blasfemia, perfectamente comprensible en boca judía, contradice esta suposición. Se habría tenido la discusión con judíos.

140. Bultmann, *Geschichte*, 241.

y otra vez el adverbio *πάλιν* para empalmar con la situación ya relatada (2, 13; 3, 1.20; 4, 1; 5, 27; 7, 14.31 etc.), con lo que pone de manifiesto claramente su preocupación por crear conexiones. Por ello puede suponerse que para él la casa es la misma que en 1,29. También es típico de él el que se propague algo sobre Jesús mediante la comunicación oral de otros (3, 8.21; 5,27 et.). La noticia del retorno de Jesús hace que mucha gente se congrege de nuevo junto a la puerta. No hay espacio suficiente. Tanto si se piensa en el espacio entre la puerta y el muro del patio o se apunta que la puerta daba directamente a la calle, en cualquier caso debe fortalecerse la impresión transmitida ya en 1, 33. Jesús aprovecha la ocasión para predicar la palabra. «Predicar la palabra» es una expresión proveniente del lenguaje misionero de la comunidad cristiana primitiva (Hech 4, 29.31; 8, 25; 11, 29 entre otros) 141. En esta escena de misión se habla del enfermo llevado por cuatro hombres en su camilla, pero seguramente acompañado por muchas más personas. Es completamente equivocado decir que los cuatro que llevan al enfermo son los discípulos de los que se habló en 1, 16 ss 142. *κράβαττος* es el lecho del hombre pobre (sólo en Me, Jn, Hech) en contraposición a *κλίνη*. A causa de la gran muchedumbre, los que llevan al enfermo echan mano de un ardid. Marcos ha oscurecido el sentido original de la abertura del techo. No se trata ya de engañar al demonio de la enfermedad, sino que los hombres ofrecen al enfermo la posibilidad de llegar hasta Jesús 143. De nuevo la caracterización de la enfermedad es bastante vaga para nuestra comprensión. Como parálítico 144 es completamente impotente y depende de la asistencia que le presten los demás.

En la reacción de los que actúan así constata Jesús su fe. En esta fe 5-9 está incluido el parálítico, pues también a él va dirigida la palabra especial de consuelo. La fe es un elemento esencial de los relatos de milagro de Marcos. Ella precede de ordinario al milagro 145. Y no debe interpretarse esto psicológicamente como si el taumaturgo dependiera de esta fe en la eficacia de su actuación. Más bien tenemos ante nosotros una preocupación o interés constante de esta tradición. La cuestión es si tenemos que considerar esta fe como plenamente valorada. En el marco de la consideración aislada de la tradición

141. En Hech, «palabra» se determina generalmente de forma más concreta; palabra de Dios, palabra del Señor y otros.

142. Contra Rasco.

143. Bocher, *Christus Exorcista*, 79, opina que la racionalización o represión de rasgos exorcistas sería una tendencia bastante extendida de la tradición sinóptica. El paso por el tejado es fácilmente imaginable si la casa tenía una escalera que conducía por fuera desde el suelo al tejado.

144. Según los diccionarios de Pape-Sengebusch y Passow, *ὁ παραλυτικός* es el parálítico parcial (de un lado).

145. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 135.

tenemos que responder afirmativamente a la pregunta, pues ella tiene sentido cristológico y su intención radica precisamente en despertar la fe en Jesús o explicarla ¹⁴⁶. Dentro del macrotexto del evangelio hay que ver las expresiones de fe en su contexto. Y entonces -como tendremos oportunidad de ver- hay que incluir necesariamente al Crucificado en esta fe. Sí, la fe se mide desde la cruz. No obstante, no es de suponer que Marcos hubiera criticado la fe de 5. Aquí se percibe al menos uno de los componentes importantes de la exigencia de la fe: la autoentrega llena de confianza e incondicional al poder de Jesús.

En este punto, el relato de curación gira hacia una escena de discusión. En lugar de la palabra de curación escuchamos la palabra del perdón de los pecados. Sólo aquí perdona Jesús a un hombre personalmente sus pecados (cf. 3, 28; 11, 25). El punto de enlace era probablemente la concepción judía según la cual existe una conexión entre enfermedad y pecado ¹⁴⁷. Es difícil decir cómo es vista aquí concretamente esa conexión. No se nos ofrece una explicación acerca de la causa de la enfermedad, sino que se introduce su curación. Parece infundada la suposición de que en el trasfondo estaría la concepción del demonio de los pecados como originante de la enfermedad ¹⁴⁸. No se dirige la palabra al demonio, sino al enfermo. Concretamente se le trata de «hijo» (como a los discípulos en 10,24). La formulación pasiva circunscribe la eficacia de Dios ¹⁴⁹, pero ésta se transmite a través de Jesús, de manera que no puede afirmarse ninguna diferencia esencial entre el perdón individual de los pecados y la afirmación de principio de 10. Ambas cosas están relacionadas entre sí. Los escribas que aparecen súbitamente en la escena se escandalizan, pero sólo en su interior. En línea correcta con la doctrina judía, observan ellos que el perdón de los pecados es privilegio exclusivo de Dios ¹⁵⁰. Sus pensamientos se sustentan en Dt 6,4. Para ellos está en juego la unicidad de Dios. Por consiguiente, es correcto el reproche de blasfemia, que aparecerá de nuevo en 14, 64 ¹⁵¹. El perdón de los pecados no se asignaba al Mesías ni siquiera en el tiempo mesiánico. A éste le competía la tarea de eliminar el pecado, pero llevaría a cabo su cometido aniquilando en el juicio a los impíos, dominando los poderes demoníacos, manteniendo al pueblo alejado del pecado me-

146. Maisch * 74; cf. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, München 1967, 115.

147. Para la concepción judía Billerbeck 1, 495.

148. Bocher, *Christus Exorcista*, 72, y *Diimonenfurcht und Diimonenabwehr*, 155 s (remite a 1 Sam 16, 14-23; 2 Sam 24, 15 s; Is 37, 36; Núm 5, 11-31; Job 2, 7).

149. La forma de perfecto ἀφέωνται (C EFGH O Θ) se debe a influencia de Lc 5, 20. La diferencia con ἀφίπτει no es considerable.

150. Ex 34, 7; Is 43, 25; 44, 22.

151. Sobre el delito de blasfemia en el judaísmo, cf. Billerbeck 1, 1.008-1.019.

dante un gobierno recto. Pero todo esto no es equivalente a lo que se dice en el pasaje que nos ocupa 152. Lo mismo hay que decir del Sumo Sacerdote mesiánico 153. El perdón de los pecados comunicado al pueblo mediante el ministerio del Sumo Sacerdote estaba ligado al culto y al sacrificio 154. Según Núm 15,30 s; Lev 24,11 ss, la blasfemia tenía que ser castigada con la pena de muerte. Se debe tener en cuenta que el reproche más severo de los conflictos que se extienden hasta 3, 6 se pronuncia precisamente al comienzo. Que Jesús penetra los corazones (cf. 8, 16 s; 12, 15) es importante para el concepto cristológico presente. Se lo ha relacionado con la concepción θεῖος-άνθρωπος 155. Cosas similares se dicen de este taumaturgo que irradia fuerza divina 156. Mas puesto que en 7 se hizo referencia al Dios de la Biblia, también aquí habrá que admitir que se aplica a Jesús la propiedad divina del conocimiento del corazón, tan abundantemente documentada en el antiguo testamento. «Sólo Dios conoce el corazón de todos los hijos de los hombres» (1 Re 8, 39); «el relicario del corazón conoce» (Sal 14, 6; cf. 1 Sam 16, 7; Sal 7, 10; Jer 11, 20; Eclo 43, 18 s). En una comparación, 9 establece una unión entre curación y perdón de los pecados. Lo más fácil parece ser la incontrolable palabra del perdón de los pecados. Manera de juzgar humana, superficial.

Con el Hijo del hombre se destaca el poder de Jesús para perdonar pecados y éste aparece como quintaesencia de la *pencopa* 157. Esta palabra forma parte del grupo de los *logia* del Hijo del hombre que tratan de la actuación terrena de Jesús. Este grupo se encuentra junto a los dichos acerca de la parusía y a la pasión y resurrección del Hijo del hombre. Partiendo de esta división tenemos que verlo conjuntamente con 2, 28, pero, desde el aspecto histórico-tradicional, hay que empalmarlo también con los correspondientes dichos de la tradición de la fuente de los *logia* (Mt 8, 20/Lc 9, 58; Mt 11, 19/Lc 7, 34). Pero éste se diferencia de esos dichos, principalmente, en que en ellos se habla de forma más indirecta del poder del Hijo del hombre, mientras que en éste, como en 2, 28, se proclama de manera directa. Pero en ambos estratos de tradición el Hijo del hombre está en contraposición

152. Billerbeck 495 s.

153. TestL 18, 9 no está en contradicción con esto. Cf. Braun, *Qumran* 1, 32; de manera distinta G. Friedrich, ZThK (1956) 293 s. No es atinado recurrir a la cristología sumosacerdotal como explicación del perdón de los pecados afirmado por Jesús (contra Lohmeyer y Grundmann).

154. Todavía resulta difícil decir en qué medida en un marco similar el sacerdote perdonaba al individuo particular los pecados en el judaísmo de entonces. Cf. Kuhn, *Sammlungen*, 56, nota 20.

155. Maisch· 123. El tema de los adversarios no es específico.

156. L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1, 87 s.93.

157. Según Duplacy· el ἴνα introductorio tiene significado exhortativo: tenéis que saber que...

a los hombres o a aquellos que rechazan su ἐξουσία 158. Una y otra vez se ha emprendido la tarea de interpretar 10 como palabra auténtica de Jesús. Esto sería mucho más fácil si «Hijo del hombre» no se entendiera aún como predicado de título cristológico, sino en sentido de «hombre». Filológicamente está documentado el uso general del arameo *bar nascha* = hijo del hombre/hombre por el que quien habla se designa a sí mismo 159. Entonces el sentido sería: «No sólo Dios puede perdonar, sino que conmigo, Jesús, también un hombre» 160. Aparte de que en una autoafirmación tan modesta no se captaría de manera adecuada el poder conferido al υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, habría que preguntarse cómo hay que derivarla. En ninguno de los pasajes de la literatura apocalíptica judía donde aparece la figura del Hijo del hombre se le atribuye el perdón de los pecados. Del hijo del hombre transcendente de la apocalíptica no pudo aplicarse el poder a Jesús. Más bien habrá que basarlo en la pretensión del Jesús terreno y en su muerte. La comunidad se supo liberada de sus pecados en la muerte de Jesús (1 Cor 15,3; Mc 10,45). El Terreno anuncia el reino de Dios y, en su comunión con pecadores, confirma el perdón de Dios. Después de pascua se reconoció que Dios ha mantenido su ofrecimiento de gracia en la muerte de Jesús. Esto quiere decir que si el perdón explícito de los pecados tuvo que ver con el Jesús terreno, se debió a que se incluía la visión de la cruz 161. El título de Hijo del hombre aparece precisamente aquí porque Jesús ocupa el lugar de Dios y -desde la perspectiva de esta tradición- los privilegios divinos empalmaban de manera especial con este predicado. Si el poder de Jesús es el tema explícito, no se pretenderá suponer que se quiere justificar el perdón de los pecados obrado por la comunidad 162. Este problema se articula en palabras de los discípulos (Mt 18, 18; Jn 20, 22 s). Una vez más se confirma que el tema cristológico ocupa el lugar preferente y no la discusión. La comunidad no justifica una actuación, sino su recién adquirida existencia escatológica.

11-12 El milagro de la curación se convierte en argumento en favor de la palabra poderosa sobre el perdón de los pecados. El paralítico se va liberado de la enfermedad y del pecado y se encamina a su casa como Jesús se lo ordena (cf. 5, 19). El ir a casa con la camilla bajo el brazo o

158. Tödt, *Menschensohn*, 117-130; Hahn, *Hoheitstitel*, 42-46.

159. C. Colpe, ThWNT VIII, 404-406; Jeremias, *Teología*, 300. Negado por Hahn, *Hoheitstitel*, 24; P. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn*, en Id., *Aufsätze zum NT*, 1965 (TB 31), 92-140. 119 s.

160. Colpe, ThWNT VIII, 433.

161. Con esla reserva, hay que declararse de acuerdo con Kertelge, *Wunder Jesu*, 210.

162. Así Bultmann, *Geschichte*, 13; Pesch 1, 160. Dibelius, *Formgeschichte*, 64-66, habla de un paradigma. ἐπι τῆς γῆς subraya la idea de autorización.

al hombro se convierte en la demostración de la curación ¹⁶³. El que la gente se sintiera fuera de sí es una reacción típica a la vivencia de algo extraordinario (5, 42; 6, 51). Su alabanza a Dios pone de manifiesto que Jesús es el Enviado escatológico de Dios ¹⁶⁴.

¿Ha desfigurado el relato la remodelación secundaria? Para Jesús, el enfermo había sido objeto de la compasión. Según la nueva formulación secundaria, la curación se habría llevado a cabo para revelar el poder del Hijo del hombre. Así pensaría la comunidad posterior. Según Haenchen, con ello se ha perdido un rasgo humano ¹⁶⁵. Diga lo que dijere la crítica, hay que tener presente que la curación continúa teniendo sentido también ahora, aunque no en sí misma. Además, en el primer estadio de la narración no se habría descrito una acción de Jesús puramente humanitaria, sino que se habría dado testimonio de la irrupción del tiempo de la salvación. Hay que redimir la totalidad del hombre: al cuerpo, de la enfermedad; al espíritu, del pecado.

Resumen

En el marco de Marcos, esta nueva demostración de la *ἐξουσία* de Jesús se convierte en testimonio impresionante de que la soberanía de Dios comienza a imponerse. Se impone incluso a pesar de la resistencia que oponen los que la rechazan, con los que se produce un primer conflicto serio. Con ello se va avanzando en el camino emprendido en 1, 22. El reproche de blasfemia, aunque sólo haya sido concebido mentalmente, debe relacionarse con 3, 6. Teniendo en cuentas esas conexiones, pensó Marcos que éste era el lugar apropiado para la perícopa. Se ha considerado como extraño que el evangelista renunciara en este lugar al mandato de guardar silencio. Jesús se confiesa públicamente como Hijo del hombre (como también en 2, 28). ¿Es inconsecuente Marcos? Si prescindimos de estos dos lugares, ¿no ha reservado el título de Hijo del hombre para la segunda parte de su obra? ¿ü es que éste ocultaba algo para él? ¹⁶⁶. Se creyó poder reconocer un plan en la disposición de los *logia* del Hijo del hombre en Marcos ¹⁶⁷. A la revelación del Hijo del hombre en 2, que tiene el rechazo como respuesta, sigue el anuncio de la muerte del Hijo del hombre (cap. 8-10) y al final el anuncio de su parusía (13, 26). Prescindiendo de que se habla de la parusía ya en 8, 38, la intención

163. Material comparativo respecto de demostraciones similares en relatos de milagro: en Bultmann, *Geschichte*, 240.

164. Cf. Lc 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18,43; 23, 47.

165. *Weg*, 103.

166. Suposición de Kertelge, *Wunder Jesu*, 212.

167. M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, London 1967, 179-181, con ciertas limitaciones.

reside en otra parte. La revelación sin reservas de que Jesús es el Hijo del hombre puede tener lugar siempre que se asegure que esta revelación se dirige hacia la cruz. Con ello no se oscurece en nada el poder del Hijo del hombre, pero se lo sitúa en su lugar. Marcos consideró que se conservaba esta orientación de la revelación mediante la considerable resistencia que se percibe en 2, 6 Y 3, 6 (cf. el excursus «El secreto mesiánico»).

8. *Jesús come con publicanos y pecadores* (2, 13-17)

Jeremias, J., *Zollner und Sünder*: ZNW 30 (1931) 293-300; Alonso, J., *La parábola del médico* en Mc 2,16-17: CuBi 16 (1959) 10-12; Iersel, B. M. F. van, *La vocation de Lévi*, en *De Jésus aux évangiles* (ed. 1. de la Potterie), Gembloux 1967, 212-232; Pesch, R., *Levi-Matthiuis* (Mc 2, 14/Mt 9,9; 10, 3): ZNW 59 (1968) 40-56; Pesch, R., *Das Zollnergastmahl* (Mk 2,15-17), en *Mélanges bibliques* (FS B. Rigaux), Gembloux 1970,63-87; Braun, H., *Gott, die Eröffnung des Lebens für die Nonkonformisten*, en *FS E. Fuchs*, Tübingen 1973, 97-101; Martini, C. M., *Were the scribes Jesus 'followers?* Mk 2: 15-16, en Brecht, M. (ed.), *Text-Wort-Glaube*, Berlin-New York 1980,31-39; De Maat, P., *Roe krijgt* Mc 2,15-17 (NBG 1951) *betekenis? Analyse van de narrative syntaxis van het oppervlakte-niveau*: Bijdragen 44 (1983) 194-207; Herrenbrück, F., *Jesus und die Zollner*, Tübingen 1981.

13 Y fue de nuevo por la orilla del mar. Toda la gente acudía a él y él les enseñaba. 14 Al pasar, vio a Leví, el (hijo) de Alfeo, sentado en el despacho de impuestos. Y le dice: «¡Sígueme!». Y él se levantó y le siguió. 15 Y sucedió que estaba él a la mesa en su casa. Y muchos publicanos y pecadores se encontraban a la mesa con Jesús y sus discípulos. Pues eran muchos los ¹⁶⁸ que le seguían. 16 Al ver los escribas del partido de los fariseos que comía con los pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: «El ¹⁶⁹ come con publicanos y pecadores». 17 Lo oye Jesús y les dice: «**No** necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores».

Análisis

A continuación de la observación de paso en 13, que nos informa de que Jesús camina por la orilla del mar y adoctrina a la muchedumbre, vienen dos sucesos: el llamamiento del publicano Leví y el banquete que Jesús y sus discípulos comparten con publicanos y pecadores. Según la presentación actual de la perícopa, se tiene la impresión de que este banquete se celebra en la casa de Leví. La narración es imprecisa en 15 a causa de la no clara referencia de «su

168. *καί* es, según BI-Debr § 471, 4 coordinación popular en lugar de un participio.

169. La frase no debe leerse como frase interrogativa. *ὅτι* es recitativo. BI-Debr § 300, 2 querría leer *ὅτι* (interrogación indirecta). Cf. Mt 9, 11 par: *διὰ τί*.

casa». Pero Lc 5,29 deja fuera de toda duda que Leví habría sido el anfitrión, mientras que Mt 9, 10 habla de una manera indeterminada de la casa. La presencia de sus discípulos en 15, que Marcos menciona por primera vez aquí como grupo, sorprende dado que —de forma casi desorientadora en este contexto— se nos dice que le seguían muchos. El que los «escribas del partido de los fariseos» se dirijan directamente a los discípulos y no a Jesús constituye, igualmente, un rasgo especial ¹⁷⁰. Ciertamente la pregunta acerca de cómo los escribas habrían venido al banquete está planteada de forma equivocada —porque es superficial históricamente— ya que su entrada al banquete carece de importancia y sólo su objeción es importante. Por supuesto, no se los puede considerar como participantes en el banquete y mucho menos como los que siguen a Jesús ¹⁷¹. La respuesta de Jesús es doble: primero se sirve de una sentencia a modo de proverbio. Después emite un juicio personal sobre su envío. También esta duplicidad ha permitido suponer una elaboración.

El juicio acerca del nacimiento de la presente perícopa depende sobre todo de dos factores. El primero de ellos es la determinación de la relación entre llamamiento del discípulo y escena del banquete. El segundo, el saber cuál de las dos sentencias de 17 es la más antigua. Verdaderamente sólo existe consenso amplio en que existen motivos para atribuir a la redacción de Marcos el versículo introductorio de 13 y la frase motivadora recogida en 15c. Dibelius ¹⁷² opina que existió originalmente una conexión entre el llamamiento de Leví en 14 y la sentencia de 17b. Y considera que el banquete de los publicanos es composición de Marcos. Pesch, que sostiene una doble reelaboración de la perícopa, adscribe v. 14 al redactor final, que ha desarrollado el llamamiento de Leví a partir del banquete con los publicanos, dando por supuesto que la tradición más antigua narró inequívocamente una comida en casa de Leví ¹⁷³. Pero, ¿cómo se convierte entonces Leví en publicano? También el juicio de que 14 difícilmente tendría consistencia por sí solo es excesivamente rebuscado ¹⁷⁴. Sin embargo, a más de esto, hay que tomar en serio que, en el banquete, Leví no representa papel alguno —en Marcos—. Ni siquiera actúa como anfitrión. De ahí concluye que Marcos unió el llamamiento de Leví —que sigue el mismo esquema que los relatos de llamamiento de

170. Mt 9, 11 <dos fariseos>, Lc 5, 30 <dos fariseos y sus escribas> nivelan el documento de Mc. POxy 1.224 menciona además a los sacerdotes, que se escandalizan.

171. Esta visión sostiene el Codex Sinaiticus, que suprime el punto entre 15 y 16. La toma Wendling, *Entstehung*, 7 s.

172. *Formgeschichte*, 61, nota 1.

173. *Zollnergastmahl*, 71.

174. Así Pesch, *Levi-Matthiuis*, 44.

discípulos en 1, 16-20— Y la escena de la comida como dos tradiciones independientes. Así se comprende que la determinación de la casa se mantenga de forma tan peculiar en suspenso. En un principio se habría hablado tan sólo de la casa 175.

Si se considera a Marcos como creador de 15c nace la sospecha de que él introdujera a los discípulos en 15b y 16. No convence la afirmación de que en otros tiempos sólo se habló de los publicanos como comensales mientras que los pecadores habrían sido añadidos por la elaboración anterior a Marcos 176. La composición es tipo fórmula y se encuentra en contextos similares también en Mt 11, 19 par; Lc 15, 1. En favor de la unión habla igualmente 17b, independientemente de si esta frase fue un elemento integrante de la perícopa antigua o fue añadida con posterioridad 177. La frase de participio en 16, que invierte ambos conceptos y es imprescindible para la comprensión, debe atribuirse a la redacción de Marcos. Resulta sumamente difícil decir con qué sentencia se cerraba la perícopa. El dicho acerca del médico podía transmitirse solo 178, mientras que 17b necesita de un contexto. Esto sería un argumento a favor de que 17b habría sido la terminación anterior de la perícopa 179. En contra de esto hay que tener en cuenta, sin embargo, que Marcos incluyó en su evangelio un número de perícopas que tienen una frase como quintaesencia, frase que expresa una intuición «natural» y es determinada mediante una contraposición (2, 19.27; 3, 4b; 7, 15; 12, 17) 180. En 2, 17.19.27 la intuición «natural» se aclara mediante una expresión cristológica (2, 17b.19b.2ü.28). La clarificación cristológica que falta en los otros lugares se demuestra como estadio posterior de la reflexión. Pero 17b debe ser considerado, a causa de la contraposición de justos y pecadores, como tradición antigua (¿palestina?). Marcos encontró la doble sentencia ya en 17.

En cuanto a la forma, la perícopa es una discusión. Es característico el triple paso: descripción del tema de discusión, objeción del adversario, refutación. Dado que falta una pregunta intermedia o una escena, la refutación representa con más fuerza el rango de apotegma. Lo mejor es hablar de una discusión apotegmática.

175. *ἀποῦ* en 15a es redacción de Mc.

176. Pesch, *Zöllnergastmahl*, 73; Schweizer. Como en POxy 1.224 faltan los publicanos y se menciona únicamente a los pecadores, se podría incluso preguntar si los publicanos no se han infiltrado en el texto. Sin embargo, hay que negar esto. No se habría llegado a combinación alguna de llamamiento y banquete de publicanos.

177. Sobre la palabra *ἀμαρτωλοὶ* existe asociación de nomenclatura.

178. De hecho se transmite aislado *ellogion* en 2 C12, 4; Bern 5,9; Just, *Apoll.* 15,8.

179. Así Pesch, *Zöllnergastmahl*, 75. Cf. van Iersel * 218 s.

180. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung* I, 576-580.

Marcos, preocupado por buscar un empalme con lo que vendrá a continuación, hace que Jesús salga de la casa de Cafarnaún. Como en los primeros relatos de llamamiento (1,16), Jesús camina por la orilla del mar de Galilea. Pero ahora la muchedumbre se agolpa alrededor del Maestro ya famoso para escuchar su doctrina. De nuevo ésta no se presenta de manera explícita. La escena de adoctrinamiento en la orilla del mar se repite de nuevo en 4, 1. Queda en tela de juicio si la predicación en el mar fue una peculiaridad de Jesús ¹⁸¹. Pero sí se puede afirmar que la región en torno al mar fue su ámbito de actuación preferido. El ahora mencionado llamamiento de Leví da la impresión de que tuvo lugar en el camino del mar a Cafarnaún. Se observa el esquema de los relatos de llamamiento: la mirada de elección de Jesús se posa en Leví, que abandona su profesión. Sigue inmediatamente la llamada al seguimiento. Se nos ofrece la individualidad del nombre propio y del oficio del llamado. El nombre de Leví sólo aparece aquí; una parte de la tradición textual lo confunde equivocadamente con Santiago del círculo de los doce, porque también éste es hijo de Alfeo ¹⁸². El oficio de publicano cabe perfectamente en la ciudad fronteriza de Cafarnaún ¹⁸³. El pueblo despreciaba tal oficio. El publicano era considerado como pecador ¹⁸⁴. El llamamiento de un publicano al seguimiento anticipa el escándalo que vendrá a continuación por el banquete con los publicanos.

5. EXCURSO: LOS PUBLICANOS

Los publicanos ¹⁸⁵ tenían que recaudar los derechos de aduana, es decir, los impuestos irregulares que gravaban de manera especial a las mercancías al pasar por la frontera del país. Ya Esd 4, 13 s; 7, 24 menciona el dinero del peaje. En general, cada provincia del imperio romano constituye una zona aduanera propia. Pero también las comunas y estados reconocidos por los romanos poseían el derecho de aduana. A diferencia de los impuestos, la recaudación aduanera no iba a parar a la caja imperial, sino a la caja del señor del país; en Galilea, pues, a la caja de Herodes Antipas. La recaudación de las aduanas no se efectuaba mediante funcionarios estatales, sino a través de arrendatarios (*publicani*). Estos arrendaban la aduana de una región determinada por una suma de dinero fijada para el año. Podían quedarse con lo que recaudaran por encima de la cantidad fijada. Si ingresaban de menos, tenían que poner de su bolsillo la cantidad que

181. Grundmann.

182. Cf. Mc 3, 18. D Θ φ it leen: Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου.

183. Una aduana *beth hamekes* se menciona en una parábola rabinica Sukká 30a (Billerbeck 1, 498).

184. Según Jeremías * 300 el pueblo consideraba a los publicanos como engañadores. Se les comparaba con los esclavos paganos y no admitían como válida su declaración como testigos.

185. Cf. Schürer 1, 474-479.

faltara para completar la estipulada. Para el cobro del dinero se servían de sus subempleados. Leví sería uno de éstos. El escape para el abuso y para el desenfreno se debía a la suma indeterminación que existía frecuentemente acerca del montante a cobrar por las mercancías ¹⁸⁶ Los publicanos ambiciosos se aprovechaban arbitrariamente de esta falta de determinación o fijación de las cantidades a cobrar.

15-17 Con 15 comienza algo nuevo ¹⁸⁷. Pero Marcos no se limita a presentar a Leví como uno de los que participan en el banquete de los publicanos, sino que, además, transmite la impresión de que él invita a su casa. El llamamiento del publicano al seguimiento motiva el banquete lleno de alegría. Aquel reúne en torno a la misma mesa a publicanos y pecadores como huéspedes que, al igual que Leví, eran considerados como reprobables. Como pecadores se consideraba, de manera especial, a los gentiles, pero también a aquellos que, al igual que los gentiles, no observaban las reglas de la pureza ¹⁸⁸. El que aceptaba compartir la mesa con ellos también se hacía impuro. A los publicanos se les podía agrupar con los gentiles (Mt 18, 17), pero también con las prostitutas (Mt 21, 31 s). El mencionar a los huéspedes como «publicanos y pecadores» en 15 anticipa la objeción de los fariseos. En la tradición anterior a Marcos se apunta con ello a un problema de la comunidad que se planteó de manera especial en las comunidades mixtas fuera de Palestina. Y consistía en saber si era posible que participaran de la misma mesa antiguos judíos y antiguos gentiles (cf. Gál 2, 12). Marcos aprovecha la oportunidad para presentar a los discípulos como partícipes del banquete y para señalar que su número había crecido y se había hecho grande entretanto. De esta manera se prepara la mención de los doce (3, 13 ss) de entre una multitud mayor de seguidores, pues hasta ahora sólo se había hablado de cinco llamados al seguimiento. Evidentemente, el evangelista se preocupa de que coincidan sus informaciones. Los adversarios que participan en la discusión ahora no son presentados como escribas sin más, sino que se les presenta más concretamente: como escribas del partido de los fariseos. Esta precisión, que no volverá a aparecer en Marcos, empalma la discusión con las cuatro perícopas siguientes (hasta 3, 6) donde los fariseos aparecen como adversarios ora solos (2, 24) ora en unión con otros (2, 18; 3,6).

186. Permite extraer ricas conclusiones una inscripción *palmirense* de los tiempos de Adriano redactada en arameo y en griego y mencionada en Schürer 1, 475, 476, 478, nota 112.

187. *καὶ γίνεται* es comienzo de perícopa.

188. Cf. K. H. Rengstorf, ThWNT 1, 328-330.

6. Excurso: LOS FARISEOS

Los *fariseos* 189 constituían en tiempos de Jesús Gunto a los saduceos y los esenios) un partido religioso que ejerció una influencia política considerable. Los comienzos de este movimiento están envueltos en una cierta oscuridad. En general se supone que el nacimiento de los fariseos como congregación religiosa habría tenido lugar lo más tarde en el siglo II a. C. y que se habrían desgajado del antiguo grupo de los *hasidim* (asídeos). Mientras que se mantuvieron en la oposición casi constantemente durante el tiempo de los asmoneos —la única excepción fue Salomé Alexandra (76-67 a. C.), que hizo posible su entrada en la gerusía-, adquirieron mayor importancia gracias a los favores de Herodes el Grande. Parece que su influencia decreció durante el tiempo que transcurre desde la muerte de Herodes y la caída del estado judío 190. Esto habría estado relacionado tal vez con las opiniones divergentes en el partido de los fariseos acerca de la conveniencia de formar otro partido, el de los zelotas Pero después de la destrucción de Jerusalén, los fariseos, o su ala antizelota, se convierten en dirigentes, incluso en el único grupo normativo en el judaísmo que consigue mantener y salvar la unión del pueblo judío como unidad religiosa mediante la vinculación estricta a la ley.

El nombre de «fariseos», que se deriva de *perushim* (los separados), les fue dado, probablemente, por los que no pertenecían al grupo y quizás fue al principio un mote. Lentamente fue adquiriendo rango positivo. De cualquier manera, ese nombre sólo da a entender una parte de lo que constituye la esencia de este movimiento. Considerados externamente, los fariseos aparecen en comunidades bien organizadas (*haburoth*) que viven según normas determinadas (*haberuth*). Se admitía al candidato después que éste hubiera superado una prueba temporal detalladamente fijada. Así como existían en la comunidad diversos peldaños de pertenencia a ella —los miembros plenos eran los auténticos *haberim*— se conocía también un procedimiento de expulsión. Todos tenían la posibilidad de pertenecer a la comunidad, no sólo los sacerdotes y los letrados. La fuerza de su movimiento radicaba en que, si bien tal vez no fue así al principio, era llevado por laicos y en que, como círculo cerrado del que emanaba un atractivo, admitía al hombre sencillo. Como estrato social dirigente contaron entre sus filas con hombres eminentes tanto en la literatura sapiencial como en el estudio de la Escritura que imprimieron su huella en la vida de la comunidad, fundaron diversas escuelas en el marco del fariseísmo y adquirieron también influencia creciente en el pueblo más allá de los límites de su propia comunidad. Estos hombres eminentes fueron los escribas, que constituían una fracción propia en el sanedrín jerosolimitano en tiempos de Jesús 191. Naturalmente es de suponer que hubiera también escribas no fariseos. Por este motivo resulta difícil determinar la

189. Cf. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 21958, II B 115-140 (ed. cast.: citada); W. Beilner, *Christus und die Pharisäer*, Wien 1959; C. Roth, *The Pharisees in the Jewish revolution of 66-73*: JSST 7 (1962) 63-80; S. Umer, *Pharisaism and Jesus*, New York 1962; A. Finkel, *The pharisees and the teacher of Nazareth*, 1964 (AGSU 4); H. Merkel, *Jesus und die Pharisäer*: NTS 14 (1967/1968) 194-208; W. Grundmann, *Das palästinensische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des Jüdischen Krieges*, en J. Leipoldt-W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums* 1, Berlin 21967, 143-291 (aquí 269-286) (ed. cast.: *El mundo del nuevo testamento* 1, Madrid 1973); R. Meyer-K. Weiss, ThWNT IX, 11-51 (abundante bibliografía); Luz, U., *Jesus und die Pharisäer*: Judaica 38 (1982) 229-246; L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca 1981.

190. Meyer (nota 189) 26 s; Grundmann (nota 189), *Judentum*, 270 piensan, por el contrario, que la influencia farisea decreció bajo Herodes el Grande, pero que después de su muerte habría ido en aumento. En contra de esta opinión habla el hecho de que Herodes favoreció a los fariseos en el tema de la negativa a jurar frente al soberano y el que tampoco en otros asuntos ejerciera una política enfrentada en principio contra ellos. Es problemático el planeado complot de Jericó, del que informa Jos, *Ant.*, 17, 174-181.

191. Cf. *supra*: excurso: escribas.

influencia política de los fariseos en el sanedrín. Un ejemplo conocido de las opiniones diversas que podían coexistir en el fariseísmo son los dos jefes de escuelas rivales Hillel y Schammai. Sin embargo, después del año 70 se impusieron los seguidores de Hillel.

En el centro del ideal farisaico está la ley, pero juzgada de una manera peculiar. Norma directriz es la traslación de las prescripciones de santidad vigentes para los sacerdotes a la vida ordinaria de cada día. Los esfuerzos apuntan a conseguir en la vida práctica la pureza y santidad que es propia del sacerdote durante su servicio en el templo. De este modo se esfuerzan por representar en Israel la comunidad pura, el verdadero Israel. Esta piedad de los laicos que se orientaba por el estilo de vida sacerdotal, que colocaba la ley antes que el culto y a los profetas detrás de la ley, se prestaba de maravilla para poder sobrevivir después de la pérdida del santuario. El creciente significado de la sinagoga en la que se escuchaba con agrado especial a los escribas y en la que se celebraba un servicio de la palabra fortaleció este desarrollo. El que pudiera entender la ley de Moisés como preexistente instrumento de creación con el que Dios hizo el mundo indica la dependencia de las especulaciones sapienciales. Como parte de la ley se consideró la tradición oral de los padres, que deriva igualmente de Moisés y fue situada en el mismo rango que la *torá* 192. Con la ayuda de la tradición, que se enseñaba en las escuelas, los fariseos se hallaban en situación de acomodar las prescripciones de la ley a las circunstancias temporales cambiantes. Eso les hizo aparecer como teólogos progresistas, les granjeó la simpatía del pueblo, pero también les reportó duras críticas por parte de los saduceos y esenios. Estos les consideran como apóstatas y les echan en cara su negligencia, el error y la seducción 193. Con las normas de interpretación, a las que llamaban el vallado en torno a la ley, los fariseos pretendían hacer posible el mantenimiento de la ley, pero con la considerable proliferación de prescripciones se encaminaban inevitablemente a una pura forma externa de la vida religiosa en muchos ambientes. La autocomplacencia del fariseo se compone —en la medida en que nos permiten verlo los testimonios— de un sentimiento de orgullo no común a causa de sus prestaciones personales, de la justicia personal, y de una exigencia de compasión divina. Esta consciencia desgarrada se refleja en su relación con el pueblo. Por una parte, los fariseos pretenden presentarse ante el pueblo como un movimiento laicista y encontraban simpatías en el pueblo. Por otra parte, pueden llegar a despreciar al pueblo como no versado en la ley y a motejarlo como pueblo bajo (*Am-harez*). Su separación es doble: una separación externa del pueblo como congregación y otra interna en la radicalización de la idea de santidad, a la sazón exteriorizada. Esto constituye una barrera insuperable entre ellos y el pueblo. La ética farisaica está dominada por una severa doctrina de la recompensa según la cual los justos y los impíos serán recompensados exactamente según sus obras o castigados de acuerdo con ellas. No carecen de rasgos humanos simpáticos, por ejemplo en la interpretación del mandato del sábado 194. Su esperanza mesiánica se orienta a un Mesías que liberará a Israel de la servidumbre política 195. Parece que no aceptaron el mundo conceptual de la apocalíptica hasta después que tuvo lugar la destrucción de Jerusalén, pero probablemente miraron con escepticismo por entonces una esperanza inminente.

Es trágico que los fariseos se convirtieran en los enemigos más acérrimos de Jesús y posteriormente de su comunidad, a pesar de que tantas cosas les unían con ésta. La descripción de los fariseos en los evangelios responde en gran medida a la confrontación posterior de la comunidad cristiana, así por ejemplo cuando aparecen como grupo adversario compacto. Marcos sabe, sin embargo, diferenciar (2, 16; 7, 1) en algunos lugares. Según Lc 7, 36; 11,37; 14, 1, Jesús llegó incluso a sentarse en la mesa con ellos. En

192. Cf. Jos., *Ant.*, 13, 267: «Partiendo de la tradición de los padres, los fariseos impusieron al pueblo muchas leyes que no están escritas en la ley de Moisés».

193. La crítica se amontona en el Documento de Damasco 1, 18 s; 4,19 ss; 8, 12-18.

194. Cf. Joma 8, 6: «Cualquier peligro para la vida desplaza al sábado». Son radicales las prescripciones esenciales relacionadas con el sábado: Dan 10, 14-11, 18.

195. Es elocuente SalSal 17.

los estratos antiguos de la tradición de la pasión no se les menciona. Naturalmente, tendríamos que preguntar qué influencia tenían en la fracción sanedrita de los escribas. Es indudable que la lucha con ellos, que se incrementó en la comunidad postpascual y espaldamente después del año 70 d. C., caracterizó ya la actividad de Jesús. Las exigencias de Jesús, dirigidas también a éstos, eran una provocación para su consciencia de santidad. El trato de Jesús con el *am-ha-arez* constituía un desafío para ellos. Su crítica de la interpretación farisaica de la ley, y con ello su arrogancia al creerse justos, hizo que se convirtieran en sus enemigos rabiosos.

La objeción de los escribas farisaicos, que censura la inobservancia de las prescripciones de la pureza, es dirigida a los discípulos, pero tiene como destinatario a Jesús (*ἔσθίει*). Difícilmente podrá verse detrás una alusión consciente a la situación de la comunidad. Así y todo, se toca los principios que afectarán al problema de la comunidad. Más bien, al discípulo tiene que hacerse clara la peligrosidad de la actuación del Maestro, que también le afecta a él. Sin ser preguntado directamente, Jesús imparte la respuesta directriz. Primero escuchamos la expresión gráfica del médico. Esta tiene analogías en la literatura griega ¹⁹⁶, pero también en los LXX. En Ex 15,26 resuena una idea similar: «Porque yo soy el Señor, el que te sana». Pero se ha observado atinadamente que en 17a no ocupa el centro el médico, sino los enfermos que necesitan de él ¹⁹⁷. Esta transposición del sujeto permite extraer consecuencias ricas. El que habla se esconde detrás de su misión. En su aceptación de los necesitados de ayuda se hace patente que se abre camino la escatológica salvación de Dios y que irrumpe el reino de Dios. Lo mismo dice 17b, juntamente con 10,45, el único lugar de nuestro evangelio en el que Jesús resume su actuación en una frase con «venido» (en 10, 45 con el predicado de Hijo del hombre). En la diferenciación entre justos y pecadores no hay ironía ¹⁹⁸, sino que se produce una acomodación que se corresponde con la objeción de los enemigos. Tiene sus correspondencias más próximas en Lc 15,7; 18,9. No se dice que los justos o quienes se tienen por tales estén excluidos. Importante es que el llamamiento de invitación se dirija ahora a los pecadores y a los marginados. La invitación se refiere al banquete del tiempo de la salvación, del que el banquete de los publicanos representa una anticipación. El anfitrión es Jesús. Leví se convierte en símbolo del *ἁμαρτωλός* llamado.

196. Un dicho afirma: «No están los médicos junto a los sanos, sino que suelen mantenerse junto a los enfermos». Citado según Lohmeyer 56, nota 2.

197. Pesch, *Zollnergastmahl*, 81.

198. Contra Alonso *.

Si se pregunta por lo históricamente palpable en esta tradición, de seguro que puede gozar de credibilidad el recuerdo de que existió un discípulo de nombre Leví que fue llamado por Jesús. En favor de esta credibilidad habla el hecho de que no juegue él papel alguno en otra perícopa y el que fuera reinterpretado en la tradición posterior (cE. Mt 9, 9). De acuerdo con el análisis presentado anteriormente, no se desprende con claridad que se celebrara un banquete en su casa ¹⁹⁹. Más bien, el trato de Jesús con los desclasados debe considerarse como algo propio de la actuación del Maestro, como la representación drástica del ofrecimiento de la gracia de Dios y de la salvación presente en su actuación. Este recuerdo se ha conservado en la actual perícopa y es utilizado simultáneamente para solucionar un problema existente en la comunidad.

Resulta difícil dilucidar si uno o los dos *logia* recogidos en 17 son *ipsissima verba* de Jesús. En cualquier caso, cuadran perfectamente en su actividad. La redacción de un *logion* como «dicho: yo-he-venido» no es en principio un argumento contra su autenticidad. Pero uno se inclinaría más bien a atribuir 17a a Jesús, ya que 17b entró en la perícopa con posterioridad ²⁰⁰. El colocar en lugar más destacado la actuación con el enfermo que la persona del médico podría ser un argumento en favor del juicio anterior.

Resumen

Para Marcos, el relato constituye una continuación apropiada de la narración del poder de perdonar los pecados. Al igual que perdona pecados, Jesús recibe a pecadores en su comunidad. En la estructura dramática del evangelio crece tanto la muchedumbre de discípulos como la animosidad de sus adversarios. A pesar suyo, el mensaje se abre camino, como demuestra de forma evidente el banquete con publicanos y pecadores.

9. La cuestión del ayuno (2, 18-22)

Jülicher, *Gleichnisreden* Π, 188-202; Ebeling, H. J., *Die Fastenfrage*: ThStKr 108 (1937/38) 387-396; Schafer, K. Th. • «...und dann werden sie fasten an jenem Tage» (Mk 2, 20 par), en *Synoptische Studien* (FS A. Wikenhauser), München 1953. 124-147; Nagel, W.,

199. De manera distinta Pesch, *Zollnergastmahl*, 76-82. que no excluye la posibilidad de un recuerdo concreto de los discípulos (77). Según Braun*, Jesús invitó a su casa.

200. Según Pesch. *Zollnergastmahl*, 80, que se declara partidario de la autenticidad de 17b, la comunidad cristiana se habría entendido como comunidad de justos. Los justos de Mt 13,43.49; Lc 14, 14 son, en cambio, aquellos que se demuestran como justos en el último día.

Neuer Wein in alten Schliiuchen: VigChr 14 (1960) 1-8; Braumann, G., «An jenem Tag» Mk2, 20: NT 6 (1963) 264-267; Dupont, J., *Vin vieux, vin nouveau*: CBQ 15 (1963) 286-304; Cremer, F. G., *Die Fastenansage Jesu Mk 2, 20 par in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese*, 1965 (BBB 23); Kee, A., *The question about fasting*: NT 11 (1969) 161-173; Kee, A., *The old coat and the new wine*: NT 12 (1970) 13-21; Rolo!T, *Kerygma*, 223-237; Hahn, F., *Die Bildworte vom neuen Flicker und vom jungen Wein (Mk 2, 21 s par)*: EvTh 31 (1971) 357-375; Kuhn, *Sammlungen*, 61-72; Ziegler, J. A., *The removal of the bridegroom. A note on Mk 2,18-22 par*: NTS 19 (1972/73) 190-194; Steinhäuser, G., *Neuer Wein braucht neue Schliiuche*, en *Biblische Randbemerkungen* (Schüler - FS R. Schnackenberg), Würzburg 21974, 113-123; Muddiman, J. B., *Jesus and fasting*, en *Jesus aux origines de la Christologie* (ed. J. Dupont), Gembloux 1975, 283-301; Klauck, *Allegorie*, 160-169; Wimmer, I. F., *The meaning and motivation of fasting according to the synoptic gospels*, Roma 1980 (dis.); Rolland, P., *Les prédécesseurs de Marc. Les sources présynoptiques de Mc 11,18-22 et parallèles*: RB 89 (1982) 370-405; Beckwith, R. T., *The feast of new wine and the question of fasting*: ExpT 95 (1983-84) 334-335.

18 Y los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y ellos vienen y le dicen: «¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, pero tus discípulos no ayunan?» 19 Y Jesús les dijo: «¿Pueden ayunar los hijos de la sala nupcial mientras el novio está con ellos? Mientras el novio está con ellos no pueden ayunar. 20 Pero días vendrán en que les será arrebatado el novio. Y entonces ayunarán, en aquel día. 21 Nadie cose un remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo, pues de otro modo lo añadido tira de él, lo nuevo de lo viejo, y se produce un desgarrón peor. 22 Nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos viejos. De otro modo el vino revienta los odres y se echaría a perder tanto el vino como los pellejos. Sino vino nuevo en pellejos nuevos».

Análisis

En esta perícopa, que carece de indicaciones tanto temporales como locales, se perciben claramente cisuras literarias. A la información, útil para el lector, acerca del ayuno de determinados grupos judíos, sigue una pregunta crítica de por qué los discípulos de Jesús no se comportan de acuerdo con esas costumbres de ayunar. La respuesta es un símbolo cuyo sentido es claro en la medida en que la presencia del novio hace que carezca de sentido el ayuno de los discípulos. Vienen a continuación el símbolo del remiendo y del vino en 21 y 22. En ellos se da a conocer la incompatibilidad de lo nuevo con lo viejo. Por su naturaleza general, es de suponer que ambos símbolos estuvieron separados, que fueron transmitidos aisladamente. Es sorprendente la perspectiva proyectada entre ambos a un tiempo de ayuno para los discípulos en 19b.20. Son correctas las opiniones que sostienen que esta perspectiva fue añadida de manera secundaria 201. Pero resulta

201. Ya Wendling, *Entstehung*, 7. Discutido por Taylor; Cranfield. El carácter alegórico de 19b.20 sugiere junto al cambio de perspectiva su inclusión tardía.

innecesario tanto el considerar 19b como una glosa posterior a Marcos -su ausencia en las referencias paralelas se entiende como nivelación del sobrecargado texto de Marcos 202_ como declarar 20 como interpretación equivocada de la comunidad 203. Por el contrario, precisamente a causa de esta perspectiva del estadio de tradición anterior a Marcos parece que la perícopa habría sido digna de ser transmitida. También v. 22b fue añadido con posterioridad 204, ya que rompe el paralelismo de la doble sentencia.

¿Cómo se ha imaginado el nacimiento de la perícopa? Para Bultmann 205 el dicho simbólico de 19a es el punto de partida. Se habría ampliado apotegmáticamente en torno a 18b cuando se hizo actual la pregunta acerca de la relación de la comunidad con la secta del Bautista. Dibelius 206 considera también 19b.20 como un *vaticinium ex eventu*, pero opina que la perícopa jamás fue transmitida sin éste. La comunidad quería justificar con esta perícopa su propia praxis del ayuno. Pero entonces la pregunta introductoria parece un contrasentido 207. La pregunta cargada de reproche deja ver claramente que se espera una motivación de por qué no se ayuna, pero en modo alguno contiene una indicación de una praxis (cambiada) de ayuno. Difícilmente puede pensarse que 19a fue reelaborado como consecuencia de la añadidura redaccional de 19b.20 208. La contrapregunta, considerada en sí, no habla de un final de los días de desposorio 209.

En la introducción, la determinación de los que ayunan resulta reiterativa. El sujeto de ἔρχονται son ahora los discípulos de Juan y los fariseos, que hablan de sí como de los discípulos de Juan y de los fariseos. καὶ ἔρχονται es un buen comienzo de la perícopa. Los que formulan la pregunta no estuvieron determinados originalmente 210. 18a se debe a la redacción de Marcos. Los «discípulos de los fariseos» en 18b son Gunto a los discípulos de Juan) innecesarios. Además, los

202. Cf. Cremer * 2. La ausencia de 19b en algunos textos (λ 700) debe explicarse como inflUjo paralelo.

203. Cf. Schweizer 33.

204. Con Hahn*372 s. Mencionado por Jülicher, *Gleichnisreden N*, 193 s, pero rechazado. Con todo, 22b aporta una idea que sigue el hilo (cf. *infra!*. 22b está bien documentado en B ■ * Ydebe continuar en el texto (falta en D it). Algunos textos añaden un verbo (*βάλλουσιν, βλήτεον*).

205. *Geschichte*, 17 s.

206. *Formgeschichte*, 62 s.

207. Con Roloff, *Kerygma*, 225.

208. Así Dibelius, *Formgeschichte*, 62.

209. Esta impresión —expresada de manera especial por los representantes de la unidad literaria de la perícopa— nace mediante el ductus de los v. 18-20.

210. A favor de la probabilidad de 18a como indicación de una motivación especial ya Klostermann apunta a un texto Mechilta: «Antiguamente discípulos celebraban el sábado en Jabne. Pero no celebró allí el sábado Rabbí Jehosua». La dificultad de repetir los sujetos en el discurso continúa en 18. Mt 9, 14; Lc 5, 32 la ajustan.

fariseos no tenían discípulos 211, pero sí tenían algunos los escribas. Los discípulos de los fariseos son introducidos en el texto por el mismo redactor que introdujo la perspectiva del ayuno de los discípulos de J-esús por medio de 19b.2ü 212. Para él los fariseos eran importantes.

Podemos comprobar un desplazamiento notable en la tradición. Al principio hay una confrontación entre los discípulos de Juan y los de Jesús. En un plano más tardío sigue la confrontación entre la comunidad y los fariseos. Ahora se trata de diversas prácticas de ayuno. Paralelamente, la comunidad de Jesús posee una nueva motivación para ayunar.

Es difícil decir cuándo o cómo se añadió el doble dicho de 21 s. Marcos lo habría encontrado ya en el documento que le sirvió de base, luego él lo habría anexionado con una muletilla de unión (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* u otra) 213. Lo mejor es suponer que 21 y 22a, el doble dicho, pertenecía ya al texto en el primer estadio de tradición (delimitación de los discípulos de Juan). Efectivamente, ahí se subraya lo nuevo, que se ha dado con el tiempo de la salvación. Por el contrario, 22b debe atribuirse al segundo estadio (delimitación frente a los fariseos). Ahora se trata de encontrar nuevas formas de expresión para la vida religiosa («nuevo vino en pellejos nuevos»). Las palabras restantes *τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ* en 21 son redaccionales 214, probablemente interpretación de Marcos (apoyándose en la doctrina nueva 1, 27). Por lo demás, Marcos habría conservado la forma más antigua del doble dicho 215.

En cuanto al aspecto formal, la perícopa en su configuración definitiva enriquecida es una formación mixta. Tiene carácter de discusión, mas para ser una forma pura de discusión carece de una indicación determinada y concreta de situación (como Mc 2, 15 ó 23). La alusión general al ayuno en 18 no se corresponde con la forma 216. Lo mejor es hablar de un apotegma, aunque ciertamente la respuesta de Jesús en 19 s es demasiado amplia para ser un apotegma. Además, el cambio del tiempo presente al futuro le confiere carácter de profecía. Puesto que se considera el tema desde un punto de vista ficticio

211. La indicación de K. H. Rengstorf, ThWNT IV, 446 a Mt 22, 16; 12, 27 difícilmente puede ser un argumento en contra ya que faltan pruebas judías. La expresión «discípulos de los fariseos» difícilmente habla a favor de una «consistencia de fondo» (contra Schmidt, *Rahmen*, 87).

212. Roloff, *Kerygma*, 229 s desearía adscribir 19b.2ü a Marcos; Lohmeyer la indicación de tiempo «en aquel día».

213. Sundwall, *Zusammensetzung*, 17, aboga por una añadidura de Mc.

214. Hahn 362 s. Digno de tenerse en cuenta el cambio de *καίνον* y *νεον*. 22b ofrece ambos términos.

215. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden* n, 189-191.

216. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 17.

partiendo de la futura praxis de la comunidad y se hace depender todo de la suerte futura de Cristo, el interés cristológico se desplaza al primer plano. Pero como la pregunta acerca del ayuno constituye el interés principal ²¹⁷, el acento descansa sobre la instrucción apotegmática de Jesús. Los dichos de 21 s, que toman su material simbólico del campo de experiencia del sastre y del tonelero, deben ser incluidos en el grupo de las reglas de prudencia, como se encuentran de manera similar en la literatura sapiencial ²¹⁸.

Explicación

18 La introducción dirige el interés inmediatamente al tema debatido, el ayuno. Se menciona a los discípulos de Juan y a los fariseos como representantes de una corriente de actitud severa ²¹⁹. El judaísmo conocía el ayuno privado y público y distinguía el ayuno prescrito por la ley del voluntario ²²⁰. Este último se había aclimatado con mayor firmeza en determinados ambientes judíos durante los dos últimos siglos anteriores al cristianismo. De éste se trata aquí ²²¹. En general se utilizaba como motivación la humildad ante Dios, la reparación, la petición. Puesto que no se indica motivo alguno para el ayuno de los dos grupos mencionados, no tenemos derecho a pensar que el ayuno de los discípulos de Juan fuera un ayuno de luto por la muerte de Juan ²²². Pero existe una diferenciación en el juicio del ayuno en la (arriba mencionada) historia de la tradición de la perícopa y con ello también -puesto que los fariseos o los discípulos de los fariseos entraron en el texto con posterioridad- en el enjuiciamiento del ayuno de los discípulos de Juan, por una parte, y de los fariseos por otra. La diferenciación es clara en 19a, que originariamente ofreció la respuesta al comportamiento de los discípulos de Juan.

19a Los discípulos de Jesús no ayunan y se distinguen con ello de los discípulos de Juan. Este comportamiento, enojoso para un sentimiento devoto, se justifica mediante la imagen de las nupcias. La boda es símbolo del tiempo mesiánico de la salvación ²²³. Esta imagen tiene una larga y rica prehistoria que comienza en los profetas. Efectiva-

217. El verbo *ἡστυεύειν* (7 veces) domina el campo sinonímico.

218. Hahn * 367-369 YG. von Rad, *Teología del AT*, Salamanca 51982, 508-534.

219. Diversos testimonios textuales hablan ya en la introducción de los discípulos de los fariseos y preparan de esa manera la pregunta que vendrá a continuación.

220. Cf. Billerbeck II, 241-244; IV 77-114; R. Arbesmann, RAC VII, 447-524; J. Behm, ThWNT IV 925-935.

221. Con Arbesmann, RAC VII, 471. Jesús y los discípulos habrían observado el ayuno exigido por la ley. A éste pertenecía, por ejemplo, el ayuno en el día de la reconciliación.

222. Contra Rawlinson.

223. Billerbeck I, 517 s; Ap 21, 2.9.

mente ellos pudieron comparar la relación de Yahvé con su pueblo con el vínculo matrimonial. Los hijos de la sala de la boda o de la alcoba matrimonial son los amigos del esposo invitados a la boda, los huéspedes de la boda. Si consideramos 19a aisladamente, «esposo» no es alegoría ni predicado cristológico, como lo es en 19b.20; Mt 25,1 ss; Jn 3, 29²²⁴. Se describe sencillamente la alegría del tiempo de la salvación, que no es evidente, sino que es representada por el comportamiento alegre de los discípulos. Puesto que no se alude a la actuación de Jesús, sino a la de sus discípulos, pero ésta se mide por el hecho de que Jesús está en medio de ellos, la palabra simbólica con su implicación cristológica tiene interés cristológico. Los discípulos de Juan imitan el comportamiento severo y la ascesis de su Maestro.

Juicio histórico

Hay que preguntar por el comportamiento de Jesús y acerca de si 19a es un dicho auténtico de Jesús²²⁵. Ciertamente tenemos que admitir que el comportamiento de los discípulos que no ayunan se funda en el ejemplo del comportamiento similar de Jesús. La alegría del tiempo de salvación se produjo por la actuación del Jesús terreno. La utilización apotegmática del dicho simbólico para la delimitación de los discípulos de Juan, que no revela rivalidad alguna, habla ciertamente más en favor de una formación de la comunidad. Esto vale para la figura apotegmática. En cuanto al dicho simbólico mismo, cuadra perfectamente con la situación de Jesús y es jesuano. Se puede suponer que originariamente justificaba la comunión de mesa con los pecadores (cf. Mt 11, 18 s par).

En 19b se prepara el paso a la situación distinta que se indicará claramente en 20. En este nuevo plano de discusión se produce la delimitación respecto de los fariseos. El novio fue arrebatado por la muerte. Se formula esto con ayuda del esquema del rapto (ἄπαρθη), pero no permite extraer conclusiones cristológicas ni en el sentido de una cristología de rapto²²⁶ ni en el sentido del Siervo de Dios²²⁷. La

19b-20

224. A favor de la utilización de «novio» como predicado mesiánico judío no se ha logrado presentar hasta ahora más que una sola prueba rabinica (Pesiq 149a). CL Jeremias, *Gleichnisse*, 49, nota 2; J. Gnifka, «Briutigam» - spitiüdisches Messiasprüdikat?: *ThZ* 69 (1960) 298-301.

225. Afirmado por Schweizer 33; Roloff, *Kerygma*, 223-229; Kuhn, *Sammlungen*, 62.

226. Con G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, 1971 (StANT 26), 97: «Para la reconstrucción de la cristología más antigua una frase de ese estilo -que además no tiene relación alguna con el kerigma ni con la confesión- es completamente estéril». De manera diversa Hahn, *Hoheitstitel*, 126, nota 4, que ve aquí la plasmación de una cristología que sería anterior a la cristología de exaltación.

227. Contra Lohmeyer, que reconoce una alusión a LXX Is 53, 8: «Su vida será arrancada de la tierra». Para la historia de la tradición *delloigion*, cf. Tho 104 y nota 249, *infra*.

expresión hecha «días vendrán» anuncia un suceso escatológico ²²⁸. Se discute dónde hay que buscar el nudo de la contraposición del tiempo del Jesús terreno con el tiempo de su «ser arrebatado». ¿Se establece una confrontación entre el tiempo de alegría y el de luto (cf. Jn 16, 16-24) ²²⁹ —a ello podría inducir Mt 9, 15a— o se contraponen los tiempos de ayuno y de no ayuno? Si se da un enfrentamiento con los fariseos, sólo puede tratarse de la segunda alternativa. Pero también esta interpretación ofrece dificultades. Estas se encuentran especialmente en el paso de los «días», que indican un espacio de tiempo amplio, a «aquel día», que señala un punto de tiempo fijo ²³⁰. A ello se añade nuestra falta de conocimiento acerca de las costumbres primitivas del ayuno cristiano. Se alude a éstas esporádicamente en Hech 13, 2 s; 14, 23 ²³¹. Parece que el ayuno no constituyó una cuestión de importancia fundamental sino que, más bien, empezaron a practicarse en las comunidades judeo-cristianas las costumbres judías usuales. En *Didajé*, 8, 1 ²³² se presupone que la comunidad ayuna cada semana el viernes y el miércoles. De esta manera se introduce un distanciamiento respecto de la sinagoga, que ayunaba los lunes y los jueves. El determinado *ἐκείνη ἡμέρα* sólo puede referirse a un ayuno determinado —semanal o anualmente— en la comunidad cristiana ²³³. Indudablemente, el paso de 19a a 19b.20 significa un retroceso desilusionante para algunos. No se pudo mantener el alto grado de euforia del comienzo. Es decisivo el espíritu con el que ayuna la comunidad. Lo realiza en recuerdo de la muerte de Jesús. Para el juicio de este desarrollo hay que ver la historia del influjo del texto.

228. Cf. Lc 17,22; 21, 6; LXX Jer 16, 14; 19,6; 23, 5; 28, 52; 38, 27 Y frecuentemente.

229. Así Roloff, *Kerygma*, 229-234.

230. Roloff, *Kerygma*, 231 presenta también como dificultad la motivación del luto, indicada en 20, por el rapto del novio. Ella estaría en contradicción con Mt 6, 16 ss, donde el ayuno fundamenta una nueva relación con Dios. Pero, con todo, habrían sido posibles otras motivaciones. Ziesler *, partiendo de v. 21 s, excluiría un ayuno para la comunidad que se enfrenta contra los fariseos. Con ello se simplificaría la complicada historia de la tradición de la perícopa.

231. Cfr. las variantes textuales en Mc 9, 29; 1 Cor 7, 5; Hech 10,30.

232. «Observad vuestros ayunos no como los hipócritas. Estos ayunan concretamente en los días segundo y quinto después del sábado. Pero vosotros ayunaréis en el cuarto día y en el día de la víspera de fiesta».

233. Las diversas interpretaciones -ayuno todos los viernes del año, ayuno de pascua correspondiente a la costumbre del ayuno en el día decimocuarto, el viernes santo y el sábado santo- están recogidas en Kuhn, *Sammungen*, 66 s. Si se supone un día de ayuno semanal, tendremos que el ayuno dos veces por semana mencionado por Did 8, 1 se ha desarrollado partiendo de aquí. Roloff, *Kerygma*, 231 menciona esta objeción, pero también un ayuno pascual anual (nota 99). Hay que rechazar a Braumann * 266 s, que identifica «aquel día» con el día del juicio final. El interés de Lc 21, 34 se sitúa en otro plano. Más probablemente que la alusión al ayuno semanal del viernes parece la referencia a un ayuno anual de luto, que estaría relacionado con las costumbres de una celebración cristiana de la pascua. Ya el «Ordenamiento eclesiástico» de Hipólito, cap. 50 (cf. Schiifer * 127 s) da testimonio de un ayuno pascual. Pero no es posible una información segura.

El doble dicho, tomado prácticamente de la experiencia de la vida cotidiana, pone ante los ojos una manera de actuar que merecería el calificativo de insensata. Las frases que comienzan con «nadie hace esto o aquello» pueden indicar de ordinario la manera de actuar correcta (Mc 4, 21) o motivar una temática (3, 27) ²³⁴. Un paño nuevo abatanado, tal como viene de la fábrica de tejidos, es inadecuado para coser un remiendo. De igual manera, el vino nuevo hace estallar los odres viejos ²³⁵. Como pellejos de vino se utilizaba pieles de animales que se arrancaban enteras de una oveja o de una cabra. El nudo del doble dicho consiste en señalar la incompatibilidad de lo nuevo con lo viejo y en desaconsejar el empleo de lo nuevo como remiendo de lo antiguo. Si se ha pensado que el dicho pretende advertir contra la pérdida total o hacer un llamamiento para conservar lo antiguo ²³⁶, tal interpretación se ha tomado de la versión del *loglon* en el Evangelio de Tomás ²³⁷ o Lc 5, 39 (cf. Eclo 9, 10). Dado que el dicho, que en principio es un *maschal* profano, adquiere su sentido especial por medio del contexto, habrá que comenzar preguntando por su empleo original. Y ese sentido deriva de Jesús ²³⁸. En favor de tal interpretación habla el empleo preciso de la imagen de la vida diaria. En la predicación de Jesús, lo nuevo se identifica de manera especial con el reino de Dios cuyas fuerzas comienzan a actuar salvíficamente y pone en entredicho lo antiguo y lo que ha tenido validez hasta la predicación suya. Pero la imagen del vestido viejo no empalma por ello con la concepción cósmica del manto del mundo ²³⁹. El vino es símbolo del tiempo de la salvación ²⁴⁰. En el contexto del tema del ayuno, el dicho simbólico subraya la nueva libertad que Jesús dio a los discípulos, que les arrancó de las coacciones formalistas y los hizo libres para el amor. Esta visión se cierra mediante la confrontación con los fariseos, como lo confirma la frase añadida al final: «Sino vino nuevo en pellejos nuevos». Con ello, en adelante se hará referencia a la nueva praxis de ayuno de la comunidad.

234. Hahn * 367-369.

235. Para el material simbólico, cf. Job 32, 19; Jos 9, 4; Billerbeck 1, 518.

236. Kee, *Coac*, valora el *loglon* como exhortación a la conversión sobre una advertencia ante la pérdida total.

237. Tho 47. «Nadie bebe vino viejo y desea beber inmediatamente vino nuevo. Y nadie echa vino nuevo en un odre viejo para que éste no se rompa. Y nadie echa vino viejo en un odre nuevo para que no se corrompa. Ni se pone un remiendo viejo sobre un vestido nuevo porque se producirá un desgarró».

238. Con Hahn * 369; Schweizer 32.

239. Así Jeremias, *Glechnisse*, 117 s.

240. [*ibid.*, 118.

En cuanto a la redacción de Marcos es notable que ella retorne a cuestiones fundamentales. Si es cierto, como suponemos, que «lo nuevo de lo viejo» en 21 fue introducido por el evangelista, tenemos ante nuestros ojos nuevamente la contraposición de viejo y nuevo. La precisión de la confrontación (cf. 3, 6) y las restantes anotaciones de principio en el macrotexto (cf. 7, 3 s.19) confirman esto. En el texto global, la colocación de la perícopa detrás del banquete con los publicanos tiene la función de presentar gráficamente la nueva doctrina de Jesús.

Historia de su influjo

La influencia de la perícopa durante el tiempo siguiente fue más bien indirecta. Y esto sugiere conclusiones abundantes y crea problemas a la vez. El texto no fue de acción promovedora, sino que fue utilizado constantemente como confirmación -si acaso- de desarrollos aislados. La recepción del ayuno semanal en dos días se basa -como demuestra Did 8, 1- en la aceptación de costumbres judías. La corrección se limita al desplazamiento de los días. Pero no se nota aquí que se le atribuyera un sentido especial. El Pastor de Hermas, en el que abundan los rasgos judíos, no sabe apuntar otro motivo para el ayuno que la acción de gracias por todo 10 que hizo el Señor (*sim* 5, 1). En Eusebio de Cesarea tenemos las primeras pruebas de la conexión del ayuno el viernes de cada semana con nuestro texto y con la anamnesis de la pasión de Cristo ²⁴¹. El ejercicio del ayuno precede a la interpretación, al igual que, por otra parte, sucedió en el judaísmo ²⁴². Agustín conoce también la idea de la *memoria passionis* para el ayuno, pero no la deriva de Mc 2, 18 ss, sino de la interpretación del ayuno como humillación ante Dios (*humilitas*), que él considera relacionada con la muerte de Jesús como anonadamiento (Flp 2, 8) ²⁴³.

Junto al ayuno semanal se atestigua también un ayuno anual de la pascua, al que se presenta como tradición apostólica y se interpreta como luto por la desaparición de Jesús ²⁴⁴. Quizás por primera vez se deriva en el Evangelio de los hebreos la tradición apostólica partiendo

241. Cremer * 7 s.20 s.

242. El ayuno de los judíos el lunes y el jueves responde en primer lugar al deseo de ayunar en aquellos días que estén lo más alejados del sábado y, al mismo tiempo, lo más distanciados entre sí. Sólo posteriormente se reconoció ambos días como los días en que Moisés subió y descendió del monte Sinaí. Cf. Billerbeck IV, 89.

243. Cremer * 10 Y 20.

244. Cremer * 21-36; Roloff, *Kerygma*, 231, nota 99. Testigos importantes son Tertuliano, *De ieiunio*, 2, y la Didascalia siria, cuyo tex10 original es discutido.

de la leyenda de Santiago, tradición según la cual Santiago juró en la noche de la traición cumplir un ayuno de luto ²⁴⁵. Si se puede relacionar este ayuno de pascua con Mc 2,18 ss, la tradición perceptible sugiere la impresión de que al comienzo de la esperanza de la parusía sirvió de motivación para este uso. Nos referimos a la esperanza de la parusía con la que se contaba en la noche de pascua ²⁴⁶. Es digno de tenerse en cuenta que en la historia posterior de la perícopa no sólo la indicación del ayuno, sino también el que los discípulos puedan no guardar el ayuno por la presencia del esposo continúa siendo tema de reflexión y es considerado en parte como problema. Dado que la comunidad mantiene el ejercicio del ayuno, se intentan abrir diversos caminos para encontrar una solución a la tensión existente entre el poder no ayunar y el tener que ayunar. Un tipo de solución ofrecerá en tiempos posteriores el calendario litúrgico, según el cual se hace coincidir el tiempo de ayuno con la cuaresma antes de la fiesta de pascua y el tiempo exento de ayuno con la quincuagésima entre pascua y pentecostés ²⁴⁷. Más problemática es otra solución según la cual el ayuno de la comunidad se diferencia cualitativamente del ayuno del judaísmo (=fariseos y discípulos de Juan). Por ello el no ayunar se valora como concesión a los discípulos en el tiempo de la vida terrena de Jesús. Esta interpretación es sumamente delicada a causa del desprecio objetivo de los adversarios (=judíos), a los que, de manera similar, puede atribuírseles motivos de menor importancia en el ayuno ²⁴⁸. Finalmente, la interpretación alegórica permite diversas respuestas. El raptó del esposo puede tener entonces idéntica significación que la ruptura de la comunión con Cristo, que se produce por medio del pecado, y el ayuno aparece como expresión de penitencia, expiación y súplica del perdón de los pecados ²⁴⁹. O se interpreta la imposibilidad de ayunar como expresión simbólica de la alegría de la que goza plenamente la comunidad a causa de su unión con Cristo. O el ayuno de los discípulos como alusión alegórica a la exigencia de la comunidad de vivir la parusía de Cristo ²⁵⁰.

La historia posterior del texto permite reconocer que la motivación del ayuno en Mc 2, 20 sólo se descubrió paulatinamente y no fue

245. Texto en Jerónimo, *De viris illis.*, 2.

246. Cremer' 35 s.

247. Cremer' 49-51.

248. Cremer' 112-125. Así Ongenes traslada Is 58, 5 s al ayuno de los judíos: Orígenes, *In Lev 10,2*. Teodoro de Mopsuestia opina que los judíos ayunan por coacción, los cristianos por voluntad propia y por amor a la virtud (en Cremer' 115).

249. Cremer • 63-85. La relación del ayuno con los pecados está presente ya en Tho 104: «Ellos (le) dijeron: oremos y ayunemos hoy. Jesús dijo: ¿Cuál es el pecado que he cometido..? Por el contrario, cuando el novio salga de la sala nupcial orad y ayunad entonces».

250. Cremer' 149 s.

la única. La *memoria passionis* como «sí al *modus* de aparecer la gracia en el mundo, revelado por vez primera e inmediatamente en el destino de Jesús: un sí a la cruz y a la muerte, es motivación cristiana para la renuncia»²⁵¹. Pero surge la pregunta fundamental acerca de dónde hay que encontrar la intención de Jesús y dónde quedó encubierta. De seguro que la libertad para el amor y la libertad para la renuncia no representan una alternativa auténtica. Pero cuando la renuncia se convierte en obra que uno realiza autocomplacidamente contra otros, por ejemplo los judíos, no se venera a Dios, sino que se le deshonra. Aun cuando la alegría de la boda no se pudo mantener indefinidamente y de seguro que no siempre existió un motivo especial para ella, se trataría de hacer eficaz el amor del «esposo» y de extenderlo, incluso en la renuncia.

10. Los discípulos quebrantan el sábado (2, 23-28)

Murmelstein, B., *Jesu Gang durch die Saatfelder*: Angelos 3 (1930) 111-120; Beare, F. W., «*The sabbath was made for Man?*»: JBL 79 (1960) 130-136; Gils, F., «*Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat*» (Mc 2, 27): RB 69 (1962) 506-523; Rordorf, W., *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, 1962 (ATHANT 43); Lohse, E., *Jesu Worte über den Sabbat*, en *Judentum-Urchristentum-Kirche* (FS J. Jeremias), 21964 (BZNW 26) 79-89; Suhl, *Funktion*, 82-87; Hay, L. S., *The Son of Man in Mark 2, 10 and 2, 28* s: JBL 89 (1970) 69-75; Roloff, *Kerygma*, 52-62; Kuhn, *Sammlungen*, 72-81; Hübner, H., *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 113-123; Hultgren, A. J., *The formation of the Sabbath Perikope in Mark 2, 23-28*: JBL 91 (1972) 38-43; Aichinger, H., *Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Arenraufen am Sabbat Mk 2, 23-28 par.*, en A. Fuchs, *Jesus in der Verkündigung der Kirche*, 1976 (SNTU 1) 110-151; Schottroff, L.-Stegemann, W., *Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Auslegung von Markus 2, 23-28*, en Id. (eds.), *Der Gott der kleinen Leute* 11, München 1979, 58-70; Neiryneck, F., *Jesus and the Sabbath. Some observations on Mark 11, 27*, en Id., *Evangelica*, Leuven 1982, 637-680; Martin, F., *Est-il permis le sabbat de faire le bien ou le man*: Lum. et Vie 164/32 (1983) 69-79.

23 Y sucedió que él, en sábado, cruzaba por los sembrados y sus discípulos comenzaron, al pasar, a arrancar espigas. 24 Y los fariseos le decían: «Mira. ¿Por qué hacen en sábado lo que no está permitido?». 25 y él les responde: «¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad y pasaban hambre él y sus huéspedes? 26 ¿Cómo entró en la Casa de Dios en tiempos del sumo sacerdote Abiatar y comió los panes de la proposición, que sólo a los sacerdote es lícito comer, y dio también a los que estaban con él?». 27 Y les dijo: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. 28 Así pues, el Hijo del hombre es también Señor del sábado».

251. K. Rahner, *Pasión y ascesis*, en *Escritos de teología* 111, Madrid 31968, 73-102 (98).

El texto se abre con un comienzo clásico de perícopa (*καὶ ἐγένετο*) y con una descripción precisa de la situación, característica de una discusión. Tiempo (sábado) y lugar (paso por los sembrados) están relacionados con la situación y con el tema. Todos los actores aparecen ya en la segunda frase del texto: Jesús, cuyo nombre no se menciona a lo largo de toda la perícopa, los discípulos y los fariseos, que son nuevamente los adversarios. A su pregunta cargada de reproche responde Jesús como en la discusión 2,19 con un interrogante (introducido con la fórmula *καὶ λέγει*, la única forma narrativa que aparece en presente) y los hace callar. La refutación, que se basa en la historia de David y utiliza un tono de interrogación, es escriturística y se adecúa perfectamente con la condición de los adversarios judíos. El relato podría terminar en este punto. Con una fórmula conclusiva de más alcance se añaden otras dos frases, la primera de las cuales es gnómica (27) y la segunda tiene contenido cristológico (28).

La historia del origen de la perícopa es discutidísima. Las diversas propuestas de solución pueden compendiarse en dos grupos. La primera considera 25 s y 28 como añadiduras y con ello el *gnome* de 27 como la respuesta original a la objeción de los adversarios ²⁵². Esta opinión puede basarse en que la única argumentación tomada del antiguo testamento en Mc 2, 1-3, 6 es este lugar. A ello podría añadirse que el ejemplo de David no se refiere en modo alguno al sábado a no ser que se tenga en cuenta la interpretación judía de 1 Sam 21, que sitúa el suceso en un día de sábado ²⁵³. La segunda propuesta de solución parte de que 23-26 constituye una unidad ²⁵⁴. Se afirman tan sólo pequeñas añadiduras redaccionales. Así Suhl ²⁵⁵ tiene la impresión de que la inclusión de los acompañantes en 26c es secundaria y también *αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* en 25 resultaría chirriante. Se considera 27 s como unidad de dichos ²⁵⁶ transmitida por separado o —al menos— como sucesiones temporales subsiguientes. Fundamenta esta opinión en el cambio de «hombre» a «Hijo del hombre». De ordinario, suele considerarse 27 como antiguo y 28 como reciente ²⁵⁷. En cambio Suhllos juzga de manera inversa ²⁵⁸.

252. Grundmann; Haenchen, *Weg*, 120; Klostermann. Kühn, *Sammlungen*, 74, considera 25 s como redacción de Marcos.

253. Jalut a1 Sam 21, 5 (§ 30); bMen 95b (R. Simeón b. Jochai, h. 150). Es dudoso que Mc tenga en cuenta esta interpretación (contra Jeremías, *Teologia*, 245).

254. Lohmeyer, Taylor; Bultmann, *Geschichte*, 14 s.

255. *Funktion*, 85.

256. Roloff, *Kerygma*, 58 s.

257. En este juicio coinciden ampliamente los representantes de ambos intentos de solución diversos. Así, según Kuhn, *Sammlungen*, 75, el v. 27 es jesuano, el 28 añadidura del redactor de la fuente anterior a Marcos (73).

258. 84. Schweizer 35 opina que 27 y 25 s en un principio fueron argumentos

Es preferible la segunda propuesta, que considera 23-26 como una unidad a la que se unieron 27 y 28. A favor de este planteamiento hablan la forma de la discusión con pregunta y contrapregunta y su cuidadosa sintonización recíproca: *ἡ ὁμοίωσις... ὅ οὐκ ἔξεστιν* (24)-*ἐποίησεν... οὐς οὐκ ἔξεστιν* (25 s) 259. Aquí es completamente imposible considerar los compañeros de David como inclusión redaccional, ya que el nudo de la comparación radica precisamente en la correspondencia de David y compañeros y Jesús y discipulado 260. Aunque no se acusa a Jesús, sino a sus discípulos, el comportamiento de éstos tiene que ver, sin embargo, con la libertad que les ha permitido Jesús. Jesús mismo justifica esa manera de actuar. Y ella va más allá de los reproches emitidos con motivo del quebrantamiento del sábado y toma postura respecto de la ley. El comportamiento, que nada tiene que ver con el sábado, es un ejemplo de que puede dejarse el sentido literal de la ley cuando lo exige una necesidad más elevada. Pero la argumentación no se basa en la razón -esto constituiría un aspecto excesivamente moderno- sino en que se podría poner en relación a David con el Mesías 261.

Los dichos de 27 s vuelven a la discusión del sábado y, con ello, a los problemas concretos de la comunidad. ¿Es posible entenderlos como una unidad? Se trató de lograr esto ya fuera interpretando «hombre» en 27 como «hijo del hombre» o en 28 «hijo del hombre» como «hombre» 262. Pero ambos intentos significan una nivelación injustificada. Tampoco es bueno entender 27 como ordenamiento del sábado por los escribas que fue sustituido mediante el poder del Hijo del hombre 263. Evidentemente se discutió con acaloramiento sobre el sábado en la comunidad y hubo necesidad de echar mano de gran número de argumentos. Así se echó mano *dellogion* aislado de 27, que constituía un argumento en sí mismo. Pero como no se le consideró suficiente, se lo amplió con el dicho acerca del Hijo del hombre. ¿O debe considerarse 27 s como fragmento conclusivo de una perícopa que se ha perdido? Un redactor anterior a Marcos añadió 27 s a 23-26. Para él era importante la fundamentación cristológica. La conjunción copulativa *καὶ* indica una grapadura: el Hijo del hombre es *también*

independientes que secundaria o terciariamente fueron introducidos en la perícopa actual. Hübner· sostiene la posibilidad de que la perícopa tuviera tres redacciones antes de Marcos: a) 23 s.27 s; b) 23 s.28; c) 23-26.28. La última habría sido parte integrante de la fuente de los dichos (120 s). Marcos habría preferido la combinación de a) y c).

259. El echar mano del AT no justifica conclusiones más avanzadas. Lo sorprendente es que no se haya recurrido al AT anteriormente en los enfrentamientos con los fariseos.

260. Con Roloff, *Kerygma*, 56-58. Pero hay que contar con que Mc introdujo en 25 el aclaratorio *καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*. Esto se destaca también del previo *σὺν αὐτῷ* en 26.

261. Cf. Mc 12,35-37.

262. Beare· 130-132 hace lo primero; Hay· 73-75, lo segundo.

263. Roloff. *Kerygma*, 61.

Señor sobre el sábado, como lo es en la fijación de las decisiones precedentes ²⁶⁴. La grapadura une y marca un final. Se plantea la pregunta de si Marcos echó mano de una colección reducida de perícopas (cf. *infra*). Si prescindimos de una insignificante ampliación en 25, Marcos no practicó intervenciones en la perícopa ²⁶⁵.

Explicación

Se esboza la situación de partida en unas pocas pinceladas. Presupone el conocimiento del mandamiento del descanso sabático. Este está recogido claramente en el Decálogo (Ex 20, 8-11; Dt 5, 12-15), pero fue interpretado de manera distinta por diversas corrientes exegéticas judías ²⁶⁶. La *torá* más rigurosa del sábado se contiene en el escrito esenio de Damasco (10, 14-12, 6). Los fariseos juzgan también con severidad, pero dejan entrever rasgos humanos en su interpretación. En la *mishná* se encuentra la frase: Todo peligro de vida desplaza al sábado (Joma 8, 6). Especialmente en el Libro de los jubileos el mandamiento del sábado encontró una interpretación teológica contemporánea. Aquí se considera al sábado como signo y fundamento de la elección de Israel: «El nos habló: "Quiero separarme un pueblo de entre todos los pueblos. Ellos guardarán el sábado y yo los consagraré como mi pueblo y los bendeciré. Ellos serán mi pueblo y yo su Dios"» (2,19, cf. todo el capítulo 2 y 50, 9-13). Para los hombres, el sábado es un día de descanso y de alegría en el que «comen y beben y bendicen al Creador de todo» (Jub 2, 21) Yhay que festejarlo con bella vestimenta. En contraste chocante con todo esto está el comportamiento de los discípulos que, al caminar por los sembrados ²⁶⁷, van cogiendo espigas, evidentemente para comerse sus granos. La comida de los granos triturados o mondados de su cáscara es testimoniada también en otros lugares ²⁶⁸. Es el tiempo de la cosecha. Por consiguiente está próxima la fiesta de la pascua, se encuentran en primave-

264. CL Kuhn, *Sammlungen*, 73. Quizás el argumentativo *ὅστε* provenga del mismo redactor. Podría haber desplazado a un *γάρ*. Según Hübner' 121, hay que relacionar *καὶ* con la redacción de Marcos y con 2, 10.

265. *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* es considerada como fórmula de yuxtaposición preferida por Marcos. Pero no es una indicación indiscutible de la redacción de Marcos en 27, sino que puede atribuirse también a cualquier otro. En la fuente podría haberse encomendado la función de marcar las dos sentencias conclusivas como final del conjunto.

266. Cf. Schürer, II, 551-560; E. Lohse, ThWNT VII, 1-35.

267. No debe confundirse *ὁδὸν ποιεῖν* con *ὁδοποιεῖν* (v. 1 en B1 = construir un camino y es probablemente un latinismo (*iter facere*), que ha sido introducido desmañada y paratácticamente. Ni hay una segunda añadidura basada en la falsa interpretación de que la violación del sábado consistiría en caminar un día de reposo ni desplazó *ὁδὸν ποιεῖν* al original *δειπνοποιεῖν* = preparar una comida (mencionado por Lohmeyer).

268. Ed 2, 6; Maas 4, 5.

ra 269. A pesar de que sólo podría pensarse en el hambre como motivo por el que los discípulos se comportan de esa manera, sin embargo, no se menciona expresamente el motivo, pero se desprende de la comparación con David. En opinión de los fariseos, que aparecen de repente en la escena, lo reprochable no es el hurto (esto estaba expresamente permitido según Dt 23, 26), sino el quebrantamiento del descanso sabático. El arrancar espigas se consideró como trabajo de recolección: «Porque no está permitido arrancar una planta de arroz, una rama, ni siquiera cortar una hoja o cualquier tipo de fruto» 270. La respuesta de Jesús, formulada como contrapregunta, echa mano, a modo de interpretación, de la historia de David. Más importante que el recurrir a esa historia son las matizaciones que introduce. Según 1 Sam 21, 1-10 David solo va al sacerdote Abimeleq a Nob y le pide cinco panes. Pero como éste no tiene pan ordinario, sino los panes de la proposición, le da éstos. Que David compartirá el pan con sus acompañantes es algo que se presupone, pero el narrador no consideró necesario mencionar este extremo. Por el contrario, según la redacción de Marcos, David en persona entra en la casa —se piensa en la tienda— de Dios, come de los panes de la proposición y da a comer también a sus compañeros. Claramente se ha desplazado el acento a la actuación de David, que se toma la libertad de comer y la confiere también a sus acompañantes. Los panes de la proposición permanecían, según Lev 24, 5-9, toda una semana sobre la mesa de la presencia ante el Santísimo y debían ser comidos después por los sacerdotes en el lugar sagrado. La correspondencia entre Jesús y sus discípulos, de una parte, y David y sus acompañantes, de la otra, consiste en que, en cada uno de los dos casos, se posibilita la libertad de romper con la ley. Se amplía el tema del sábado. La libertad no es fruto primariamente de la situación de necesidad. Para demostrar que la necesidad desplaza al sábado no habría tenido necesidad de echar mano de la historia de David 271. Lo que interesa de verdad es la manera de comportarse David y Jesús. Al igual que David como hombre de Dios estaba autorizado para actuar con libertad, de la

269. Por lo general, la recolección de la cebada tenía lugar poco antes de la pascua, la del trigo, poco después. Cf. Klostermann.

270. Filón, *vitae Mas* 2, 22; Billerbeck 1, 615-618.

271. Con razón Roloff, *Kerygma*, 57. De manera similar Pesch 1, 182, que ve la libertad de David inspirada por lo provechoso. Cuando Haenchen, *Weg*, 120, opina que 25 s fueron añadidos «desatinadamente», desconoce los hechos. Lohmeyer exagera cuando dice que los discípulos se comportan «como si para ellos no existiera ese mandamiento (el descanso sabático)». Cuando 26 nombra a Abiatar en lugar de a Abimeleq introduce un cambio que notan las referencias colaterales y determinados escritores del texto. Lohmeyer sospecha una «anotación marginal de un asiduo lector de la Biblia». Pero eso sólo puede tener un sentido irónico.

misma manera Jesús puede dar la libertad que se expresa en la acción de los discípulos 272. La respuesta tiene importancia cristológica.

Juicio histórico

Puesto que la respuesta significa una toma de postura fundamental respecto de la ley y se sobrepasa la problemática concreta del sábado en la comunidad posterior, no hay que excluir la idea de que los versículos 23-26 hayan conservado un episodio de la vida del Jesús terreno 273. A favor de esta interpretación habla también la pretensión implícita de la respuesta de reproche y la situación original de los discípulos que arrancan espigas 274.

Con dos *logia* entendidos como principios se toma postura en la cuestión del sábado. Al primero, lleno de sentido en sí mismo, se le ha comparado frecuentemente con un dicho judío similar: «Se os ha dado el sábado a vosotros y no vosotros (entregados) al sábado» 275. Transmitido como dicho del rabí Simeón ben Menasja (hacia 180 d. C.), podría, sin embargo, ser más antiguo y provenir del tiempo de los macabeos 276. Simeón contempla únicamente aquellos casos en los que, en peligro agudo de perder la vida, hay que ayudar al hombre en sábado. Pero en todos los casos restantes hay que esperar hasta que finalice el sábado 277. El dicho de Jesús se remonta a la creación 278. La anteposición del hombre al sábado podría estar relacionada con el hecho de que, según Gén 1, el hombre fue creado antes que el sábado. Pero esto no es decisivo 279. ¿Abole el dicho el mandamiento del sábado? 280. No puede hacerse tal afirmación. Más bien se da una nueva orientación al mandamiento del sábado. Porque también el sábado es considerado como don del Creador continúa manteniendo su vigencia. Se discute la absoluta e incuestionable validez de la *torá*

272. Aquí carece completamente de importancia el que no se diga que Jesús también comió.

273. Roloff, *Kerygma*, 58.

274. Haenchen, *Weg*, 122, defiende la posibilidad de una situación que derive de la vida de Jesús. La objeción podría haber venido de agricultores cercanos a los fariseos. Cranfield reduce la confrontación de Jesús con los adversarios a decir que les habría echado en cara a éstos una interpretación equivocada de la ley.

275. Mekh Ex 31, 13 (109b).

276. En tiempo de los macabeos, el dicho justificaba, según Lohmeyer, la lucha en sábado. Cf. sBar 14, 18: «...para que se sepa que no fue hecho él (el hombre) para el mundo, sino el mundo para él».

277. Lohse * 85.

278. *γίνεσθαι* circunscribe la actuación de Dios. Cf. Jeremias, *Teología*, 244. Con corrección objetiva leen *W λ sy ἐκτίσθη*.

279. Lohmeyer llega a suponer detrás de 27 una disputa en torno a la interpretación de Gén 1 y 2. Según Gén 1, el hombre es anterior; según Gén 2, 7, el hombre fue creado después del sábado.

280. Cf. E. Kasemann, *El problema del Jesús histórico*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 159-189.

del sábado. El hombre no debe ser entregado al sábado y hacerse su esclavo. Este caso era frecuentísimo en el judaísmo de los tiempos de Jesús, a pesar de que el judaísmo sabía subrayar igualmente la unión del sábado con el orden de creación (Jub 2). Para Jesús, el mandamiento del amor constituye la meta suprema ²⁸¹. En sus esfuerzos por santificar el sábado, el judaísmo delimitaba el espacio de la vida humana del sábado y se enredaba en ellegalismo. Si aquí se toma la actuación creadora divina como base de conocimiento de la voluntad de Dios, se está diciendo que *ellogion* deriva de Jesús ²⁸². A la luz de la soberanía escatológica de Dios, Jesús pone de manifiesto la voluntad original de Dios, que había sido cubierta de sombras por la casuística creciente de la *torá* de Moisés. En el contexto, la palabra comenta el comportamiento de los discípulos en los sembrados.

El *logion* del Hijo del hombre amplía 27. Entre ambos dichos existe una cierta tensión. Se la ha expresado diciendo que *ellogion* del Hijo del hombre quita fuerza cristológicamente a la reglamentación humana del sábado en 27 ²⁸³. Pero ya hemos visto que 27 no abole en modo alguno al sábado, sino que conserva fundamentalmente su validez. Nueva es la relación que se establece entre el hombre y el sábado. No sólo el atrevimiento de 27 fue ocasión para que se introdujera una frase cristológica, sino también su carácter general y el que ella apareciera tan poco cristiana a un estadio de tradición posterior ²⁸⁴. La comunidad se supo determinada en su praxis del sábado mediante su unión con Cristo. Su postura frente a la ley se situaba en una nueva perspectiva. De hecho, la validez del sábado se sitúa ahora en el juicio del Hijo del hombre, que es el que tiene que juzgar sobre la abolición y reconocimiento del sábado. Esta frase no puede atribuirse en modo alguno al Jesús terreno; ni pensar en una encubierta «expresión yo» mediante un debilitamiento del título de Hijo del hombre ²⁸⁵. A este debilitamiento ha conducido una y otra vez el estar juntos «hombre» en 27 e «Hijo del hombre» en 28. La divergencia o diferencia se expresa precisamente en estos dos conceptos. La conclusión de 28 se refiere, en el contexto, no a 27, sino al

281. 27 no pone al hombre en su soledad y libertad ante Dios. Contra Lohmeyer, a quien Roloff, *Kerygma*, 60, nota 33, reprocha individualismo protestante en este contexto. Está desacertado T. W. Manson en: *Coniectanea Neotestamentica* (FS A. Fridrichsen), Uppsala 1947, 138-146, cuando interpreta *ἄνθρωπος* como concepto colectivo (=Jesús y los discípulos) sobre la base de una interpretación colectivista del Hijo del hombre. En contra ya Taylor y Cranfield.

282. Para este criterio, cf. F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, en K. Kertelge, *Rückfrage nach Jesus*, 1974 (QD 63), 11-77 (47). El tiempo escatológico ensalza el orden del comienzo del mundo.

283. Kasemann (nota 280) 180 s; Rordorf* 65.

284. Por idénticas consideraciones no tomaron los referentes paralelos Mc 2, 27.

285. Así Roloff, *Kerygma*, 61 s; Jeremias, *Teologia*, 299 ss (305).

conjunto de la perícopa 286. De interés especial es el título Hijo del hombre, que aquí, como en 2, 10, se refiere a la actuación poderosa del Jesús terreno. La coloración de este título es similar por completo en ambos lugares. También aquí Jesús aparece dotado con una autoridad que de ordinario suele reservarse a Dios 287. Según Lev 23, 3, Yahvé es Señor del sábado. Para la comunidad, el Hijo del hombre pasa a ocupar el lugar detentado anteriormente por Yahvé. Su condición de Señor está orientada aquí completamente al título de Hijo del hombre.

Resumen

Para el evangelista la perícopa es importante porque introduce en este lugar una acentuación del conflicto que prende en torno a la *ἐξουσία* de Jesús. Frecuentemente suele acusarse a Marcos de inconsecuencia en este contexto ya que hace trizas el «secreto mesiánico» mediante el predicado de Hijo del hombre publicado a los cuatro vientos. Y suele disculparse su manera de proceder aludiendo a la tradición que él encontró 288. De hecho, para Marcos la corrección consiste en el conflicto que va al encuentro de la cruz y la muerte (3, 6). La revelación no queda nunca a la intemperie cuando se mantiene la mirada puesta en la cruz.

11. Curación en sábado (3, 1-6)

Kertelge, *Wunder Jesu*, 82-85; Roloff, *Kerygma*, 63-66; Schenke, *Wundererzählungen*, 161-172; Hübner, H., *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 128-136; Sauer, J., *Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu Mk 3, 1-6*: ZNW 73 (1982) 183-203; Doughy, D. J., *The authority of the Son of Man (Mk 2, 1-3-6)*: ZNW 74 (1983) 161-181; Carson, D. A. (ed.), *From Sabbath to Lord's Day*, Grand Rapids 1982; Derrett, J. D. M., *Christ and the power of choice (Mark 3,1-6)*: Biblica 65 (1984) 168-188.

1 Y entró de nuevo en una sinagoga. Y había allí un hombre que tenía una mano sin vida. 2 Y estaban al acecho a ver si lo curaba en sábado para poder acusarle. 3 Y él habla al hombre que tenía la mano sin vida: «¡Levántate ahí en medio!». 4 Y les pregunta: «¿Está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o **matar?**». Pero ellos guardaron silencio. 5 Entonces echó una mirada airada en torno a ellos, molesto por el endurecimiento de su corazón, y dice al hombre: «¡Extiende la mano!». Y él la extendió y su mano estaba restablecida.

286. *ὥστε* es igual a *ergo*. Sobre esto, cf. *supra* nota 264.

287. Cf. C. Colpe, ThWNT VIII, 455, nota 371.

288. Kuhn, *Sammlungen*, 75.

6 Y los fariseos salieron, se confabularon con los herodianos contra él para aniquilarlo.

Análisis

La exposición de este relato presenta a las personas que actúan, pero las deja en una indeterminación peculiar (1 s). No se menciona el nombre de Jesús -no se alude a los discípulos en modo alguno- ni se caracteriza con más detalles a los que están al acecho. En cuanto al enfermo, sólo su enfermedad es importante. Por lo demás, él es sencillamente «un hombre». El escenario de la acción es alguna sinagoga que visita Jesús el sábado. La exposición permite esperar la discusión con los adversarios y la curación del enfermo. Pero no se produce una «disputa». Más bien, los adversarios, que permanecen callados, articulan su postura polémica mediante la asechanza y cuentan con el poder-de él para obrar un milagro. Que Jesús conoce sus pensamientos pone de manifiesto una presuposición que el relato comparte con 2,1-12. Igual que allí, el suceso milagroso es subordinado a la frase apotegmática pronunciada por Jesús y que está redactada aquí como pregunta doble. En el relato de milagro se da una correspondencia entre la orden de Jesús y la reacción obediente del enfermo que extiende su mano sin vida. Con ello el milagro adquiere rango de demostración. Falta la confirmación habitual de los presentes. En lugar de la confirmación, oímos acerca de un plan para liquidar a Jesús por parte de los fariseos, a los que no se presenta como tales hasta el final de la escena, que se alejan y confabulan con los herodianos. Se ha hablado de un final coral negativo²⁸⁹. Aporta un rasgo biográfico a la perícopa. Su problemática radica en que, desde el punto de vista de la forma, es una mezcla de relato de milagro, de discusión y de apotegma biográfico. Dado que Mateo (12, 9-14) presenta una discusión, formalmente mejor construida, con pregunta y contrapregunta, se ha opinado que allí se habría conservado la forma más original de la tradición²⁹⁰. Pero hay que rechazar tal hipótesis ya que Mateo toma de Marcos la pregunta introductoria de los adversarios y se limita a presentar el pensamiento de ellos en un dicho y enriquece la respuesta de Jesús con un *logion* que comparte con Lucas (Mt 12, 11). Si ya la forma mixta de la perícopa de Marcos hace que no podamos atribuir gran antigüedad a esa forma, esto mismo se confirma por la forma más breve de la frase apotegmática en

289. Kertelge, *Wunder Jesu*, 85.

290. Según Masson, *Rome*, 63 s, Marcos «desrabinizó» el relato elevándolo al plano de una moral general inteligible que se basa en la distinción del bien y del mal.

Lc 14, 3, en otro relato de curación en sábado 291. En cuanto a esta frase que se conservó en Marcos en una formación más precisa es de suponer que proviene de Jesús. Nos transmitiría la postura de Jesús en relación con el sábado.

Marcos se esforzó por la integración de la perícopa en el evangelio, y consigue su objetivo introduciéndola con la partícula *πάλιν*, que recuerda al lector lo dicho en 1,21-28. Tal vez ha suprimido el nombre de Jesús, que estaría originalmente presente 292. En 5 tenemos que anotar en la cuenta de Mc *περιβλεψάμενος αὐτούς* y *συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν*. La primera expresión es su palabra preferida 293; la segunda expresa su preocupación antropológica 294. Ninguna de las dos cambia el sentido considerablemente: de la excitación encolerizada del taumaturgo se pasa a la ira y la pena a causa de la incredulidad. Extraordinariamente discutido es el enjuiciamiento de 6. Los herodianos serían una prueba a favor de que la tradición es anterior a Marcos, ya que éste, como se admite generalmente, no demuestra interés alguno por ellos y no aparecen en la historia de la pasión palabras empleadas y la intención de acusación de los adversarios en 2b, que prepara la confabulación para matarlo 295. El macrotexto habla claramente a favor de la redacción de Marcos 296. La intención de los adversarios de matarlo no parece especialmente adecuada al final de la perícopa, pero sí después de 2, 1-3,5. Para el evangelista es siempre importante aludir a la muerte. No necesita coordinar sus formulaciones. *συμβούλιον ἐδίδουν* puede haber sido influido por 15, 1²⁹⁷. El evangelista está interesado por Herodes como adversario de Juan y, por tanto, de Jesús. Y consigna en 8, 15 un *logion* en el que se le nombra juntamente con los fariseos. Si 6 proviene de él, también la observación en 2b «para acusarlo». La exégesis pondrá de manifiesto que todas estas intervenciones persiguen una dirección uniforme 298.

291. De manera distinta Roloff, *Kerygma*, 64, que ve en la perícopa una «narración configurada en gran medida por el recuerdo vivo».

292. Sospecha de Schenke, *Wundererzählungen*, 162.

293. *περιβλέπομαι* 7 veces en NT; de ellas, 6 veces en Marcos.

294. Mc 6, 52; 8, 17 (de los discípulos). Mt y Lc jamás hablan de *πώρωσις*.

295. Para la tradición anterior a Mc: Kertelge, *Wunder Jesu*, 83 s; Roloff, *Kerygma*, 64; Schmidt, *Rahmen*, 100 s, que saca conclusiones históricas de v. 6 respecto del ordenamiento temporal del suceso.

296. Para Mc: Bultmann, *Geschichte*, 9; Kuhn, *Sammlungen*, 18-20; Wendling, *Entstehung*, 9. Lohmeyer opina que en 6 sólo las designaciones de grupos provienen de Mc.

297. V. 6 contiene dos latinismos: *consilium capere* y *herodiani*. Este último fue reconocido ya por Wettstein I, 473 (a Mt 22, 17). Para *ἀπόλλυμι*, cf. Mc 11, 18.

298. Marxsen, *Evangelista*, 57, desearía juntar v. 7a, que habla de una maldición de Jesús, a 3, 1-6 (mencionado por Schmidt, *Rahmen*, 107). Mas, para Marcos, v. 7 es el comienzo de una perícopa dada (nombre de Jesús).

1-2 Como ya en 1, 21.39, Jesús entra en una sinagoga. A pesar de su carácter general, la expresión apunta a un caso determinado y no a que Jesús tuviera la costumbre de acudir con regularidad a la sinagoga los sábados (cf. Lc 4, 16)²⁹⁹. En la sinagoga se encuentran ya personas congregadas. Adversarios que están al acecho para observar su manera de actuar y un enfermo son los únicos mencionados de entre ellas. La descripción del tipo de enfermedad «mano seca» describe la falta de vida y la incapacidad de utilización³⁰⁰. En la tradición apócrifa se matiza más la situación de necesidad del hombre en su vertiente social: «Yo era albañil y ganaba con (mis) manos el sustento. Te pido, Jesús, que me devuelvas la salud para que no me vea en la necesidad deshonrosa de tener que mendigar mi comida»³⁰¹. En Marcos, la situación no reviste las connotaciones de *casus urgens*. No hay motivo alguno para pensar en peligro de perder la vida, que, según los judíos, habría justificado una intervención. La casuística rabínica del sábado refleja, ciertamente, una discusión de escuela posterior, pero permite, no obstante, extraer determinadas conclusiones acerca de la época del templo. Los seguidores de Hillel discutían con los de Schammai si era lícito en sábado consolar a los afligidos y visitar a los enfermos³⁰². El criterio del peligro de muerte se convierte en objeto de discusión. Si una casa se derrumba encima de alguien, está permitido salvar al aprisionado porque existe peligro de muerte. Pero si se comprueba que está muerto, se pospone el rescate hasta la terminación del sábado³⁰³. La respuesta de Jesús es una aportación radical a una disputa actual. El que los adversarios quieran acusarlo pone de manifiesto la peligrósidad de la situación en la que se encuentra.

3-5 Se invita al enfermo a ponerse de pie y a colocarse en el centro. Es de pensar que los presentes están sentados por el suelo. La atención de todos los afectados se dirige ahora a este punto céntrico. El carácter demostrativo del milagro que se espera recuerda a 2, 1-10. En el siguiente paso, Jesús se dirige a los adversarios, cuyos pensamientos ve. Se refutará su crítica con una pregunta doble, cuya estructura paralela hay que tener en cuenta. «Hacer el bien o hacer el mal»

299. De manera distinta Lohmeyer, que compara «el fue a la sinagoga» con nuestro «ir a la iglesia».

300. Cf. LXX 1 Re 13,4; TestS 2,12; Mc 9,18 (de la rigidez del poseso); Psellus p. 27, 17 (del seno materno de una mujer mayor) en Bauer, *Worterbuch*, 1.086.

301. «Evangelio de los hebreos» según Jerónimo, *In Matth* 12, 13. La agudización social también en otras tradiciones de milagro. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 249.

302. bSchab 12a.

303. Joma 8, 7. En Billerbeck 1, 624 (y otros ejemplos).

constituye una antítesis que está en paralelismo con «salvar la vida o matar». También los adversarios habrían permitido y exigido salvar una vida en sábado. Jesús va mucho más allá de sus maneras de pensar cuando no equipara simplemente una buena acción con la salvación de la vida y permite realizarla en sábado, sino que ve la omisión de la buena acción como matar la vida, como mala. Este dirigirse enérgicamente al hombre, que coincide con 2, 27, no debe descalificarse como actitud moral ³⁰⁴. Por el contrario, detrás de ella se esconde la postura liberadora de Jesús respecto del sábado y de la ley y su lucha contra la intrusión legalista por parte de sus contemporáneos. Sin duda, en el contexto de Marcos la frase apotegmática ha adquirido otra coloración. De acuerdo con el análisis presentado arriba, Marcos incluyó el motivo de la acusación y de la muerte en el relato. Con ello adquiere el apotegma su sentido: los que quieren prohibir la curación de un hombre en sábado se permiten a sí mismos el mal ya que toman en sábado la decisión de asesinar a Jesús. Se oponen a la pretensión que les atañe en su palabra ³⁰⁵. Pero son incapaces de vencerle en la disputa, tienen que guardar silencio ³⁰⁶. En un tercer paso, Jesús demuestra el poder de su palabra mediante el milagro. Simultáneamente es una demostración contra la incredulidad de los adversarios. La ira y el pesar de Jesús son la conmoción del Hijo de Dios por la dureza de sus corazones. En su *λύπη* se mezcla - según el sentido de la palabra- agravio ³⁰⁷. En la lamentación por el corazón endurecido, el evangelista coincide plenamente con los profetas (cf. Jer 3, 17; 7, 24; 9,13; 11,18; 13, 10; 16, 12; 18, 12; 23, 17; Sal 81, 13; Dt 29,18) ³⁰⁸. El endurecimiento del corazón, del órgano que hace capaz al hombre para la fe, es expresión suprema de la incredulidad ³⁰⁹. La descripción de la curación tiene semejanza con la narración de la curación de la mano seca de Jeroboam por el hombre de Dios de Juda (1 Re 13,4-6), sobre todo por la mano extendida. Tal vez se haya dado alguna influencia, aunque, a decir verdad, allí la deformidad de la mano es un milagro de castigo ³¹⁰.

304. Taylor priva de fuerza a la frase cuando dice que en esta interpretación los adversarios habrían podido objetar que Jesús debería aplazar la curación hasta el día siguiente.

305. En los comentarios se contraponen ambas interpretaciones: la positiva -crítica, que apunta al sábado, y la negativa-crítica, orientada a la incredulidad. Ambas tienen su justificación si distinguimos lo transmitido y lo redactado.

306. El motivo del silencio tiene funciones diversas, cf. Mc 9, 34.

307. Passow 11/2, 1.615 s. v.

308. También en los escritos de Qumran pervive la lamentación: IQS 1,6; 2, 14; 3, 3; 5, 4; 7, 19.24; 9, 10.

309. Varios manuscritos leen *πηρώσει* (mutilación) o *νεκρώσει* (expirar) en lugar de *πωρώσει*.

310. La curación de una mano enferma o paralítica se cuenta igualmente del emperador Vespasiano y de Apolonio de Tiana. cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 68,

6 La reacción de los fariseos achantados es su salida de la sinagoga. Su confabulación con los herodianos para decidir la muerte de Jesús ha dado pie a las especulaciones más diversas. No tenemos ninguna otra información acerca de un partido de los herodianos. Josefo habla ocasionalmente de «partidarios de Herodes»³¹¹, pero ellos no habrían representado una dirección mesianológica³¹². Marcos los menciona otra vez en relación con el tema del censo sobre suelo jerosolimitano (12, 13; par Mt 22, 16). Lo más adecuado parece ser que se trata de miembros del partido de Herodes. Pero ¿de qué Herodes?³¹³. Se relacionó a los herodianos con Herodes el Grande³¹⁴ o con Herodes Antipas³¹⁵ -este último especialmente cuando se entendió el dato como un dato histórico-biográfico- y se les consideraba como la flor y nata galilea o de forma general como el partido de los amigos de Roma entre los judíos³¹⁶. Lo más probable es que los herodianos estuvieran en relación con Agripa I³¹⁷. El unificó por breve espacio de tiempo (41-44 d. C) todo el país bajo su soberanía, incluida Jerusalén, y simpatizaba con los fariseos contra los cristianos (cf. Hech 12, 1 ss). Marcos podría haber utilizado este recuerdo. Tal vez, además, se considerara a los herodianos como un grupo que mantuvieron una relación ambigua con los romanos³¹⁸. Agripa, que ciertamente fue un predilecto del emperador, no siempre gozó de la confianza plena del emperador³¹⁹. Los partidarios de la dinastía herodiana fueron considerados en los tres últimos decenios antes de la sublevación judía como representantes moderados de las exigencias de la comunidad de culto jerosolimitana. Los religiosa y políticamente poderosos se coaligaron contra Jesús, como le ocurrió más tarde en sus propias carnes a la comunidad.

nota 2; Petzke, *Traditionen*, 126. Los textos se encuentran en Tácito, *Hist.*, 4, 81; Filostr., *Vito Ap.* 3, 39.-ἀπεκατεστάθη no es alusión a Mal 3, 23, sino término de los relatos de milagro (contra Lohmeyer). Cf. Mc 8, 25.

311. *Ant.*, 14,450: οἱ τὰ Ἡρῴδου φρονουτες.

312. Concepción de Tertuliano, *praescr. haer.*, 45.

313. Grundmann piensa en los empleados de Herodes. H. H. Rowley, *The Herodians in the gospels*: JThS 41 (1940) 14-27 cita once interpretaciones diversas.

314. Cranfield.

315. A. Schalit, *König Herodes*, 1969 (SJ 4), 479-481; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge 1972,331-342. W. J. Bennettjr., *The Herodians in Mark's Gospel*: NT 17 (1975) 9-14, considera que los herodianos son una invención de Mc.

316. Kertelge, *Wunder Jesu*, 83.

317. K. Weiss, ThWNT IX, 40 s.

318. Cf. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961 (SJ 1), 128 s.

319. Cf. M. Noth, *Geschichte Israels*, Berlin 61966, 379-383 (ed. cast.: Barcelona 1966). Agripa debió dejar inacabada la construcción del muro norte de Jerusalén por orden del emperador. Cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961 (AGSU 1),349.

Resumen

Para el evangelio de Marcos, la perícopa es de gran importancia en muchos aspectos. En la redacción anterior a Marcos habría sido utilizada por las comunidades judeo-cristianas para justificar, en la confrontación con el judaísmo, el poder y postura de Jesús frente al sábado ³²⁰. El que no refleje un problema práctico e inmediato de la comunidad la distingue de las tres discusiones precedentes. Marcos la utiliza para presentar una conclusión preliminar al conflicto con los adversarios fariseos y escribas comenzado en 2, 1 ss. Por primera vez aparece en éstos la idea de asesinarlo. Aquí es importante la preocupación de la fe, vista desde la cara opuesta del endurecimiento del corazón, de la incredulidad. La revelación del Hijo de Dios choca con la incomprensión y con la voluntad de condenarlo a muerte. Ciertamente, el milagro es para Marcos la legitimación del Revelador. Pero la revelación que se produce en el milagro tiene que ser vista en conexión con la muerte de Jesús, provocada precisamente por su actuación llena de poder. La constelación podría responder a una intención política. Jesús fue víctima de los poderosos de su propio pueblo. Para un público romano, occidental, esto podría significar una ayuda para decidir.

Historia de su **influjo**

Debido a la falta de referencias suficientes a ellas especialmente en el tiempo primitivo es difícil captar la repercusión de las perícopas del sábado. Habrá que partir de que la praxis del sábado en las comunidades judeo-cristianas jugó un papel distinto que en los cristianos venidos de la gentilidad ³²¹. Cuando Pablo lucha por la libertad frente a la ley se incluye también la libertad frente a la *torá* del sábado ³²². Pero en Gál 4, 8-11 no se remite él a la postura que Jesús mantuvo respecto del sábado. No habría conocido esta tradición sinóptica. Sorprende todavía más que, al introducir el domingo cristiano, no se utilice lo más mínimo el poder de Jesús sobre el sábado, no se eche mano de ese argumento, que parece evidente. El «Día del Señor» se fundamenta en la resurrección de Jesús. El proceso avanza rápida-

320. CL Schenke, *Wundererzahlungen*, 169.

321. Kuhn, *Sammlungen*, 78 piensa que en el cristianismo helenista se habrían dado durante el siglo primero corrientes que pretendieron introducir el sábado para los cristianos venidos de la gentilidad. Y afirma la existencia de esfuerzos de los judeocristianos para mantenerse aferrados al sábado.

322. CL F. Mussner, *Der Galaterbrief*, 1974 (HThK), 301, a Gál 4, 10, que habla de «apego al calendario», combatido por Pablo.

mente. Ya Ignacio propone como ejemplo a imitar a los cristianos de Magnesia porque han dejado de celebrar el sábado ³²³.

Por otra parte, se puede comprobar que la libertad de Jesús frente al sábado ocasionaba dificultades a las comunidades. Se derivaba su libertad de su envío escatológico, pero se tenía reparos en extraer de ahí consecuencias para la comunidad. Efectivamente Jesús tenía libertad, pero esto no podía extenderse sin más a los hombres ³²⁴. Relacionado con esta visión está el que, en la transmisión del texto de par Mc 2, 23-28/Lc 6, 1-5, se añada en Lc, en lugar de 27, la narración apócrifa: «El mismo día vio a un hombre trabajando en sábado y le dijo "Hombre, si sabes lo que haces, eres bienaventurado. Pero si no lo sabes, eres maldito y un transgresor de la ley"» ³²⁵. Cuando el domingo ha logrado desplazar al sábado, se trata las perícopas del sábado generalmente «de modo académico», de manera distante ³²⁶. Se afianza la observación de que Cristo quebrantó el sábado en poder sacerdotal. Esto vale para Mc 2, 23-28, donde Cristo es contrapuesto al sumo sacerdote, y otros contextos ³²⁷. El relato se convierte en *typos* de la comida eucarística, que se celebra en domingo. Una osada interpretación alegórica del sábado es atestiguada por primera vez en Justino, quien invita a los cristianos a no celebrar el sábado sólo una vez en la semana, como los judíos, sino a celebrar constantemente el servicio divino, es decir: servir a Dios y obrar la justicia ³²⁸.

La situación cambia radicalmente durante el tiempo del emperador Constantino, que declara en el año 321 el domingo como día de descanso y más tarde prohíbe el trabajo de los esclavos para dejarles un tiempo libre y, con él, la posibilidad de asistir al servicio divino ³²⁹. Si hasta los tiempos de Constantino los cristianos conocían la santificación del domingo, que se realizaba principalmente mediante la participación en la celebración de la eucaristía —por consiguiente sólo un descanso dominical parcial ³³⁰—, ahora, mediante la autoridad imperial, se prohibirá cualquier trabajo, exceptuado el trabajo agrícola. Primeramente será la legislación estatal la que cree la equiparación del domingo con la santificación judía del sábado. Ahora puede trasladarse al domingo el tercer mandamiento del Decálogo.

323. Mg 9, 1: «...en cuanto que no conservan ya el sábado, sino que orientan su vida según el día del Señor, en el que también nuestra vida brotó por medio de él y de su muerte».

324. Rordorf* 80-87.

325. Codex D a Lc 6, 5.

326. Rordorf* 82-85.

327. Rordorf* 113 s. También Mt 12, 5 s; Jn 7, 22-24 remiten a la actuación de los sacerdotes en sábado.

328. Just., *Dial.*, 12, 3. Otros testimonios en Rordorf* 102.

329. CL Rordorf* 160-165.

330. Cf. Tertuliano, *De orat.*, 23 y L. Koep: LThK 2IX 879 s.

En las comunidades se extiende la prohibición de trabajar también a las personas libres. Los reformadores llaman, ciertamente, al domingo un ejemplo de la libertad cristiana, pero también Lutero se remite al tercer (cuarto) mandamiento para el domingo y Melancton cita Núm 15, 32 ss como ejemplo de la violación del sábado³³¹. En la iglesia católica la prohibición del trabajo ha perdido hoy vigencia, tras el mandamiento de la santificación positiva del domingo³³². Sería importante recuperar para el hombre el domingo desfigurado considerablemente por la masificación. La Iglesia tendría que hacer creíble que el domingo es para el hombre, que necesita el ocio y el acordarse de Dios para ser hombre. Pero esto no se traduce en primer lugar en la interrupción del trabajo para posibilitar otras prestaciones, sino en puntos de orientación necesarios «para poder recibir gozosa y profundamente la alegría por todos los dones de la creación de Dios»³³³.

Colección anterior a Marcos

Desde M. Albertz³³⁴ se ha difundido la opinión de que la sección 2, 1-3, 6 está tomada de una colección anterior a Marcos. Y se ha consolidado para ésta la denominación de «discusión galilea». Si se quiere verificar esta concepción, habrá que preguntar qué criterios permiten reconocer esa fuente. Junto a los argumentos de crítica literaria, formal y de tradición, es importante también el intento de averiguar qué función desempeñó esta fuente³³⁵. Albertz ha desvirtuado su observación válida al atribuir un interés biográfico a la colección-discusión: «La finalidad de la colección es demostrar la necesidad de la muerte de Cristo mediante una presentación del conflicto histórico de Jesús con sus adversarios»³³⁶. Ha derivado esta conclusión de 3, 6, supuesto final de la colección.

Las pericopas yuxtapuestas en 2, 1-3, 6 coinciden en su carácter apotegmático, es decir: que una frase notable de Jesús constituye la fuerza del suceso. Esta palabra normativa de Jesús decide una discusión³³⁷. Pero en un examen más atento, se pone de manifiesto que la pericopa del principio y la del final (2, 1-12; 3, 1-6) se distancian de las restantes. En ambas se narra, además, un milagro de Jesús que adquiere rango de demostración. No tiene lugar una conversación propiamente dicha. La exégesis ha demostrado que en ambas no se trata en primer lugar de un problema concreto de la comunidad, sino que se habla del poder y actitud de Cristo 33". 2, 1-12 está separado de 2, 15 ss mediante una

331. Cf. H. Hohlwein, RGG 3YI, 141.

332. Cf. Catecismo de los obispos de Alemania, 1956, *Lehrst.*, 103 s.

333. H. W. Surkau, RGG 3YI, 143. Cf. también E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 1976 (EKK), 208 y nota 820.

334. *Die synoptische Streitgespräche*, Berlin 1921, 5 s. En Kuhn, *Sammlungen*, 9 s, se encuentra la recopilación de los autores que hicieron suya la opinión.

335. Kuhn, *Sammlungen*, 49-52, subraya con razón que el planteamiento histórico-formal debe ser trasladado al conjunto de la tradición.

336. (nota 334), 6.

337. Para formas análogas en la literatura rabinica, cf. Dibelius, *Formgeschichte*, 141.

338. Kuhn, *Sammlungen*, 53-99, atribuye 2, 1-12 a la colección. Varios autores quieren ampliar la fuente. Así Knox, *Sources*, 150 atribuye 1, 40-45 a ella. Kertelge, *Wunder Jesu*, 83, pregunta si 12, 13-17 no estaría unido a 3, 6 en la fuente. Schenke, *Wundererzählungen*, 149-152 concentra la colección en 2, 15-28.

observación de corte biográfico que fue introducida por Marcos. Si se pretende mantener la opinión de una colección existente con anterioridad, ésta comenzaría con 2, 15. De hecho, las tres perícopas 2, 15-28 comparten rasgos sorprendentes. Adversarios fariseos (en 2, 18 ss se menciona además a los discípulos de Juan) se escandalizan por el comportamiento de Jesús o de sus discípulos. Los discípulos están implicados en las tres discusiones, situación que no se repite en 2, 1-12 ni en 3, 1-6. Jesús toma postura con todo detalle frente a la objeción. Y a una sentencia de carácter más general sigue una frase motivadora cristológica (2,17.19 s.27 s). En la tercera perícopa se argumenta simultáneamente con el antiguo testamento (2, 25 s). No es difícil ver en los problemas discutidos cuestiones concretas de la comunidad. Son estos temas la relación respecto a los gentiles, el tema del ayuno y del sábado. Parece existir un modelo también para la secuencia en la colocación de los temas 339.

La idea de una colección anterior a Marcos, pero que comprenda tan sólo 2, 15-28, parece justificada 340. Un coleccionista anterior a Marcos unió por escrito tres perícopas sueltas, presumiblemente por motivos prácticos catequéticos. 2, 28 marca el final de la fuente (cf. la interpretación). La colección pretendería ayudar a aclarar cuestiones debatidas en la confrontación con el judaísmo de cuño farisaico. Pero la argumentación cristológico-autoritativa indica que la confrontación tuvo lugar dentro de la comunidad. Esta estaría compuesta por miembros procedentes de la gentilidad y del judaísmo y estos últimos necesitarían de instrucción válida 341. Es imposible decidir en qué espacio geográfico tenemos que buscar la comunidad 342. Es importante que la colección no esté unida expresamente con Galilea. Esta unión fue creada por el evangelista. En este lugar, la fuente era importante para el particularmente a causa del conflicto que se produjo entre Jesús y sus adversarios. Y subrayó este conflicto mediante la anteposición de 2, 1-12. Y la colocación de 3,6 a continuación del conflicto 343. El interés historizante no es mérito de la colección, sino de Marcos

12. *Caminata del pueblo y curaciones* (3, 7-12)

Keck, L. E., *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*: JBL 84 (1965) 341-358; Burkill, T. A., *Mark 3,7-12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material*: JBL 87 (1968) 409-417; Egger, *Frohbotschaft*, 85-111; Stöger, A., *Sohn Gottes im Markusevangelium* (II), *Meditation* (Mk 3,7-12; 5,1-12): BiLit 49 (1976) 112-115.

7 Y Jesús se retiró al mar con sus discípulos. Y una gran muchedumbre de Galilea le seguía y de Judea 8 y de Jerusalén y de Idumea y (de) la otra parte del Jordán y (de la región) de Tiro y Sidón vino a él una gran muchedumbre que oyó lo que él hacía 344. 9 Y él dijo a sus discípulos que tuvieran preparada una pequeña barca a causa de la multitud, para que no le abalanzaran. 10 Pues él curó a muchos, de forma que se abalanza-

339. Ayuno y sábado constituyen una unidad Tho 27; Jdt 8,6. Más indicaciones en Kuhn, *Sammlungen*, 88, nota 19.

340. Colecciones análogas existieron en el judaísmo y en el mundo griego. Cf. Dibelius, *Formgeschichte*, 148.150-153.

341. Con Kuhn, *Sammlungen*, 81-85.

342. Kuhn, *Sammlungen*, 98, se declara favorable a Siria.

343. El predicado Hijo del hombre 2, 10 Y 28 puede haber servido como asociación de nomenclatura.

344. Con los testigos textuales egipcio, occidental y koiné es preferible el imperfecto al presente (B L 892).

ban sobre él, para tocarlo, todos los que estaban marcados por alguna enfermedad. 11 Y los espíritus inmundos, al verle, caían a sus pies y gritaban: «Tú eres el Hijo de Dios». 12 Y él les increpaba duramente diciendo que no debían descubrirle.

Análisis

El relato recogido aquí habla acerca de una gran muchedumbre que se reúne alrededor de Jesús, de curaciones en masa, de la proclamación de Hijo de Dios por parte de los endemoniados, que se juntan en manada, y del reproche de Jesús a éstos. El único rasgo individual es la provisión de una barca. Incluye también en la narración a los discípulos, que se encuentran entre Jesús y la muchedumbre. El relato sumarial que se nos ofrece aquí es el más detallado de todo el evangelio. Precisamente por eso, suscita la pregunta de si Marcos se basó en material tradicional para componerlo. Se ha supuesto esto especialmente para 7a y 9 s. En favor de tal hipótesis estaría el hecho de que el evangelista utiliza *πληθος* sólo aquí; que, si exceptuamos 5, 24, sólo aquí se habla del «seguimiento» de la multitud; y que el rasgo individual de la provisión de la barca rompe un sumario. Puesto que no es bueno transmitir un sumario aisladamente, sino que sólo tiene sentido en unión con otras tradiciones, se ha pensado en tal posibilidad. Así, se consideró el sumario abreviado para la introducción de un ciclo de milagros ³⁴⁵ que comienza con 4, 35 ss o la escena de la barca para el escenario de la predicación en el mar, adelantado por Marcos al capítulo 4 ³⁴⁶. Ninguna de ambas propuestas logra convencer. 7a se ha conservado de manera excesivamente general. La preferencia del mar -sólo puede pensarse en el mar de Galilea- cuadra con Marcos. Los nombres de regiones y lugares tienen que considerarse indudablemente como producto de su pluma. El poner a disposición la barca introduce ya la afluencia de personas, de la que se nos hablará en 10, y describe impresionantemente el cuadro de las masas que rodean a Jesús. El sumario constituye una unidad ideal que, como veremos más adelante, casa perfectamente con las intenciones del evangelista. Este ha creado el relato. Para ello ha tomado motivos que ha utilizado también en otras partes o que encontró ya en sus tradiciones de milagros ³⁴⁷. Retiro de Jesús y de los discípulos, concurrencia del pueblo, aparecen también en 6, 30-34.53-56. Curaciones en

345. Keck *. Este ciclo está orientado por una cristología *theios-aner* influida helenísticamente (349 s). En contra Burkill. También Egger, *Frohbotschaft*, 110, empalma con 4, 35 ss.

346. Schweizer, 38.

347. ef. Schmidt, *Rahmen*, 105-108.

masa y mandato de guardar silencio aparecieron ya en 1,33 s. El tema del contacto físico aparece en 5, 27 s; 6, 56. El sumario puede demostrarse como creación de Marcos también mediante argumentos estilísticos 348.

Explicación

7-8 El nombre de Jesús abre el sumario. Marcos comienza a prestar atención creciente al grupo de los discípulos. El retiro al mar es considerado como apartamiento a una región solitaria. Es dudoso que se lo considerara como huida ante los planes asesinos de los adversarios 349, pues los adversarios mantienen su plan de nuevo en 3, 22. Jesús no puede pasar desapercibido en un lugar solitario (cL 1,45). La afluencia de la multitud alcanza su punto culminante. Vienen desde diversas provincias. Se enumera siete de ellas y Galilea aparece destacada al colocarla en primer lugar 350. En la enumeración se mencionan primero las regiones meridionales, a continuación las de levante y las septentrionales. Al sur de Judea y de Jerusalén se encuentra Idumea (denominación greco-romana de Edom, pero idéntica a la antigua región edomita), que, en su tiempo, fue una toparjía de Judea con un área geográfica muy limitada y que no es mencionada en ningún otro lugar del nuevo testamento 351. La región de Transjordania tiene que comprender, probablemente, también la Decápolis. No se menciona Samaría. Tiro y Sidón son ciudades fenicias situadas en la región costera 352, que aparecen aquí representando su región. El escenario de la enumeración es Galilea. ¿Se esconde alguna intención determinada del evangelista en la enumeración concreta de estas regiones? Difícilmente habría sido consciente de que había judíos en todas estas regiones 353. Una opinión muy extendida entiende que la enumeración de los nombres de las regiones muestra en qué lugares,

348. Según Gaston, Mc prefiere en sentencias editoriales (*μετά, πρὸς μαθητῆς θάλασσα, ἀκούω, (ὅσος ὥστε, θεραπεύω*). Lo que aparece entre paréntesis equivaldría a interrogación. Los «espíritus inmundos» es su expresión favorita. Si 3, 7-12 pertenece a la redacción de Mc, pueden extraerse del texto datos para conocer el estilo de Mc. Entre sus peculiaridades hay que anotar: sujeto al comienzo de la frase, uniones con *καί*, utilización del estilo indirecto, formación de frases subordinadas, de manera que el estilo sobrio no sería peculiar de Mc. Es típica la frase de motivación en IOa. A Mc le gusta transmitir tales motivaciones.

349. Sólo el verbo *ἀναχωρέω*, que, según Passow, designa frecuentemente el retroceso del guerrero ante el enemigo, podría ser una prueba a favor.

350. No es segura la puntuación intermedia. ¿Comienza después de *ἠκολούθησεν* una nueva frase? Sería mejor separar *πλήθος πολὺ* en 8 de lo anterior. También así se preserva la posición destacada de Galilea. De manera distinta Taylor, que suprime *ἠκολούθησεν* siguiendo a algunos testigos textuales (D W sy).

351. Cf. Abe!, *Géographie*, 135.153.

352. Cf. *ibid.* Π, 255-258.

353. Contra Klostermann.

en el tiempo del evangelista -que por consiguiente escribió su obra en Palestina-, existían comunidades cristianas ³⁵⁴. Se ha llegado a hablar incluso de 7 s como programa de misión ³⁵⁵. En cuanto a la existencia y situación de comunidades cristianas en esta región en el siglo primero carecemos casi por completo de conocimientos. No podemos saber si Marcos dispone de informaciones o si transmite e interpreta alguna. La afirmación de que Marcos señala aquellos nombres para los que fue significativa la actividad de Jesús ³⁵⁶ no cuadra con Idumea. Se pisa suelo más firme si se piensa que aquí se describe el gran éxito, al menos externamente, de la presencia de Jesús y en la gente de muchas provincias se quiere dar a entender el carácter universal de su actuación. La tendencia historizante es propia de Marcos. Galilea es el punto fuerte de la actividad de Jesús. Marcos sabe, pues, que Jesús no apreció de manera especial a Samaría. También en su éxito, Jesús supera con mucho a su precursor. Se pretende establecer una comparación entre la muchedumbre que afluye a él y 1, 5. Las gentes vienen a él como taumurgo. Si el rumor sobre su actuación, que sólo puede referirse a sus curaciones, es el motivo para que ellos vengan a él, debemos ver una crítica de su comportamiento. Tal vez esté relacionado con esto el que no se mencione que él les enseñaba ³⁵⁷.

De los discípulos, de cuyo número elevado sabemos ya por 2, 15, se pasa ya a elegir a los doce. Los discípulos son los destinatarios especiales de su actuación. La barca debe servirle de cobijo último frente a la muchedumbre que le acosa. Ahora Marcos presenta expresamente sus curaciones como la causa de que la muchedumbre afluya a Jesús. A partir de este momento, la barca acompañará la actividad en Galilea. El cuadro, Jesús rodeado de enfermos y endemoniados, describe de forma impresionante la miseria de los hombres. El intento de tocarle permite extraer conclusiones acerca de la interpretación subyacente de los milagros. Jesús está dotado, de acuerdo con la concepción helenista, de una fuerza milagrosa que habita en él. Marcos compartió esta concepción al igual que entendió los milagros como medio válido de la revelación del Hijo de Dios ³⁵⁸. La correc-

354. La concepción fundamentada por Lohmeyer ha sido desarrollada por Marxsen, *Evangelista*, 57 ss.

355. G. Schille, *Die Topographie des Markusevangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung*: ZDPV 73 (1957) 133-166 (155).

356. Así Schweizer, 39, quien encuentra de nuevo en 7 s el plan de la actividad de Jesús según Mc.

357. Mt 4, 24 s; Lc 6, 17-19 utilizan el sumario de Mc como escena introductoria para el gran discurso de instrucción de los discípulos.

358. Mc criticó la reacción de los hombres al milagro, pero no la actividad taumatúrgica de Jesús. Ni esto es para él un asunto de segunda categoría o carente de importancia. Por eso, pueden contraponerse en Mc dos posturas diferentes de las personas: la fe y la

ción se lleva a cabo en el mandato de guardar silencio dado a los demonios, que le reconocen como tal. El conocimiento solo no es suficiente para la fe. La miseria de los endemoniados se pone de manifiesto en la identificación con los «malos espíritus»³⁵⁹ que los dominan. Su caer a los pies de Jesús es un gesto de adoración. Piensan que recibirán mejor trato por el hecho de reconocerle. La orden de enmudecer y de salir (cf. 1, 25) se ha transformado en el mandato de guardar silencio³⁶⁰. Se presupone la coerción de los demonios. Jesús rodeado de la muchedumbre: éste es el acorde final de la primera parte del evangelio.

incredulidad, pero no dos cristologías rivales entre sí. Es contraproducente que Schenke, *Wundererzählungen*, no haya tratado con mayor detenimiento los sumarios. Aunque 9 s provenga de una colección de milagros anterior a Mc -opinión que rechazamos anteriormente- debería tenerse en cuenta que Mc acepta la interpretación del milagro.

359. Cf. Bocher, *Christus Exorcista*, 78.

360. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 147.

DOCTRINA Y MILAGROS DE JESUS

(3, 13-6, 6a)

Al igual que la primera parte, la segunda comienza con una perícopa de discípulos: Jesús elige a los doce. En la presentación de los adversarios procedentes de Jerusalén y el rechazo de sus parientes se hace presente ante él la incredulidad de forma agresiva. En la subsiguiente predicación en el mar, Jesús adoctrina al pueblo en parábolas. La tempestad calmada con motivo de una travesía y tres acciones milagrosas, entre ellas la resurrección de la hija de Jairo, añaden el milagro a la doctrina. La sección se cierra con la visita a su pueblo de Nazaret, donde se pone otra vez de manifiesto la incredulidad. Punto geográfico de concentración de la sección es el mar, que Jesús y sus discípulos recorren en barca de una orilla a otra, cambiando constantemente de lugar. Jesús no sólo actúa en la orilla galilea, sino que también expulsa un demonio en la región de la Decápolis. A pesar de que está rodeado siempre por el pueblo, su revelación no será percibida por la totalidad del pueblo. El misterio del reino de Dios se confía únicamente a los doce, aunque también ellos carecen de inteligencia. Ellos tendrán que darlo a conocer más tarde, como lámpara colocada sobre el candelero. Si se forma una nueva familia espiritual (3, 33-35) en torno a Jesús mientras «los que están fuera» se endurecen, también esto apunta al futuro.

1. *Institución del círculo de los doce* (3, 13-19)

Rengstorf, K. H., ThWNT 11, 321-328; Coutts, J., *The Authority of Jesus and the Twelve in St. Mark's Gospel*: JThS 8 (1957) 111-118; Burgers, W., *De Instelling van de Twaalf in het evangelie van Marcus*: EThL 36 (1960) 625-654; Klein, G., *Die zwölf Apostel*, 1961 (FRLANT 77), 34-65; Schmithals, W., *Das kirchliche Apostelamt*, 1961 (FRLANT 79), 56-77; Rigaux, B., *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1964, 468-486; Roloff, J., *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh 1965, 138-168; Schille, G., *Die urchristliche Kollegialmission*, 1967 (AthANT 48), 111-149; Kertelge, K., *Die Funktion der «Zwölf» im*

Markusevangelium: TThZ 78 (1969) 193-206; Replöh, *Markus*, 35-50; Schmahl, *Die Zwölf*, 44-67; Stock, K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 1975 (AnBib 70); Rook, J. T., «Boanerges, Sons Of Thundem (Mk 3,17)»: JBL 100 (1981) 94-95; Salas, A., *Judas de Iscariote*: Ciudad de Dios 196 (1983) 189-209; Vogler, W., *Judas Iskariot*, Berlin 1983.

13 Subió al monte y llamó a los que él quiso. Y ellos fueron hacia él. 14 Instituyó doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar 15 y para que tuvieran poder de expulsar a los demonios. 16 E instituyó a los doce y puso a Simón el nombre de Pedro. 17 Y Santiago el (hijo) del Zebedeo, y Juan, el hermano de Santiago. Y les puso un nombre: Boanerges, es decir: «hijos del trueno». 18 Y Andrés y Felipe y Bartolomé y Tomás y Santiago, el (¿hijo?) de Alfeo, y Tadeo y Simón, el cananeo, 19 y Judas Iscariote, el que le entregó.

Análisis

En esta perícopa encontramos dos elementos fácilmente separables el uno del otro: la institución y la lista de los nombres de los doce. La institución está emparentada con el llamamiento de los cuatro primeros discípulos (1,16-20), pero faltan componentes específicos de un relato de llamamiento. Los llamados no abandonan actividad alguna, como en 1, 16 ss; 2, 14. Tampoco se menciona el seguimiento o el ir detrás de Jesús. La escena de la institución tiene su escenario indeterminado sobre un monte. La pregunta decisiva es si Marcos creó el relato de la institución de los doce y 10 derivó de una lista de doce nombres existente antes de él o si él depende de la tradición también en el relato. Se reconoce mayoritariamente que la lista tiene un carácter anterior a Marcos 1. A ésta habría servido de introducción la frase «E instituyó (a los) doce» 2. El carácter redaccional del relato se desprende de que Marcos tuvo un interés indiscutible por los doce.

Pero no podemos pasar de manera inadvertida los desniveles que se observan en la perícopa. La lista se interrumpe al principio con la asignación del nombre a tres, al parecer, preferidos miembros del colegio de los doce y al final con la mención de la traición del último miembro. El relato está sobrecargado en la descripción del ámbito de tareas de los doce. Se indican dos tareas que no parecen ser tan compatibles a primera vista 3. Tienen que estar con Jesús y tienen que

1. Klein * 60 s y Schmithals * 62, nota 71, consideran la lista como una inclusión posterior a Marcos. Pero los argumentos que ofrecen son insuficientes. Que la lista esté anclada en el contexto de manera provisional no indica demasiado. Una lista no es precisamente un relato. La ausencia de Leví en la lista podría servir como argumento sólo si los doce se identificaran con el grupo de los discípulos. Pero este presupuesto no se ajusta a la realidad de Mc.

2. Schmahl, *Die Zwölf*, 49; Replöh, *Markus*, 45; Rigaux * 474.

3. Ya E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* 1, Stuttgart 1921, 135 s., afirmó esto, pero relacionó la observación con otra fuente más amplia de los doce. Cf. Lohmeyer.

ser enviados. A ello tenemos que añadir que la segunda frase final no ha sido redactada de manera feliz (<<para que él les envíe... tener poder>>). La investigación indica que se produjo una ampliación posterior. Si Marcos hubiera redactado la totalidad, no se habrían producido fisuras en las formulaciones. No es cierto que cuando Marcos «quiere ser breve» tome únicamente los elementos que le parecen esenciales para su objetivo, sin preocuparse de la armonía o del contexto ⁴. Una observación ulterior puede prestar alguna ayuda. El relato de la institución de los doce está armonizado con el de su envío (6, 7-13). Este último menciona expresamente el poder de ellos sobre los espíritus inmundos o su expulsión de demonios y su predicación. Esta coincidencia es significativa sólo en el macrotexto, por lo que, muy probablemente, proviene del evangelista. Ello significa que la segunda frase final 3, 14b.15 fue introducida por él en un relato existente con anterioridad y que lo hizo para lograr la armonía. La preferencia por los tres, por Simón Pedro y por los dos Zebedeos, que motiva la separación de la pareja de hermanos (Simón y Andrés) en la lista (distinta es la situación en Mt 10,2; Lc 6, 14), se da también en otros contextos (5, 37; 9, 2; 14, 33). Marcos la encontró en el relato de la transfiguración, pero también en nuestra perícopa. Esto se sugiere por medio de la asignación de nombres, que no puede provenir de él, así como por la explicación, presumiblemente redaccional, del ininteligible Boanerges. Tal vez Marcos haya introducido el recuerdo de la acción de Judas (cf. 14, 10 s.18.21.41 s.44). Si, como las consideraciones anteriores pusieron de manifiesto, junto a la lista dispuso Marcos también de un relato anterior a él, introdujo además la repetida y breve frase «e instituyó a los doce» en 16 como medio de unión ⁵. El escenario de la montaña es anterior a Marcos. Si exceptuamos el «Monte de los olivos», este evangelista no demuestra tener interés alguno especial por el monte ⁶.

Tendremos que imaginarnos de la manera siguiente el relato anterior a Marcos: «Jesús sube al monte y llama a los que quiso. Y ellos fueron a donde él. Y él instituyó doce ⁷ para que estén con él. Y puso a Simón el nombre de Pedro. Y a Santiago, el (hijo) de Zebedeo y a Juan, su (?) hermano, dio el nombre Boanerges» ⁸.

A la pregunta de si la lista de los doce experimentó una redacción anterior a Marcos hay que responder más bien de manera negativa.

4. Contra Rigaux * 473.

5. Hay que dejar esto en el texto porque está documentado por la tradición textual egipcia.

6. En 9, 2 Y6, 46 el monte es tradicional.

7. Queda por observar que sólo en 3, 14 aparece en Mc δώδεκα sin artículo. También esto habla a favor de un documento previo.

8. En IQS 8, 1 se menciona paralelamente un consejo de los doce y otro de tres.

Hay que rechazar la opinión de que se desarrolló a partir de una lista de cinco o de siete ⁹. La comparación con las otras tres listas neotestamentarias de los doce (Mt 10,2-4; Lc 6, 14-16; Hech 1, 13) pone de manifiesto una coincidencia considerable. Además de la diferente colocación de Andrés y de Tomás ¹⁰, debe tenerse en cuenta, especialmente, la ausencia de Tadeo en las listas de Lucas. En su lugar aparece aquí Judas de Santiago ¹¹. De esta manera, junto a dos parejas de personas que llevan el nombre de Simón y de Santiago respectivamente, tenemos una tercera pareja que lleva el nombre de Judas en este círculo. ¿O existe entre los dos Judas una confusión de nombre de modo que Judas Iscariote suplanta a Judas de Santiago y, por tanto, no ha pertenecido originariamente en modo alguno a la lista de los doce ¹²? Habrá que prestar atención a esta pregunta una vez más en el contexto del problema histórico.

La aportación de Marcos a la pericopa consiste, pues, en que empalmó con una lista de nombres un relato que narraba la constitución de los doce y la asignación de nombre a tres. Además introduce en el relato la idea del envío y del poder. Tal vez a causa de la preferencia de los tres, se produjo el desplazamiento de Andrés del segundo al cuarto lugar y la caracterización de Judas Iscariote como el traidor.

Explicación

13-16a Si el lugar de la afluencia de las masas era la región que rodeaba el mar, ahora el escenario del acontecimiento es la montaña solitaria. Jesús sube al monte y los otros parecen hacer lo mismo atraídos por su persona. Pero no es esto lo importante. Sí es importante el hecho de que los llama imperativamente. Su llamamiento -dirigido en los restantes lugares a los adversarios, a los discípulos, a la muchedumbre— es aquí una llamada de elección (cL Lc 6, 13), derivado de su voluntad ¹³. Puesto que sigue a continuación la lista de nombres, parece insinuarse que el llamamiento fue nominal. La reacción es de

9. Schille- 134 aludiendo a Mc 1, 16-20; 2, 14; Jn 21, 2.

10. Schille- 136-142 extrae de la colocación del nombre gran número de consecuencias acerca del prestigio de sus portadores.

11. En la tradición siria se equipara a Judas de Santiago con Tomás, para no tener un nombre de más.

12. Haenchen, *Weg*, 138, fundamenta la inclusión de Judas Iscariote en el grupo de los doce de la siguiente manera: «Pero la tradición popular gusta de destacar en gran medida las acciones heroicas y los crímenes». Cf. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 21 s. O. Cullmann, *Der zwölfte Apostel*, en Id., *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1966, 214-222, supone, a la inversa, una reduplicación. Originariamente habría existido sólo un Judas: el Iscariote.

13. A diferencia del típico participio *προσκαλεσάμενος* (7 veces), aparece aquí y en 6, 7 *προσκαλείται*. Del querer de Jesús se habla nada más que en 1, 40.

ruptura, es un volver la espalda a lo que se estaba haciendo hasta ahora (como 1, 20) Y un volverse hacia él. No es claro que se deba relacionar el monte, lugar de la proximidad de Dios¹⁴, con el Sinaí. Pero tampoco puede excluirse tajantemente si se tiene en cuenta el acontecimiento que tiene lugar. La constitución del círculo de los doce se presenta -semitizando 15_ como un hacer. Pero no existe aquí analogía alguna con la idea de creación ni está inmediatamente relacionado con la «creación» del pueblo de Dios en el sentido de LXX Is 43, 1; 44, 2¹⁶. Más bien, se instituye el círculo de los doce, como en el antiguo testamento se instituye a hombres como sacerdotes o para otros ministerios y tareas (1 Sam 12,6; 1 Re 12,31; 13,33; 2 Crón 2, 18)¹⁷. Marcos no habla todavía de una institución de apóstoles¹⁸. La función que se atribuyó a los doce se cambió en el decurso del tiempo y ya dentro de la historia de la tradición neotestamentaria. En la tradición anterior a Marcos, la tarea de los doce consiste exclusivamente en estar con Jesús. Esto significa que ellos sólo pueden ser entendidos desde él y en comunión con él. El número doce no es ninguna cifra arbitraria, sino que remite al pueblo de Dios, a Israel. Puesto que el Israel empírico se componía tan sólo de dos tribus o de dos y media, hay que empalmar con la esperanza afincada en la literatura profética y apocalíptica según la cual Israel, en los tiempos mesiánicos-escatológicos, sería restaurado como pueblo de las doce tribus y llegaría a su plenitud¹⁹. Por consiguiente, el círculo de los doce no simbolizaba únicamente la pretensión de Jesús a la totalidad de Israel, sino también su promesa de la salvación escatológica para Israel... Tal vez podríamos incluso llegar a concebir a los doce como los patriarcas de este pueblo escatológico²⁰. Marcos echa mano de este concepto al ampliar la función escatológica de los doce a una tarea histórica²¹. Se formula esta tarea como continuación reconocible de la obra de Jesús y se distingue de él en cuanto que los doce son

14. Esto es válido para el AT y otras religiones. Zoroastro se retira de entre los hombres y vive en la montaña, según Dio Chrys. 19 (36),40. Cf. W. Foerster, ThWNT V, 475-486.

15. No hay ningún latinismo, como apunta Lohmeyer.

16. Así Schmahl, *Die Zwölf*, 55. Cf. Grundmann.

17. Cf. Mc 1, 17; Hech 2, 36.

18. La añadidura a v. 14 «a los que nombró también apóstoles» está espléndidamente testimoniada por la tradición textual, pero sin embargo debe ser suprimida como influjo de Lc 6, 13. No existe motivo convincente alguno para suprimirla en el original. Según Haenchen, *Weg*, 138 s, D y otros testigos del texto han borrado la añadidura porque les pareció que chocaba con el «para enviarlos», que viene a continuación. De seguro que el título de apóstol no habría sido sacrificado.

19. Cf. Is 11,11.16; 27, 12 s; 35, 8-10; 49, 22; 60,4.9; 66, 20; Míq 7, 12; Ez 39, 27 s; SalSal 11; Hen et 57; 90, 32; sBar 4, 36-5, 9; Jos., *Ant.*, 9, 133 YSchmahl, *Die Zwölf*, 36-39, del que están tomados los datos.

20. Así Grundmann.

21. Cf. Kertelge' 199 s.

enviados por Jesús. La misión se ubica en el futuro no sólo de la historia terrena de Jesús, sino de la Iglesia. Como Jesús predica y tiene poder sobre los demonios, de igual manera actuarán ellos. Según Marcos, ¿son los doce un discipulado que sirve de ejemplo o una institución permanente? Ninguna de las dos alternativas es completamente correcta. Cuando los doce, como receptores de adoctrinamiento especial y, sobre todo, de la instrucción de la idea de la pasión mesiánica, reaccionan de manera ininteligible, incluso incrédula (4, 10; 9, 35; 10, 32), no se comportan de manera distinta que los restantes discípulos. La convivencia con Jesús afecta a los doce (14, 10.20.67), pero también a los discípulos (2, 19). No obstante es falso afirmar que, al mencionar a los discípulos, se piensa siempre en los doce ²². Marcos reserva la idea de la misión para los doce, a los que presenta como los primeros misioneros. Puesto que para el evangelista ya han pasado pero, sin embargo, continúan constituyendo un tema de interés teológico para él, éste tiene que reservarles la tarea de constituir el puente que une el presente con el tiempo de Jesús. Y esto no debe entenderse en el sentido de pura doctrina ni se funda primeramente en el poder que ellos poseen; esto es relativizado mediante 9, 38 s. Más bien, confirman, mediante su envío por Jesús, el carácter histórico del evangelio ²³. Si bien es cierto que Marcos conoce el concepto de «apóstol» (únicamente 6, 30) sólo como designación de la función y aún no como término técnico, no puede negarse, sin embargo, que son reconocibles ya en su concepción de los doce elementos decisivos del concepto posterior.

16b-19 En el primer lugar de la lista aparece Simón, que recibe el sobrenombre de Pedro. No resulta fácil saber dónde vio Marcos la función roqueña de Simón. Ha subrayado su papel destacado. Va desde su llamamiento como primer discípulo, pasa por su función de portavoz en el círculo de los discípulos, que alcanza un cierto clímax en la confesión de Cristo, y llega hasta la colación de la misión que le transmite el ángel en la tumba vacía (16, 7). Probabilísimamente, Simón es roca como primer llamado. Tal es su suerte en 1, 16 y 16, 7. Con ello adquiere él una significación de ejemplo en el círculo de los doce y en la tarea de éste, descrita anteriormente. Igual que por medio de los doce, la figura histórica del evangelio se confirma ejemplarmente por medio de él ²⁴. Santiago y Juan reciben, igualmente, un nombre,

22. Con Schmahl, *Die Zwölf*; 127 s, contra Schmithals' 61-64.

23. Cf. Kertelge' 204. Según Replöh, *Markus*, 48, Mc habla de los doce cuando quiere subrayar de manera especial la referencia de éstos con la comunidad. La concepción de que los doce son las células primeras de la comunidad no hace plenamente inteligible, sin embargo, esta referencia sola.

24. Grundmann designa a Pedro, en analogía con Is 51, 1 s (Abrahán, la roca) como patriarca y «Abrahán» del pueblo de Dios escatológico.

ciertamente común, y constituyen con Pedro el colegio de los tres, que será tres veces testigo de acontecimientos especiales. A ellos se concede revelación especial. Se identifican con las «columnas» de la comunidad de Jerusalén (Gál 2, 9), incluido Santiago, dado que allí hermano de Jesús es un nombre apuesto. Que el hermano del Señor habría desplazado a los Zebedeos es una afirmación demasiado osada que presupondría un triunvirato como vértice de la comunidad de Jerusalén 25. Boanerges –1a tradición del nombre no es unitaria 26_ puede compararse tal vez con el nombre que la pareja de hermanos recibieron ocasionalmente en griego 27. No se sabe con seguridad si la traducción ofrecida por Marcos de «Hijos del trueno» es correcta o no. Tampoco sabemos a qué se refiere. Dado que el nombre es impuesto por Jesús con pleno poder, deberá ser algo más que un apodo 28. Apodos o sobrenombres caracterizadores tienen, por el contrario, Simón el Cananeo y Judas Iscariote. Se han interpretado ambos como signo de pertenencia al partido zelota: cananeo es semejante a fanático e Iscariote equivale a sicario (matón) 29. Es más adecuado interpretar Iscariote como «hombre de falsedad» y, con ello, como designación que le habría dado la comunidad después de su acción traidora 30. Marcos la recuerda expresamente por medio de una añadidura que no pretende ser una explicación etimológica del sobrenombre 31. El concibe la suerte de este discípulo elegido como ejemplo que sirve de advertencia para sus destinatarios. También por el judaísmo conocemos listas de discípulos. En ellas encontramos, igualmente, apodos y sobrenombres 32. Es dudoso si subyace una estructura determinada en la lista de Marcos. Hay que tener cuidado con las interpretaciones recargadas. Tan sólo es seguro que los hombres más importantes aparecen al principio y el ignominioso al final. Tal vez haya una reminiscencia de la secuencia de parejas, utilizada en la praxis de la misión (4 veces 2). En tal caso es sólo

25. Contra Grundmann.

26. Algunos minúsculos leen Banereges. Según Dalman, *Worte Jesu*, 39, nota 4, es más correcta la vocal simple. La doble vocal Boan podría expresar el oscurecimiento de la a en la manera de hablar galilea.

27. Bauer, *Worterbuch*, 285 s.v.

28. Otras propuestas son «Hijos de la ira», «Correligionario». Cf. Bauer, *Worterbuch*, 285. Se refirió «Hijos del trueno» al temperamento, a la voz de Dios que hablaba por medio de ambos, a su inteligencia o a una ideología zelota.

29. Cullmann (nota 12) 218 s. Está extendida la referencia a un lugar «Hombre de Kariot». Pero no se puede demostrar que existiera entonces un lugar con este nombre.

30. Cf. B. Gartner, *Die rüttelhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, 1957 (HSoed 4). La ulterior denominación no es ningún argumento en contra. Contra Cullmann (nota 12) 219, nota 8.

31. Contra Hirsch, *Frühgeschichte* 1,21, que desearía entender el καί en v. 19b como referencia retrospectiva al nombre.

32. Aboth 2, 8 ofrece la lista del Rabí Jochanan b. Zakkai (t h. 80). Un discípulo tiene el apodo de «Calero» porque retenía todo en la memoria. Más material en Billerbeck 11, 5 s.

modélica y no justifica la extracción de consecuencias referidas a la historia primitiva de la misión 33, Si fuera correcta la idea de los pares, estaría marcada de nuevo especialmente la posición de los tres y la de Judas. De la mayoría de los miembros del colegio de los doce no sabemos más que el nombre.

Juicio histórico

Con ello se toca la pregunta histórica de si Jesús fundó el círculo de los doce. Los argumentos acerca de esta pregunta, en la que difícilmente se podrá lograr unanimidad, han cambiado muchísimo. Sólo existe un consenso relativamente amplio en que el oficio apostólico es pospascual, en que hay que establecer una diferenciación entre el colegio de los doce y el de los apóstoles, a pesar de que habrá que contar aquí con coincidencias. La diferenciación se prueba por 1 Cor 15, 5.7. Seguramente que no puede considerarse Mc 3, 13 ss como relato histórico, A lo sumo habría conservado el recuerdo de la constitución de los doce en vida de Jesús. Afirmaciones concretas sobre si esto sucedió al comienzo o al final de la actividad de Jesús serían totalmente gratuitas. Los argumentos principales en contra de una institución prepascual son los siguientes 34: los doce no podrían haber desaparecido entonces tan rápidamente del campo de mira. Si exceptuamos la fórmula tradicional de 1 Cor 15, 5, Pablo parece no haberlos conocido. Marcos confiere vigencia a los doce y choca claramente con la resistencia del material existente con anterioridad. Sólo una vez se les menciona en la fuente de los dichos (Mt 19, 28 par) 35. Existen diferencias entre las listas que recogen los nombres de los doce. La objeción principal proviene de 1 Cor 15, 5. Puesto que Judas es considerado como uno de los doce, al tratar de una aparición del Resucitado se debería hablar de once. Porque los doce habrían sido un círculo histórico de personas único y no una institución duradera. La conclusión sería: los doce son, probablemente, «un fenómeno de la comunidad pospascual que desapareció con la ejecución del Zebedeo (o de los Zebedeos) y con la huida de Pedro cuando tuvo lugar la persecución de Agripa I (Mc 10, 39; Hech 12, 1_17)>>36.

33. Gran fantasía demuestra Schille * 139-144 que partiendo de la lista desarrolla, entre otras cosas, un programa de misión que comprende la misión en el mundo y en Israel. El número de cuatro parejas significaría la misión en el mundo, porque existen cuatro puntos cardinales.

34. Bien resumido en P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en Id., *Aufsätze zum NT*, 1965 (TB 31), 55-91, aquí 68-71.

35. Schmahl, *Die Zwölf*, 33, ha vuelto recientemente a ponerlo otra vez en duda.

36. Vielhauer (nota 34) 68.

¿Cómo se explicaría el que tuviera lugar este «fenómeno» en la comunidad pospascual? No sería suficiente pensar en que se esperaba la inminencia escatológica. Tampoco puede demostrarse de manera segura la función directriz del colegio de los doce en la comunidad de Jerusalén³⁷. Es absolutamente inconcebible que los doce se hubieran constituido como círculo cerrado mediante la aparición del Resucitado testimoniada en 1 Cor 15, 5. Más bien la indicada aparición presupone su existencia³⁸. De cualquier manera, la suposición más satisfactoria continúa siendo la de que Jesús llamó conjuntamente a los doce. Resulta imposible decir cuándo sucedió esto, si al principio o al final de su actividad. Precisamente los cambios que se produjeron mediante la situación pospascual habrían contribuido a que el círculo de los doce desapareciera relativamente pronto del campo de visión. En cuanto a que pueda hablarse de los doce todavía después de pascua (Jl Cor 15, 5!) pueden mencionarse dos posibilidades de explicación: o se considera el número doce como un concepto ya acuñado para su tiempo y que retuvo su validez durante algún tiempo incluso después de la defección de Judas o se cuenta con la posibilidad explicativa mencionada con anterioridad —ciertamente muy imposible a causa de Hech 1, 15-26— de que el traidor Judas no fue miembro histórico de este gremio³⁹.

Si Jesús instituyó el círculo de los doce, lo habría concebido como un signo escatológico que debía anunciar la proximidad salvadora del reino de Dios. La actuación de Jesús apunta a la reunión del nuevo pueblo de Dios escatológico en el cercano reino de Dios.

Resumen

Al poner de relieve el círculo de los doce, Marcos pretendió recordar a la comunidad algo que corría el peligro de ser olvidado. Los doce fueron llamados para continuar la obra de Jesús y para garantizar la continuidad entre Jesús y el tiempo de la Iglesia. En el contexto se destacan de las muchedumbres que se apretujan alrededor de Jesús así como de las autoridades enemigas de Jerusalén y los parientes carentes de comprensión.

37. Hech 6, 2, el único lugar en que los doce, según Hech, intervienen en la vida de la comunidad, no puede considerarse como argumento positivo convincente. CL Rengstorf ThWNT 11, 326 s.

38. Con Haenchen, *Weg*, 138, contra Vielhauer (nota 34) 69.

39. Con signo inverso, la corriente crítica cuenta con una posibilidad análoga. Según Vielhauer (nota 34) 70 s no existe duda alguna de que uno de los discípulos traicionó al Maestro. Y continúa diciendo que este traidor tuvo que ser integrado en el círculo de los doce si éste fue datado retrospectivamente alguna vez en la vida de Jesús.

2. *Reproches de amigos y parientes.*
La verdadera familia de Jesús (3, 20-35)

Fridrichsen, A., *Le péché contre le Saint-Esprit*: RHPHR 3 (1923) 367-372; Williams, J. O., *A note on the «Unjorgiven Sin»* Logion: NTS 12 (1965/66) 75-77; Berger, K., *Die Amen-Worte Iesu*, 1970 (BZNW 39) 35-41; Colpe, C., *Der Spruch von der Liisterung des Geistes, en Der Ruf Iesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Oëittingen 1970, 63-79; Wansbrough, H., *Mark 3, 21 - Was Iesus out of his mind?*: NTS 18 (1971/72) 233-235; Crossan, J. D., *Mark and the relatives of Iesus*: NT 15 (1973) 81-113; Lambrecht, J., *The relatives of Iesus in Mark*: NT 16 (1974) 241-258; Wenham, D., *The Meaning of Mark 3, 21*: NTS 21 (1974/75) 295-300; Limbeck, M., *Beelzebul-eine ursprüngliche Bezeichnung für Iesus?*, en H. Feld-J. Nolte (ed.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS K. H. Schelkle), Oüsseldorf 1973, 31-42; Best, D., *Mark III 20.21.31-35*: NTS 22 (1975/76) 309-319; Boring, M. E., *The Unjorgivable sin Logion Mark III 28-29/Matt XII 31-32/Luke XII 10*: NT 18 (1976) 258-279; Fuchs, A., *Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern*, Linz 1980; Brown, S., *Mk 3, 21: A forgotten controversy?*, en F. Paschke (ed.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1981, 99-108; O. Neill, J. C., *The unforgivable sin*: JSNT 19 (1983) 37-42.

20 Vuelve a casa. Y se aglomera otra vez la muchedumbre de manera que ni siquiera podían comer. 21 Y los suyos, que lo oyeron, salieron para hacerse cargo de él. Pues decían: «Ha perdido la cabeza». 22 Los escribas vinieron de Jerusalén y decían: «Está poseído por Beelzebul» y: «por el príncipe de los demonios expulsa él los demonios». 23 El los llamó hacia sí y les hablaba en parábolas: «¿Cómo puede Satán expulsar a Satán? 24 Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. 25 Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no puede subsistir. 26 Y si Satanás se alza contra sí mismo y está dividido, no puede subsistir, sino que ha llegado su fin. 27 Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar si no ata primero al fuerte. Y luego saqueará su casa. 28 En verdad os digo: se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que éstas sean. 29 Pero el que blasfema contra el Espíritu santo, no encontrará perdón en toda la eternidad, sino que permanecerá eternamente en el pecado, 30 porque ellos decían: «El está poseído por un espíritu inmundo»». 31 Llegan su madre y sus hermanos. Y quedándose fuera, le mandan llamar. 32 Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: «¡Oye!, tu madre, tus hermanos (y tus hermanas) están fuera y te buscan». 33 El les respondió y dice: «¿Quién es mi madre y mis hermanos?». 34 Y echó una mirada alrededor de sí a la muchedumbre que estaba sentada haciendo corro en torno a él y dice: Estos son mi madre y mis hermanos. 35 Porque quien hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano y hermana y madre.

Análisis

Aquí podemos distinguir tres subsecciones: la salida de los «suyOS» con el propósito de hacer que Jesús desista de su actuación; la llegada de los escribas de Jerusalén con su acusación de alianza con Satanás y la refutación de Jesús; y la llegada de los parientes, que empalma con el adoctrinamiento acerca de su verdadera familia. La segunda parte está intercalada. En otras palabras: el hilo narrativo de la primera parte es continuado en la tercera parte. Marcos gusta, para incrementar el dramatismo, de estas intercalaciones que encontramos también en otras partes del evangelio.

Sin embargo, la primera parte no puede considerarse como el comienzo del relato de los verdaderos familiares que fuera dado previamente al evangelista. La diferencia en la denominación de los actores, de los que no sabremos hasta 31 que son su madre y sus hermanos, debe ser tenida en cuenta. *Οἱ παρ' αὐτοῦ*-traducido arriba con los «suyoS»-- es indeterminado y podría referirse a algunos coterráneos o enviados⁴⁰. Sin embargo, el término no representa ninguna mitigación que se habría llevado a cabo para suavizar la dureza del reproche⁴¹. Mediante el avance desde la salida (21), probablemente de la aldea patria, hasta la llegada (31), Marcos da claramente a entender que se trata en los dos casos del mismo grupo. ¿Qué juicio merece la primera parte? Se debe en gran parte a la redacción de Marcos. El v. 20 tiene carácter transitorio; ofrece de nuevo la descripción gráfica de la afluencia del pueblo, tan querida por Marcos y tiene un paralelo notable con 6, 31 en la alusión a la comida. Pero la casa es un escenario necesario para los familiares que están fuera (31 s), ya que la muchedumbre podría haber sido introducida en la tercera parte también por el evangelista. Con la frase «vuelve a casa» comenzaba la perícopa anterior a Marcos acerca de los parientes de Jesús. En ocasiones se considera v. 21 como tradicional con la alusión al reproche. Pero a decir verdad, no se pretende aquí trazar una imagen derivada de una actuación típica -Jesús como extático⁴²-, sino que se intenta esbozar la incompreensión de los hombres, en la que Marcos incluye, junto a los discípulos, también a los familiares. Y esto habla a favor de la redacción del evangelista.

40. ef. LXX Sus 33; 1 Mac 9,44, v. l. 9, 58 YBI-Debr § 237, 2.

41. Así Haenchen, *Weg*, 140. Wansbrough· preferiría referir los «suyos» a los discípulos que «salen» de la casa y constatan que la muchedumbre se ha reunido en el exterior. De igual manera Wenham • aludiendo a Mt 12,23 (= Q), de donde Mc ha creado el verbo. No puede convencer este cambio de sujeto. Pesch 1, 212 habla de clan, cuyo vértice está ocupado por el padre de familia o por el hijo mayor.

42. Hengel, *Charisma*, 72, enjuicia v. 21 en este sentido. Según Taylor 235, 20 s se basa en «la mejor tradición histórica». El estilo y vocabulario de 20b-21 no hablan en contra de la redacción de Mc. El *ὄσπε* y la frase motivadora le cuadran a él perfectamente.

La segunda parte tiene una tradición paralela en la fuente de los dichos (Mt 12,22-32; Lc 11, 14-23; 12, 10)⁴³. Pero estos datos no justifican la suposición de que Marcos se haya servido de ella⁴⁴. La secuencia concordante en Mt 12, YLc 11 comienza con el exorcismo de un demonio sordo (y ciego). A él se unen: el reproche de la alianza con el demonio, los *logia* del reino dividido, casa y Satán, de los exorcistas judíos y del triunfo sobre el demonio obrado por el espíritu. Vienen a continuación la breve parábola sobre el sometimiento del fuerte y *ellogion* acerca de la decisión a favor o en contra de Jesús. La comparación enseña que, en el documento anterior a Marcos, al reproche de la alianza con el diablo precedía igualmente un breve relato de exorcismo. Ahora el reproche se halla sorprendentemente en el aire. Pero el macrotexto equilibra esta indeterminación. Se ha narrado repetidamente acerca de la actividad exorcista de Jesús. Puede incluso encontrarse un motivo plausible de por qué el evangelista dejó fuera el relato del exorcismo: le importaba la sincronía de los reproches de los «suyos» y de los escribas. Por esa misma consideración duplicó el segundo. Los paralelos han conservado aquí material original: «Por Beelzebul, el príncipe de los demonios, expulsa él los demonios» (Lc 11, 15; cf. Mt 12, 24). El primer reproche en Marcos «está poseído por Beelzebul» es una armonización con el reproche de los parientes. El segundo «por el príncipe de los demonios expulsa él los demonios» es el que se adecúa propiamente a la situación del exorcismo⁴⁵. En cambio no puede aportarse argumento convincente alguno en Marcos a favor de una posible exclusión de los *logia* complementarios en la fuente de los dichos de la tradición. Esto y las desviaciones notables en parte sufridas en las formulaciones refuerzan la opinión de que Marcos no depende directamente de Q, sino de una tradición particular ya fuertemente segmentada. También por esto hay que rechazar la opinión de que 31-35 habría pertenecido a la perícopa de Beelzebul ya antes de Marcos o que Marcos habría entretejido 31-34 desde 35 como componente de Q (= Lc 11,27 s)⁴⁶.

En concreto, Marcos encontró ya unida la serie de dichos 24-26 y la parábola 27 (cf. Lc 11, 17-22 par). También el dicho referente a la imperdonabilidad del pecado, 28 ss, podría haber pertenecido ya a este contexto, pues Lc 12, 10 lo ha colocado en otro contexto basándose en el dicho de asociación «Hijo del hombre». Las piezas redaccionales de unión se deben al evangelista. Entre ellas se cuentan la

43. CL todavía Mt 9, 34. El reproche podía variar.

44. Contra Lambrecht', Wenham -.

45. Según Bultmann, *Geschichte*, 11, el primer reproche contiene la idea helenística del mago poseído por el demonio, mientras que el segundo suena a semítico.

46. Estas opiniones han sido sostenidas por Crossan' 96-98 o Lambrecht' 249-251.

identificación de los acusadores con los escribas que han bajado de Jerusalén (22a), la llamada imperativa de Jesús y la caracterización de su discurso como un hablar en parábolas (23a), pero también 23b, un paso que rompe el paralelismo en 24-26, y 30, donde se vuelve de nuevo al primer reproche de estar poseído por el demonio. Con ello se crea un empalme⁴⁷.

La parábola del sometimiento del fuerte está presente en 27 (d. Mt 12, 27) en una redacción mucho más breve que en Lc 11, 21 s⁴⁸. Las diversas acuñaciones son productos de la tradición oral.

El *logion* acerca de los pecados imperdonables, 28 s, tiene una historia de una complicada tradición. Si se compara la redacción de Marcos con la de Q (Mt 12, 32 par), sorprende que se hable allí de «decir (una palabra) contra» en lugar de «blasfemia» y del «Hijo del hombre» en lugar de «hijos de los hombres». La expresión «Hijo del hombre» sólo puede tener sentido de título. Hay que poner en duda que los «hijos de los hombres» estén en alguna relación con el «Hijo del hombre»⁴⁹. La «blasfemia» ha entrado secundariamente en la tradición⁵⁰. Pero no se puede suponer que Marcos haya sustituido al «Hijo del hombre» por los «hijos de los hombres» debido a que un perdón de la blasfemia del Hijo del hombre habría estado en contradicción con su concepto cristológico⁵¹. Más bien, Marcos ha conservado aquí la tradición más antigua del dicho, cuya intención primera no era la contraposición de dos épocas de la historia de la salvación -tiempo del Hijo del hombre/tiempo del Espíritu-, sino la afirmación de que, frente a los muchos pecados perdonables, había uno que no puede perdonarse. El dicho tiene gran importancia. La decisiva segunda frase tiene, como frase condicional de relativo con apódosis futura, la forma de una frase de derecho sacro⁵². La introducción «en verdad» de la primera frase, ausente en las referencias paralelas, ha entrado secundariamente (¿a través de Marcos?)⁵³. Como frase de derecho sacro, el dicho de la imposibilidad de perdón anuncia el juicio a los que reciben con mofa el testimonio pneumático de los mensajeros cristianos. Apunta a la primera actividad misionera pospascual y

47. Sólo en Mc aparecen aquí los escribas de Jerusalén. Según M112, 24 son fariseos, según Lc 11, 15 «algunos» indeterminados. Esto último podría recoger tal vez 10 que se encuentra en el documento anterior a Mc. El hablar en parábolas expresa un interés especial del evangelista (4, 2; 12, 1). *προσκαλεσάμενος* en Mc 7 veces.

48. La parábola se encuentra también en Tho 35 (cf. 21).

49. Contra Hahn, *Hoheitstitel*, 299, nota 5.

50. CL Tödt, *Menschensohn*, 286 s. La expresión «decir algo en contra» está fuertemente enraizada en el ámbito lingüístico palestino.

51. Contra Tödt, *o. c.*, 111.

52. Para el tema, cL E. Kasemann, *Un derecho sagrado en el nuevo testamento*, en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca, 1978, 247-262.

53. CL Berger, *Amen-Worte*, 36.

habría sonado al principio del modo siguiente: «Todos los pecados se perdonarán a los hijos de los hombres. Pero el que diga una palabra contra el Espíritu santo, no encontrará perdón en toda la eternidad, sino que es culpable de pecado eterno». La idea de imposibilidad de perdón por el rechazo de los enviados de Dios está esbozada ya en Ex 23, 21⁵⁴. En la fase de tradición de la fuente de los dichos, *ellogion* se coloca en el contexto próximo de los exorcismos (Mt 12, 32 par). Ahí se traza una distinción entre la época del Hijo de Dios terreno y la del Espíritu. Y se valora la época del Hijo terreno de Dios como tiempo de preparación. Tal vez jugara aquí algún papel la referencia refleja repetida a los judíos después de que éstos rechazaron la oferta de salvación en el tiempo de Jesús. Pero también la cuestión de la transmisión del poder de Jesús a los discípulos, que probaron su identidad mediante acciones pneumáticas. La tradición marcana del *logion*, que no conoce la división de épocas de Q y empalma con la forma supuestamente original citada arriba, acentúa la autoridad pneumática de Jesús activa en los exorcismos, frente a la que parece imperdonablemente el que blasfema, pero también -sólo con marcas excepciones- el pleno poder de perdón.

El evangelista sólo ha introducido retoques leves en la tercera parte, la perícopa que habla de los verdaderos familiares de Jesús. El evangelista añadió tanto la observación «estaba mucha gente sentada a su alrededor» (32) como la introducción «y echó una mirada alrededor de sí a la muchedumbre que estaba sentada haciendo corro en torno a él y dice» (34)⁵⁵. Esto significa que Marcos fue quien incluyó por primera vez al pueblo en la escena. De esta manera el «fuera» de la casa originario se convierte en el «fuera» del círculo del pueblo.

Los juicios acerca del nacimiento de la perícopa no son unánimes. Al v. 35, que cierra la sección, se le considera como principio general que fue introducido de manera secundaria en una descripción de situación concreta o se le ve, por el contrario, como punto de partida que se ha configurado de manera secundaria en la escena ideal 31-34. La primera concepción merece los honores de preferencia ya que el dicho de 35 es demasiado general y carente de substancia⁵⁶.

En cuanto a la forma, 31-35 es un apotegma biográfico. 22-30 es un discurso en parábola según el sentido del evangelista. 27 es un

54. *ibid.*, 37 s.

55. *κάθημαι* (11 veces), *περί* (22 veces), *περιβλέπω* (sólo presente en Mc), *κύκλω* (3 veces), son palabras preferidas por Mc.

56. Con Dibelius, *Formgeschichte*, 60 s, contra Bultmann, *Geschichte*, 29-V. 35 debe leerse como frase motivadora, es decir, con *γάρ*. La añadidura secundaria de 35 podría sospecharse también en que sólo aquí aparece la hermana junto a la madre y el hermano. Entonces habría que suprimir *καὶ αἱ ἀδελφαὶ σου* en 32. La tradición textual esta dividida.

elemento con tinte de parábola sobre el que recae un determinado acento. 24-26 presentan una comparación. 28 s ha sido definido ya como principio de derecho sacro. En cuanto a la forma (como frase de relativo condicional), éste tiene su modelo en la sabiduría. Pero dado que la apódosis tiene una orientación futura escatológica, se ha producido una mezcla de elementos sapienciales y apocalípticos 57.

Explicación

La escena de entrada describe un cuadro turbulento. Jesús -e1 20-21 evangelista vuelve a evitar el nombre en toda la perícopa -retorna con los discípulos a casa- ciertamente la casa conocida en Cafarnaún -para «comer pan», es decir: para celebrar una comida 58. Pero la afluencia de la muchedumbre es de tal magnitud que Jesús y sus discípulos no pueden disfrutar del descanso merecido. Desde la escena en la casa se desvía la atención a los «suyos», que se encuentran en otra parte. Puesto que Marcos está preparando el suceso de 3, 31 ss, sólo puede referirse esa denominación a los parientes 59. Estos salieron de su pueblo para recoger a Jesús 60. Queda un tanto en la penumbra el tipo de informaciones que ellos recibieron. El juicio emitido por ellos es el resumen de su impresión acerca de la actuación de su hermano. El juicio «ha perdido la cabeza» es duro. Una y otra vez ha dado motivo a correcciones, pero no hay base para suavizarlo 61. No encierra ningún recuerdo histórico concreto, sino que debe ser valorado teológicamente. La actividad del Revelador choca con la incomprensión, que incluye incluso a su misma familia. Aunque es sumamente improbable que el evangelista pensara en modelos veterotestamentarios, es útil, sin embargo, recordar que al profeta le ocurrió ya algo similar. Jeremías recibió la advertencia: «Sí, tus mismos hermanos y la casa de tu padre, incluso ellos te han traicionado. También ellos te critican por la espalda con desfachatez» 62. Todos los

57. Berger, *Amen-Worte*, 35 s.

58. La expresión típica judía está abundantemente documentada en este sentido. El pan es el alimento principal de la comida. Testimonios documentales en Billerbeck *Π*, 6 s.

59. Para esto, cf. *supra*, 169.

60. El verbo *κρατέω* se emplea en 6, 17; 12, 12; 14, 1.44.46.49.51 para expresar el comportamiento de Jos adversarios.

61. Hay que considerar como atenuantes las diferentes transmisiones textuales: «Cuando oyeron esto los escribas que se encontraban con él y los demás, salieron a cogerlo. Pues decían: se ha vuelto loco» (O it). En lugar de «na se encuentra en sus cabales», W 28 dice: «tenian apego a él» (*ἐξήρτηνται αὐτοῦ*). Traducciones mitigadas: «Está totalmente sin fuerzas» (Zorell), «Está en éxtasis» (Loisy). Cf. Schmidt, *Rahmen*, 121, nota 3.

62. Jer 12,6. Cf. 11,21; Zac 13, 3. Según Sab 5,4 se considera la vida del justo como locura (LXX: *μανία*). Según Grundmann, los parientes querían recoger a Jesús para que, como primogénito, se cuidara de la familia. También esto debe considerarse como mitigación.

evangelistas coinciden en la tradición históricamente cierta de que sus hermanos reaccionaron con incomprensión ante la actuación terrena de Jesús.

22-26

Mediante la entrada de los escribas de Jerusalén en escena se abre una situación nueva que no está, sin embargo, desvinculada de lo precedente. Jerusalén es para Marcos la ciudad hostil en la que Jesús será ajusticiado y que está condenada a la ruina ⁶³. Los escribas de Jerusalén (cL 7, 1) son el «superlativo de los adversarios» (Wellhausen). También por este motivo pudo Marcos renunciar a narrar un exorcismo como medio de empalme. Es absurdo ver aquí tendencias intraeclesiales contra una posición de poder de la comunidad de Jerusalén ⁶⁴. Se prepara el reproche de los adversarios, en dos partes, y se corta este reproche mediante la mención de los parientes. Los adversarios pasan, blasfemando, al ataque abierto. La refutación de Jesús se dirige exclusivamente contra ellos ⁶⁵. El primero de los reproches es el de que está poseído. Beelzebul —el nombre significa probablemente «Baal del estiércol» y es inseguro en su tradición ⁶⁶— es para Marcos, a diferencia de lo que piensa Mt 12, 14 par, no el soberano de los demonios, sino uno de ellos (ct. 3, 30). El nombre, que fue interpretado también como «Baal de la casa» (cf. Mt 10,25) o en conexión con las divinidades de la ciudad de Accarón como «Baal de las moscas» (luego Beelzebul), responde probablemente a concepciones demonológicas del pueblo (galileo) ⁶⁷. Es significativo que se toque el tema acerca del ser de Jesús, del Hijo de Dios, aunque se presente aquí una respuesta pervertida. La segunda acusación o reproche es la de alianza con el demonio y la de magia. El «príncipe de los demonios» presupone la idea de un reino de demonios organizado, en cuyo vértice se encuentra un «ángel de las tinieblas» o el espíritu malo supremo ⁶⁸. El reproche suena a judío y se basa probablemente en una forma determinada de magia ⁶⁹. Los reproches lanzados aquí contra Jesús por primera vez se repetirán todavía frecuentemente en la confrontación judeo-cristiana de los tiempos más antiguos. Están

63. Cf. W. Schmauch, *arte der Offenbarung und der OfJenbarungsort im NT*, Göttingen 1956, 82-93, que une la cualificación negativa de Jerusalén con la forma Jerosolyma. En contraposición con esto, Jerusalén es la ciudad de la promesa escatológica. Para la forma de la palabra, cf. BI-Debr § 56, 1.4.

64. Crossan * 113 tiene que tomar entonces los escribas de Jerusalén como símbolo de la comunidad jerosolimitana.

65. Contra Crossan * 98, que incluye en la refutación también a los parientes.

66. El texto ofrece las variantes Beelzebul (la preferible), Beezebul y Beelzebub.

67. En la literatura judía no está documentado el nombre.

68. La idea está documentada en: IQS 3,20 s; TestSal2, 9; 3, 5; 6, 1 habla igualmente de un *arjon* de los demonios.

69. Según Bocher, *Christus Exorcista*, 161 s, era esto la llamada magia homeopática, en la que el exorcista se servía de los poderes demoniacos dependientes de él. Con su refutación, Jesús protestó también contra esta forma de magia.

relacionados con la acusación de soliviantar al pueblo (Jn 7, 20, 12; 8, 48; 10,20; Just., *Dial.*, 69) ⁷⁰. Aquí se ve claramente que el carisma de milagros tiene una función en el conflicto social. Como carismático de milagros, Jesús resulta sospechoso de magia porque enseña una nueva doctrina ⁷¹.

Jesús, que llama altivamente hacia sí a los adversarios, habla a éstos en parábolas. Con ello se elige una forma de hablar que, según Marcos, está pensada para el pueblo y para los adversarios (4, 11.2; 12, 1), que no forman parte del círculo de los discípulos. Aquí la forma de hablar es casi tan importante como el contenido. Hay que contemplar la función de la parábola en unión con el dicho enigmático 4, 11 s. Ya ahora puede decirse: la posibilidad de entender lo que dice Jesús existe tan sólo cuando uno está dispuesto a hacerse discípulo de Jesús y a seguirle. Sus discursos no se limitan a transmitir teorías, sino que pretenden cambiar al hombre. La refutación quiere llevar al absurdo los reproches de los adversarios. Las comparaciones, consignadas en 24 s, del reino y de la casa divididos -casa está por familia, por comunidad familiar- aclaran la pregunta de 23b y hacen posible la respuesta en 26. Ahí se pone de manifiesto que, para Marcos, el príncipe de los demonios se identifica con Satán. Acerca de la imposibilidad de sostenerse los reinos divididos, la historia ofrece ejemplos suficientes. La formulación en 24 se asemeja a Dan 2, 41; 11,4, donde, en visiones referidas al futuro, se predice la destrucción de reinos divididos. 26 no es una comparación, sino que anuncia el final del poder satánico, destruido por Jesús. Aquí el que habla se dirige al punto de partida de quienes le atacan: «Si realmente, como decís vosotros, Satán se levanta contra sí mismo...» ⁷². Se da una cierta incongruencia. El acento descansa en la consecuencia: ha llegado su fin. En la imagen se espera, puesto que se alude al reino dividido de Satán, una frase como: se derrumba (cf. Mt 12, 26 par). En lugar de esto, la conclusión adquiere un giro helenístico (cf. Lc 22, 37; Heb 7, 3) Y se redacta en forma personal.

Una breve e independiente comparación explica, libre de polémica, 27 la actividad exorcista de Jesús. Su carácter no polémico confirma

70. Cf. bSanh 107b Bar (Jesús un mago y seductor del pueblo); igualmente TosSchub 11,15 (126) en Billerbeck 138 s. Según Orígenes, c. *Ce/s.*, 1,28 Jesús aprendió la magia en Egipto.

71. Theissen, *Wundergeschichten*, 241, indica que la constelación de carisma taumático, doctrina salvífica y acusación de magia habría afectado también a Pitágoras, a Apolonio, a Eliezer b. Hircano y a otros.

72. A los ejemplos supuestos en 24 s sigue en 26 un indicativo de la realidad; a *éxv* sigue *éi*. 24-26 forman una unidad desde el principio. Cf. BI-Debr § 372, Ib.-Cf. Derek Erez Zuta 5: «Una casa en la que hay bandos terminará siendo destruida... Si hay partidismos en una sinagoga, con seguridad terminará ésta por ser derribada». En Billerbeck 1, 635 (a Mt 12, 25).

su autonomía. En contraposición a Lc 11, 21 s, donde se habla de un señor fuerte y armado que es vencido por otro más fuerte, aquí la historia es más breve y concisa. Se informa del sojuzgamiento de un fuerte que vigila su casa. Al que vence no se le da expresamente el calificativo de «más fuerte» 73. Hay que pensar que, en un principio, el relato pretendió ser un comentario extenso de la actividad exorcista y curativa de Jesús 74. La presa arrebatada al fuerte son los hombres liberados de la enfermedad y de los demonios. En esta liberación se pone de manifiesto la privación de poder del malo y la llegada de la soberanía de Dios. Simultáneamente es una protesta contra la hipertrofiada doctrina acerca de la retribución, según la cual hay que considerar a los hombres que sufren como castigados por Dios 75. Insertada en la proclamación del Reino, la parábola forma parte de la predicación de Jesús mismo. En Marcos se convierte en un argumento en el contexto del reproche concreto que quiere convencer de su culpa a los adversarios. En el trasfondo del relato podría estar Is 49, 24 s: «¿Se arrebatara al valiente la presa, o se escapa el prisionero del guerrero? Pues así dice Yahvé: Sí, al valiente se le quitará el prisionero y la presa del guerrero se le escapará; con tus litigantes, yo litigaré, y a tus hijos yo salvaré» 76. Pero de este trasfondo no se pueden extraer conclusiones ni a favor de la autoconsciencia de Jesús ni de la cristología de Marcos. No se puede afirmar que Jesús es el siervo de Dios en el sojuzgamiento del fuerte 77. En sus acciones liberadoras irrumpe el tiempo escatológico prometido por Dios.

8-30 En el doble dicho conclusivo, la refutación experimenta un nuevo cambio de dirección. Se convierte en acusación rotunda. Ambas partes se sitúan en una relación recíproca paradójica. A la gran disposición de perdón que va en aumento en Marcos si la comparamos con Mt 12,31 s, Jesús añade la acotación que exceptúa el pecado imperdonable. El primer dicho pretende dar mayor fuerza al segundo. Formulaciones estructuradas con similar paradoja se encuentran en Gén 2, 16 s; Ex 12, 10; responden, pues, al estilo bíblico 78. La absoluta certeza de la afirmación se confirma con el introductorio «en verdad

73. También por esto habrá que mirar con escepticismo las consideraciones de Robinsom, *Geschichtsverständnis*, 26-54 en las que juega un papel central 3,27 (combinado con 1,7 *ὁ ἰσχυρότερος*).

74. Jeremias, *Gleichnisse*, 123, sitúa la parábola en la proximidad inmediata del relato de la tentación.

75. Cf. Hengel, *Charisma*, 66 s.

76. Trad. según C. Westermann.

77. W. Grundmann, ThWNT III, 403-405 Y comentario relaciona la parábola con la idea de Siervo de Dios, de Sumo Sacerdote y de Mesías. Puesto que el material comparativo histórico-religioso acerca del esperado sojuzgamiento de Satanás y de los demonios permite comparaciones diversas, sería mejor dejar a un lado cualquier decisión.

78. Cf. Carrington.

os digo». Esta introducción caracteriza al que habla como testigo de que se le ha concedido comprensión de las cosas celestes. A pesar de que el introductorio «en verdad» es discutido como característica del lenguaje de Jesús ⁷⁹, se utiliza, independientemente de esta forma, el juramento de los apocalípticos para dar una seguridad indudable a sus afirmaciones relacionadas con las cosas del final de los tiempos ⁸⁰. La forma pasa de palabras auténticas de Jesús a secundarias, como es el caso aquí. Pero se mantiene el horizonte apocalíptico. El *logion* se refiere al juicio escatológico.

También en el judaísmo se discutió sobre los pecados imperdonables ⁸¹. Las aportaciones tardías que han llegado hasta nosotros nos permiten ver el carácter casuístico de esta discusión. Se consideró como pecador que no podía contar con el perdón aquel que hacía añicos la alianza de! padre Abrahán, el que niega la resurrección de los muertos, el que niega que la *torá* haya sido dada por Dios, etc. ⁸². La comunidad cristiana se planteó, igualmente, la pregunta acerca de si se podría poner una frontera al perdón divino y dónde se encontraría ese límite. En este planteamiento se mantiene viva la herencia judía. La redacción que Marcos da al *logion* se caracteriza por el hecho de que, a diferencia de Mt 12,32 par, no distingue dos épocas: la época pasada del Hijo del hombre terreno y la actual del Espíritu. Quien descubra en Marcos las dos épocas ignora que aquí se ve ya al Jesús terreno como portador del Espíritu ⁸³. Se mantiene vivo el interés por el ser de Jesús. Por eso no se ha captado todavía de manera suficientemente concreta la blasfemia del Espíritu como rechazo de la gran amnistía y liberación de culpa que Jesús anuncia en nombre de Dios ⁸⁴. Junto a la libertad del hombre hay que considerar el componente cristológico. Se rechaza blasfemamente la oferta de perdón cuando se difama al portador del Espíritu divino acusándolo de estar poseído por el demonio, por el espíritu satánico. Con v. 30, el evangelista centra la atención sobre el primero de los dos reproches lanzados por los escribas. Este debate tiene su lugar en la confrontación judea-cristiana y afecta a la predicación de la comunidad. Objeto de discusión es la dignidad del Jesús terreno y no la de! Kyrios ensalzado ⁸⁵. Difícilmente podría discutir la comunidad con los adver-

79. CLlas controversias entre Berger y J. Jeremias, *Zum nicht-responsorischen Amen:* ZNW 64 (1973) 122 s.

80. Berger, *Amen-Worte*, 4-28.

81. CL Moore, *Judaism* 1, 465-467.

82. Por ejemplo, Ab 3, 12; Sanh 10, 1. CL 1 Jn 5, 16.

83. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1949, 109 s opina que las calumnias contra los discípulos comienzan a ser imperdonables desde el momento en que comienza a actuar en ellos el Espíritu santo.

84. Grundmann.

85. Contra Suhl, *Funktion*, 100 s.

sarios acerca de éste. En sus exorcismos, Jesús demostró, aunque de manera encubierta, que era Hijo de Dios (3, 11 s).

En el macrotexto del evangelio puede establecerse una relación entre la acusación hecha aquí por Jesús contra los escribas y la expresada por el Sanedrín en el proceso contra Jesús. Si se tiene en cuenta esa relación, se ve claramente que ambas partes se acusan de blasfemia (14, 64), las dos veces se pronuncia un juicio: culpable de pecado eterno, reo de muerte (3, 29; 14,64). El panorama es en ambos casos el juicio escatológico (14, 62). Y no hay que olvidar que los escribas vinieron de Jerusalén. La voluntad de aniquilación dirigida contra Jesús se abre camino. La comunidad cristiana no tendrá que conformarse con imponer su derecho ⁸⁶, sino que tendrá que proseguir la lucha liberadora de Jesús contra el mal.

31-35

El análisis de la perícopa de los parientes de Jesús dio como resultado que originariamente se desarrolló en casa (cf. 2, 1) y que la muchedumbre no intervino en ella. Jesús, los discípulos -ciertamente no mencionados, pero presupuestos en la respuesta de Jesús- y los parientes constituían sus actores. El contraste - ¡desgraciadamente!- difuminado por Marcos entre el discipulado y los parientes nos ocupará en primer lugar. La madre y sus hermanos envían a llamar a Jesús. Aquí no hay todavía un sentido de reproche, pero adquiere un aspecto negativo en el «buscan» (32). Con ello se anuncia una reclamación egoísta (cf. 1, 37). No es seguro que las hermanas de Jesús participaran en la búsqueda. La tradición textual es insegura en 32 ⁸⁷. Sorprende aquí y en 6, 1 ss que no se mencione al padre. Una explicación sencilla de esto consistiría en suponer que José no vivía ya durante la vida pública de Jesús. Dado que los parientes no quieren o no pueden entrar en la casa, mandan recado a Jesús. Este rechaza las pretensiones de sus parientes aludiendo a una nueva familia que comienza a constituirse en torno a él. Con ello se apuntaba originariamente a los discípulos reunidos en casa. Mt 12, 49 ha vuelto a reproducir esta referencia con el gesto de Jesús que apunta a los discípulos. La frase conclusiva ofrece una motivación moral que amortigua el contraste discipulado/parentesco. Lo importante es hacer la voluntad de Dios. Esta máxima judía (cf. Rom 2, 17 s) experimenta una nueva orientación en la palabra de Jesús ⁸⁸.

86. Wellhausen señala en este lugar que la indignación a causa de la blasfemia del enviado de Dios es comprobable también en el Islam.

87. Cf. *supra*, nota 56.

88. Best ³¹⁸ subraya el significado de v. 35 para Mc. No se describe cómo se comportaron los discípulos, sino lo que se les exige a ellos. Jesús y los discípulos no son presentados como «one big happy family».

La redacción de Marcos coloca entre Jesús y los discípulos al pueblo, que le rodea masivamente. La escena original, a la que no puede negarse el carácter de recuerdo histórico, se convierte en escena ideal. Simultáneamente, subraya la distancia entre Jesús y sus parientes mediante 21. En el contexto amplio puede verse las intenciones que le mueven en la redacción: los doce son el núcleo de la comunidad multitudinaria que se constituye alrededor de Jesús. A pesar de los violentos e injustificados ataques de los adversarios y de la incomprensión recusante, proveniente incluso de sus familiares más allegados, es completamente imposible detener el crecimiento del movimiento de Jesús. El que los conciudadanos judíos y los parientes de sangre mantengan la incomprensión constituye un trasfondo eficaz sobre el que se ve claramente que la comunidad que nace en torno a Jesús es nueva (cf. 1,27; 2, 21 s), se orienta hacia un núcleo nuevo. Los que casualmente se han reunido alrededor de él se constituyen en una imagen de esta comunión. En el macrotexto se puede observar en 10, 29 s: Jesús se convierte en modelo del discípulo al que se invita a abandonar hermanos, hermanas, madre, etc. y recibe la promesa de encontrarse ya en este tiempo en las relaciones de una nueva comunión. Habrá que mirar con escepticismo aquellas consideraciones de historia de la redacción que en la crítica a los parientes quieren ver una tendencia contra la iglesia de Jerusalén y su protagonismo ⁸⁹. Santiago, el hermano del Señor, fue un personaje dirigente en Jerusalén, y parientes de Jesús tuvieron su influencia en tiempos posteriores ⁹⁰. Como componente cierto de la predicación de Jesús se demostró la parábola del sometimiento del fuerte (cf. el análisis) ⁹¹.

Historia de su influjo

La posterior historia del texto del pecado contra el Espíritu santo muestra suficientemente las dificultades que se tuvo en su interpretación. Y esto arroja luz sobre el hecho de que el texto – y esto vale para todas las versiones- adolece de claridad en su sobriedad. No sin razón puede afirmar Lutero algo resignado: «Muchos maestros se han preocupado por descubrir qué podría ser tal blasfemia contra el Espíritu santo porque han existido muchas personas que han luchado contra el evangelio, que han blasfemado y, sin embargo, se han

89. Contra Crossan * 110-113.

90. Noticias de este tipo en Eusebio, *h. e.*, 3, 20; 3, 11 s. Cf. H. von Campenhausen, *The authority of Jesus' Relatives in the Early Church*, en C. L. Lee, *Jerusalem and Rome*, 1966, 1-19.

91. Para 28 s como formación de la comunidad, cf. también Boring * 276.

convertido» 92. En la historia de la interpretación se han señalado los puntos más diversos. Así se subrayó que el hombre actúa, en el pecado imperdonable, llevado por la maldad en contra de un conocimiento mejor. Según Jerónimo, son aquellos que «ven las obras de Dios, obradas con poder, pero las rechazan y las calumnian como obradas por la fuerza del demonio» 93. A la inversa, Lutero ve lo característico de este pecado en que éste no «quiere dejarse conocer ni puede ser reconocido». Por eso es imposible el arrepentimiento. La obra y el ministerio de Cristo traen no el mandamiento y la ira de Dios, sino que son «pura gracia y perdón de todos los pecados». Quien no quiera experimentar esto y se aferre a sus buenas obras, ese no tiene perdón alguno 94. En formulación más sobria aparece esta opinión actualmente, por ejemplo, en W. Elert, quien considera que se da el pecado contra el Espíritu cuando se niega la obediencia a la paráclisis del Espíritu. La motivación estaría en el hecho mismo porque la paráclisis del Espíritu actúa de manera que el oyente capte como palabra de Dios la palabra que se le dirige 95.

Una problemática especial constituyó la omnipotencia de Dios, a la que se veía en peligro por la imperdonabilidad de este pecado. Así señala Tomás de Aquino que la imperdonabilidad está en la naturaleza de esta mentira. Falta aquí aquel elemento por el que se produce el perdón. Pero con ello no se excluye la *via remittendi et sanandi* del Dios omnipotente y misericordioso 96. La argumentación ha continuado viva hasta nuestros días. Cuando Jansenio afirma 97 que no se niega la posibilidad del perdón sino su facticidad, coincide con la expresión de un teólogo moderno según la cual no existe pecado alguno que no pueda ser perdonado, pero sí se dan muchos que de hecho no son perdonados 98. En un nivel más pastoral, Belarmino trata de clarificar este tema cuando indica dos motivos para la incurabilidad del pecado contra el Espíritu santo: aquel hombre que rechaza la gracia de Dios se comporta como un enfermo que rechaza la única medicina que es capaz de curarlo. Y este pecado se produce por maldad, no por ignorancia o por debilidad. Por eso le falta el punto de contacto para el perdón 99. Opinión algo diversa tiene Agustín, que se ocupó de esta problemática en repetidas ocasiones.

92. WA 28,11.

93. *Ep* 42, 1 (CSEL 54, 315).

94. WA 28,12 Y 19. Cf. G. Fitzer, *Die Sünde wider den Heiligen Geist*: ThZ 13 (1957) 161-182 (161 s).

95. *Der christliche Glaube*, 1940,601 s.

96. *Summa theol.* II/2q.14a. 3.

97. En J. Knabenbauer, Mt 1, Paris 31922, 547.

98. Fitzer (nota 94) 164.

99. En Knabenbauer (nota 97) 551.

Piensa que reúne las características de este pecado aquel que se obstina en el endurecimiento del corazón hasta el final de su vida. El que se cierra hasta el final al regalo de la gracia de Dios, no recibe perdón alguno, ni en este mundo ni en el venidero ¹⁰⁰. Paralelamente Agustín invita a la confianza pues Dios no quiere la muerte del pecador. Nadie debe desesperar si la paciencia de Dios conduce a la penitencia ¹⁰¹.

Especial importancia ha alcanzado en los tiempos modernos la pregunta de cómo se entiende el espíritu contra el que se peca. Según Hegel ¹⁰², se trata ciertamente del Espíritu divino pero él le llama el espíritu universal en el que el sujeto se percibe a sí mismo. El espíritu universal divino no es algo que exista en sí mismo, sino que está presente en el espíritu del hombre, en el espíritu de aquellos que pertenecen a la comunidad. Desde aquí llegó Hegel a la distinción entre fe histórica y aquella fe que él considera adecuada: «En la fe nos comportamos con el espíritu divino como si fuera con nosotros mismos». El pecado contra el espíritu es, entonces, la fe en su figura histórica: «y el mentir contra el espíritu consiste precisamente en que él no sea un espíritu universal -**ni** santo-; es decir: que Cristo sea sólo un algo separado, un algo distanciado, que sólo sea otra persona en cuanto tal persona concreta, que sólo estuvo en Judea, o está todavía ahora, pero más allá, en el cielo, Dios sabe dónde, pero no, de manera actual y real, en su comunidad. El que habla de la sola real, sola humana razón, de las solas barreras de la razón, miente contra el espíritu. Porque el espíritu como ilimitado, universal, captándose a sí mismo, se percibe a sí mismo no en un «solamente», en barreras, en lo finito en cuanto tal; no tiene relación alguna con ello, se percibe a sí mismo sólo en sí, en su ilimitación» ¹⁰³.

La filosofía hegeliana constituyó la base ideológica para el llamado método histórico-crítico o al menos para una de sus direcciones significativas (D. F. Strauss, F. C. Baur). La historia de la interpretación de un texto podría transformarse en un breve compendio de las etapas importantes de la historia del espíritu occidental. Y esto tanto más cuanto que se puso claramente de manifiesto que la utilización del texto se convirtió en un algo autónomo. Efectivamente se impuso el método histórico-crítico, pero su tipo «idealista» está superado. Desde la comprensión cristiana de la revelación no puede colocarse entre paréntesis la estructura histórica. En la interpretación del senti-

100. Ep., 185,49. Citado en H. W. Beyer, ThWNT 1, 624, 14 ss.

101. *Serma* 71 n. 21 (PL 38, 456).

102. G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philasophie* (según las lecciones universitarias de 1823-1828), Berlin 31959, 175-181.

103. *Ibid.*, 181.

do del texto que habla de la imperdonabilidad del pecado contra el Espíritu hoy no se podría partir de que abre una posibilidad para decretar y anatematizar. Más bien indica la otra posibilidad: que el hombre, en la libertad que le ha sido dada, puede pecar contra Dios y, por ello, contra sí mismo. Desde la vertiente de Dios esa libertad permanece intacta. Se pregunta al hombre si quiere entenderse a sí mismo desde sí mismo o quiere colocarse bajo la soberanía del Dios creador.

3. *La parábola del sembrador* (4, 1-9)

Dalman, G., *Viererlei Acker*: PJB 22 (1926) 120-132; Jeremias, J., *Paliistinakundliches zum Gleichnis vom Siemann*: NTS 13 (1966/67) 48-53; Gerhardsson, B., *The parable of the Sower and its Interpretation*: NTS 14 (1967/68) 165-193; Moule, eF.D., *Mark 4, 1-20 yet once more*, en *Neotestamentica et Semítica* (FS M. Black). Edinburg 1969,95-113; Didier, M., *La parabole du semeur*, en *Au service de la parabole de Dieu* (FS A. Charue), Gembloux 1969,21-41; Dietzfelbinger, e., *Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, 80-93; Frankemolle, H., *Hat Jesus sich selbst verkündet?*: BiLe 13 (1972) 184-207; Luck, U., *Das Gleichnis vom Siemann und die Verkündigung Jesu*: WuD 11 (1971) 73-92; Wilder, A. N., *The Parable of the Sower: Nāiveté and Method in Interpretation*: Semeia 2 (1974) 134-151; Bowker, J. W., *Mystery and Parable: Mark IV 1-20*: JThS NS 24 (1974) 300-317; Trocmé, E., *Why Parables? A Study of Mark IV*: BJRL 59 (1977) 458-471; Klauck, *Allegorie, 186-209*; Payne, P. B., *The seeming inconsistency of the interpretation of the parable of the sower*: NTS 26 (1979-80) 564-568; Reynolds, T. P., *Context and the hermeneutic of Parable*, Marquette University 1980; Payne, P. B., *The authenticity of the parable of the sower and its interpretation*, en R. T. France-D. Wenham (eds.), *Gospel perspectives 1*, Sheffield 1980, 163-207; Sellin, G., *Textlinguistische und semiotische Erwägungen zu Mk 4,1-34*: NTS 29 (1983) 508-530.

1 Otra vez se puso a enseñar a orillas del mar. Y se reunió tanta gente junto a él que hubo de subir a una barca para sentarse en la mar ¹⁰⁴. Toda la gente estaba en tierra contra el mar. 2 Les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas y les decía en su enseñanza: 3 «Escuchad: Mira, salió un sembrador a sembrar. 4 Y sucedió que cuando sembraba, una parte cayó a lo largo del camino. Y vinieron los pájaros y se la comieron. 5 Y otra parte cayó sobre pedregal, donde no tenía mucha tierra. Y brotó enseguida por no tener hondura de tierra. 6 Y cuando salió el sol, se agostó; y, por no tener raíz, se secó. 7 Otra parte cayó entre abrojos. Crecieron los abrojos y la ahogaron y no produjo fruto alguno. 8 Otra cayó sobre suelo bueno y dio fruto, brotó y creció, y produjo treinta, sesenta y ciento por cien». 9 Y decía: «Quien tenga oídos para oír, que oiga».

104. W b e corrigen «para sentarse en la playa» (παρὰ τὴν αἰγιαλόν).

A la parábola propiamente dicha precede una amplia descripción de la escena. El lenguaje y las intenciones indican que es obra del evangelista. El empalme con «otra vez» (πάλιν), la reunión de la muchedumbre (συνάγω siempre en anotaciones marginales: 2, 1; 5,21; 6,30; 7, 1), la gráfica frase consecutiva (cf. 1,45; 2, 2; 3,20), el subrayar la doctrina y el que se trataba de una doctrina «en parábolas», la fórmula και ἔλεγεν αὐτοῖς muestran la mano de Marcos. Si la fuente anterior a Marcos tuvo una introducción, ésta habría sido sucinta y el evangelista la habría reelaborado por completo ¹⁰⁵. La barca, que se convierte ahora en importante ambón, empalma con 3, 9. La fórmula de llamada consignada en 4, 9 habría sido añadida junto con la invitación a oír en 3, como indica la infrecuente fórmula de engarce και ἔλεγεν. Ambas habrían sido introducidas en unión con la explicación de la parábola que, como veremos, entró de manera secundaria, ya que ahora se trata de captar el sentido especial de la parábola. Los dos imperativos en 3, «escuchad», «mira», no encajan bien entre sí. El segundo constituye, pues, el comienzo original de la narración de la parábola. Intencionadamente Marcos renuncia a mencionar el nombre de Jesús. Le interesa sobre todo empalmar con lo inmediatamente anterior. El que sea éste el único lugar del evangelio donde se habla de un ὄχλος πλείστος, caracteriza un punto culminante de la afluencia del pueblo.

La determinación de la forma del relato de la parábola ofrece dificultades. Desde A. Jülicher estamos acostumbrados a distinguir entre relatos parabólicos y parábolas en sentido estricto ¹⁰⁶. El relato parabólico informa acerca de un caso especial que habría tenido lugar una vez y que no pocas veces está marcado por rasgos raros. Con ellos se pretende captar la atención del oyente y determinar el asunto tratado. Por el contrario, la parábola en sentido estricto reproduce una experiencia general que todo el mundo comparte y que permite acceder más fácilmente al relato. Por lo regular, estos relatos de parábolas tratan, en el evangelio, del reino de Dios. Generalmente se los narra en tiempo presente. Puesto que el actual relato está conservado en aoristo, parece sugerir que se trata de un relato parabólico. Pero ¿presenta verdaderamente un caso especial y no una experiencia que se repite una y otra vez? Podría parecer insólita la pérdida relativamente grande de la siembra o la cosecha sorprendentemente buena a pesar de esta pérdida. Sin embargo, resulta imposible imaginar que el relato poseyera un gran poder de convicción para el oyente

105. Tal vez la introducción se limitaba a decir: «y Jesús habló».

106. Jülicher, *Gleichnisreden* I, 93-118.

si recurriera a un caso especial. Puesto que está tomada del mundo natural de la siembra y de la cosecha es de suponer, más bien, que informa de algo general. Por consiguiente, y a pesar del aoristo, preferimos hablar de una parábola en sentido estricto 107.

Aunque para Marcos y para su fuente el sentido de la parábola se compendia en la interpretación secundaria añadida, sin embargo debemos emprender la tarea de averiguar el sentido que tuvo en sí la parábola. La parábola tuvo en otro tiempo su propia consistencia y debió de ser inteligible en su situación narrativa original. Nuevos intentos de tomar conjuntamente parábola e interpretación fracasan debido a las diferentes configuraciones lingüísticas de ambas 108. Mientras que la interpretación echa mano del vocabulario del lenguaje misionero del cristianismo primitivo (cf. *infra*), la parábola se caracteriza por numerosos semitismos y, además, conserva tal vez huellas de su forma narrativa oral. Entre éstas tenemos que contar la descripción sorprendentemente amplia de la semilla que cayó sobre el peñascal. Hay que valorar como semitismos *καρπὸν οὐκ ἔδωκεν* (no tomado por las referencias paralelas), *ἔν τριάκοντα* 109 etc., *παρὰ τὴν ὁδόν* 110, *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν*. Marcos ha transmitido la parábola en la forma más antigua que se podía disponer 111. Las referencias paralelas la abreviaron; complementariamente, Lucas la reelaboró en gran medida. En parte tiene desviaciones considerables la tradición de la parábola, también abreviada, en el «Evangelio de Tomás» (Logion 9) 112.

Explicación

- 1-2 La escena de entrada crea el marco para el discurso que Jesús pronuncia en parábolas ante el pueblo. Es el único discurso detallado de Jesús en público que Marcos recoge. Si hasta ahora se había limitado a mencionar que Jesús adoctrinaba al pueblo, ahora ofrece el mayor ejemplo de cómo se configuraba la enseñanza de Jesús. El mar -se sobreentiende el de Galilea- constituye el escenario grandioso de esta predicación. La numerosísima muchedumbre hace que Jesús,

107. Con Jeremias, *Gleichnisse*. 149 s; Kuhn, *Sammlungen*, 123; Michaelis, *Gleichnisse*, 22. Frankemolle * 191-196 habla, por el contrario, de un relato parabólico.

108. Contra Maule*; Gerhardsson * 192 s.

109. Con Bl-Debr § 248, 3 es preferible esta escritura frente a *ἐν*: treinta veces etc. Desde el punto de vista textual, las preposiciones en los datos de números están un tanto revueltas. Lo mejor será leer tres veces *ἐν* con D O jatt sah.

110. Hay que traducir esto por «sobre el camino», no por «junto al camino».

111. Gerhardsson * 181 s prefiere la tradición de MI. Naturalmente, hay que tener en cuenta que para el parábola e interpretación constituyen una unidad.

112. Tho 9 conoce además el gusano como causa de la pérdida y habla al final de que la tierra —no la semilla— produjo 60 y 120 veces más.

al sentirse apretujado por ella (3, 9), suba a una barca para hablarles desde ella, de manera que le escuchen mejor. La postura del Maestro, que subraya la importancia de su palabra, es la de sentado. Marcos da a entender que ofrece tan sólo un detalle de la doctrina de Jesús (2 y 33) ¹¹³. Lo importante es que el pueblo es adoctrinado con parábolas. Como se tratará de indicar a continuación, es la forma adecuada para enseñar al pueblo.

La *plasticidad* de la parábola echa mano de la experiencia de los agricultores galileos. Pero se tiene en cuenta sólo un aspecto de su actividad, el de la sembrera. Por eso en la introducción no se habla de un agricultor, sino de un sembrador. La cosecha parece sólo preparada al final. Propiamente no se cuenta nada más de ella. Ya en el antiguo testamento se utilizó muchas veces la imagen de la siembra ¹¹⁴, pero jamás en un sentido que correspondiera adecuadamente a lo que se da en el caso presente. Precisamente por su contraste, Sal 126, 5 representa un paralelo ciertamente bastante distanciado: «Los que siembran con luto cosechen con exultación», a causa de una actuación de Dios Is 28, 24-26: «¿Acaso cada día ara el arador..? ...quien le instruye es su Dios». Se juzgó el cuadro ofrecido como irrealista y desacostumbrado sobre todo a causa de la pérdida de semilla aparentemente grande en exceso ¹¹⁵. ¿Habría que pensar que el sembrador esparce simiente conscientemente sobre suelo no fructífero para permitir que únicamente fructifique algo o que es un sembrador con dos clases de simiente? Las dificultades se suavizan en cierta medida si tenemos presente que la triple descripción detallada de la pérdida – a pesar de que una triple sembrera correspondiente y exitosa ocupa un espacio amplio de la parábola- no significa que tres cuartas partes de la finca sean improductivas. Indudablemente, sólo pretende centrar la atención sobre el suceso de la pérdida de la simiente. J. Jeremias, echando mano de los trabajos de G. Dalman, ha pretendido familiarizarnos de nuevo con la sembrera en el Israel contemporáneo ¹¹⁶. La aportación fundamental fue la idea de que no se araba antes, sino después de la sembrera ¹¹⁷. En consecuencia, no se da una incongruencia, sino la evidente costumbre de que parte de la simiente cae sobre el camino que los habitantes de la aldea han pisado después de la última cosecha o que marca el límite ¹¹⁸. Así otra parte

113. Wellhausen.

114. Os 8, 7; 10, 12; Job 4, 8; Prov 22, 8; Eclo 7, 3; Is 61, 3. Cf. Gál 6,7 s; 1 Cor 9,11; Lc 19, 21.

115. Con ello se toca una vez más la pregunta de si el relato es una parábola en sentido estricto o un relato parabólico (cL *supra*).

116. Jeremias, *Gleichnisse*, 7 s.

117. ¿Se presupone esta costumbre también en Is 28, 24?

118. Billerbeck 1, 655 (a MI 13,4).

cae sobre el peñascal que en Galilea se esconde frecuentemente debajo de una delgada capa de humus. Igualmente otra parte cae entre abrojos que o no se veían o crecieron parcialmente en el verano ¹¹⁹. El interés del narrador atiende en estos tres ejemplos al suceso que se contraponen. Cuando nos habla de los pájaros en el camino, del sol achicharrante ¹²⁰, de la lucha de los cardos con los granos de semilla no hace sino ofrecernos una profusión de detalles atrayentes. La anotación de que tampoco la tercera parte de la semilla produce fruto conduce a la parte positiva. Se describe sucintamente, pero en forma escalonada, la producción de fruto. Si se tiene en cuenta que los tantos por cientos se refieren a cada grano y no al conjunto de la producción del campo sembrado ¹²¹, tales cifras están dentro de lo realista y de lo posible. Por término medio una espiga producía 35 granos, pero se llegó a contar hasta cien en una espiga ¹²². La presentación es fiable. La atención no se fija en el ondulante campo de espigas, ni tampoco en un trozo de tierra especialmente fructífero, sino en la afirmación de que, a pesar de la inevitable y plural pérdida, se llega a obtener una cosecha abundante.

¿Cuál es el *mensaje* de la parábola? Aunque su plasticidad sea grande, sin embargo su interpretación es discutidísima. Y esto es así en primer lugar porque repercute de manera especialmente desfavorable el desconocimiento de la situación narrativa original en este caso. En segundo lugar porque o entendemos la parábola desde su interpretación o nos alejamos radicalmente de ella. Y entonces sólo tendremos puntos de apoyo inseguros para su interpretación. La inseguridad se pone de manifiesto ya en la denominación de la parábola. Según que se ponga en primer plano al sembrador, la simiente o el campo donde se siembra, se dará a la parábola el nombre del sembrador fracasado (Jeremías), de la semilla desparramada (Dietzfelbinger) o del campo cuadriforme (Dalman). Ya Bultmann pregunta resignado respecto de la narración de la parábola: «¿Es un consuelo para el hombre ante el hecho de que no todo su trabajo produce fruto? ¿Es en este sentido simultáneamente un monólogo de Jesús medio resignado, medio agradecido? ¿Representa una advertencia a los oyentes de la palabra divina? ¿De la predicación de Jesús? ¿De la predicación de la comuni-

119. Bauer Wb 58: ἡ ἄκανθα es especialmente el rastrillo del heno. La parábola piensa a causa del crecimiento de los abrojos más en su insemnación en el suelo. CL Linnemann, *Gleichnisse*, 122. Dalman, 125, considera los «abrojos» como concepto colectivo para todo tipo de malas hierbas punzantes, que a veces «son potentes, alcanzan una altura de hasta dos metros y tienen bellas hojas amarillas, rojas o azules».

120. El sol con fuerza juega un papel también en Sant 1, 11; 1 Pe 1, 24.

121. Contra Jeremías, *Gleichnisse*, 149 s, con Jülicher, *Gleichnisse* 11, 536; Linnemann, *Gleichnisse*, 123.

122. Dalman' 128.

dad? ¿O en la parábola original no se reflexionó en modo alguno sobre la palabra? 123. Kuhn y Linnemann 124 opinan que resulta completamente imposible averiguar ya el sentido original de la parábola. El segundo de los autores piensa que hay que presuponer que la interpretación contenida en 4, 14-20 es una comprensión global y nueva de la parábola frente a su sentido original, a cuya reconstrucción renuncia 125.

Una de las posibilidades de interpretación es la escatológica. En tal caso, se inserta el relato en las parábolas del reino de Dios y se parte de la estructura de contraste. Esta se basa en la afirmación de que «la parábola describe al principio un momento temporal distinto que al final. De manera concreta se nos describe al principio la sembrera y en el versículo final se nos habla ya del tiempo de la recolección» 126. Se compara con ésta la irrupción del reino de Dios. A esta irrupción se contraponen los múltiples fracasos y resistencia en el presente. Así el mensaje de la parábola en esta visión invita a la seguridad: «Para consuelo de todo fracaso y resistencia, Dios permite que, de los comienzos desesperanzadores, surja el final magnífico que él ha prometido» 127. Como parábola de Jesús expresa pues la seguridad de Jesús.

Esta interpretación pudo elaborarse haciendo más hincapié en lo cristológico. Así, por una parte, el sembrador pasa más al primer plano y se entiende el dispar éxito de la sembrera como destino personal de este sembrador. Luego Jesús expresa en el relato su confianza en la eficacia de su predicación escatológica 128. O, por otra parte, se ve una relación más estrecha entre el envío de Jesús y su predicación del reino de Dios y se entiende la parábola como expresión de que las amenazas que ponen en entredicho a Jesús son una parte de su misión 129.

Completamente distinta es la interpretación que podríamos llamar histórico-salvífica. Si ya Klostermann había visto el centro del relato en que se subrayaba la necesidad de que los oyentes fueran receptivos y sólo quedaría abierta la cuestión de si quiere ser exhorta-

123. *Geschichte*, 216.

124. Kuhn, *Sammlungen*, 114 y nota 77, parece unirse a Linnemann, *Gleichnisse*, 123.

125. Linnemann, *Gleichnisse*, 183, nota 16.

126. Jeremias, *Gleichnisse*, 149. Cf. Schweizer, 45.

127. Jeremias, *Gleichnisse*, 150. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935. 182 s, supone como objeción impediendo contra Jesús, en cuyo tiempo se realizó ya la *basileia*, que la actividad de Juan Bautista no había llevado a la restauración de todas las cosas.

128. Frankemölle * 195. Cf. Grundmann. Luck * ve en la parábola la idea de que Jesús, en contraposición a la apocalíptica (4 Esd), llamó a obrar el bien no a partir del eón venidero, sino que lo presentó como posible y exigido ya ahora (89).

129. Dietzfelbinger * 91-93.

ción a la audiencia para que lo escuchado produzca fruto en ella o intenta servir de consuelo al predicador, Gerhardsson desarrolla la idea del escuchar en el destino de Israel, al que se aludiría aquí. Para ello acepta también 4, 4-20 Y ve ambas partes bajo la expresión: «¡Escucha, Israel!» (Dt 6, 4). La falta de receptividad del suelo, que constituye el primer factor del fracaso, simboliza el endurecimiento de Israel frente a la palabra de Jesús ¹³⁰. Los que escuchan de verdad producen fruto.

Como conclusión a esta panorámica tenemos que volver a las siguientes ayudas ofrecidas por el texto para la interpretación: 1. Hay que separar la explicación de la parábola de la interpretación secundaria de 4, 14-20. Pero resulta sorprendente su engranaje en el texto de la parábola, que es completamente distinto y menos logrado que en Mt 13, 17-43.24-30 ¹³¹. Esto hace sospechar que ya la parábola quiso ser una afirmación sobre la palabra de Jesús. 2. La parábola está determinada por el contraste pérdida-éxito. 3. El fruto al final de la parábola no guarda relación alguna con el fracaso del comienzo, como sucede en el caso del grano de mostaza y el gran desarrollo que alcanza posteriormente, en 4, 30-32. Esto está relacionado con un perceptible fracaso. De aquí deriva la sospecha de que no hay que relacionar directamente la parábola con el reino de Dios. Puesto que no tenemos razón alguna para negarlo, querrá expresar la seguridad de Jesús en su predicación del reino escatológico de Dios a la vista de los fracasos y rechazo evidentes. Entonces, lo principal no es: a pesar de todos los fracasos viene el reino de Dios, sino: a pesar de los numerosos rechazos, mi predicación tiene éxito, como se pondrá de manifiesto en la revelación del reino de Dios. Si esto es correcto, la parábola pertenece más bien al final de la actividad de Jesús.

Marcos, como tampoco su fuente, no se preocupó del sentido que tenía anteriormente la parábola. Para él, el sentido de la parábola se encierra en la interpretación secundaria a la que hay que prestar atención. Por eso al principio y al final de la parábola aparece el imperativo que exige postura de escucha. La exégesis secundaria de la parábola desplaza el acento de lo escatológico a lo parenético y del sujeto del predicador al objeto del que escucha.

130. Gerhardsson· 186-191. G. piensa que la intención de la parábola ha sido conservada en Mt con mayor pureza.

131. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 534.

4. *Sobre el misterio del reino de Dios y la enseñanza de la parábola* (4, 10-12)

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901 reimpression, Göttingen 1963; Soiron, T., *Der Zweck der Parallelllehre Jesu im Lichte der synoptischen Überlieferung*: ThG 9 (1917) 385-394; Ebeling, *Messiasgeheimnis*; Baird, J. A., *A Pragmatic Approach to Parable Exegesis: Some New Evidence on Mark 4, 11.33-34*: JBL 76 (1957) 201-207; Manson, W., *The purpose of the Parables*: ET 68 (1957) 132-135; Boobyer, G. H., *The Seerey Motif in Sto Mark's Gospel*: NTS 6 (1959/60) 225-235; Gnlika, *Verstoekung, 13-86*; Siegmann, E. F., *Teaching in Parables (Mk 4,10-12; Lk 8, 9-10; Mt 13, 10-15)*: CBQ 23 (1961) 161-181; Luz, U., *Das Geheimnismotiv und die markinisehe Christologie*: ZNW 56 (1965) 9-30; Schweizer, E., *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus*: ZNW 56 (1965) 1-8; Suhl, *Funktion*, 145-152; Ambrozic, A. M., *Mark's eonecept of the Parable*: CBQ 29 (1967) 220-227; Brown, P. S., «*The Secret of the Kingdom of God*» (Mark 4,11): JBL 92 (1973) 60-74; Riisiinen, H., *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki 1973; Lampe, P., *Die markinisehe Deutung des Gleichnisses vom Siimann, Mk 4,10-12*: ZNW 65 (1974) 140-150; Hubaut, M., *Le «mystère» révèle dans les paraboles (Me 4,11-12)*: RTL 5 (1974) 454-461; Kirkland, J. R., *The Earliest Understanding of Jesus'Use of Parables: Mark IV 10-12 in Context*: NT 19 (1977) 1-21; Moore, C. A., *Mk 4,12: More Like the Irony of Micaiah than Isaiah*, en *A Light unto my Paths* (FS J. M. Myers): GTS 4 (1974) 335-344; Ricoeur, P., *The «Kingdom» in the parables of Jesus*: ATR 63 (1981) 165-169.

10 Cuando quedó a solas, los que estaban a su alrededor, a una con los doce, le preguntaron acerca de las parábolas. 11 Ellos dijo: A vosotros se os ha dado el misterio del reinado de Dios. Pero a los que están fuera, todo sucede en enigmas, 12 para que viendo vean y sin embargo no vean, por mucho que oigan, oigan y sin embargo no entiendan, para que no se conviertan y se les perdone.

Análisis

En este lugar se interrumpe el discurso al pueblo, Jesús se encuentra solo (*κατὰ μόνων*). Los que se encuentran junto a él le dirigen una pregunta que afecta a la totalidad de las parábolas. La pregunta escueta y formulada de manera indirecta sólo puede referirse a la finalidad del hablar en parábolas. Mt 13, 10 la reproduce atinadamente con la frase: «¿Por qué les hablas en parábolas?» y presupone que se considera las parábolas como adoctrinamiento imperfecto, incompleto. Esta es la visión del evangelista. Podemos suponer que en la fuente de las parábolas anterior a Marcos la pregunta se refería al sentido de la parábola del sembrador e indirectamente a todas. V. 13 con sus reproches críticos pide esta pregunta, que se ha perdido. La remodelación de la pregunta es adscrita al evangelista, que interpoló v. 11 s en su fuente 132. Y según opinión casi común, ha introducido a los doce

132. Discutido por Schweizer, *Frage*, 5-7, que atribuye los v. 11 s a la fuente de las parábolas. Los versículos no cuadraban con la teología de Marcos. Habrá que examinar esto. Riisiinen- 114-127 atribuye igualmente 11 s a la fuente anterior a Marcos, pero cuenta con su redacción doble.

en el contexto. También la fórmula *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* proviene de él. Por consiguiente, el texto encontrado por Marcos diría: «y cuando él estuvo solo, le preguntaron los que estaban con él por la parábola. Y él les dijo: ¿no entendéis esta parábola?»¹³³. Y viene a continuación la explicación de la parábola¹³⁴. Mientras que en la redacción actual los que se encuentran junto a Jesús parecen ser los discípulos (cL v. 34), no es seguro que se diera esto en la fuente, aunque es lo más probable¹³⁵.

El *logion* del versículo 11 es antiguo y de origen palestiniiano, como lo demuestra su estructura semítica (paralelismo antitético, *passivum divinum*, superfluo *ἐκείνοις*)¹³⁶.

El paralelismo antitético, en el que se contraponen *μυστηρίον* y *ἐν παραβολαῖς*, requiere que entendamos este último término en el sentido de discurso enigmático. En la base se halla el hebreo *maschal* o el arameo *mathla* que significa el discurso figurado, la palabra enigmática. La formulación con *γίνεσθαι ἐν* designa el acontecer de una situación¹³⁷. Mientras que a unos se transmite el misterio, a otros les sucede todo en enigma, todo se convierte para ellos en enigma. Al incluirlo en el capítulo de las parábolas, el evangelista ha puesto el *logion* en relación con las parábolas y, con ello, lo ha conectado con aquel adoctrinamiento que eligió Jesús para el pueblo. Diversas respuestas recibe la pregunta de si la cita de Is 6, 9 s debe ser considerada como redacción tradicional o como debida a Marcos. La cita se desvía del texto masorético y del de los LXX y se apoya en el Targum¹³⁸. Con éste, lee en v. 9 la tercera persona en lugar de la segunda y en el v. 10 «perdonar» en lugar de «curar». Está muy abreviado y contiene tan sólo la segunda parte del v. 9 y cinco palabras del v. 10. Y no podemos pasar inadvertidamente que —frente a todas las fuentes— se cambian ver y oír. En todas las fuentes se encuentra oír en primer lugar. Existe el problema especial de si el

133. Lampe' 147 opina que v. 11 fue transmitido con la fórmula introductoria: «y cuando él estuvo solo, dijo». Hay que rechazar esto ya que un *logion* de estas características difícilmente estuvo unido a una introducción. Además, Lampe querría hacer desaparecer la diferencia entre singular y plural *παραβολή/παραβολαί* y entender v. 10 como pregunta acerca del sentido de la parábola del sembrador —y consecuentemente cada uno de sus elementos simbólicos— como introducidos por Mc. Tampoco esto es convincente. V. 13 indica que Mc sabe distinguir entre singular y plural. La pregunta en 10 prepara v. 11, que tiene importancia fundamental. La introducción contiene conceptos singulares para Mc (*κατὰ μόνας οἱ περὶ αὐτόν*) o infrecuentes (*ἑρωτάω*). Mc prefiere *ἑπερωτάω*.

134. Acerca del problema de si la segunda pregunta de v. 13 es redacción de Mc cf. *infra*.

135. En la apocalíptica se da la interpretación de discursos enigmáticos. Se lleva a cabo en el círculo de los elegidos.

136. Jeremias, *Gleichnisse*, 11-13. Más original que Mt 13, 11 par es Mc 4, 11. El plural *τὰ μυστήρια* es secundario. Mt ha simplificado, además, el paralelismo.

137. Por consiguiente no el encontrarse en una situación. Cf. la demostración detallada en Gnílka, *Verstockung*, 26 s y nota 23.

138. CL la panorámica en Gnílka, *Verstockung*, 13-17.

texto, al basarse en el Targum, tomó también su interpretación suavizada del juicio de endurecimiento. Suhl¹³⁹ atribuye la reflexión escriturística al evangelista, quien tendría costumbre de utilizar dichos veterotestamentarios para expresar su manera de pensar. Marcos se mostraría como judío que está familiarizado con el culto de la sinagoga. Pero hay que preguntar si el *logion* en 11 sin la cita no pierde algo esencial de su sentido. Y puesto que podría ser ese el caso, se estará más bien inclinado a considerar 11 s como unidad. Para la tradición no sólo es importante una afirmación de elección, sino también la manifestación de endurecimiento que afecta al pueblo de Israel.

También en otros lugares de Marcos podemos encontrar adoctrinamientos del discipulado que empalman con una toma de postura o con una circunstancia de la vida pública. Se ha logrado una cierta concordancia en la secuencia de los acontecimientos. Después de la escena que se realiza en público, Jesús se retira a una casa, los discípulos le piden una instrucción más amplia y escuchan la aclaración deseada (7, 14-23; 9, 28 s; 10, 1-12). En especial proximidad a 4, 1-20 se encuentra 7, 14-23 a causa de 17b: «Sus discípulos le preguntaron por la parábola». La diferencia especial de 4, 10 ss con los paralelos consiste en que no se menciona la casa. D. Daube opina¹⁴⁰ que se habría tomado el esquema de la organización docente rabínica. Esta conoce un procedimiento similar. Con todo, existen diferencias entre el esquema rabínico y el de Marcos: Jesús habla en público espontáneamente, no porque le pregunten (excepción 10, 1). Los rabinos defienden su doctrina; el adoctrinamiento de los discípulos sirve a la catequesis¹⁴¹. No se puede suponer que Marcos dependa en modo alguno de este modelo. No obstante, la frecuencia con que aparece este esquema exige una explicación. Marxsen ha hablado de un «estrato de discípulos»¹⁴², a los que estaría orientada la fuente de las parábolas. Kuhn¹⁴³ se inclinaría más a atribuir las coincidencias al redactor Marcos. De seguro que el esquema estaba acuñado ya antes de Marcos. No es necesario suponer una fuente extensa. El esquema pertenece a aquel proceso de transmisión que reprodujo y utilizó la tradición de Jesús aplicándola a una situación nueva. Este proceso se realizó en una especie de organización escolar cristiana, en la catequesis de la comunidad. A ello apunta la casa como lugar de la instrucción de discípulos.

139. *Funktion*, 150 s, igualmente Lampe 147*.

140. *Rabbinic Judaism*, 141-150.

141. Más detalles en Gnilka, *Verstockung*, 43, nota 76.

142. Explicación de la llamada teoría de las parábolas desde la historia de la redacción: *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968, 13-28.

143. *Sammlungen*, 113.

Cuando están solos, los discípulos -para Marcos sólo ellos pueden ser «los que se encuentran con él»¹⁴⁴_ piden a Jesús una información complementaria. Por el peso de la respuesta que da Jesús es importante constatar también la presencia de los doce. No se nos dan más detalles acerca de cómo se imaginó Marcos el cambio de situación. Tal vez se imaginó que los doce y los discípulos se encontraban en la barca alrededor de Jesús (cL v. 36). Una pregunta acerca de la finalidad del adoctrinamiento por medio de parábolas nos resulta sorprendente, ya que opinamos que las parábolas hacen afirmaciones claras que facilitan la comprensión a los creyentes. Las parábolas de la tradición sinóptica estuvieron sometidas, sin embargo, en el decurso de su transmisión a bastantes influencias cambiantes¹⁴⁵. Pudo suceder que resultara imposible ya captar su intención narrativa original porque había cambiado la situación o que resultara imposible averiguar su significado original porque no se conocía ya el contexto histórico de su primera utilización. Para una nueva aplicabilidad de las parábolas, se las acomodó a nuevos objetivos. La alegoría penetró en gran medida en algunas parábolas; a otras se las coloca al servicio de la parénesis de la comunidad. A esto hay que añadir que en la apocalíptica judía se conocía el enigmático *maschal*, que requería una explicación. Tendremos que ver el enjuiciamiento diverso de la tradición de las parábolas en conexión con la penetración de ideas apocalípticas en la tradición sinóptica.

El círculo de los discípulos es receptor destacado del misterio del reino de Dios, como da a entender el antepuesto «a vosotros». Sólo aquí aparece éste en unión con un misterio. El *logion* de Marcos apunta a un misterio determinado, mientras que Mt 13, 11 par hablan de misterios. El lenguaje es apocalíptico y predestinacionista. En los escritos apocalípticos y qumranianos se habla frecuentemente de misterio¹⁴⁶. Estos se refieren principalmente al tiempo final o a las cosas preparadas por Dios para el final de los tiempos, que todavía permanecen ocultas, pero también a la creación. La soberanía de Dios queda reservada para el final de los tiempos. Al final se revelará en toda su grandeza. En el tiempo presente sólo puede estar como misterio o velada. Por eso hay que emplear la expresión *μυστήριον τῆς βασιλείας* para aludir a su presencia todavía no revelada que se da con la actuación de Jesús. Si hay que presuponer esta interpretación ya

144. Diversos manuscritos corrigen (D Θ φ it), bajo la influencia de las referencias paralelas, la complicada designación de los que interrogan y ponen «sus discípulos».

145. Cf. Marxsen (nota 142) 21-23.

146. Cf. G. Bornkamm, ThWNT IV, 820-823; Gnilka, *Verstockung*, 155-185.

para la palabra anterior a Marcos, la implicación cristológica del reinado de Dios en Marcos se articula porque Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. Por consiguiente, es atinado hablar del misterio mesiánico o del misterio del Hijo de Dios ¹⁴⁷. Esta visión se da a los discípulos como regalo de Dios. Esto no significaba que ellos no pudieran oponerse a esa visión y que no tuvieran necesidad de superar su incredulidad. Por el contrario, su inteligencia dura y su torpeza, subrayadas por Marcos, dan a entender que el misterio divino supera la capacidad de comprensión humana.

A los discípulos se contraponen «aquellos que están fuera». La separación espacial se amplía hasta la espiritual. Ya en el judaísmo, la expresión designa a los no pertenecientes a la comunidad ¹⁴⁸. En este sentido la emplea también Pablo (1 Cor 5, 12; 1 Tes 4, 12; Col 4, 5). Marcos no tiene presentes a los incrédulos de su tiempo ¹⁴⁹, sino a aquellos que se negaron a recibir el mensaje en tiempos de Jesús, a los judíos. Esta orientación sugiere la cita de Isaías que viene a continuación y también el hecho de que el evangelista se muestra interesado en otros lugares por el problema de Israel (7, 1-23; 12, 1-12). Por consiguiente, no se le puede acusar de sectario. El secreto mesiánico ¹⁵⁰ existe sólo hasta la cruz. No se lo desvela en las parábolas. Si Marcos refiere el *logion* 11 b a las parábolas no significa que lo haya interpretado mal ¹⁵¹, sino que lo interpreta a su manera. ¿Qué relación existe entre parábolas y secreto mesiánico? Bornkamm ¹⁵² indica la dirección correcta: «De hecho se vela este misterio mediante las parábolas y no precisamente por su oscuridad o complejidad, sino... precisamente a causa de su simplicidad. Porque un sembrador sale a sembrar, y a nada más. Y esto significa el mundo nuevo de Dios» ¹⁵³. Sin conocimientos sobre la mesianidad de Jesús, es imposible desentrañar el sentido de las parábolas porque en su obrar viene el reinado de Dios (cf. 1, 15). La complicación cristológica de la concepción que Marcos tiene de las parábolas se halla en el paso de la predicación de Jesús sobre el reino a la proclamación de Cristo por su comunidad. Un ejemplo sencillo puede aclarar lo que queremos decir: el rey David no llega a entender la parábola de Natán sobre el pobre y el rico hasta que no cae en la cuenta de que él se encuentra en medio de la historia

147. Para las diversas concepciones, cf. el excurso 8.

148. Billerbeck *ŉ*, 7.

149. Así interpretan los representantes de una interpretación histórico-redaccional consecuente: Marxsen (nota 142) 23-25; Suhl, *Funktion*, 149. Con ello tal vez se depreciaría la intención del evangelista.

150. Cf. excurso 7.

151. Esta es la opinión de Jeremias, *Gleichnisse*, 14.

152. ThWNT IV, 825.

153. Cita de Schniewind.

(2 Sam 12, 1-13). El sentido de las parábolas sólo se le descubre a aquel que cae en la cuenta de que ellas tienen que ver con el mesías Jesús. Dios es el que tiene que dar este conocimiento. Porque sin ese conocimiento todo (τὰ πάντα) resulta altamente enigmático, las parábolas se convierten en caso paradigmático de que la actuación de Jesús no fue entendida.

El «a aquellos que están fuera» de Is 6, 9 s entra en vigor cuando Dios se les escapa. Se ha discutido mucho sobre el significado de la partícula copulativa (ἔννα) 154. Puesto que se describió en 11 una actuación de Dios que se regala y se rehúsa, la discusión no tiene finalmente mucho sentido. Los linderos están trazados. Las amenazadoras palabras del profeta sobre el endurecimiento de Israel hacen acto de presencia. La expresión se aproxima al esquema promesa-cumplimiento. Puesto que se toca el problema de Israel y el fracaso de la actuación de Jesús en Israel, será importante preguntar si se abre una perspectiva a la conversión del pueblo. Tal podría ser el caso, si la última frase (μήποτε) admite esto. El Targum, en cuyo texto se basa la cita, suaviza: «Tal vez se convierta y entonces tendrá curación» 155. La afirmación de endurecimiento ofrecía dificultades teológicas 156. Sin embargo en el contexto de Marcos se pone punto final a la historia de Israel. Se ha perdido la oportunidad de obtener el perdón. El lugar de Israel es ocupado por la comunidad de Jesús, cuyo núcleo son los doce. Ella está abierta a todos. Con ello, el *logion* 11 s es más que una interpretación marcana de la parábola del sembrador 157. Pero su proximidad recuerda que las decisiones de Dios no son producto de la arbitrariedad.

154. Al ἔννα se atribuyó sentido causal (Lohmeyer; Klostermann), consecutivo (A. Charue, *L'incrédulité des Juifs*, Gembloux 1929, 139 s), final (Schmid, Cranfield; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Brügge 1947, 310), explicativo (Lampe * 142) Y el sentido «para que se cumpliera» (Jeremias, *Gleichnisse*, 13; Marxsen [nota 142] 25).

155. Con la mirada puesta en el Targum interpretan suavizando la cosa Jeremias, *Gleichnisse*, 13; Marxsen (nota 142) 25; Suhl, *Funktion* 150. El Targum lee en el lugar de *dil'ma* un término polisémico que el Targum interpretó en el sentido de «tal vez, a menos que». Marxsen y Suhl ven el presente del evangelista, no la problemática de Israel. Black, *An Aramaic Approach*, 215 s, sostiene la opinión de que Mc depende de una fuente aramea, pero que, con su texto, ofrece una interpretación diferente. Lampe * 143-146 entiende *μήποτε* como *μή*, dubitativo que introduce una pregunta indirecta. Pero ya Jülicher, *Gleichnisreden* 1,131, señaló que si se mitigara *μήποτε*, la palabra de Isaías se convertiría en un sorprendente sí y no. Lampe construye su interpretación sobre su manera de entender ἔννα, a la que dio sentido explicativo. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1963, 129 (ed. casto citada), se declara partidario de la concepción, perfectamente posible, de que la frase -*μήποτε* esté coordinada -no subordinada- a la frase ἔννα, y que repita a ésta con otras palabras.

156. Cf. las interpretaciones rabínicas en Billerbeck I, 662 s. Llegan hasta la opinión del Seder Elij R 16 (82), según la cual el profeta interpretó equivocadamente la respuesta divina y le atribuyó el sentido contrario al que tenía.

157. Así Marxsen (nota 142) 24; Lampe * 149.

Juicio histórico

El *logion* 11 s se debe a una situación de la comunidad sensible a ideas apocalípticas y sostenida por una consciencia elitista. Resulta ya inexplicable como palabra de Jesús a causa de su carácter misterioso y de su avanzada reflexión escriturística 158. En Marcos tenemos que verla en unión con aquellos lugares que se relacionan igualmente con la incredulidad de Israel, así como también con la confesión mesiánica de Pedro y con la confesión del centurión al pie de la cruz. Porque para nuestro evangelista, el confesar incluye más que la formulación de un conocimiento.

7. Excurso: EL SECRETO MESIÁNICO

El descubrimiento del *secreto mesiánico* en el evangelio de Marcos (en conexión con 4, 11) se debió al trabajo innovador de W. Wrede 159. Para Wrede, este secreto no está anclado en la vida del Jesús histórico, sino que es una construcción dogmática. Se compone de tres elementos: de los mandatos de guardar silencio dados a los curados, a los demonios y a los discípulos, cuyo cumplimiento resulta frecuentemente imposible; de las repetidas observaciones sobre la incompreensión e incredulidad de los discípulos así como del adoctrinamiento en parábolas como una forma de adoctrinamiento pensada para el pueblo. Los tres elementos constituyen un concepto unitario y cerrado. Sin embargo, Wrede opina que la teoría del secreto, a causa de los diversos momentos en los que aparece en Marcos, no fue obra del evangelista, sino que existía ya con anterioridad a él. A Marcos le corresponde sólo una participación importante en su presentación 160. La teoría tiene como objetivo armonizar la actuación y vida de Jesús, que no habría sido mesiánica, con la fe pospascual de la comunidad en el mesías Jesús. El mandato de guardar silencio en 9, 9, obligatorio hasta la resurrección de Jesús, se convierte en clave de la interpretación. De diversas maneras se ha modificado la presentación de Wrede; en parte se la ha rechazado, pero ha influido de manera terminante en la exégesis del evangelio de Marcos hasta nuestros días. La rechazan aquellos investigadores que quieren situar el secreto mesiánico exclusivamente en la vida del Jesús histórico. Así, según O. Cullmann 161, que se refiere únicamente a 8,30, Jesús se habría mostrado muy reservado respecto al título de Mesías. Según V. Taylor 162, Jesús no quiso hablar de su dignidad mesiánica antes de su pasión. Y J. Schmid resume: «Por consiguiente, Jesús no podía en modo alguno presentarse ante los judíos con el mensaje de que él era el Mesías sin provocar una radical interpretación equivocada de su misión y persona y sin ocasionar el peligro de un movimiento político y la intervención de los romanos» 163. Para E. Sjöberg 164, el secreto mesiánico radica en la idea apocalíptica del Hijo del hombre oculto. Tuvo pues que practicarse si, según la espera judía del Mesías-Hijo del hombre, éste O'llenzó a actuar en la tierra ya antes del final de los tiempos. De manera similar juzga E.

158. De manera distinta Kirkland· 20 s; Moore· considera v. 12 como un dicho irónico de Jesús e interpretado equivocadamente por sus oyentes.

159. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 21913, reimprentación Gottingen 1965.

160. 145.

161. *Petrus*, Zürich 21960,199 s.

162. 122-124.

163. 157.

164. *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955.

Lohmeyer¹⁶⁵, pero añade que el desvelamiento definitivo del misterio del Hijo del hombre no se producirá hasta la parusia de éste. Para R. Bultmann¹⁶⁶, el secreto mesiánico resulta de la intención de unir el kerigma helerustico del Hijo de Dios descendido a la tierra con la tradición de Jesús que se narra. La teoría del secreto es, por ello, más que un fenómeno puramente literario. Su presupuesto fundamental es que en todas las palabras que se atribuyen a Jesús habla aquel que está presente ahora en la comunidad y al que ésta reconoce en la fe y en el culto como su Mesías y Señor. M. Dibelius¹⁶⁷ y T. A. Burkill¹⁶⁸ descubren una preocupación apologética en el procedimiento de Marcos, al que contemplan desde el punto de vista literario. Pretende explicar la incredulidad del pueblo de Israel. Israel no podía reconocer a Jesús porque su dignidad mesiánica era un secreto divino; por consiguiente, predispuesto en el plan de Dios. La problemática coincide con Rom 9-11. H. J. Ebeling¹⁶⁹ trata de entender el secreto mesiánico como un medio estilístico orientado completamente al lector del evangelio. Sirve en último término a la revelación de la gloria de Jesús y quiere dar a entender al lector cuán grande es la revelación cristiana de la que se le hace partícipe. E. Haenchen¹⁷⁰ interpreta de manera completamente peculiar la tendencia al encubrimiento. En el lugar de los relatos de apariciones pascuales, que habían perdido toda su fuerza ya en el tiempo de Marcos, este evangelista coloca narraciones de milagros concebidas como relatos de epifanía, con lo que anticipó la fe pascual al tiempo del Jesús terreno. Pero esto hizo necesario su encubrimiento. G. Strecker¹⁷¹ sitúa el secreto mesiánico en un marco histórico-salvífico. Esto significa, por una parte, que la historia del Jesús terreno no descansa en sí misma sino que está orientada hacia su entronización como Kyrios. Por otra parte, explica que la proclamación de la Iglesia continúe la predicación de Jesús, que en su tiempo sólo fue posible como proclamación oculta. Para E. Schweizer¹⁷², la intención de encubrimiento se entiende desde la cruz. La cruz está plantada en el centro de la cristología de Marcos. A la teología de la cruz pertenece, igualmente, la idea de que el camino de Jesús es el camino de su seguidor. El secreto hace claro que la revelación de Dios en Jesús no puede entenderse sino en el camino del seguimiento y, por consiguiente, sólo después de la pasión del Hijo del hombre. Si los autores mencionados hasta ahora partían de la homogeneidad de un concepto de Marcos, U. Luz¹⁷³ presta mayor atención al elemento de crítica de la tradición. Desde el punto de vista de procedencia, distingue él entre secreto del milagro y secreto mesiánico. El evangelista crea una unidad llena de tensión con ambos y trata de superar desde la cruz la concepción de Jesús como un *θεῖος ἀνὴρ*, enraizada en los relatos de milagros. S. Brown¹⁷⁴, por el contrario, desearía trazar diferencias entre dos misterios paralelos en el evangelio de Marcos. Al primero llama, partiendo de 4, 11, el misterio del reino de Dios, relacionado con los múltiples adoctrinamientos especiales existentes en Marcos. El segundo es el secreto mesiánico propiamente dicho, relacionado directamente con la persona de Jesús y articulado en los mandatos de guardar silencio dirigidos a los demonios y a los discípulos. Para H. Räisänen¹⁷⁵ se presenta de manera tan llena de contradicciones lo que se llama el

165. *Galiläa*, 87.

166. *Geschichte*, 371-373.

167. *Formgeschichte*, 225 s. Dibelius acuñó la expresión, que se hizo famosa, de Mc como «Libro de las epifanías secretas» (232).

168. *Revelation*, 69.

169. *Messiasgeheimnis*, *passim*.

170. *Weg*, 91, nota 3.

171. *Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium*, en *Studia Evangelica* III. Teil 2, 1964 (TU 88) 87-104, aquí 103 s.

172. *ZNW* 56 (1965) 1-8, aquí 7 s.

173. *ZNW* 56 (1965) 9-30.

174. «*The Secret of the Kingdom of God*» (*Mark* 4, 11); *JBL* 92 (1973) 60-74. Pesch I 240 se adhiere a la posición de Brown.

175. *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium*, Helsinki, 1976.

secreto mesiánico de Marcos que este autor estaría dispuesto a hablar de él sólo de forma muy concreta y se limitaría a los mandatos de guardar silencio dados a los demonios y en 8, 30. De esta manera llega él a una crítica fundamental de la historia de la redacción y aconseja volver a la historia de las formas ¹⁷⁶.

La variedad de propuestas indica que el secreto mesiánico no puede reducirse a un denominador común y da entender que existen dificultades. En los detalles, Marcos depende en gran medida de sus tradiciones: él encuentra el milagro realizado a solas (cL 7, 33; 8, 23) igual que antes la interpretación de parábolas (4, 13-20) Y la incompreensión de los discípulos (cL 8, 33; 10, 37). Los motivos ya llevan consigo sus diversas intenciones y esto produce una imagen caótica. Sin embargo, el evangelista ha puesto sus acentos propios, que se encuadran en un esquema general. La gran mayoría de los mandatos de guardar silencio son atribuibles a su cuenta (cL los análisis). Esto vale de manera especial para el último de los mandatos de guardar silencio en 9, 9, que, como último, está dotado de una delimitación de tiempo. Merece consideración la diferenciación introducida por Luz entre los mandatos de guardar silencio en los relatos de milagros y los restantes. Los primeros son quebrantados en concreto repetidas veces (1, 44 s; 7, 36; cL 5, 19 s), así como existen relatos de milagros que no van acompañados por un mandato de guardar silencio (cL 2, 1-10; 3, 1-6; 10, 46-52). Esto resulta especialmente sorprendente en el sumario de 6, 53-56. A pesar de las repetidas prohibiciones, los milagros se divulgan. Es imposible detener la epifanía de Jesús que se realiza mediante ellos. El silencio impuesto, aunque no observado, significa, sin embargo, un bloqueo. Se ha dado a entender dónde radica su sentido mediante la orientación de los relatos de milagro a la idea de la pasión (a 2, 1-10; 3, 1-6; cL 3, 6) o al seguimiento, que es seguimiento en la pasión (10, 46-52). Idéntica orientación está clarísimamente presente en 8, 30-33; 9, 9-13, que es la que, en último término, determina la totalidad del evangelio. Con ello, la revelación alcanza su conclusión definitiva sólo al final, con la pasión y la resurrección ¹⁷⁷. Las órdenes dadas a los demonios y a los discípulos afectan directamente a la persona de Jesús, a la confesión de él, que se articula en títulos (3, 11; 8, 29 s; cL 9, 9 en unión con 7). También aquí se rompe el silencio (10, 49; 11, 10; 15,39), incluso Jesús mismo deja de respetarlo (14, 61 s; 15,2), pero sólo en el inmenso horizonte de la cruz. Marcos ha reelaborado profundamente la incompreensión de los discípulos (4, 13b.40; 6, 52; 8, 14-21; 9, 6.10.32; 10,32; 14, 40b). Aquí los discípulos aparecen de principio a fin como los que no comprenden, aunque la confesión mesiánica de Pedro indica un cierto progreso. Pero con él se desplaza el objeto de su falta de comprensión. Esta se concentra ahora en la idea de la pasión y resurrección (cL 9, 10) ¹⁷⁸ Puesto que el misterio tiene que ver con la revelación que afecta a la doctrina, actuación, pasión, muerte y resurrección de Jesús, podemos afirmar que su sentido es: la revelación que se dio en Jesús es inconclusa e interpretada equivocadamente antes de la pasión y de la resurrección. Una vez más se expresa esta inconclusión en la nota recogida al final del evangelio (16, 8). El final se ha redactado de manera que remita al principio, es decir, a Galilea. El secreto mesiánico se presenta como un medio literario que fue necesario a causa de la forma del evangelio creada por Marcos. La proclamación que tenía a Jesús por contenido y que ocupó el lugar de la predicación que él mismo llevó a

176. También Tagawa, *Miracles*, 154-185, se expresa críticamente respecto del secreto mesiánico. Confiere validez en este contexto sólo a la falta de inteligencia de los discípulos, que interpreta como crítica de Mc a los apóstoles de Jerusalén y a la familia de Jesús. Es decir, que lo interpreta desde la historia de la Iglesia. Para el conjunto, cf. la panorámica detallada en Räsänen (nota 175) 19-49; Minette de Tillesse, *Le secret*, 9-34. También G. Focant, *L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile*: RB 82 (1975) 161-185.

177. Sin embargo, no se identifica cruz y resurrección. Contra Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 109. ¿Piensa también esto Luz, ZNW 56 (1965) 27, cuando dice que Mc vio como una unidad profunda la crucifixión y la resurrección?

178. Otras buenas observaciones a este respecto, en Luz, ZNW 56 (1965) 24.

cabo, sólo fue posible después de la pascua. En el centro teológico de la predicación de Marcos están la cruz y la resurrección. Todo lo demás conduce hacia esa meta. A causa de la preferencia del evangelista por el título de Hijo de Dios, tal vez sería más recomendable hablar del secreto del Hijo de Dios. La diferencia no carece de importancia si queda claro que el secreto mesiánico representa una preocupación cristológica. Naturalmente esto tendrá consecuencias para la autointerpretación del discípulo y, por consiguiente, del cristiano, como subraya el motivo de la incompreensión de los discípulos de manera especial en relación con la idea de la pasión. El ser cristiano no se agota en el conocimiento de la fórmula justa de la fe, sino en la disposición a seguir el camino de la cruz. Por eso, sólo bajo la cruz se puede hablar desveladamente de que este hombre era Hijo de Dios (15, 39) 179.

8. EXCURSO: LA TEORÍA DE LAS PARÁBOLAS

La llamada *teoría de las parábolas* de Marcos tiene que ser tratada en conexión con el secreto mesiánico. Pero es aconsejable hacerlo por separado. La teoría afirma que, para Marcos, las parábolas son discursos enigmáticos. Como tales sirven a la finalidad de encubrir la verdad para lanzar el juicio de endurecimiento sobre el pueblo obstinado. La parábola fue al principio una manera de hablar esclarecedora. Se indican diversos factores que contribuyeron a que las parábolas llegaran a entenderse como enigmas. 1. Se perdió la situación original de muchas parábolas. Dado que la parábola se refiere muchas veces a situaciones concretas, el desconocimiento de éstas tenía que hacer problemática su comprensión. 2. En la tradición de las parábolas penetran alegorías. Ellas elevan la parábola a un nuevo nivel de comprensión, sirven a su actualización, pero terminan por oscurecer su sentido original. 3. Muchas parábolas son utilizadas como instrumento para la parénesis y sufren la reinterpretación correspondiente. 4. En el entorno judío, especialmente en la literatura apocalíptica, existía el *maschal*, una forma del lenguaje simbólico que requería siempre una explicación. De lo contrario era ininteligible. Lo mismo hay que decir acerca de los sueños e interpretaciones de sueños transmitidos por la literatura helenística. En muchas tomas de postura nuevas se interpreta de manera distinta o se pone en entredicho la teoría de las parábolas de Marcos, considerada hasta hace poco como *opinio communis* de los exegetas. Indicamos ya anteriormente la concepción de S. Brown. Según este autor, el fin de las parábolas es de intención didáctica y debe mantenerse alejado del secreto mesiánico. E. Schweizer percibió una irreconciliable contraposición entre el misterio comunicado a los discípulos y la incompreensión de los discípulos, acentuada por Marcos. Sin embargo, se esfuerza por lograr una armonización dentro de Marcos. Y ésta le parece posible desde 4, 33 s. La parábola es el único medio de comunicación adecuado para los hombres, pero como discurso simbólico conserva la fundamental inaccesibilidad de Dios. El que se ofrezca solución y adoctrinamiento especial a los discípulos indica simplemente que el intento, emprendido con las parábolas, de hablar abiertamente de lo fundamentalmente inaccesible, se lleva a cabo de manera más consecuente aún en los discípulos. Para Marcos «todos están predestinados a la ceguera y todos llamados al conocimiento» 180 Para H. Räisänen 181, al que sigue M. Haubaut 182 en gran medida, se dan otras contradicciones internas en Marcos, además de las apuntadas por Schweizer. El hablar en parábolas generalmente no sería hablar en enigmas, sino arma de combate de Jesús en la confrontación con sus adversarios. Los discípulos aparecerían en Marcos en roles diversos: como portadores de la tradición

179. Es de tener en cuenta la forma de pretérito: *ὁὶς θεοῦ ἦν*.

180. ZNW 56 (1965) 4-7, aquí 6.

181. (Nota 175) 50-56.

182. RTL 4 (1974) 454-461.

apostólica y como prototipos del hombre que no entiende. Como no puede negarse en 4, 11 s la concepción de las parábolas como enigmas ni el que produzcan obstinación, Räsänen se decide a atribuir ese estado de cosas complejo a un estrato anterior a Marcos, y que representa en el segundo evangelio un cuerpo más o menos extraño e indica que Marcos ha recogido numerosas tradiciones. W. Marxsen¹⁸³ interpreta el evangelio kerigmáticamente y también 4, 11 s como alocución dirigida a la comunidad de Marcos. El secreto mesiánico aparece ahora, en el momento presente, concretamente en la predicación, y no será iluminado definitivamente hasta la parusia. Si la predicación no llega hasta los que «están fuera», es decir, a los que se encuentran fuera de la comunidad, es una indignancia que es preciso constatar, dado que se la presupone. De una teoría de Marcos sobre las parábolas puede hablarse tan sólo como una afirmación acerca de la predicación en el tiempo del evangelista. Como esto complica el concepto en gran medida, convendría dejarlo de lado. A. M. Ambrozic¹⁸⁴ amplía el cuestionamiento. Para él, las parábolas son más que aleccionamiento e instrucción. Son, como discursos proféticos, el alumbramiento de una situación nueva. Las preguntas de los discípulos y las respuestas de Jesús estarían orientadas a ello.

Además, se puede hablar de una interpretación de la parábola que es peculiar de Marcos y a la que amplía teológicamente. La dialéctica de los diversos roles de los discípulos, portadores de las tradiciones normativas de Jesús, ejemplos de la falta de comprensión humana frente a la revelación divina, le ha sido dada al evangelista, pero fue ampliada por él. Esto es indudablemente claro por lo que se refiere a la falta de comprensión de los discípulos. Para el significado positivo hay que recordar la elección de los doce (3, 13: «Los llamó hacia él, a los que él quiso»^j, la vocación de los discípulos 1, 16-20 (comienzo de la actividad pública de Jesús), 16, 17 en unión con 14,28 (el Resucitado junta de nuevo a los discípulos). En conexión con 4, 10-12, la inclusión de los doce proviene indiscutiblemente del evangelista Marcos. Esta puede haber sucedido únicamente con miras al misterio del reino de Dios, garantizado por él mismo y que tiene que estar destinado a ellos. Por consiguiente, la dialéctica de 4, 11 Y 13b no supone contradicción alguna, sino que responde a una intención. Marcos destaca el carácter de gracia de la revelación y del llamamiento. Sólo Dios puede vencer el corazón humano endurecido. En Marcos se da sólo un misterio del reino de Dios (contra S. Brown). No es convincente la utilización que este autor¹⁸⁵ hace de Mt 13, 11; Lc 8, 10-que hablan de misterios- para interpretar Mc 4, 11. El secreto de Marcos ha sido concebido cristológicamente (situación distinta era la de la fuente) y constituye el paso de la predicación de Jesús acerca del reino a la predicación de Cristo eclesial. Los numerosos adoctrinamientos especiales de los discípulos (4, 14-20; 7, 17-23; 9, 28 s; 10, 10-12) están enraizados en la catequesis de la comunidad, de cuya tradición echa mano Marcos. Pero no sirven de gran ayuda para determinar el contenido del misterio. La teoría de las parábolas valoriza el lado negativo del secreto mesiánico¹⁸⁶ Esta no se refiere a los oyentes que se ponen en actitud de rechazo en el tiempo del evangelista. ¿Cómo concibe Marxsen que el secreto mesiánico está presente en la predicación actual de la comunidad? La teoría, en su aspecto negativo, se refiere, más bien, al problema de Israel. No puede ser fruto de la casualidad el que Marcos conciba los discursos mayores de Jesús en público -ciertamente son muy contados- como discursos *ἐν παραβολαῖς* (= en forma de parábola) (3, 23; 4, 2; 12, 1)¹⁸⁷ Cuando se dice de los adversarios que tienen un cierto conocimiento del discurso en parábolas (12, 12) no se trata de un conocimiento para la salvación. Marcos está interesado por el problema de Israel. En repetidas ocasiones criticó fuertemente la piedad judía (7, 3 s; 11, 12-18; 12,29.33 s). La tradición de Isaias utilizada por él en 4, 12 apunta en

183. (Nota 142) 24-26.

184. CBQ 29 (1967) 220-227.

185. (Nota 174) 66.

186. Aquí hay que referirse a Dibelius y Burkill.

187. Cf. GniJka, *Verstockung*, 64-86.

esta dirección 188, al igual que la conclusión de los malos viñadores (12, 1-12). Los discursos en parábolas de 3, 23 ss; 12, 1 ss se dirigen a los adversarios; el de 4, 2 ss, al pueblo. Con los proverbios recogidos en 4, 21-25, a los que Marxsen ha calificado atinadamente como *meschalim*, ha configurado Marcos las restantes parábolas del capítulo 4 y las ha incluido en la temática de un encubrimiento transitorio expresada en 4, 21 s¹⁸⁹ En una cierta contraposición con esto están las repetidas observaciones de que Jesús enseñaba al pueblo sin determinar más detalladamente el contenido de la enseñanza (1, 21 s; 2, 13; 6, 2.6.34). El pueblo aparece como la audiencia vuelta hacia Jesús, permanece indiferente, es presa de la sorpresa o del horror a causa de su doctrina (1, 22; 11, 18), pero no llega a la fe. Puede trazarse una distinción entre el pueblo y sus dirigentes (12, 38). Jesús se preocupa amorosamente por la multitud (especialmente 6, 34). La última aparición de la multitud presenta a ésta de manera negativa. Ellos rechazan a su Rey (15, 8-15). El carácter encubridor de las parábolas debe determinarse en el marco del secreto mesiánico. Si Dios no desvela el misterio, la multitud no entenderá tampoco las parábolas, como tampoco llega a comprender toda la actuación de Jesús. La palabra predicada por las parábolas (4, 33) no puede separarse de la palabra que contiene la cruz y la resurrección (8, 32a)¹⁹⁰. El que a los discípulos faltos de inteligencia se les conceda un nuevo comienzo después de pascua, mientras que al pueblo de los judíos se le priva de su papel de pueblo de Dios, se fundamenta en la voluntad de Dios, pero también está motivado por la culpa humana. Ambas cosas se presentan unidas en los relatos de parábolas. La culpa pesa sobre los dirigentes del pueblo (4, 12 Y 3, 29; 12, 1-12)¹⁹¹ La transmisión del secreto a los doce apunta, en unión con 4, 21 s, al futuro. La predicación misionera después de pascua, que se presenta en *mxppri* (*Jirx* (cr. 8, 32), se dirige a los gentiles y a los judíos.

5. Explicación de la parábola del sembrador confiado (4, 13-20)

13 Y les dice: «¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo entenderéis todas (las restantes) 192 parábolas? 14 El sembrador siembra la palabra. 15 Los que están a lo largo del camino donde se siembra la palabra son aquellos que, cuando la oyeron, viene Satán y les lleva la palabra sembrada en ellos. 16 Y éstos se asemejan a los sembrados sobre el pedregal: cuando han escuchado la palabra, la reciben inmediatamente con alegría. 17 Pero no tienen raíz alguna en sí mismos, sino que son inconstantes. Viene tribulación o persecución a causa de la palabra y se escandalizan. 18 Y otros son los sembrados entre los abrojos. Estos son los que oyeron la palabra, 19 pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias les invaden,

188. Cf. *supra*, la interpretación.

189. (Nota 142) 21.

190. Cr. Horstmann, *Studien*, 118.

191. Los doce aparecen así también en 4, 10-12 como los fundadores del nuevo pueblo de Dios. Para el conjunto, cL también P. Merendino, «*Ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen*». Zu Mk 4,1-34, en *Homenaje a J. Prado*, Madrid 1975,341-371; G. Haufe, *Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie des Markus* 4,11-12: *EvTh* 32 (1972) 413-421.

192. Para la traducción, cL BI-Debr § 275, 3.

ahogan la palabra y ésta no da fruto. 20 Y aquéllos son los sembrados sobre tierra buena: escuchan la palabra, la reciben y producen fruto, el treinta, el sesenta y el ciento por uno».

Análisis

La pregunta, cargada de reproche, de que no comprenden la parábola presupone una correspondiente pregunta del círculo de los discípulos acerca del sentido de la parábola. Aquélla se encontraba, con la introducción «y les dice» (forma presente), ya en una fuente anterior a Marcos. En ella, la interpretación se habría unido inmediatamente a la parábola. Marcos, que cambió la pregunta en 10 (cf. *supra*) añade el segundo interrogante, que extiende la incomprensión a todas las parábolas restantes. La ampliación empalma claramente con v. 10 (*τὰς παραβολάς*) y muestra de esta manera su actividad redactora. Todavía hay que tener en cuenta la forma interrogante del reproche. Responde a la situación del círculo de *los* discípulos, a quienes se les debe ayudar a comprender.

La interpretación de la parábola se desvía lingüísticamente en tal medida de la parábola que debe atribuirse a otro estrato de la tradición. Es cierto que empalma perfectamente con aquélla, pero su vocabulario es el que se utiliza en la misión cristiana primitiva¹⁹³. Numerosas analogías se encuentran en el *corpus* paulino. En el punto central de la interpretación se encuentra la palabra. Con ella no se puede estar pensando en otra cosa que no sea el evangelio, la predicación cristiana. Según Marcos, Jesús predica repetidas veces la palabra (2, 2; 4, 33; 8, 32), pero sólo aquí aparece ella concretada en su predicación. Recibir la palabra (1 Tes 1,6; 2, 13; 2 Cor 11, 4), recibirla con alegría (1 Tes 1,6), padecer persecución a causa de ella (1 Tes 1,6; 2 Tim 2, 9), la palabra crece (Col 1,6; Hech 6, 7; 12,24; 19,20), suscita escándalo (1 Pe 2, 8) son formulaciones que fueron acuñadas en el lenguaje misionero. Si con estas observaciones se ha determinado el entorno lingüístico, así el tipo de explicación remite a similares procesos explicativos en la literatura apocalíptica como paralelo más próximo. Una de las notas características de esta literatura es que una imagen, un sueño o una visión permanezcan incomprensidos y sean explicados y aclarados previa la petición especial (Dan 7, 15-27; Hen et 40, 8-10; 43, 3 s; 46, 2 ss; 52, 3 ss, etc.; Herm s 5, 3, 1 s)¹⁹⁴. La

193. La demostración convincente fue ofrecida por Jeremias, *Gleichnisse*, 75-77. Cf. ya Wellhausen. Es interesante que el «Evangelio de Tomás» conoce la parábola, pero no la explicación.

194. Según K. Berger, *Zur Frage des traditionsgeschichtlichen Wertes apokrypher Gleichnisse*: NT 17 (1975) 58-76, la interpretación alegórica de la Escritura tiene su origen en la interpretación de los sueños (75). Cf. Klauck, *Allegorie*, 200-209.

transposición de determinados rasgos narrativos a un nivel nuevo de comprensión debe calificarse como alegorización. En nuestro caso, ella no comprende todos los rasgos de nueva interpretación posibles, sino tan sólo determinados puntos elegidos. Así, por ejemplo, permanece inexplicado en parte el sembrador. La diferencia respecto de la apocalíptica consiste en que, en ésta, la imagen fue concebida desde el principio con la mirada puesta en la explicación, mientras que aquí la explicación de la parábola tiene lugar con posterioridad. Su intención apunta a actualizar el mensaje de la parábola. El evangelista tomó la explicación tal como la encontró en la fuente, sin someterla a nuevo tratamiento. Sólo el contexto señala sus intenciones 195.

Explicación

El círculo más próximo a Jesús, con los doce, recibe la explicación. Aunque son censurados a causa de su incompreensión, se da a entender que la gracia debe superarla. Como cuestionados se les interpela para que colaboren y lleguen a comprender. Se les exhorta a actuar con Jesús o a continuar su obra (3, 14 s; 6, 7-13) 196.

La explicación trata de la suerte de la palabra. No es necesario decir quién es el sembrador. Son todos aquellos que se han entregado a la predicación: primeramente Jesús, después todos los predicadores y misioneros que actúan siguiendo sus huellas. Ya la primera frase se apresura a tratar de la palabra proclamada, a la que se alude con la imagen de la simiente esparcida. En la conexión, en parte exacta, con el relato de la parábola se describe la triple siembra infructífera y al final la semilla que produce fruto. Más importante que las coincidencias con la parábola son los rasgos más desarrollados de la explicación narrativa. Sorprende que se conceda a la fracasada actividad del sembrador-predicador mayor espacio que en el modelo. Se habla cuatro veces de lo sembrado (es decir: semilla) en lugar del *ἔπεισεν* en la parábola. Es de tenerse en cuenta aquí la incongruencia de que se alude, por una parte, a la palabra que se siembra en los hombres y por

195. Según Gerhardsson, NTS 14 (1967/68) 181 s, Marcos vulgarizó la explicación, introdujo a Satán, suprimió *καρδία*, conformó el plural. Pero el malo o demonio aparece también en las referencias paralelas. El singular en Mt 13, 19 ss (*παντός, οὗτος*) debe ser considerado como redaccional. Es cuestionable si en Mt se trata de cuatro formas de escuchar y no de cuatro clases de oyentes, como ha afirmado G.

196. ef. Grundmann: «La iglesia primitiva tuvo conciencia de la peculiaridad de la instrucción de los discípulos y permite reconocer que en tal instrucción de los discípulos se trata de seguimiento y de conducción de hombres». Según Marxsen (cf. *supra*, nota 142) 23, la instrucción especial de los discípulos significa la autorización para explicar la tradición de manera vinculante, «simultáneamente para decidir *ex cathedra de fide vel moribus*». Lohmeyer desearía trazar una diferenciación en 13 entre *γινώσκειν* (conocimiento a través de la experiencia o adoctrinamiento) y *εἰδέναι* (conocimiento mediante inspiración o conocimiento propio).

otra parte a los hombres que parecen ser sembrados. Pero también esto tiene su correspondencia en la apocalíptica. Así, se dice en 4 Esd 9,31: «Yo siembro hoy mi ley en vosotros, en vosotros produce ésta fruto y mediante ello alcanzaréis grandiosidad eterna». Y 4 Esd 8, 41: «y como el labrador siembra en la tierra muchas semillas y planta cantidad de plantas, pero no todo lo sembrado florece ni todo lo plantado echa raíces, de igual manera no todos los que han sido sembrados en el mundo alcanzan salvación». Es claro el tono predestinacionista de estas afirmaciones. En la explicación de la parábola se menciona cuatro veces el escuchar, pero con la diferencia de que sólo en el cuarto caso se utiliza el presente. Donde la palabra produce fruto, la escucha de la palabra es permanente. El tiempo dominante de la explicación —en contraposición con la parábola— es el presente. No es una descripción del mundo sino una crítica.

Para explicar la carencia de frutos de la predicación se apunta primero a causas que actúan desde fuera. En los primeros, Satán roba la palabra que encontró cabida en los hombres. Satán tiene, pues, la posibilidad de influir en el interior de los hombres. Tal vez la explicación evita el término «corazón» (a diferencia de Mt 13, 19 par), para indicar que la palabra no penetra en lo profundo. En los segundos existe al principio disposición alegre, pero su postura de fe no dura mucho. Son hombres inconscientes y cambian de humor a las primeras dificultades. Tal vez la infrecuente palabra *πρόσκαιρος*¹⁹⁷ quiere significar que se dejan llevar por la corriente. La semilla que no puede echar raíz es una imagen que describe adecuadamente esta postura. Tribulación y persecución, que la comunidad había experimentado ya, hacen que la vida de fe de tales personas se vaya a pique. En los terceros, las intranquilidades interiores son las causantes de la caída. Las ansiosas preocupaciones de la vida sofocan la palabra. La explicación utiliza la palabra εόν, término propio de la apocalíptica y que designa estos tiempos malos¹⁹⁸. La seducción o el engaño¹⁹⁹ de la riqueza y las restantes concupiscencias²⁰⁰ hacen que la palabra se pierda también. Ya en tiempos muy tempranos se reconoció la riqueza como gran impedimento para una vida de acuerdo con la palabra: «Ellos tienen fe, pero también riqueza de este mundo. Cuando llega la tribulación, entonces niegan a su Señor por salvar su riqueza y sus

197. Según Passow, s. v. la palabra significa en primer lugar: en el tiempo oportuno, justo, pertinente; con posterioridad: temporal, momentánea, breve.

198. Cf. Kuhn, *Sammlungen*, 117, nota 97. En lugar de «preocupaciones del εόν», O leen, simplificando, «preocupaciones de la vida».

199. Según Bauer, *Worterbuch*, s. v., *ἀπάτη* puede tener ambos significados.

200. Idéntica comparación utiliza Filón, *LegAll*, 3, 248: «Pero, ¿qué otra cosa crece y florece en el alma del necio sino las pasiones que punzan y hieren? A éstas llama simbólicamente abrojos la Escritura» (Gén 3, 18).

negocios» (Herm v 3, 6, 5; cf. Mc 10,23 s). En los nombrados en cuarto lugar, la palabra, finalmente, da fruto ²⁰¹. Sólo en imagen se dice cómo se llega a esto y -prescindiendo de la recepción de la palabra- no se explica. Los frutos que produce cada uno son de diversa magnitud. El simbolismo de dar fruto puede designar en la terminología cristiana el fructificar para Dios (Rom 7,4) o, unido al conocimiento y a la acción (Col 1, 10), puede referirse a la vida presente, pero también a la situación del juicio al final (Herm s 4, 5.8)²⁶². Al final de la explicación no es seguro si se tiene presente el día del juicio o no. Sin embargo, se mide el valor de la vida cristiana en conjunto. Una vida tal tiene sentido cuando la palabra es eficaz y fructifica cada día y en la acción.

El sentido de la explicación de la parábola, fácilmente detectable en detalle, ¿se refiere al predicador o al oyente de la palabra? En otros términos: ¿es la explicación consuelo para el predicador que no debe ceder al desánimo en la predicación carente de fruto o exhortación al oyente para que se pregunte a qué grupo de oyentes pertenece? Las opiniones se encuentran divididas. Jeremias entiende la explicación como parénesis: «La explicación convierte la parábola en una exhortación a los conversos para que examinen la situación de su corazón y vean si han tomado en serio su conversión» ²⁰³. A esta interpretación se opondría el hecho de que el material simbólico no es muy apropiado para la parénesis. No pueden cambiarse las características del suelo. ¿O es ésta una dificultad que el exegeta de la parábola tuvo en cuenta? Kuhn ²⁰⁴ llama al mismo tiempo la atención sobre el hecho de que en la apocalíptica, cuya similitud con la parábola sorprende, la misión se limita al círculo interno y el objeto de la reflexión no abarca a aquellos que no pertenecen a la comunidad. Esto hablaría a favor de que la explicación, con su descripción minuciosa de cómo puede producirse la ausencia de fruto, quiere estimular a los predicadores y también a la comunidad, cuyo número es pequeño, a no dejarse vencer por el desaliento. Sin embargo, el tono parenético, que coincide con no pocas partes de la literatura epistolar neotestamentaria, habla a favor de la parénesis. Los oyentes de la interpretación tienen que examinar su *status* personal como creyentes en la comunidad. El tenor predestinacionista de la explicación está edulcorado en el sentido de un: *si non es praedestinatus, fac ut praedestineris*. Marcos desarrolló el

201. Schulz, *Stunde*, 152 ve la disposición al bautismo incluida en el producir fruto.

202. Cf. Kuhn, *Sammlungen*, 120 s.

203. *G/eichnisse*, 77. De igual manera Haenchen, *Weg*, 169, que cita la frase: «Cuádruple es el campo de labranza; hombre ¿cómo está cultivado tu corazón?»; Grundmann; Schweizer.

204. *Sammlungen*, 116-119.

carácter parenético al incluir los proverbios siguientes, de manera especial 24 s, en el contexto, como tendremos oportunidad de ver.

Historia de su influjo

Si se trazara una historia detallada del influjo de la parábola y de su interpretación, tendríamos, probablemente, conclusiones interesantes acerca de la predicación cristiana en el decurso de los siglos, pues la interpretación de las parábolas ha permanecido orientada prácticamente a la pastoral y la parábola del sembrador pertenecería a aquellos textos neotestamentarios que más fueron utilizados en la predicación. A ello contribuyó el que esta perícopa tuviera un lugar fijo en el calendario litúrgico (domingo de sexagésima). Si se trata de hacer un resumen de las tendencias manifestadas en la exégesis, se verá que éstas se identifican con aquellas que se habían hecho notar ya en la formación de la interpretación secundaria de la parábola: la parénesis y la alegoría. A esto se añade la tentación de llegar a una panorámica histórico-salvífica con la ayuda de la parábola. Con ello se pone de manifiesto un esfuerzo que se puede demostrar igualmente ya dentro de la tradición de determinadas parábolas sinópticas (de la manera más clara en la parábola de los malos viñadores Mc 12, 1-12 par; del banquete regio Mt 22, 1-10 cf. Lc 14, 16-24)²⁰⁵. De manera general puede afirmarse que en la interpretación se partió siempre de la explicación. Es decir, que la separación de parábola y explicación secundaria, y con ello el tratar de descubrir la parábola original, desligada de la explicación, no se ha emprendido hasta fechas muy recientes.

El interés por la interpretación histórico-salvífica se pone claramente de manifiesto cuando Teofilacto identifica al sembrador con Cristo, venido del regazo del Padre y cuando todavía Knabenbauer, siguiendo esa extendida concepción, ve esparcida la semilla sobre la tierra en la totalidad temporal del reino mesiánico (evidentemente en referencia a la Iglesia)²⁰⁶. Clemente de Alejandría ve a este sembrador activo desde el mismo momento de la creación del mundo²⁰⁷. En la especificación de los diversos tipos de oyentes, la fantasía campó a sus anchas. Y se presta consideración especialísima a los buenos oyentes, ya que este grupo apenas se describe en la explicación de la parábola. Por mencionar tan sólo un par de ejemplos al azar: Teofilacto piensa que «aquellos sobre el camino» son los que pretenden agradar a los hombres. Terminarían siendo pisoteados por los hombres²⁰⁸. Crisós-

205. Cf. Jeremias, *Gleichnisse*, 65-75.

206. Knabenbauer, *Me*, Paris 21907, 120; *Mt* 1, Paris 31922, 583.

207. *Strom*, 1, 7, 37 (GCS 52.24).

208. En Knabenbauer, *Me*, 121.

tomo traza una raya de separación entre el eón y la riqueza por una parte y las preocupaciones del eón y el engaño de la riqueza por otra. No serían nocivas las cosas en sí, sino la voluntad humana corrompida²⁰⁹. Salmerón describe la comparación de los abrojos con la riqueza: el hombre tiene dificultades para multiplicarla, temor para perderla y dolor cuando paga las consecuencias²¹⁰. Sea cual fuere la explicación fantasiosa del treinta, del sesenta y del ciento por uno de fruto -suele relacionarse con los diferentes estados dentro de la Iglesia, con la diversa seriedad ascética o con la desigual preocupación o esfuerzo por la palabra²¹¹- casi unánime es la afirmación de que ser cristiano no es ser cristiano de manera uniforme. Ocasionalmente se producen esfuerzos para captar mejor lo simbólico. Continuando en su esquema apocalíptico de pensamiento, Teofilacto concluye de la gran pérdida la conclusión de que sólo se salvarían pocos de los que fueron destinatarios de la predicación²¹². La pluralidad variada de las opiniones confirma una impresión uniforme: parábola y explicación fueron tomadas como texto «eclesiástico» que debía iluminar la situación propia. Sea cual fuere la crítica que deba expresarse con motivo de bastantes concepciones, parece haberse mantenido a través del tiempo el interés fundamental de la explicación.

6. *De la revelación de lo oculto y del regalo de Dios* (4,21-25)

Jeremias, J., *Die Lampe unter dem Scheffel*: ZNW 39 (1940) 237-240; Lindeskog, e., *Logia-Studien*: StTh 4 (1950) 129-189 (158-164); Bover, J. M., *Nada hay encubierto que no se descubra*: EstB 13 (1954) 319-323; Vaganay, L., *Existe-t-il chez Marc quelques traces du Sermon sur la Montagne?*: NTS 1 (1954/55) 193-200; Schneider, G., *Das Bildwort von der Lampe*: ZNW 61 (1970) 183-209; Klauck, *Allegorie*, 227-240.

21 Y les decía: «¿Acaso viene una lámpara para colocarla debajo del clemín o debajo de la cama? ¿No (más bien) para colocarla sobre el candelero? 22 Pues nada hay oculto sino para que sea revelado y nada se mantiene **en** secreto sino para que sea dado a la publicidad. 23 ¿Si uno tiene oídos para oír, oiga!» 24 Y les decía: «Atended a lo que escucháis. Con la medida con la que medís se os medirá y aún con creces. 25 Porque al que tenga, se le dará. Y al que no tenga, aun lo que tiene se le quitará».

209. En Knabenbauer, *Mt* 1, 581.

210. *Ibid.*

211. CL Cipriano, *De habitu virgo* 21 (eSEL 3/1, 202); Jerónimo, *In evo Matth*, lib. 2 (PL 26, 92); Teofilacto: PG 123,532. También Knabenbauer, *Mt* 1,584.

212. En Knabenbauer, *Mc*, 122.

1 Es opinión casi unánime que Marcos introdujo este doble grupo de dichos en el capítulo de las parábolas. De suyo no pueden designarse los dichos como parábolas. La fórmula introductoria *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* muestra la mano del evangelista. No es seguro si encontró ya los dichos reunidos 213 o si los juntó él. Si nos inclinamos por la primera de las suposiciones, podría pensarse en dos pequeños grupos de dichos. A ello induciría la doble secuencia. Sin embargo, es más probable la segunda de las hipótesis. La estructuración del doble grupo, de manera especial la frase de argumentación al final de cada uno de los casos, habla a favor de la redacción de Marcos. La interpretación no hará sino reforzar esta suposición.

Además de en el par Lc 8, 16, puede encontrarse el simbolo de la lámpara también en Mt 5, 15/Lc 11, 33. Los diferentes contextos ponen de manifiesto que puede servir para expresar diversas intenciones. Su forma en Q, que Mt 5, 15 conservó mejor que Lc 11,33, podría haber sido ésta: «No queman (o encienden) una lámpara y la colocan bajo el celemín, sino sobre el candelabro y ella ilumina a cuantos se encuentran en la casa» 214. Para nosotros, la pregunta es si Marcos se basa en una tradición propia *dellogion* 215 o si cambió una redacción conforme a la tradición Q. Probablemente, la forma interrogativa proviente de él, porque responde a su estilo de instrucción de los discípulos. La configuración personificadora «¿viene la lámpara?» es, por el contrario, anterior a Marcos y presumiblemente un semitismo que significaría tanto como: «ninguna lámpara se trae» 216. La ampliación «o bajo la cama» estropea el paralelismo, pero debe ser considerada como una añadidura anterior a Marcos 217. La conclusión «e ilumina a cuantos se encuentran en la casa» pudo ser eliminada a causa de la transformación en pregunta. La forma más antigua podría haber tenido el siguiente perfil: «No se trae una lámpara para colocarla debajo del celemín sino sobre el candelabro para que ilumine a todos los que se encuentran en la casa». Las divergencias respecto de Mt 5,15 carecen de importancia. No es necesario presupo-

213. Sospecha de Lindeskog· 157-160.

214. Cf. Schneider· 190.

215. Así Jeremias· 237.

216. Derivable de la forma *aphel* o *ithpaal* de *atha*. Cf. Doudna, *The Greek*, 106. Jeremias· 238 considera la personificación de objetos inanimados como típicamente semítica. En contra Schneider· 197 s, quien indica que existía esta posibilidad también en la grecidad clásica y vulgar y atribuye la personificación a Marcos. La preferencia que Marcos siente por *ἐρχεσθαι* no explicaría satisfactoriamente la forma desacostumbrada que tenemos aquí.

217. Según Schneider· 190 igualmente redacción de Mc. Marcos quería rechazar nuevas formas de esoterismo (!). Probablemente, la ampliación está condicionada por lo narrativo.

ner dos redacciones originales. Las ligeras variaciones pueden explicarse fácilmente debido a la transmisión oral ²¹⁸. El *logion* forma parte de las reglas de prudencia, que son comparables con Mc 2, 21 s.

El segundo dicho de lo oculto que viene a la luz del día parece haber sido un dicho que está en consonancia con las reglas de nuestra experiencia: «El sol da a luz al día». Su presencia en los evangelios se extiende también a par Lc 8, 17 Y a la fuente de los dichos (Mt 10, 26/Lc 12, 2), Y podemos encontrarlo también en el «Evangelio de Tomás» (*logion* 5) y en los papiros de Oxyrhynchos. Ofrece grandes posibilidades de utilización ²¹⁹. Tal vez se refiriera originalmente al juicio que descubrirá en el juicio de Dios todo lo que sucedió en lo oculto ²²⁰. La peculiaridad de la versión de Marcos radica en la forma final, que es secundaria respecto de Mt 10, 26 par y que es obra de Marcos. Mantener oculto algo con la intención de que se dé a conocer en un momento determinado nos parece singular, pero cuadra perfectamente con el secreto mesiánico del evangelista, que no tiene como destino el permanecer oculto para siempre.

Marcos introdujo la exclamación de v. 23 para indicar la importancia de lo que se está diciendo. La forma condicional «si uno tiene oídos» subraya el aviso.

Una nueva llamada de atención introduce el segundo grupo de dichos. Marcos señala el cambio de tema. Para él es importante el contenido de lo oído («lo que oís», par Lc 8,18: «cómo oís»^j). El tercer dicho, relacionado con la medición, tiene sus paralelos en Mt 7, 2 (advertencia contra el juzgar injusto) y Lc 6, 38 (llamamiento a dar con generosidad). Frente a ellos, resulta nueva la añadidura «y aún con creces». Proviene de Marcos ya que hace posible la siguiente frase motivadora y puede ser iluminada desde ésta ²²¹. El cuarto dicho motivador reproduce, en cuanto al sentido, como regla de experiencia, que los ricos serán cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. Referido a una actuación de Dios adquiere en Marcos (y par Lc 8, 18), así como al final de la parábola de los talentos o de las minas (Mt 25, 29/Lc 19, 26), una significación distinta.

Marcos construye, pues, un grupo de dichos que él utiliza para lo que pretende decir. Para ello practicará intervenciones interpretativas

218. Cuando Vaganay * concluye de los datos de la tradición que Mc conoció la fuente, de la que Mt/Lc crearon el sermón de la montaña, va demasiado lejos.

219. POxy 654 n. 4 (Fitzmyer) ofrece la redacción más sorprendente: «Reconoce lo que está delante de ti. Y lo que te está oculto, te será desvelado. Porque nada hay oculto que no llegue a ser revelado y nada enterrado que no sea resucitado»). La primera parte coincide plenamente con Tho 5.

220. Cf. Tg Koh 12, 13 s: «Finalmente será dada a conocer por completo una cosa que quedó ocultada en el mundo») (concretamente en el juicio divino).

221. Cf. Mt 13, 12.

en el material del dicho que tiene ante sí. Simultáneamente tuvo en cuenta la forma de la composición, que se expresa en construcción paralela y en reforzamiento quíástico (exclamaciones).

Explicación

Al círculo de discípulos se le imparte ulterior adoctrinamiento que es continuación del que ha recibido ya. El símbolo de la lámpara nos introduce en la ordenada casa palestina, iluminada por una lamparilla de aceite hecha de arcilla ²²². Se coloca esa lamparita sobre el portálámpara de hierro con pie alto, desde donde ilumina el recinto de la mejor manera. El celemín es propiamente una medida para cereales que no faltaba en ninguna casa judía, entre otras razones porque era indispensable para medir los diezmos. Con este aparato se cubría la lámpara bien sea para impedir que la llama prendiera fuego a las vigas de madera o para apagar la luz. El extinguir la lámpara produciría un desagradable humo ²²³. La doble pregunta antitética sólo admite una respuesta afirmativa. Sería absurdo traer la lámpara para cubrirla inmediatamente, pues todo el mundo la coloca sobre el candelero. El meterla debajo de la cama no hace sino subrayar lo absurdo de tal medida. En el evangelio de Marcos, el símbolo ejemplifica el secreto del reinado de Dios confiado a los discípulos. La palabra del evangelio quiere iluminar el mundo como una luz ²²⁴. En la formulación personal «¿viene acaso la lámpara?», Marcos podría haber pensado en Cristo ²²⁵. El secreto mesiánico va unido a su persona. El dicho de lo oculto que penetra en la esfera pública fundamenta la palabra acerca de la lámpara. La repetición de la misma idea en dobles líneas paralelas sorprende especialmente para la doble frase final. En este lugar, Marcos acomoda el dicho a su raciocinio. Lo que está oculto fue escondido con la única finalidad de que termine por salir a la luz. Detrás de este secreto está Dios, que quiere revelar la mesianidad y filiación divina de Jesús en la cruz y en la resurrección. Y quiere darlos a conocer al mundo por medio de la proclamación del evangelio. Objetivamente, debemos ver el dicho relacionado con 9, 9: mandato de guardar silencio hasta un momento determinado. Dentro del capítulo de las parábolas, en el que siguen dos parábolas que tratan del reino de Dios, se puede tener en cuenta además el momento en el

222. Lc 11, 33 está pensando en la casa helenística, que tiene sótano.

223. cf. Jeremías * 238 s; Billebeck 1, 238 s; K. Gallíng, *Die Beleuchtungsgeriite im israelitisch-jüdischen Kulturgebiet*: ZDPV 46 (1923) 1-50.

224. E. Trocmé, *La farmatian de l'évangile selon More*, París 1963, 149, subraya atinadamente el carácter misionero del *lagian*.

225. Algunos testigos del texto corrigen: D it *ἄπτεται*: «es encendida»; W g sah *καίεται* «es quemada».

que desaparecerán definitivamente todos los velos y envolturas: cuando se revele definitivamente el reino de Dios. La fórmula de exclamación indica que es difícil comprender estas conexiones. Por eso será necesaria una atención mayor.

24-25 La segunda llamada de atención: «¡Atended a lo que escucháis!» tematiza el segundo grupo de dichos. En él, al igual que en 4, 13-20 se trata del oyente. En su encuentro con la palabra, éste experimenta la acción de Dios en sí. Dios se rige en su medida por la que utiliza el hombre. Pero ¿qué se quiere expresar con ello? ¿La atención del hombre que es recompensada con un conocimiento mayor? ¿La dedicación a la palabra a la que Dios reacciona con su gracia? ¿La compasión que provoca la misericordia de Dios? 226. En este contexto se debería pensar preferiblemente en el producir fruto, al que es invitado el oyente de la palabra. Aquí el oyente de la palabra es remitido a Dios. Y Dios regala a manos llenas; da mucho más de lo que se espera. Ahí se distingue el dicho de Marcos de los restantes dichos similares de la literatura rabínica que formulan el *ius talionis* 227. La motivación proporciona un dicho que tiene numerosos paralelos en la literatura sapiencial y apocalíptica: «Enseña al sabio y se hará más sabio todavía» (Prov 9, 9). «¡Vanidad a los vanos! ¡Plenitud a los plenos!» (4 Esd 7, 25) 228. El escuchar la palabra hace rico al que se abre. Por el contrario, se empobrece quien se cierra. La palabra juzga a los hombres. Por lo que respecta al dicho de la lámpara se ha pensado que Jesús lo habría referido a su propia persona en una situación en la que se le habría intentado convencer para que escapara del odio de los adversarios y se pusiera a salvo 229. En este orden de cosas se podría señalar que los profetas y maestros de la ley fueron calificados como lámparas 230. Pero esto no puede pasar de ser una suposición. Hay que contar con la posibilidad de que Jesús utilizara los cuatro dichos. Por su referencia contextual y situacional resulta casi imposible decir algo con seguridad acerca del significado que tuvieron en labios de Jesús. Lo más probable es que los dichos del segundo grupo estuviesen referidos al juicio.

226. Esto último menciona Grundmann, que reconoce como trasfondo posible la doctrina rabínica de la doble medida en la actuación de Dios: la medida del juicio y la medida de la misericordia.

227. Un proverbio dice: en la vasija en la que uno cuece será cocido. Material comparable en Billebeck 1, 444-446.

228. bBer 55a: «Dios da sabiduría sólo a aquel que posee sabiduría». bBer 40a: «Entre los hombres sucede que un recipiente vacío admite algo, pero no un recipiente lleno. Pero en Dios no sucede así. En él, recibe un recipiente lleno, pero no uno vacío». Cf. Billebeck 1, 660 s.

229. Jeremias • 240.

230. Schneider' 193.

El evangelista crea un pasaje sólidamente unido ²³¹. Y utiliza el primer grupo de dichos para comentar 11 s; el segundo, para continuar el desarrollo de la explicación de la parábola del sembrador. Con ello, 10-25 se presenta como una bloque desde el punto de vista de la composición. El misterio llegará a revelarse. Los oyentes se hallan expuestos al juicio.

7. La parábola de la semilla (4, 26-29)

Harder, G., *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat* Mc 4, 26-29: ThViat 1 (1948/49) 51-70; Dahl, N., *The Parables Of Growth: S1Th 5* (1951) 132-166; Sahlin, H., *Zum Verstündnis von drei Stel/en im Markusevangelium (Mk 4, 26-29 usw.):* Bib 33 (1952) 53-66; Baltensweiler, H., *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat und die theologische Konzeption des Markusevangelisten*, en *Oikonomia* (FS O. Cullmann), Hamburg 1967, 69-75; Dupont, J., *La parabole de la semence qui pousse toute seule*: RSR 55 (1967) 367-392; Stuhlmann, R., *Beobachtungen und Überlegungen zu Markus 4, 26-29*: NTS 19 (1972/73) 153-162; Kümmel, W. G., *Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat*, en *Orientierung an Jesus* (FS J. Schmid), Freiburg 1973, 220-237; Dupont, J., *Encore la parabole de la semence qui pousse toute seule*, en *Jesus und Paulus* (FS W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 96-108; Klauck, *Allegorie* 218-227; Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120) (1978) 104-106; Harnisch, W. (ed.), *Gleichnisse Jesu*, Darmstadt 1982; Id., *Die neutestamentliche Gleichnislorschung im Horizon von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982.

26 Y decía: pasa con el reino de Dios como con un hombre que echó la semilla sobre la tierra. 27 Y él duerme y se levanta, noche y día. Y la semilla brota y crece sin que él sepa cómo. 28 La tierra da el fruto por sí misma; primero tallo (herboso), luego la espiga, después el grano lleno en la espiga. 29 Y cuando el fruto lo permite ²³², enseguida envía él la hoz, porque ha llegado la siega.

Análisis

La extraña fórmula de umon «y decía» ²³³ (sin indicación de destinatarios) puede entenderse como apoyo formal de que la parábola estaba unida ya en una fuente anterior a Marcos con la parábola del sembrador y su explicación. Los mismo puede decirse de v. 30 y de la parábola del grano de mostaza, con la que la parábola de la semilla constituye una especie de parábola gemela. Mediante la fórmula de

231. Cf. Gnilka, *Verstockung*, 39 s.

232. Sahlin* 57 s entiende la forma como armetismo: «Pero cuando el fruto se ha producido»). Wettstein parafrasea: «El fruto maduro se entrega al segadof»). Para la traducción, cf. Bauer, *Wörterbuch*, 1221.

233. Además, solamente en Mc 4, 9.30; 14, 36 (καὶ ἔλεγεν).

introducción se la designa como parábola del reino de Dios. Que la fórmula de introducción deba ser considerada como secundaria no es algo que se imponga con necesidad 234. No puede relacionarse alegóricamente la parábola con la palabra de Dios (= semilla). Y resultaría cuestionable el pretender precipitadamente ver en el sembrador a Cristo o a Dios, para asegurar una interpretación cristológica o teológica. El reino de Dios es el punto de referencia adecuado para la parábola. Se ha supuesto que el relato mismo fue enriquecido. Por motivos de interpretación, Kuhn desearía eliminar como tales v. 27 (con excepción de «y la semilla brota y crece») y 28. Con ello pretende lograr un relato que narrando desde la sembradora, pasando por el crecimiento hasta la recolección, mencione al sembrador sólo en la primera frase. Así corresponde en gran medida a la parábola del grano de mostaza (redacción Q)235. El se orienta aquí por el «principio irrenunciable de la interpretación de la parábola» según el cual una parábola, en contraposición a la alegoría, sólo necesita un único punto de comparación 236. Tal posicionamiento es insostenible desde la situación actual de la investigación de las parábolas (cf. explicación). Es más difícil responder a la pregunta de si el v. 29, conclusivo, fue añadido con posterioridad 237. Parecen existir muchos motivos a favor de tal planteamiento. La frase principal es reminiscencia bíblica (Joel 4, 13; cf. Dt 16,9); a través del labrador se deja entrever el Juez del mundo. Se tiene la impresión de que la actividad del labrador es un estorbo. Debemos admitir que el relato puede terminar con v. 28. Pero antes de dar una respuesta definitiva hay que tener en cuenta la forma.

No existe la menor duda de que en esta ocasión nos encontramos frente a una parábola en sentido estricto, que reproduce una experiencia general. Ciertamente se han elegido los rasgos narrativos a la vista de lo que se quiere expresar. La forma de tiempo presente responde a la parábola. Sólo en la primera frase aparece el aoristo «echó la semilla». Con ello se resalta bien la secuencia temporal. Desde el punto de vista estructural, dos series de sujetos intervienen en el relato. Y aparecen de la forma siguiente: labrador - semilla - labrador - tierra/fruto - labrador. Esta imbricación artística, que constituye la esencia del relato, es un nuevo argumento en contra del análisis de Kuhn y hace que no aparezca como imposible la pertenencia de v. 29

234. Grasser, *Parusieverzögerung*, 145; Bultmann, *Geschichte*, 186; E. Jünger, *Paulus und Jesus*, 1962 (HUTH 2), 149; Harder* 51 s.

235. *Sammlungen*, 104-112.

236. *Ibid.*, 106.

237. Wellhausen; Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 545; C. H. Cave, *The Parables and the Scriptures*: NTS 11 (1964/65) 374-387, aquí 384 s; Suhl, *Funktion*, 154-157 (añadido por Me).

a la parábola original. Esto es válido cuando no se toma como criterio decisivo, siguiendo a Jülicher, la sospecha de alegoría respecto de v. 29. La cita de Joe14, 13 no se apoya en LXX (allí: «envía las hoces pues ha llegado la vendimia»), sino en el texto masorético y en el Targum 238.

Explicación

La fórmula de introducción establece la comparación con lo que se quiere expresar, el reino de Dios. No pone su mirada unilateralmente en el labrador ni exclusivamente en la semilla, sino que contempla la totalidad del acontecimiento y lo sitúa en relación con el reino de Dios. Con el reino de Dios sucede como con el relato que viene a continuación. Narra la cosa más evidente del mundo de la agricultura. La única persona que interviene en la escena, un labrador, que recibe la neutral denominación de un «hombre», arrojó la semilla sobre el campo. Ni «hombre» es una indicación solapada de que está actuando el Hijo del hombre 239, ni el esparcir la semilla es una expresión para indicar que al labrador no le importa nada la siembra 240. Únicamente que, realizado el trabajo, abandona el campo sembrado y deja la semilla a su suerte. La consonancia de noche y día -eI mencionar en primer lugar la noche responde a la medición oriental del día- se corresponde al dormir y levantarse del agricultor sin que suceda nada especial como ocurre por ejemplo en la parábola parecida de Mt 13,25²⁴¹. Lo que el labrador suele hacer ordinariamente en el campo -aquí aparece como un holgazán-: el escardar, el quitar las hierbas malas, etc. tiene una importancia mucho menor que la suerte que corre la semilla en el campo. Por ese motivo no se mencionan las tareas ordinarias que suele realizar 242. La tierra permite que la semilla fructifique espontáneamente, por sí sola 243. Se indican de manera telegráfica algunas de las fases del desarrollo. Las fuerzas que producen el crecimiento y la maduración escapan a las

238. El Targum ofrece, igual que Marcos, el singular «la hoz» (con artículo). La masora habla de recolección de los cereales, LXX de *τρύγητος* y de hoces (plural). eL Stuhlmann' 162. Tho 21 es, posiblemente, una alusión a *loel* 4, 13. Para la parábola, eL Sant 5,7.

239. Esta parece ser la concepción de P. Stuhlmacher, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie: ZThK* 70 (1973) 365-403, aquí 393 s.

240. Baltensweiler' 71 s.

241. Tal vez Mt dejó fuera la parábola de Mc 4, 26-29 porque le pareció demasiado despreocupada.

242. Por eso es altamente improbable una reminiscencia a la narración del paraíso, como supone Stuhlmacher (nota 239) nota 39.

243. Para *αὐτομάτη* no cabe la alternativa mencionada por Stuhlmann " 154 «sin intervención del hombre-sin causa visible». En textos análogos suele ser frecuente la palabra. Diod., *Sic.* 1, 8: *τοὺς αὐτομάτους ἀπὸ τῶν δένδρων καρποῦς*.

posibilidades de intervención y al conocimiento del labrador. Sólo en el momento de la recolección habrá llegado su hora. El envío de los segadores —en conexión con la cita de Joel expresado como envío de la hoz de la recolección²⁴⁴— no constituye una tautología con el v. 28²⁴⁵. La siembra y la siega se corresponden entre sí²⁴⁶. Al segar los frutos regalados por la tierra se cosecha una mesa preparada. A diferencia de lo que sucede en Joel 4, 13, aquí la hoz de la cosecha no tiene de ninguna manera sentido amenazador. La llamada a los segadores es un grito de júbilo²⁴⁷.

¿Qué se nos dice en la parábola acerca del reino de Dios? Se ha determinado de manera diversa el contraste presente en el relato. Puede partirse de que la pasividad del labrador contrasta con la actividad de la tierra, que produce el fruto por sí misma. Entonces adquiere el relieve que merece el término *ἀντομάτη*²⁴⁸. Relacionado con el reino de Dios, esto diría que él viene con la misma seguridad con la que, en el campo, viene la cosecha de la siembra. El hombre no puede influir en este proceso de manera esencial. Leído de esta manera, el relato puede ser considerado como alegato contra el celo zelota, como crítica a los fariseos o a la duda incrédula²⁴⁹. O se interpreta el intervalo entre sementera y recolección en el sentido de que en este tiempo la simiente es dejada a sus propias virtualidades. En tal caso el «por sí misma» tiene un sentido negativo. Se interpelaría a la comunidad, que se encuentra abandonada entre los dos advientos, «sin embargo, sólo aparentemente y hasta el final esperado en una fecha próxima»²⁵⁰. El retraso de la parusía como trasfondo cargado de problemas no permite ya entender el relato como parábola de Jesús. Sin embargo, el mensaje de que el reino viene de manera indefectible parece excesivamente descolorido ya que difícilmente habría un judío que lo pusiera en duda y la inclusión de la problemática del retraso no habría sido el interés o preocupación original de la parábola. La parábola del reino de Dios tampoco sirve como arma de argumentación²⁵¹ que, con el vértice de comparación, se ex-

244. A diferencia de la hoz de mano lisa, la hoz de la recolección tiene dientes o mellas, cf. Billerbeck *ŉ*, 7.

245. Se ha afirmado esto repetidas veces; recientemente por Kuhn, *Sammlungen*, 105.

246. También esto es argumento a favor de la pertenencia de v. 29 a la parábola.

247. Jeremias, *Gleichnisse*, 151. Está presente la amenazadora utilización de la imagen en Ap 14, 15; bSanh 95b (Gabriel debe aniquilar con su hoz las tropas de Sanherib).

248. Fundamental Jülicher, *Gleichnissreden* 11, 538-546, en el que se basan muchos intérpretes.

249. Jeremias, *Gleichnisse*, 152; Schweizer, Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1935, 176-180, concibe, de acuerdo con su idea de la *realized eschatology*, la parábola como análogo a Mt 9, 37 s/Lc 10, 2.

250. Grasse, *Parusieverzögerung*, 145.

251. Cf. Kümme* 230 s.

tiende incisiva contra el escéptico. Quiere anunciar el reino. Hay que partir del contraste del pequeño, insignificante comienzo, comparable con la insignificante semilla, y el abundante fruto al final, que se ofrece al labrador casi como un milagro. Esto significa no sólo que la *basileia* viene indefectiblemente, sino que, además, puede experimentarse ya ahora su penetración redentora, perceptible únicamente por el que la contempla en actitud creyente ²⁵². Este ha sido incluido en un acontecimiento que comenzó con Jesús y tiene su futuro en él. El proceso de crecimiento y de maduración que se extiende entre ambos extremos tiene en cuenta la medida escatológica. La imagen, que tiene sus correspondencias en la literatura apocalíptica, recuerda que la suerte entre comienzo y final, pasado y futuro, es Dios quien la dirige ²⁵³. Contempladas desde este trasfondo, las consideraciones modernas sobre la parábola que pretenden interpretarla como tratado sobre el tiempo de Dios y el tiempo del hombre, no son desatinadas: «El hombre nada puede hacer por la *basileia*. Pero precisamente por esto le concede tiempo la soberanía de Dios; al igual que el labrador, por su parte, gana tiempo porque la tierra hace que el tiempo trabaje para él. Pero precisamente así el futuro aparece como tiempo de la soberanía de Dios, en favor de la cual el hombre nada puede hacer realmente, pero que significa *todo* para él, como la recolección para el labrador. Jesús está tan seguro de este futuro de Dios y del hombre, que en parábolas puede hablar de él en el momento presente. Todo lo demás lo deja a su propia suerte» ²⁵⁴.

Jnicio histórico

No puede negarse que la parábola provenga de Jesús. Precisamente la tal vez provocadora despreocupación que se refleja en el relato y que tiene analogías en otros dichos de Jesús (Mt 6, 25 ss) confirme esto. La afirmación de la salvación, en el mensaje de Jesús, no se refirió

²⁵². No se puede hablar de un contraste entre crecimiento y siembra. Dupont * refiere el crecimiento al envío de Jesús e interpreta así: Dios aguarda su hora a fin de que el envío de Jesús pueda producir sus frutos.

²⁵³. Cf. 4 Esd 4, 31-40.

²⁵⁴. Jüngel (nota 234) 151. Cf. E. Fuchs, *Das Zeitverständnis Jesu: Zur Frage nach dem historischen Jesu*, Tübingen -1965, 304-376: «Precisamente así se puede suponer respeto de la propia predicación de Jesús que él quiso liberar a sus oyentes de las preocupaciones por el futuro para, en esa libertad, llevarlos de nuevo al presente» (339). Pero hay que tener en cuenta la relación con la *basileia*. J. M. Robinson, *Jesus' Parables as God Happening*, en *Jesus and the Historian* (FS S. C. Colwell), Philadelphia 1968, 134-150 (145) diluyó el sentido de la parábola completamente en la comprensión de la existencia: «The event of Jesus' language in which God's reign happens as reality's true possibility». La postura crítica de Kümmel acerca de esta posición: Kümmel * 225-235. Wellhausen interpreta la historia de la parábola en línea ética: «Pero Goethe la entendió: mi campo de labranza es el tiempo».

únicamente a lo futuro-escatológico, sino que se trataba también de una salvación que actúa en el presente. Quizá sería un atrevimiento el concretar una situación de la parábola en la vida de Jesús. El evangelista Marcos pudo tomar el relato sin someterlo a cambio alguno.

8. *La parábola del grano de mostaza* (4, 30-32)

Mussner, F., *IQ Hodajoth und das Gleichnis vom Senjkorn*: BZ 4 (1960) 128-132; McArthur, H. K., *The Parable of the Mustard Seed*: CBQ 33 (1971) 198-201; Klauck, *Allegorie*, 210-218; Zmijewski, J.-Nellessen (eds.), *Begegnung mit dem Wort*, Bonn 1980, 105-140; Granata, G. *Some more information about mustard and the gospel*: Bibbia e Oriente 25 (1983) 105-106.

30 Y decía: «¿Cómo compararemos el reino de Dios o en qué parábola lo presentaremos? 31 Es como un grano de mostaza que, cuando se ha sembrado en la tierra, es lo más pequeño entre todas las semillas. 32 Pero, una vez sembrado, crece hacia arriba y se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que bajo su sombra las aves del cielo pueden **anidar**».

Análisis

Esta pequeña parábola ha sido transmitida en dos versiones en el evangelio: en la actual de Marcos y en otra que remonta a la fuente de los dichos, que está mejor conservada en Lc 13, 18 s que en Mt 13, 31 s. Este ha combinado la redacción Q con la de Marcos. A éstas se suma, además, otra redacción del «Evangelio de Tomás» (logion 20)²⁵⁵, que tiene más influencia de Mc 4, 3-32. Entre las diferencias más sorprendentes entre Marcos y Q cabe señalar que, según Q, «un hombre» siembra el grano de mostaza en su jardín (Mí: campo), mientras que en Mc no aparece para nada el sembrador; y que Marcos describe la contraposición entre semilla y hortaliza («la menor-la mayor»). Sin embargo, «el hombre» podría ser una añadidura posterior porque la parábola en Q ha entrado en relación con la otra de la levadura, en la que se habla de una mujer (Mt 13, 33/Lc 13, 20 s)²⁵⁶. Pero tampoco en Q se ha perdido completamente el contraste, sino que se ha llegado incluso a exagerar la magnitud que produce admiración, ya que al final se convierte en «un árbol»²⁵⁷. Por

255. Dice: «El reino de los cielos» se asemeja a un grano de mostaza que es menor que todas las semillas. Pero, cuando cae sobre la tierra que se cultiva, produce un gran retoño y se convierte en protección para los pájaros del cielo».

256. Cf. Michaelis, *Gleichnisse*, 56.

257. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935, 190, nota 1, considera que la descripción del contraste en Mc es obra de éste; Kuhn, *Sammlungen*, 103 s, la asigna

consiguiente, tendríamos que ser circunspectos a la hora de extraer conclusiones. Probablemente nos encontramos con dos redacciones de la parábola que corrieron paralelas y que adquirieron formas distintas en su transmisión oral. Tengamos en cuenta que Mc narra en presente (sólo la siembra aparece en pasado), mientras que Q utiliza el aoristo. El relato es una parábola en sentido estricto. ¿La habría considerado Q como relato parabólico y entendido lo narrado como acontecimiento especial? V. 32b contiene alusiones al antiguo testamento (Dan 4, 9.18; Ez 17, 23; 31,6. LXX Sal 103, 12), pero no nos encontramos con ninguna cita concreta. En repetidas ocasiones se ha considerado este medio versículo como añadidura de Marcos 258. Ciertamente, la descripción de las dimensiones de la copa del árbol es superflua. Pero dado que se encuentra también en Q, debemos considerarla como muy antigua. La reproducción, formulada libremente, de una imagen veterotestamentaria muy extendida habla a favor de que, desde el principio, fue parte integrante del relato 259.

Explicación

Una fórmula trimembre introduce la parábola. Tiene su analogía con el modo de narrar rabínico 260. Muy cercano se encuentra el texto siguiente: «Quiero decirte una parábola. ¿Con qué puede compararse esto? Con esto y esto». El orador trata de ganarse la atención de su público. En el centro del relato se encuentra una planta de mostaza. La *mishná* la cuenta entre los frutos del campo; Teofrasto entre las plantas que crecen en el jardín 261. La pequeñez del grano de mostaza se usaba en los dichos: «Jamás se pone el sol antes de haberse hecho sangre como un grano de mostaza», se decía, por ejemplo, para hablar de la mínima cantidad de luz solar 262. La planta de mostaza crecida alcanza, en el Lago de Genesaret, una altura de hasta tres metros, por lo que supera a todas las restantes hortalizas 263.

Al igual que la parábola de la semilla, el relato del grano de mostaza habla de la venida segura del reino de Dios, que está ac-

en la cuenta de una fuente de parábolas anterior a Mc. E. Jungel, *Paulus und Jesus*, 1962 (HUTH 2) 152 s cuenta, por el contrario, con la posibilidad de que Lc suprimiera la descripción.

258. Suhl, *Funktion*, 154, en conexión con Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 576.

259. Black, *An Aramaic Approach*, 123 comprueba numerosos juegos de palabras en una traducción de la parábola al arameo.

260. Billerbeck 11, 7-9.

261. Billerbeck 1, 668 s; Jülicher, *Gleichnisreden* 11, 576. Esta diferenciación puede observarse en Mt 13, 31 Y Lc 13, 19. La *mishná* distingue entre mostaza ordinaria y egipcia.

262. Lev 131 (129b). Otros testimonios en Billerbeck 1, 669.

263. Jeremias, *Gleichnisse*, 147. Las semillas de mostaza atraen a los pájaros. bKeth 111b habla de una vara gigantesca con cuya madera se cubre la barraca de un alfarero.

tuando ya ahora. Tiene ya en sí el comienzo 264, por más insignificante que pueda parecer. Se trata de la relación de principio y final. Y se afirma que el comienzo confiere la certeza del final seguro. ¿Se ha desplazado este sentido de la parábola en la predicación de Jesús hasta llegar a Marcos? ¿Acaso el relato «se ha convertido en alegoría referida a la Iglesia, que es el acontecimiento de la palabra que se propaga»²⁶⁵ o incluso a la «historia de la Iglesia» que ha llegado ya a su meta? ²⁶⁶. Lo más probable es que apunte en este sentido la alusión de la Escritura que habla de los pájaros que anidan en la sombra de la hortaliza, porque podría considerarse como indicación de que vienen los pueblos gentiles. Con claridad suma aparece esta interpretación de la imagen en Ez 31, 6 en la imagen del cedro que representa al faraón: «En sus ramas anidaban todos los pájaros del cielo... a su sombra se sentaban numerosas naciones». En Ez 17, 23 se refiere la imagen al reino mesiánico ²⁶⁷. Al final de la parábola no se encuentra la Iglesia extendida por todo el mundo, sino el consumado reino de Dios, al que afluyen los pueblos (cL Mt 8, 11 par).

Juicio histórico

Esta contemplación escatológica cuadra con la predicación que hizo Jesús del reino de Dios. Aunque en Marcos haya entrado la misión activa entre los gentiles (cf. Mc 13, 10) en lugar de la peregrinación de los pueblos, sin embargo no ha retocado la parábola.

Historia de su influjo

Las dos parábolas, la de la semilla y la del grano de mostaza, forman parte de las llamadas parábolas del crecimiento. Queda por ver si la elección de ese título es atinada o no. En cualquier caso, es capaz de llamar la atención sobre el hecho de que en la narración posterior del relato, en la predicación cristiana, ganó en importancia el proceso de crecimiento que se da entre la sementera y la recolección o entre la semilla y la hortaliza crecida. Puede prescindirse en gran medida de la interpretación moral que relaciona este proceso con el progreso del cristiano en el bien. Y ello a pesar de que tal interpreta-

264. Jüngel (nota 257) 153, quien advierte atinadamente en contra de una excesiva concretización de la situación de la parábola (154).

265. Grasser, *Parusieverzögerung*, 141 s. cf. Schulz, *Stunde*, 154.

266. Suhl, *Funktion*, 155 s.

267. Dan 4, 9.18 relaciona la imagen con el imperio de Nabucodonosor. Jeremias, *Gleichnisse*, 146 cita *José y Asenet* 15, donde el verbo *κατασκηνοῦν* «es precisamente *terminus technicus* escatológico para la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios». Mussner * descubre una analogía en IQH 8, 8s. Aquí, la comunidad ofrece protección a las plantas, a los animales, a los caminantes y a los pájaros.

ción pareció estar muy extendida. Así san Gregorio Magno ²⁶⁸ refiere la parábola a la eficacia conjunta de la *gratia praeveniens* y la virtud humana; Teofilacto interpreta la parábola del grano de mostaza de manera similar ²⁶⁹. La ausencia de preocupaciones del labrador se convierte en expresión de la tranquilidad de la buena conciencia. Más importante es el hecho de que se vio la estructura de contraste de los relatos. En repetidas ocasiones se equipara el comienzo insignificante con el inicio modesto de la predicación en el tiempo apostólico. Se ve la creciente eficacia de la *basileia* en el presente en la predicación del evangelio. Calvino modifica notablemente esta interpretación ²⁷⁰. Relaciona Mc 4, 26-29 de manera especial con «los servidores de la palabra», los cuales no deben dejarse desanimar por la aparente ausencia de éxitos. Deben seguir el ejemplo del labrador. El que se viera a Cristo en la figura del labrador dejaría entrever, en el tiempo en que se deja la semilla a merced de la tierra, el intervalo entre la ascensión y la parusía ²⁷¹.

Esta interpretación del proceso de crecimiento se hace problemática cuando no se traza una separación clara entre el reino de Dios y la Iglesia. Interpretar la parábola del grano de mostaza pretendiendo ver en ella la descripción de la predicación misionera a escala universal, es algo que podemos encontrar en Crisóstomo ²⁷² y que dio pie a esta interpretación. ¡La predicación de los discípulos transforma la totalidad del mundo! Esta visión optimista, que pudo ser considerada como adecuada en un tiempo en que el orbe parecía ser cristiano, no da en la diana de la parábola y nos resulta hoy completamente extraña. Esta interpretación se sigue manteniendo con otro ropaje cuando M. Schmaus ²⁷³ dice que el reino de Dios *se desarrolla* como un grano de mostaza desde comienzos pequeños. K. Barth ²⁷⁴ habla de un doble crecimiento de la comunidad: de su incremento y ampliación, por una parte, y de su maduración interior, por la que sus miembros se hacen *sancti*, por la otra. En la segunda concepción coincide con Gregorio. *Ἀὐξάνειν* es para Karth un concepto paralelo a *οἰκοδομεῖν*. No obstante, no querría él identificar completamente el reino de Dios con la *ecclesia*. Y determina su relación de la siguiente manera: «El reino de Dios tiene su historia, mientras hay historia, en

268. *Hom. in Ez. lib 2 hom 3* (PL 76, 960).

269. *In ev Mt 13* (PO 123,285).

270. 1,403.

271. Teofilacto: PO 270. 1, 533.

272. *Hom. in Mt 46* (PO 58, 476).

273. *Katholische Dogmatik III/1*, München 1958, 105 (ed. cast. Madrid). Aún más claramente L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck '1909. 118-120, quien habla del «crecimiento del reino de los cielos en la tierra en todas épocas hasta el día de la consumación» e identifica este reino de los cielos con la Iglesia.

274. *Dogmatik IV/2*, 728 s.

la comunidad existente en la historia. Ambas parábolas dicen que la historia de la comunidad -porque y entretanto como comunidad de los santos proviene del reino de Dios, sale al encuentro del reino de Dios, predica el reino de Dios- es la historia de un sujeto que *crece* por su virtualidad propia».

Basileia y *ecclesia* están relacionadas entre sí. A la última le fue confiada la palabra. La soberanía escatológica de Dios continúa queriendo ser eficaz por medio de ella, transformar a los hombres y el mundo. En cuanto soberanía *de Dios* no es utilizable o instrumentalizable. La *ecclesia* es para el tiempo; la *basileia* sobrevivirá al tiempo. La *ecclesia*, en cuanto administradora fiel de la *basileia* y no por su propio poder, es signo de la esperanza. Y lo es en la medida y duración en que se someta a ese objetivo y viva de cara a él dando testimonio a favor de la *basileia* que viene. El ocultamiento paradójico de la *basileia* no es su figura eterna. J. Moltmann ²⁷⁵ subraya, en conexión con la teología de la reforma, que el reino de Dios está *tectum sub cruce et sub contrario*, «está oculto bajo su contrario: su libertad está oculta bajo la asechanza, su felicidad, bajo el sufrimiento, su derecho bajo la injusticia...». Así como el reino de Dios se reconoce bajo la figura de la soberanía del Crucificado, de igual manera la esperanza de la resurrección y la misión de Cristo conducen a la debilidad, al padecimiento, a la injusticia. La contradicción no se deriva de suyo «de las experiencias del hombre con la historia, con la culpa y la muerte», sino de la promesa que corre en dirección opuesta a estas experiencias y que no permite capitular ante ellas.

9. Conclusión de las parábolas (4, 33-34)

Malland, E., *Zur Auslegung von Me 4, 33: καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*: SO 8 (1929) 83-91; Skrinjar, A., *Le but des parabolas sur le regne*: Bib 11 (1930) 291-321.426-449; 12 (1931) 27-40; Gnilka, *Verstoekung*, 50-60; Riiisiinen, H., *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki 1973, 48-64.

33 Y les anunciaba la Palabra con muchas parábolas semejantes, como podían escucharla. 34 Pero no les hablaba sin parábola. Pero a sus propios discípulos les explicaba todo en privado.

Análisis

La afirmación de 33 es difícilmente compatible con la de 34. 33 comienza por dar a entender que en lo que precede sólo se ha ofrecido una selección de parábolas. Por el contrario, 34a presenta el adoctri-

275. *Teología de la esperanza*, Salamanca 41981, 291.

namiento en parábolas como medido exclusivo de enseñanza al pueblo. Esto está en línea con 4, 11 Y con los deseos de Marcos. Según 33b, las parábolas se sitúan al nivel de las posibilidades de inteligencia o comprensión de los oyentes. 34b, por el contrario, dice que Jesús se las explica a sus discípulos. Esto presupone que ellos encontraban dificultades para comprender. V. 33 es anterior a Marcos. Es cierto que la expresión «les anunciaba la Palabra» tiene su correspondencia en 2, 2, pero es ya conocida por el lenguaje misionero cristiano, como sugiere Hech 11, 19; 14, 25; 16, 6. En una formulación de Marcos se esperaría la expresión *ἐν παραβολαῖς* (3, 23; 4, 2; 12, 1) y en correspondencia a 4, 2 «les enseñaba». Si bien podemos atribuir 34a a Mc, para 34b habría que pensar en otro autor que, a causa de la mencionada contraposición a 33, debería distinguirse a su vez del autor de esta nota conclusiva. En 34b, la singular formulación «sus propios discípulos», la doble conexión mediante *δέ* (después de 34a)²⁷⁶ y *ἐπιλύω* hablan en contra de Marcos. También aquí, igual que en 4, 10 ss, tenemos que contar con la reelaboración doble de un documento anterior. El «desenlace» de un discurso cuadra maravillosamente con la explicación de la parábola ofrecida en 4, 13-20. De todo ello se desprende que el contenido más antiguo fue 33; 34b fue añadido por un redactor anterior a Marcos, 34a por el evangelista²⁷⁷. Todos respetaron el mismo tiempo (imperfecto). Nació un paralelismo anti-tético²⁷⁸.

Explicación

La tradición sabe que Jesús utilizaba gustosamente las parábolas en sus discursos aunque ella se conforma con presentarnos sólo algunas de esas parábolas. Las parábolas son el adoctrinamiento que entiende el pueblo. *Καθὼς ἡδύναντο ἀκούειν* se ha querido traducir aludiendo a Jn 6, 60; 8,43, refiriéndose a la voluntad de escuchar: «Así podían ellos escucharle». Los argumentos aportados no convencen²⁷⁹. Relacionado con el poder (podían), sería más adecuado decir que en el oír se indica el matiz del entender, que se da siempre en el oír verdadero. Si éste fue el sentido original del documento-fuente, sufrió cambios mediante las anotaciones redaccionales en 34. Ahora el

276. B ciertamente lee *καὶ χωρὶς*.

277. Repetidas veces se adscribe 33 a la tradición, 34 a Marcos o a una redacción intermedia. Así Kuhn, *Sammlungen*, 132-135; Klostermann; Wellhausen; Wendling, *Entstehung*, 40; Räisänen*, 63 s. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 188-190, considera 33 s en conjunto como perteneciente a la redacción de Mc.

278. De distinta manera también Gnlika, *Verstockung*, 50-60.

279. Contra Molland, quien, además, cita a Epict., *diss* 1, 29, 65 s; 2, 24, 11; 3, 2, 3. Todos los ejemplos apuntan a un no querer oír; tienen, por consiguiente, coloración negativa.

entender verdadero se logra únicamente mediante la explicación. La comprensión conferida mediante las parábolas²⁸⁰ es provisional. Para Marcos es decisivo saber acerca del misterio del Hijo de Dios. Sin esto no se habrán comprendido las parábolas.

Puesto que las parábolas son el adoctrinamiento especial del pueblo, pero éstas no desvelan el misterio, el pueblo continúa en la oscuridad. La hora de la auténtica revelación está aún por venir. Se dará en la cruz. A los discípulos se les explica todo. Se les introduce en la actividad proclamadora que asumirán con posterioridad. El que aparezcan como privilegiados no significa que salgan al encuentro de lo que viene como si no tuvieran ninguna dificultad. Ellos han cargado a sus espaldas con la mayor responsabilidad. Se les llama «sus propios discípulos». Pero la posibilidad de fracasar sigue dándose.

Colección anterior a Marcos

El examen que hemos hecho de 4, 1-34 nos ha abierto con frecuencia la panorámica de una repetida reelaboración de esta sección. Y así surge la pregunta de si el evangelista dispuso aquí de un acervo mayor de tradición o de una colección previa de parábolas. La investigación de nuestros días continúa respondiendo afirmativamente a la pregunta. Pero existe muy poca uniformidad a la hora de trazar los límites de la colección de parábolas anterior a Marcos. Las propuestas de solución se diferencian sobre todo a la hora de decidir si se toma como punto de arranque de la colección las tres parábolas de Mc 4 ó la parábola del sembrador y su explicación²⁸¹. Ambas posturas cuentan con argumentos a su favor. Se han concatenado las tres parábolas mediante su material simbólico que proviene de la vida del labrador. La parábola del sembrador y la interpretación constituyen un ejemplo clásico de cómo crecen juntamente dos tradiciones que se condicionan respectivamente a través de una situación que ha ido cambiando en la comunidad transmisora. La interpretación de la parábola presupone ya un largo proceso de reflexión. Las sobrias colecciones de tradición es posible que aparecieran en tiempos tempranos. V. 33 nos remitió a una época temprana. Nos inclinamos a suponer que las tres parábolas del sembrador, del grano de mostaza y de la semilla -presentadas mediante una breve introducción (por

280. Marcos no encontró contradicción alguna entre 33 y 34. Cf. Jülicher, *Gleichnisreden* 1, 120; Dehn, *Gottessohn*, 101. Según Skrinjar * 32 s, culpablemente, el pueblo no está en disposición de alcanzar la claridad plena.

281. Jeremias, *Gleichnisse* 10, nota 5 hace lo primero; Räsänen * 11Os, lo segundo. Paralelamente existe un gran número de hipótesis diversas relacionadas con el nacimiento y recopiladas por Gnllka, *Verstockung*, 53-56.

ejemplo: y Jesús dijo), unidas mediante *Kai ἔλεγεν* (26 y 30)²⁸² Y que concluyen con 33- constituyen el núcleo fundamental. En un segundo estadio se sumó la explicación de la parábola. Se intercaló la pregunta «acerca de la parábola de los que se encontraban a su alrededor» y la pregunta de Jesús en 13a. 34b constituye el nuevo final. En este plano de la tradición predomina la preocupación de conferir nuevas posibilidades de interpretación a las tradiciones recibidas. Nos encontramos con un fenómeno similar en 7, 16 ss; 9, 28 s; 10,18 ss. No tenemos necesidad de suponer ningún escrito anexo que uniera estas perícopas («estrato de los discípulos»). Los intereses predominantes generales explican suficientemente estos hechos acaecidos. La «explicación» alegórica sirve como medio para la traducción de la parábola a una situación nueva. Ella no responde a una intención directamente marcana, pero tiene en otras partes numerosas analogías ²⁸³. Finalmente, Marcos provee a la colección de una introducción detallada, incluye *ellogioll* del misterio del reino de Dios y los dichos 21-25 y acomoda con 34a la conclusión a su objetivo. De esta manera se ha logrado que, por encima de los intereses parenéticos, la colección sirva a su concepto teológico o cristológico.

Resulta difícil decir algo más concreto acerca del proceso y lugar de nacimiento de la colección. Es seguro que nació para servir a la predicación. En el estadio 1, que se habría dado algunas décadas antes de Marcos, lo decisivo habría sido, tal vez, el ayudar a recordar. Los materiales utilizados se prestaban fácilmente a la memorización. Kuhn considera como elemento unificador de las parábolas su intención de suscitar confianza en la comunidad amenazada. Pero este autor se sirve en parte de otros análisis e interpretaciones que los presentados anteriormente por nosotros ²⁸⁴. Para el estadio 2 hay que pensar, más bien, en la idea general, contenida en las parábolas, de que la palabra predicada actúa en el hombre y llega a imponerse en él ²⁸⁵. Maestros o catequistas habrían recopilado y reelaborado la colección ²⁸⁶.

282. Riisiinen' 108 s niega que *καὶ ἔλεγεν* sea de Mc, y recurre a 5, 30; 8, 24; 12,38; 14, 36; 15,35 para probar su aserto. Pero continúa teniendo mayor peso el argumento contrario de que en 4, 9,26 se da la utilización absoluta de la forma y que se diferencia en Mc 4 de *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* (11, 21-24).

283. Según Gen (Aquila) 40,8; 41, 8 se «explicam» los sueños; según Jos., *An.*, 8, 167 discursos difíciles de entender; según Herm s 5, 3, 2 «quiero explicarte todo»; 5,4,2 s; 5,5, 1; 5, 6, 8 etc. parábolas. Más documentación a favor de este empleo de *ἐπιλύω*, en Gnllka, *Verstocung*, 63. Ahora también Riisiinen' 52 s.

284. Kuhn, *Sammlungen*, 139 s.

285. Cf. Luck, WuD 11 (1973) 92, quien indica que una interpretación similar, referida a la ley, se encontraría en la literatura sapiencial.

286. Kuhn, *Sammlungen*, 145, se declara partidario de Asia menor o Siria como lugar donde habría visto la luz la colección de las parábolas. Mejor sería no aventurarse a un juicio tan preciso.

10. *Los discípulos fracasan en la tempestad* (4, 35-41)

Schille, G., *Die Seesturmerzählung Markus 4, 35-41 als Beispiel neutestamentlicher Aktualisierung*: ZNW 56 (1965) 30-40; Hilgert, E., *Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm- und Gerasenerzählungen*, en *Oikonomia* (FS O. Cullmann), Hamburg 1967, 51-56; Kertelge, *Wunder Jesu*, 91-100; Schmithals, W., *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus 4, 35-6, 6a, Neukirchen 1970*; Schenke, *Wundererzählungen*, 1-93; Koch, *Bedeutung*, 93-99; Fisher, K. M.-Wahlde, U. C. von, *The miracles of Mark 4, 35-5, 43: Their meaning and junction in the gospel framework*: *Bibl. Theol. Bull.* 11 (1981) 13-16.

35 Y les dice en aquel día, llegado el atardecer: «Pasemos a la otra orilla». 36 Despiden a la muchedumbre y le llevan como estaba en la barca. Y otras barcas estaban junto a él. 37 En esto se levanta una gran tormenta de viento y las olas irrumpían en la barca, de suerte que ésta ya se inundaba. 38 El estaba en popa, durmiendo sobre un cabezal. Ellos le despiertan y le dicen: «Maestro ¿no te importa que perezcamos?». 39 y cuando se despertó, increpó a la tempestad y dijo al mar: «¡Calla, enmudece!)). Y amainó la tormenta y sobrevino gran bonanza. 40 Y les dijo a ellos: «¿Por qué sois tan cobardes? ¿Por qué no tenéis fe?)). 41 Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: «¿Quién es éste que hasta la tormenta y el mar le obedecen?)).

Análisis

Evidentemente, Marcos está preocupado por crear una conexión con lo anterior. El día que se aproxima al ocaso es aquel en el que tuvo lugar la gran predicación en el mar. La barca con la que se hace la travesía es la misma que sirvió como ambón marino. Las restantes barcas que están a su lado no serán mencionadas posteriormente. ¿Forman parte de la introducción del relato anterior a Marcos? 287. Puesto que el suceso tiene lugar únicamente en la barca de Jesús difícilmente puede pensarse tal hipótesis. Mas para Marcos podrían haber tenido importancia como medio de desplazamiento de los doce y de los restantes que son mencionados en 4,10 288. El comienzo de la perícopa se caracteriza porque la iniciativa de hacer la travesía parte en primer lugar de Jesús y posteriormente de los discípulos. Lo primero debe atribuirse a la redacción de Marcos, redacción que, a partir de aquí, repite la imagen de la barca con la que Jesús y los discípulos atraviessan el mar. Así ofrece y crea un empalme (5, 1.21; 6, 45; 8, 31). Por ello v. 35 debe considerarse como creación de Marcos, pero también el comienzo de 36 (*ἀφέντες τὸν ὄχλον*) 289, ya que la

287. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 31-33; Bultmann, *Geschichte*, 230.

288. Con Lohmeyer, 90.

289. La fórmula es ciertamente única en Mc, pero tiene analogías en 8, 13; 12, 12.

marcha de la muchedumbre representa aSImismo una adición. La oscuridad que comienza a echarse ofrece, ciertamente, un marco impresionante para el relato que viene a continuación, pero es superflua 290. Si fuera posible reconstruir la introducción del documento-fuente, tal vez nos encontraríamos con un texto parecido a éste: «y llevaron consigo a Jesús en barca...» 291.

En cuanto al relato, sorprende que se interfirieran en él dos focos de interés: por una parte el cristológico y por otra, el reproche a los discípulos. Puesto que este último responde a una preocupación de Marcos, tendremos que comenzar por suponer que fue redacción del evangelista. El reproche dirigido a los discípulos se formula en 40 con dos preguntas. A decir verdad, nos da la impresión de que aparece demasiado tarde. Se espera tal censura antes de la intervención milagrosa de Jesús. Theissen sospecha que desplaza a una aclamación 292. Esto es improbable por 41. Marcos ha colocado conscientemente la censura en este lugar 293. La desaprobación se corresponde con el reproche que los discípulos hacen a Jesús en 38c. También éste es creación de Marcos 294. Correcto con la forma sería una petición de auxilio, tal como aparece en Mt 8, 25/Lc 8, 24. V. 41b, la pregunta conclusiva, pertenece a la tradición 295. Una conclusión similar estaba presente ya en 1, 27. De lo apuntado se deduce que el evangelista reelaboró el texto base en el comienzo e intervino también en 38c y en 40 296.

Marcos tenía delante un relato que, en cuanto a la forma, puede calificarse como relato de milagro. Se caracteriza por la descripción de la situación de apuro, por la palabra poderosa del taumaturgo, por la realización del milagro y por la reacción de la muchedumbre. El vocabulario responde al de un relato de exorcismo. Los elementos viento yagua se encrespan. Jesús les ordena que guarden silencio y

290. ὀψίας γενομένης en 1, 32, igualmente redacción de Mc. Cf. también 6,47; 14, 17; 15,42.

291. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 48, que tiene en cuenta también la determinación del tiempo.

292. *Wundergeschichte*, 170-172. Theissen admite la posibilidad de que Mc desplazara aclamaciones de títulos en beneficio de la aclamación válida del centurión al pie de la cruz. Los relatos de milagro con aclamaciones de títulos están recogidos en Theissen 163. Merece tenerse en cuenta que en las referencias paralelas, Mt 14, 33 introduce un título: «Los que estaban en la barca se postraron ante él y decían: Tú eres en realidad Hijo de Dios».

293. Para este juicio es decisivo el argumento tomado de la crítica formal. Desde el punto de vista de crítica del estilo, la pregunta, preferida por Mc, dirigida a los discípulos, habla a favor de la redacción de Mc. Schenke, *Wundererzählungen*, 41, considera 40a eventualmente como parte de la tradición.

294. De manera similar Koch, *Bedeutung*, 96.

295. Tal vez la frase-ὥστε en 37, que da coloración a la escena, proviene también de Mc. La repetición de la palabra πλοῖον es sorprendente.

296. Contra Schille' 34.

ellos enmudecen. Marcos ha roto la forma y ha convertido la narración en un relato de discípulos. La epifanía del taumaturgo pasa a un segundo plano. El milagro da pie a una discusión sobre la incredulidad, de la que los discípulos son ejemplo.

Los tiempos se intercambian: presente, imperfecto y aoristo. Las frases están coordinadas uniformemente con la conjunción *καί*. Con todo, no se puede llegar a demostrar una estructura estrófica que convenza ²⁹⁷.

La perícopa tiene puntos de contacto y semejanzas con el relato de Jonás: se produce una tempestad; Jonás duerme en el interior del barco. Los marineros le despiertan pidiéndole que tenga a bien orar a su Dios «para que Dios nos salve y no nos hundamos» (LXX Jan 1,6). Y se produce la calma, aunque esto sucede después que Jonás ha sido arrojado al mar. El Talmud ²⁹⁸ cuenta un relato similar. Un muchacho judío suplica a Dios que calme la tormenta. El éxito impresiona a los marineros paganos cuyos dioses fueron incapaces de prestar ayuda. Bultmann considera el relato sinóptico como punto intermedio entre Jan 1 y el episodio del Talmud ²⁹⁹. Pero habrá que prestar atención a las diferencias. Los motivos que emergen tienen un gran campo de acción, como se pondrá de manifiesto en la interpretación. La dependencia directa de un modelo literario es improbable.

Explicación

35-38 La transición y la exposición introducen a los participantes, Jesús y los discípulos, en la perícopa. Ninguno de ellos necesita presentación. La conexión asegura que los discípulos son testigos del suceso que sigue. Es inseguro, e improbable, que fueran otros los testigos del milagro en el relato contado aisladamente ³⁰⁰. Escenario del suceso es el mar; más concretamente la barca en la que se encuentra Jesús. Las restantes barcas no desempeñan función alguna, ni siquiera en la exclamación final coral. La hora es el momento de echarse la oscuridad de la noche. Si Marcos computa la tarde con el día anterior, sigue el calendario griego, ya que, para los judíos, el atardecer marcaba el comienzo de un nuevo día. La iniciativa de cruzar el mar parte de Jesús. Con ello se hace absolutamente responsable de todo lo que pueda suceder a continuación. Los discípulos que se encuentran con él

297. Intentos en Wendling, *Entstehung*, 46 s; Lohmeyer; Schille * 34; Pesch 1, 269. En contra Schenke, *Wundererzählungen*, 45-48; Kertelge, *Wunder Jesu*, 93 s.

298. pBer 9, 13b; en Billerbeck 1, 452.

299. *Geschichte*, 249; Wendling, *Entstehung*, 46 s, habla de una imitación de Jn 1,4 ss.

300. Schenke, *Wundererzählungen*, 34, cuenta con un gran número de testigos para el relato original. El texto de la *Koiné* habla coloquialmente de «otras barquitas» (*πλοιαρία*).

en la barca actúan acatando sus órdenes. Al apartarse de la orilla despiden a la multitud que ha escuchado la predicación.

E inmediatamente se presenta la tempestad en el mar. Se describe con detalle su poder y la amenaza que representa. La barca está a punto de irse a pique. En fuerte contraste con la situación reinante, Jesús duerme en la parte trasera de la barca ³⁰¹, que, por estar un poco más elevada, se ve protegida del agua. Su sueño no es consecuencia de la actividad agotadora de la predicación ³⁰² ni está motivado por la nocturnidad que comienza, sino que es expresión de su soberanía y seguridad. En contraposición total con esta situación de Jesús aparece la excitación que padecen los discípulos, que, en su apuro, despiertan a Jesús. En su palabra debemos escuchar, ante todo, el reproche ³⁰³. Jesús parece no compartir la preocupación que tienen ellos acerca de su supervivencia. La expresión *διδάσκαλε*, utilizada aquí por primera vez en el evangelio, describe su situación de discípulos; pero también personas que no sean discípulos pueden utilizarla. Si en los tiempos remotos del relato existió una sobria petición de auxilio, ésta respondió a la forma de una narración de milagro. Con el reproche, los discípulos entran en escena. En ese momento -Jesús y los discípulos en la barca a punto de hundirse- se alcanza el clímax dramático.

Jesús no reacciona aún contra el reproche de los discípulos, sino que pronuncia la palabra que produce el milagro. Se increpa a la tormenta y al mar como si fueran seres vivientes. Se les ordena que guarden silencio y enmudezcan. Ambos aspectos tienen sus paralelos en los relatos de exorcismos (cf. Mc 1,25). El ordenar (*ἐπιτιμάω*) es ya en LXX término que expresa la reprimenda de Dios, dirigida contra poderes que acarrearán desgracia (LXX Sal 9, 6; 67, 31; 105, 9; 118, 21) ³⁰⁴. Puesto que el verbo no aparece en las narraciones helenistas de exorcismos, el relato conecta con la terminología bíblica. La exigencia de guardar silencio, de enmudecer, no es la pura repetición del mandato de callarse, sino palabra de anatema ³⁰⁵. Detrás de la descripción está la idea de que los demonios están operando en los poderes naturales dañinos. Así el libro de Henoc habla de «espíritus del agua, de los vientos y de todos los aires» ³⁰⁶. El poder inquietante del mar, del que el hombre bíblico tiene conocimiento desde el principio ³⁰⁷, se intensifica aquí con la amenazante oscuridad de la noche. Los poderes de la naturaleza increpados obedecen a la palabra.

39-41

301. Según Passow, *προσκεφάλαιον* es el cojín (de asiento) de los maríneros.

302. Jn 4, 6 no es un paralelo.

303. Para la formulación, cf. Lc 10,40.

304. CL Schenke, *Wundererzählungen*, 55.

305. Cf. F. Pfister, RAC **Ń**, 174.

306. Hen/et 69, 22; cf. 60, 16; 4 Esd 6, 41 s; Jub 2, 2.

307. Sal 95, 5; Is 40, 12; 51, 15; Jer 31, 35; Am 5, 8; 9, 6; Job 12, 15.

La calma de la tempestad tiene su correspondencia literal en la narración paralela del caminar sobre las aguas (6, 51); la llegada de la calma está en contraste narrativo con la llegada de la tormenta en 37. En cuanto al tema, se reconoce en la presentación el poder de Yahvé sobre las inundaciones de las aguas, sobre la tormenta y sobre el mar, repetidamente descrito y celebrado en el antiguo testamento y de manera especial en los salmos. Junto a ello predomina la idea de que Dios rescata de la situación apurada: «y entonces clamaron a Yahvé en su apuro y él les sacó de sus ansiedades. Convirtió la tormenta en aura leve, callaron las olas del mar» (Sal 107, 28 s)³⁰⁸ y también la idea de la lucha de Yahvé con los poderes caóticos: «Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de los dragones en las aguas» (Sal 74, 13 s)³⁰⁹. El trasfondo bíblico y no los modelos del mundo greco-romano determina el relato. Es cierto que en ocasiones se atribuye a Asclepios, a Pompeyo y a César el poder sobre las fuerzas de la naturaleza, pero no existe un relato desarrollado³¹⁰. Es importante caer en la cuenta de que el poder atribuido a Yahvé en el antiguo testamento se afirma ahora de Jesús, quien, a diferencia de Jonás, no logra que suceda lo milagroso por medio de la oración, sino que lo realiza en virtud de su plenitud de poder.

Sólo después de realizar el milagro, Jesús se dirige a sus discípulos. El reproche que les dirige es duro. Les acusa de cobardía y de incredulidad. El que se censurase la falta de fe fue probablemente motivo para que se suavizara el texto: «¿Es que todavía no tenéis fe?»³¹¹. El reproche «no tenéis fe» presupone ya la comunión desde hace más tiempo de los discípulos con Jesús³¹². Aquí radica su peculiaridad. Y ¿dónde radica el fracaso de los discípulos? Si se les echa en cara únicamente la falta de confianza, no se pondría suficientemente de manifiesto la dureza de la acusación³¹³. ¿No actuaron correctamente cuando, en la necesidad, recurrieron al maestro? La postura equivocada consistió en que sólo pensaron en sí mismos y no estuvieron dispuestos a correr el peligro juntamente con Jesús. La

308. Sal 69,2 s.15 s; 18, 16 s; 32, 6; 46, 3; 65, 8; 1s 43, 2.

309. Sal 89, 10 s; 104,6-9; Job 26,12 s; 38, 8-10. El material está recogido en Schenke, *Wundererzählungen*, 65-69.

310. Cf. Ael.Aristides, *oro* 42,10; 45, 29,33; Cicero, *De imperio en. Pompeji ad Quirites or.*, 48; Dio Cassius, *hist.*, 41, 46, YKertelge, *Wunder Jesu*, 97, nota 253 y 254. Bultmann, *Geschichte*, 253 señala: «No conozco ni un solo relato de milagro en el que se atribuya a un θεῖος ἄνθρωπος la calma de la tempestad».

311. BC 33 D © lat οὐπω πιστιν tal vez armonización con 8,21.

312. Con ello el reproche no se convierte en una palabra del Jesús histórico. ¿Esta pensando en esto Roloff, *Kerygma*. 165? Para Marcos el milagro no habría sido superfluo ni en el caso de que los discípulos hubieran tenido fe. Contra Koch, *Bedeutung*, 98, nota 33.

313. Así atinadamente Roloff, *ibid*.

situación se repetirá cuando huyan ante la cruz. En la actitud de Pedro de Mc 8, 32 s se expresa el mismo espíritu. En el nuevo testamento se amonesta repetidas veces por la *δειλία* (miedo, cobardía). En Ap 21, 8, los cobardes aparecen junto a los incrédulos (cL 2 Tim 1,7; Jn 14, 1). El fracaso de los discípulos que presenta Marcos es una advertencia a la comunidad para que no caiga en la misma incredulidad. Sacar de aquí conclusiones concretas aplicables a la comunidad (de Marcos) es problemático, como muestran las variadísimas opiniones³¹⁴. La reacción que encaja con la epifanía de Dios, es un temor grande. La pregunta final: «¿Quién es éste...?» reconoce el poder del taumaturgo y en la exposición del relato pretendía que los oyentes la contestaran. Esa pregunta tendrá respuesta posterior en el macrotexto del evangelio. Pedro pronunciará por de pronto la primera confesión válida.

En repetidas ocasiones se ha intentado extraer del relato un sentido simbólico suplementario. Mt 8, 23 lo sitúa bajo el prisma del seguimiento. Con ello se hace transparente la comunión de los discípulos con Jesús en la barca y se convierte en imagen de los riesgos que lleva consigo el seguimiento de los discípulos y también en imagen para la comunidad³¹⁵. Se puede aceptar este raciocinio ya en Marcos porque precisamente él —y no la tradición anterior a Marcos— introdujo este desplazamiento de sentido con su interés por los discípulos³¹⁶. En general deberíamos de ser cautos en el descubrimiento de otras indicaciones simbólicas, por ejemplo en relación a la misión³¹⁷. La equiparación simbólica de la barca con la comunidad o con una comunión de personas no fue desconocida en la literatura antigua³¹⁸. Merece atención el hecho de que en TestN 6 se narre una tormenta marina, emparentada con la perícopa sinóptica, que sorprende a Jacob y a sus hijos. Aquí la barca representa a Israel.

314. Según Schenke, *Wundererzählungen*, 78, la tradición de Marcos refleja una situación de suprema hostilidad para la comunidad cristiana. Tal situación se caracterizaría por la persecución exterior y por la división interna a causa del retraso de la parusía. Según Koch, *Bedeutung*, 98, se ha encerrado en una postura que considera la ausencia del Señor como abandono de la comunidad. Excesiva fantasía de Schille • 37 s, según el cual el relato pretende excitar la fe en el Jesús taumaturgo, que se apaga después de la cruz de éste. Se pone *entre* paréntesis la resurrección.

315. CL G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthiusevangelium*, en G. Bornkamm/G. Barth/H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthiäus-Evangelium*, 21961 (WMANT 1) 48-53.

316. Schenke, *Wundererzählungen*, 74-79, supone que este desplazamiento de sentido se dio con anterioridad a Marcos.

317. Hilgert' 51 ss va demasiado lejos.

318. Cf. J. Kahlmeyer, *Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schriftum*, Hildesheim 1934.

Marcos abre, con la perícopa de la tempestad calmada, un ciclo de relatos de milagro. Su trabajo redaccional pretendió que la iniciativa de esta travesía cargada de riesgo partiera de Jesús y que los discípulos se vieran metidos en una situación en la que fracasan. El reproche del taumaturgo a los discípulos como respuesta al que éstos le dirigieron egoístamente no elimina el milagro, sino que le confiere la dirección adecuada. En el mismo sentido apunta el camino que Jesús recorre en el evangelio. La fe sólo es posible al final del camino; no cuando se concibe como algo teórico, sino cuando se ha experimentado en el camino.

Historia de su influjo

La perícopa fue importante cristológica y eclesiológicamente en la época posterior. El que se valorara esta perícopa también parenéticamente -el cristiano es tentado y probado³¹⁹ en las tempestades de la vida- no merece sino una anotación marginal. El chocante comportamiento de Jesús, su dormir en la popa de la barca y su poderosa y eficaz presencia ante las olas tempestuosas estimulaba a reflexionar sobre Jesús, sobre su persona. La pregunta final de 41 apuntaba también en esta misma dirección. Teofilacto señala³²⁰ -en plena conformidad con el texto-- que el sueño hace que destaque propiamente la magnitud del milagro. Beda³²¹ pasa inmediatamente a Cristo y encuentra las dos naturalezas de Cristo en el contraste: el que como hombre duerme en la barca, somete como Dios al mar embravecido. Le basta una palabra. Esta interpretación habría estado muy extendida durante largo tiempo. Se encuentra de nuevo en Calvino³²², quien, además, pone en juego a la voluntad de Dios. No se produjo la tempestad por casualidad. Todo había sido previsto y dispuesto por la providencia divina. Los apóstoles debían aprender «cuán débil y quebradiza era aún su fe». La valoración eclesiológica empalma con la interpretación simbólica dada ya por Marcos, interpretación que identifica la barca con la comunidad. Esta interpretación permanece viva a lo largo de los siglos. La barca de la Iglesia surca el mar de este mundo y está sometida a peligros hasta que llegue

319. Jansenio según Knabenbauer 137 s.

320. PG 123, 538.

321. PL 92, 173. Es interesante el que Beda tenga conocimiento todavía del trasfondo exorcista del relato de la tempestad (PL 92, 174 s). Tomás de Aquino ya no lo señala. Sobre el mandato de Jesús de guardar silencio, que le parece sorprendente, dice que la tempestad y las olas producen un gran ruido. A éste hace callar Jesús. Cf. *Catena aurea*, 464.

322. 1,282.

a la playa del reino de Dios. Esta imagen impresionante y casi idílica pudo valorarse entonces como advertencia precisamente relacionada con aquellos que han aceptado un ministerio y, con ello, una responsabilidad especial en la Iglesia. Así Erasmo ³²³ se pregunta en su comentario de Marcos: ¿cuándo duerme hoy Cristo en la barca dando la impresión de que la barca está abandonada a su propia suerte? Y responde diciendo que sucede esto cuando los pastores se olvidan de las responsabilidades que pesan sobre ellos.

Contrariamente, K. Barth ³²⁴ ve que la perícopa presenta para la Iglesia cómo el Señor se hace visible «como el fundamento firme de su existencia como su pueblo». No el ministerio o la tradición o cualquier otra circunstancia confiere seguridad a la barca, sino únicamente él. Barth puede, con alguna ironía, censurar una descripción simbólica del suceso donde los apóstoles son pintados con solideo de obispos. En esta panorámica, y en el marco de las posibles evaluaciones eclesiológicas, habrá que plantear, precisamente en el sentido del evangelista, de manera más radical la pregunta de la fe en conexión con esta perícopa. Formulada de manera negativa: la incredulidad comienza allí donde el cristiano no está dispuesto, por cobardía y por miedo, a aceptar y compartir los peligros con Jesús y con los otros hombres. O dicho de manera positiva: el creyente sigue a Jesús en la oscuridad del sufrimiento ³²⁵. Entonces es posible también que sea un hombre de esperanza en la comunidad de la iglesia.

11. *Un poseoso se convierte en predicador* (5, 1-20)

Sahlín, R., *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums*: StTh 18 (1964) 159-172; Cave, C. H., *The Obedience of Unclean Spirits*: NTS 11 (1964/65) 93-97; Craghan, J. F., *The Gerasene Demoniac*: CBQ 30 (1968) 522-536; Lamarque, P., *Le Possédé de Gérasa*: NRTTh 90 (1968) 581-597; Bligh, J., *The Gerasene Demoniac and the Resurrection of Christ*: CBQ 31 (1969) 383-390; Kertelge, *Wunder Jesu, 101-110*; Pesch, R., *Der Besessene von Gerasa*, 1972 (SBS 56); Schenke, *Wundererzählungen, 173-195*; Koch, *Bedeutung, 55-64*; Annen, F., *Heil für die Heiden*, 1976 (FTS 20); Oerrett, J.O.M., *Legend and event. The Gerasene Demoniac*, en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* II, Sheffield 1980, 63-73; Strus, A., «*Géraséniens*» dans la *tradition synoptique*, en V. Collado-E. Zurro (eds.), *El misterio de la palabra* (Homenaje a L. Alonso Schokel), Madrid 1983, 283-301.

1 Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. 2 Y cuando él bajó de la barca, enseñuida vino a su encuentro, de entre los

323. Vol. 7, 192.

324. *Dogmatik* IV/3, 838-840.

325. Beda ha visto la unión con la cruz (PL 92, 174 s) que, en una interpretación alegórica que no puede aceptarse así, refiere el sueño de Jesús y la calma de la tempestad a la cruz y a la resurrección.

sepulcros, un hombre con un espíritu inmundo 3 que tenía su morada en los sepulcros. Y nadie había podido hasta el presente atarlo con una cadena. 4 Pues muchas veces lo habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grilletes. Y nadie podía dominarlo. 5 Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. 6 Al ver de lejos a Jesús, corrió y se postró ante él 7 Y gritó con voz potente: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes». 8 Pues él le había dicho: «Espíritu inmundo, sal del hombre». 9 Y le preguntó: «¿Cuál es tu nombre?». Y él le contesta: «legión (es) mi nombre, porque somos muchos». 10 Y le suplicaba con insistencia que no los expulsara fuera de la región. 11 Había allí una gran piara de cerdos que pacía al pie del monte. 12 Y le pidieron: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos». 13 Y se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos expulsados penetraron en los cerdos. Y la piara, unos dos mil, se arrojaron al mar desde lo alto del precipicio y se fueron ahogando en el mar. 14 Y sus porqueros huyeron y lo contaron por la ciudad y por las aldeas. Y vino la gente para ver qué había sucedido. 15 Llegan donde Jesús y ven al endemoniado, al que había tenido la legión, sentado, vestido y en su sano juicio. Y se llenaron de temor. 16 Los que lo habían visto les contaron lo ocurrido al endemoniado y Jo de Jos puercos. 17 Entonces comenzaron a rogarle que se alejara de su región. 18 Y, al subir a la barca, el que había estado endemoniado le pedía que querría ir con él. 19 Pero no se lo permitió, sino que le dice: «Vete a tu casa a los tuyos y anúnciales cuanto de grande ha obrado en ti el Señor y qué misericordia ha demostrado contigo». 20 El se fue y comenzó a proclamar por la Decápolis cuanto de grande había obrado en él Jesús. Y todos quedaban llenos de admiración.

Análisis

El relato de milagro que pertenece a los más extensos de la tradición sinóptica ha experimentado diversos tratamientos en la investigación. Así algunos autores piensan en varios estratos de tradición anteriores a Marcos. Schenke y Kertelge hablan de tres; Pesch, de cuatro. Kertelge y Pesch suponen que Marcos aceptó este relato ricamente configurado sin introducir en él variación alguna³²⁶. Ambas cosas son improbables. La hipótesis de la repetida elaboración valora en demasía el procedimiento analítico subseccionado y no

326. Pesch, *Der Besessene*, 49; Kertelge, *Wunder Jesu*, 108. En el comentario habla Pesch 1, 282 de dos peldaños de tradición.

tiene en cuenta la posibilidad de que lo detallado no tiene por qué provenir necesariamente de una elaboración y ampliación, sino que puede ser producto de un estadio que está todavía próximo a la narración oral. La suposición de que Marcos no intervino en la configuración deriva, generalmente, de pensar que la perícopa formó parte de un ciclo de milagros anterior a Mc y que comienza con 4, 35 ss 327. Habrá que examinar este punto.

Otros autores consideraron modelos veterotestamentarios como factores de configuración de la perícopa. Sahlin habla de un *midrash* cristiano sobre Is 65, 1_5³²⁸, un pasaje donde se describe al hombre pagano. Cabe la sospecha de que el relato se base en Ex 14, 27 ss 329. Se ha pensado, además, que en la tradición subyace un simple relato de exorcismo (cf. Mc 1,23 ss) que fue enriquecido posteriormente con la descripción expresiva del poseso en 3-5 y con el episodio de los cerdos. A esto tenemos que decir que un relato esquemático -como el reconstruido por Pesch 330_ produce una impresión verdaderamente pobre y que, sobre todo, la localización de lo narrado en tierra pagana desde el principio permite esperar una orientación especial 331.

La introducción de la perícopa fue configurada por el evangelista. Con la llegada a la otra orilla se lleva a cabo el proyecto de 4, 35. El interés por la barca y por los que van en ella no es propio de la tradición, sino que responde a la preocupación de Marcos. La introducción antiguamente tenía sólo una indicación geográfica: «y vino a la región de G.». También el paso al plural «llegaron» es una armonización con lo que antecede, creada por Marcos. Los discípulos no representan papel alguno en todo el relato. La llegada del poseso en 2 se repite en 6. El texto original podría haber dicho: «y había allí un hombre con un espíritu inmundo que tenía su morada en los sepulcros». El bajar Jesús de la barca se corresponde con el subir en 18 y muestra de nuevo la preocupación de Marcos: crear conexiones tanto con lo anterior como con lo que vendrá después 332. De esto se desprende que el mar no fue mencionado en la introducción de la tradición anterior a Marcos. ¿Puede concluirse de aquí que el relato

327. Por ejemplo Pesch, *Der Besessene*, 17; Kertelge, *Wunder Jesu*, 90 s. Cf. J. P. Achtemeier, *Toward the Isalation of Pre-Markan Miracle Catenae*; JBL 89 (1970) 265-291.

328. * 160.

329. * 97.

330. Según esto, el relato fundamental comprende los v. 1 * 2b.5 * 7. 8 (reformado). Restos de 13 s.15 * 16a.20b (o en lugar de 16a y 20b: 17). El asterisco indica que no se empleó la totalidad del versículo para la reconstrucción. Cf. ahora Pesch I, 282.

331. No es claro por qué precisamente porqueros se convierten en testigos en el documento de Pesch. Esto significa que el rebaño formó parte de la narración desde el comienzo.

332. Los *genitivi absoluti* indican R-Mc; igualmente el cambio de *μνημεῖον* a *μνήμα* en 2 s. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 175.

no estuvo localizado de manera alguna en las inmediaciones del mar, sino que el que se le situara así fue obra de la redacción? En favor de tal hipótesis estaría Gerasa, una ciudad situada a dos días de camino del lago de Genesaret y que se identificaría con la ciudad de 14. Los porqueros y la gente de la ciudad habrían necesitado, si se piensa en Gerasa y el escenario es el mar, días para comunicar lo descrito en 14 ss. Pero se necesita el mar para el hundimiento o ahogo de los cerdos. Existen dos intentos de solución discutibles: primero: la nota de 13c «y se fueron ahogando en el mar» es redaccional. En contra de tal solución habría que decir que el hundimiento de los cerdos constituye un punto climático de la narración. Los demonios van a parar de esa manera a su lugar, al abismo. Tampoco puede pasarse por alto la alegría que siente el narrador, de origen judío, por el hundimiento de los cerdos, cuya degustación había sido prohibida por Moisés 333. Segundo intento: la ciudad de Gerasa suplanta a otro lugar con el que la narración habría estado ligada en otro tiempo. Mt 8, 28 sitúa el dato en la región de Gadara, situada a dos horas de camino del mar y separada de él por el Yarmuk. Gergesa, en la ribera meridional del mar, identificada por Dalman con Kurse en el Wadi ese samak, responde -acantilado hacia el mar- a la descripción del lugar 334. Podrían indicarse motivos por los que fue suplantado el nombre de la localidad relativamente desconocida. Si se utilizó el relato como ilustración de la presencia de Jesús en territorio pagano, Gergesa habría carecido de importancia para los extranjeros. En cambio Gerasa, una de las ciudades más importantes de la Decápolis 335, estaba señalizada en el mapa. La conclusión del relato tiene que poner de manifiesto si Marcos pudo estar interesado por este marco mayor. Lo que aquí Jesús encomienda al enfermo: dar a conocer en su casa su curación, está en tensión con su predicación en la Decápolis. Esto se pone de manifiesto especialmente en que la proeza aparece relaciona-

333. Para la prohibición de comer carne de cerdo, cf. Lev 11,7; Dt 14, 8. Si bien es cierto que aquí se prohíbe únicamente la comida de la carne de cerdo, más tarde la mishna BQ 7, 7 prohibirá incluso la crianza de cerdos. El rechazo de la carne de cerdo como animal impuro hay que verlo sobre el trasfondo de la lucha contra los cultos sirios, en los que el cerdo tenía una función (Is 65, 4; 66, 17). No se sabe con certeza cuándo se produjo la prohibición de la crianza del cerdo. Una tradición legendaria lo relaciona con la guerra entre Hircano y Aristóbulo II (65 a. C.). Cf. Billerbeck I, 492 s; K. H. Rengstorf, *Rabbinische Texte* I. Reihe, *Die Tosefta* Bd. 3, Stuttgart 1953,36, nota 28. La mentalidad judía impide suponer que R-Mc creará la nota en 13 c. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 178. Para el significado del cerdo en los pueblos antiguos, cf. Annen * 162-173.

334. Dalman, *arte und Wege*, 190-193. Es importante el hecho de que pSchebi 36c presupone el lugar del mismo nombre en la región de Susita e Hipos. Los datos de Orígenes (a Jn 5, 61) Y de Euseb, *Onomastikon* (GCS 11/1.74) son inseguros. En las proximidades de una localidad había también sepulturas de muertos. Contra la objeción de Pesch, *Der Besessene*, 18, de que no se ha encontrado ningún sepulcro en el trayecto.

335. Cf. Schürer 11,177-189.

da en 19 inmediatamente con el Señor (=Dios); en 20, por el contrario, con Jesús. La orden de marchar o de ir a su casa es típica de la conclusión de relatos de milagro (1, 44; 2, 11; 5, 34; 8, 29; 10, 52); la proclamación, en cambio, deriva del interés del evangelista ³³⁶. El v. 20, con el que concluye la narración, es de Marcos. Así aparece justificada la redacción. Lo mismo tenemos que suponer acerca de la entrada de Gergasa en 1. Respecto a este nombre tenemos que añadir que un copista posterior a Marcos fue el responsable de la sustitución de Gergesa por Gerasa. Naturalmente aquí se refleja una evolución posterior ³³⁷. En el decurso de la narración, 8 da la impresión de haber sido añadido con posterioridad. El mandato de salir parece haber sido colocado demasiado pronto. Estilísticamente el versículo 8 habla a favor del evangelista. Frases motivadoras que ofrecen una información adicional son características de su mano (hasta ahora 1, 38; 2, 15; 3, 10; 4, 22.25). No es claro si Marcos, con esta información adicional pretendió indirectamente hacer valer *el* mandato de guardar silencio, el cual no era posible del todo a causa del diálogo que sigue con los demonios ³³⁸. El cambio de singular al plural en las frases del endemoniado (por ejemplo en 9: «él dice... somos muchos») no puede utilizarse como argumento a favor de los estratos de la tradición. Está presente también en 1,23 s. Al parecer, *el* cambio es intencionado y no es fruto de falta de habilidad literaria ³³⁹. Lo mismo hay que suponer para la descripción de reacciones diversas. Todo se entretreje en una misma unidad. Los porqueros traen a la gente de la ciudad. Estos vienen y ven lo sucedido, a Jesús y al poseso curado. A lo sumo podría preguntarse si 16 es redaccional. Schenke cree detectar aquí la intención de Marcos: presentar el no venir a la fe de los que ven ³⁴⁰. Marcos podría haber incluido ese matiz también en la frase anterior. En principio no se piensa que el versículo plantee la problemática de la fe. V. 17 no es el final original del relato ³⁴¹. Ya Lohmeyer señaló atinadamente que el curado es el que entiende verdaderamente. Por consiguiente, es preciso narrar su reacción. Con anterioridad a Marcos, la perícopa finalizaba con 19.

336. La reacción de la gente en 20 amplía la de 14s: «*Todos* quedaron llenos de admiración». Que Mc se interesara por provincias se pone de manifiesto ya en su preferencia por Galilea. La Decápolis volverá a aparecer en 7, 31.

337. Esto significa que es preferible la variante Γεργεσηνων, testificada por L Θ 33 sy'. Fue desplazada por Γερασσηνων, testificado por B ✕ D. Γαδαρηνων, ofrecido por el lcxto-Koiné, nació por la influencia de Mt 8, 28, quien, a su vez, pretendió sustituir el desconocido Gergesa por Gadara, cuya proximidad al mar era conocida.

338. Sospecha de Koch, *Bedeutung*, 63s.

339. El paso es especialmente claro en 10.

340. 193s.

341. Contra Schenke, *Wundererzählungen*, 182.

En cuanto a la forma, debe definirse la perícopa como relato de exorcismo ³⁴². El encuentro con el exorcista hace recordar en gran medida a 1, 23 s. Llama la atención el que falte la orden de partir (*apopompe*), que Marcos la introducirá únicamente como información adicional. En lugar de aquélla, el demonio suplica una concesión (2 veces: 10 y 12), que, para su perdición, le será concedida (*epipompe* en la pira de cerdos). La confirmación del milagro no se lleva a cabo mediante un final coral, sino a través de la descripción del sanado. De nuevo se dirigen a Jesús dos peticiones: la del pueblo y la del sanado ³⁴³. Al final, el relato vuelve a centrarse sobre los dos personajes principales: Jesús y el sanado.

El relato fue calificado por Schille ³⁴⁴ como tradición fundacional de comunidades en la Decápolis. A tenor de lo que hemos encontrado en el análisis, esta opinión resulta sumamente improbable. Volveremos sobre este punto de nuevo en la interpretación.

Explicación

- 1-5 Después de una travesía dichosa por el mar, Jesús llega a la orilla oriental, a la región pagana. Como el análisis permite suponer, Gergesa es la meta del viaje. La contraposición, al principio únicamente esbozada, de un poseso de aquella comarca con Jesús, da paso a una descripción detallada de la lamentable situación de aquel hombre. Es doblemente maldito e inundo pues está habitado por un espíritu inundo y habita en los sepulcros ³⁴⁵. Tiene todas las características de un enajenado mental, que, según el Talmud, son las siguientes: si alguien va de una parte para otra durante la noche; si pasa la noche en un sepulcro; rasga sus vestiduras y destruye lo que se le da ³⁴⁶. La descripción impresionante de la miseria del hombre atormentado forma parte del estilo de un buen relato de curación ³⁴⁷. La descripción crea el trasfondo que contrasta con el poder del taumaturgo que le va a ayudar. Se destaca ésta aquí mediante la indicación de que hasta aquel momento nadie había sido capaz de atar al hombre, a pesar de que se había hecho el intento en repetidas

342. No está demostrado que una historieta popular fuera aplicada a Jesús, como opina Bultmann, *Geschichte*, 224 s.

343. El cuádruple *παρκαλεῖν*, que caracteriza el relato y está referido siempre a Jesús, subraya la posición dominante de éste. Por consiguiente, es equivocado relacionar la petición del pueblo con el motivo del diablo engañador, como opina O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen in Markusevangelium*, 1927 (BWANT 44) 43.

344. G. Schille, *Anfänge der Kirche*, München 1966, 64.

345. Según Bocher, *Christus Exorcista*, 74 s, son lugares de la muerte, sepulcros y cementerios, los lugares preferidos por los demonios para hacer de ellos su morada.

346. pTer 1, 4Ob, 23 en Billerbeck 1, 491.

347. Ejemplos en Bultmann, *Geschichte*, 236.

ocasiones, colocándole grilletes y cadenas. La presentación esconde un trasfondo profundo ya que permite suponer que en ella se pone gráficamente de manifiesto la esencia de la gentilidad. Tiene numerosos puntos de contacto con Is 65, 1-7, donde se habla de los impíos y de los idólatras. Se dice de ellos «que habitan en tumbas y en antros hacen noche, que comen carne de cerdo y en cuya vajilla hay bazofia inmunda», «que quemaron incienso en los montes y en las colinas me afrentaron» (v. 4 y 7). No puede excluirse que el narrador se basara en este modelo ³⁴⁸. El gritar del poseso «en los montes» y los cerdos en el desenlace adquieren entonces una significación más amplia. El conocedor del antiguo testamento sabe que Is 65 comienza con las palabras: «Me dejó buscar por los que no preguntan por mí y me dejó encontrar por los que no me buscan... Alargo mis manos todo el día a un pueblo rebelde que sigue camino equivocado». La visita que realiza Jesús a la región pagana es algo fundamental.

Como arrastrado por un imán, el poseso corre hacia Jesús. Cuando se postra delante de Jesús, ha reconocido ya la soberanía y la superioridad de éste. Con ello se apunta ya al desenlace del suceso, de manera que no puede hablarse en modo alguno de una lucha entre este exorcista y el demonio. Lo que dice el demonio está relacionado con la estructura y hasta con el vocabulario utilizado en 1,23 s. Pero la fórmula divergente «¿qué tengo yo contigo?» no puede entenderse aquí, a diferencia de lo que sucede en ese lugar mencionado, como reminiscencia de la historia de Elas. Es demasiado frecuente. Además, el demonio emplea otro título en su alocución. Designa a Jesús como «Hijo del Dios Altísimo» y confirma con ello que los demonios están en condiciones de reconocer la alteza de Jesús (cf. Sant 2, 19). La mención del nombre podría dar la impresión de que el demonio pretende adquirir poder sobre Jesús. En la antigua literatura mitológica rarísima vez el demonio menciona el nombre del exorcista, máxime cuando éste es de cualidad divina. De esta manera la alocución del demonio se convierte en comunicación a los oyentes del relato ³⁴⁹. El predicado «Hijo del Dios Altísimo» se refiere a un nombre divino que tiene su prehistoria en la confrontación del judaísmo con el helenismo, y que está emparentado con las denominaciones divinas «Dios del cielo» o «Señor del cielo», y en el nuevo testamento, comprensiblemente, rara vez se utiliza. «El Altísimo» está documentado, por el contrario, abundantemente en los testimonios tempranos de la diáspora judía. Se observó una postura crítica frente al nombre posterior-

348. Is 65, 11: «...los que olvidáis mi santo monte, los que preparáis la mesa a Gad (=dios de la felicidad)>>, tal vez tenga que ser traído también aquí, puesto que LXX traduce Gad con *δαίμων*. No puede excluirse una dependencia de LXX Sal 67, 7.

349. Cf. Koch, *Bedeutung*, 59 s; Burkill, *Revelation*, 88 s.

mente y también en el cristianismo a consecuencia de las equivocadas interpretaciones politeístas. Es significativo que fue puesto casi siempre en boca de individuos paganos —así también aquí— como denominación del Dios de la Biblia ³⁵⁰. La fórmula de conjuro de la que se sirve el demonio pone de manifiesto la imposibilidad de hallar una solución al estado en que se encuentra. La fórmula «te conjuro por Dios» se reserva, naturalmente, al exorcista en el ritual de los exorcismos ³⁵¹. En boca del demonio suena a parodia. El que, a la vista del Hijo de Dios, se dirija a Dios parece un acto desesperado. El tormento que teme es su aniquilación ³⁵². El mandato de salir, pronunciado por Jesús, postergado a este lugar (cf. el análisis), pasa por alto la ironía del relato, consistente en que el demonio se convirtió en un conjurador sin recursos. El pretende ciertamente asegurar la iniciativa. El hecho de tener una conversación entre el exorcista y el demonio tiene sus paralelos en los antiguos relatos de expulsión ³⁵³. La comprobación del nombre sirve para averiguar la verdadera naturaleza del demonio. Cuando él responde solícito, lo hace en obediencia. Su nombre «legión» debe interpretarse teniendo en cuenta el elevado número de los malos espíritus que tienen su morada en el poseso. Este nombre de demonio «legión», que no aparece en ninguna otra parte, fue interpretado por Billerbeck ³⁵⁴ en el sentido de «legionario», ya que el término extranjero «legión» se entendió así en el rabinismo. Pero la pluralidad está asegurada a través del episodio siguiente, donde se ve que los demonios entran en dos mil cerdos ³⁵⁵. Con todo, la elección de la palabra permite ir más allá en las suposiciones. En concreto podría ser una alusión a la situación

9-13

350. Para la prehistoria del nombre θεὸς ὑψιστος, cf. Hengel, *Judentum un Hellenismus*, 544 s. Ὑψιστος es conocidísimo como epíteto de Zeus. En la comunidad sincretista de los que «veneran al Dios Altísimo», es de suponer influencia judía. Cf. Schürer 111, 174, nota 70 (sociedad de culto griega). En el NT hay que mencionar Hech 16, 17 (la esclava pagana en Filipos llama a Pablo y a sus colaboradores «siervos del Dios Altísimo»). Según Heb 7, 1, Melquisedec es «Sacerdote del Dios Altísimo». «El Altísimo» aparece en Lc 1, 32.35.76; 6, 35; Hech 7, 48. Cf. también Filón, *LegGai*, 278.317; las peticiones judías de venganza de Rheneia, en Dittenberger, *Sylloge* 1181, 1 s; Sib 3, 519.719.

351. Documentación en los papiros de magia: «Te conjuro a ti, demonio, por tu nombre» (7, 242); «Te conjuro por el cielo» (Orph. frg. n. 299). cr. ZP 3, 36 s; 4, 289 YJ. Schneider, ThWNT V, 463 s ὀρκίζω en contraposición a ἐπιτιμάω responde a los textos helenísticos de conjuro. CL H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*: NTS 14 (1967/68) 232-246.

352. Como petición del demonio aparece: «¡No me atormentes!» también en Filostrato, *Vit. Ap.*, 4, 25.

353. Bultmann, *Geschichte*, 239; Koch, *Bedeutung*, 56, nota 7 (pruebas).

354. 11.9. Dice H. Preisker, ThWNT IV, 69 que, en opinión de los judíos, el número de los demonios era incontable. Una variante en It sale al encuentro de la intención de Billerbeck: μη αὐτὸν ἀποστειλεῖν

355. No debe tomarse el número al pie de la letra. Una legión tenía en los tiempos de Augusto unos 6.000 hombres, a los que se sumaban otras tantas tropas auxiliares.

política reinante en el país ³⁵⁶. Los romanos estaban asentados como fuerza de ocupación y no tenían intención de abandonar el país. En línea con esto se encuentra precisamente la primera de las peticiones, la de que Jesús tenga a bien no expulsar a los demonios fuera del país. La morada natural de éstos era el desierto o el abismo. La narración se mueve en dos niveles. La confrontación con el paganismo, ahora el romano, es el segundo nivel. La conversación da un viraje mediante la pira de cerdos, a la que se alude ahora por primera vez, que se encuentra en las inmediaciones, en el monte. Al oyente judío, para quien la degustación de la carne de cerdo es una abominación, le resulta absolutamente claro que el entorno era pagano. Los demonios pueden precisar su petición ³⁵⁷. La posibilidad de entrar en los cerdos se les antoja como una suavización de su condena a perecer. De nuevo se invierten los papeles. La petición de concesión compete ciertamente de manera ocasional al demonio; la orden de expulsión para que entren en otros seres (*epipompe*) queda reservada al exorcista. Jesús concede la petición. Este diseño rápido hace que se destaque de nuevo su majestad ³⁵⁸. Son insospechadas las consecuencias que traerá el deseo cumplido. La salida confiere a la narración una nota anecdótica. Sin embargo no habría que contentarse con decir que a los demonios se les engañó en su alojamiento ³⁵⁹. Más bien, la maldad fue eliminada de raíz. Con su lanzamiento al mar, los demonios quedan inutilizados para siempre.

La reacción ante el suceso fue muy variada y podemos sospechar la excitación de los participantes. En primer lugar se menciona a los porqueros como los testigos directos. Sólo en este momento adquieren ellos importancia para el narrador. Ellos huyen llenos de espanto y dan a conocer en la ciudad y en los poblados ³⁶⁰ lo acontecido. Los más afectados son los propietarios de los cerdos, pero queda afectado también todo el lugar en cuya circunscripción aconteció este suceso. Los que salen a ver se encuentran con Jesús y con el hombre sanado, que se ha liberado totalmente de su ser inquietante. El relato que los

14-20

356. Igualmente P. Winter, *On the Trial of Ilesas*, 1961 (SJ 1) 129, que habla de una tendencia antirromana en Mc 5, 9. Theissen, *Wundergeschichten*, 252 y nota 58 desearía ir más lejos y suponer que los espíritus malos serían espíritus de muertos que no pueden encontrar paz. Por esa razón estaban en los sepulcros, tal vez en sepulcros de caídos que habían muerto en las luchas de resistencia. Si tal suposición fuera correcta, ciertamente es demasiado especulativa, el origen de la historia sería zelota.

357. La literatura del entorno conoce peticiones de concesión de los demonios. En la mayoría de los casos, los demonios pretenden asegurarse una influencia limitada. Ejemplos en Bultmann, *Geschichte*, 239; Pesch, *Der Besessene*, 34 s.

358. Diversos manuscritos cargan las tintas, por ejemplo D it: «Inmediatamente el señor Jesús los envió a Jos cerdos».

359. Bultmann, *Geschichte*, 224.

360. Los poblados aparecen de nuevo en 6, 36 y 56.

testigos presenciales ofrecen a los que vienen presurosos de la ciudad incluye también expresamente la suerte corrida por la manada de cerdos. Habrá que ver motivado el que los habitantes de la ciudad pidan a Jesús que abandone su territorio en el hecho de que este exorcista resulta ahora intranquilizante para ellos ³⁶¹.

El círculo de los testigos oculares amplía el de los porqueros. No puede equipararse con los discípulos, que jamás aparecen en este sentido transmitiendo informaciones entre Jesús y el pueblo. Es atinada la sospecha de que los testigos oculares no estuvieron en condiciones de captar la significación del milagro ³⁶². La reacción del sanado se destaca positivamente de su entorno. El, que había tenido que vivir hasta ahora como una bestia, es el que entiende. Debe temer que la población no esté en condiciones de permitirle integrarse en la sociedad y pide ir con Jesús, poder convertirse en discípulo suyo. No se acepta la petición, pero se la sustituye con la encomienda de una tarea. El sanado tiene que ir a los suyos, a su casa ³⁶³. La compasión del Señor implica que los suyos le aceptarán. Mediante la invocación de la compasión de Dios, revelada en el milagro, ésta alcanza su objetivo en la integración plena del hasta ahora excluido en la sociedad humana. Por consiguiente, no es necesario ver en esta tarea una orden de predicar. El verbo utilizado *ἀπαγγέλλω*, que aparece en Hech 15,27; 26, 20 como término del lenguaje misionero cristiano ³⁶⁴, ha sido utilizado ya en 14 para la noticia de los porqueros, en sentido completamente neutral. Así, el relato anterior a Marcos se cerró con la mirada puesta en la aceptación social del hombre que había sido liberado de una plaga terrible. Pero Marcos introduce una nueva orientación por medio del conclusivo v. 20. Desde aquí podría haberse desplazado también el sentido de v. 19. Tampoco para el evangelista es *ἀπαγγέλλω* un término misionero (cf. 6, 30). Se mantiene la preocupación por la reintegración del excluido, pero la orden de comunicar lo sucedido a los familiares del sanado se convierte en una forma especial del mandato de guardar silencio. El que sólo los que comparten su casa sean los destinatarios de la noticia es ahora una delimitación ³⁶⁵. En contraposición a todo esto, el sanado publica lo que le ha

361. Según Bocher, *Christus Exorcista*, 167, los habitantes del lugar consideran a Jesús como mago peligroso.

362. Schenke, *Wundererzählungen*, 193 s, que, naturalmente, considera v. 16 como de la R-Mc.

363. La despedida del sanado forma parte del estilo del relato de milagro. cf. Bultmann, *Geschichte*, 240. Pero es raro que aparezca el tema de la reintegración. Al menos en cuanto al tema, hay que considerar como específicamente cristiano el interés por ese aspecto.

364. Así la argumentación de Lohmeyer 98, nota 3.

365. De manera distinta Kertelge, *Wunder Jesu*, 109 s.

sucedido y lo divulga por toda la Decápolis. Con ello quebranta el «mandato de guardar silencio» (cf. 1,44 s). Hay otro punto en el que la conducta del sanado no se ajusta a las indicaciones que ha recibido. En el centro de su proclamación está Jesús. Con ello se convierte en precursor auténtico de la predicación cristiana y, por consiguiente, en discípulo. Lo que le ha denegado Jesús en un principio, lo obtiene verdaderamente por medio de su actuación. Quienes le escuchan son presa de la admiración. La epifanía acaecida en el milagro se hace presente en la proclamación. Esto no significa crítica alguna del milagro sino que indica que éste se encuentra ahora recogido en la proclamación. Marcos ha trazado una separación clara entre Galilea y la Decápolis, que se extiende desde Damasco en el norte hasta Filadelfia en el sur 366. Así como antes Jesús se había desplazado en barca hasta la orilla oriental, ahora se retira de nuevo a la orilla occidental, es decir, a Galilea. Marcos ha acentuado la epifanía de Jesús en tierra pagana mediante el v. 20 y ha iluminado la posterior situación misionera mediante la proclamación.

Con esta pericopa, Marcos ha echado mano de un relato que, desde el punto de vista judeo-cristiano, informaba de un milagro obrado por Jesús en tierra pagana. La familiaridad con la situación geográfica permite suponer que Galilea fue el lugar original del relato. Su coloración helenista, puesta de manifiesto a través de la infrecuente predicación de Dios y de la fórmula de conjuro, no habla en contra de esa sospecha. La narración habría pretendido, aludiendo a un ejemplo de Jesús, contribuir a la actividad misionera. La reacción de rechazo de la gente que invita a Jesús a abandonar su territorio y su incapacidad para captar lo sucedido no son un argumento en contra ya que el peso y su singular liberación han adquirido rango simbólico para la gentilidad y para las posibilidades que se le abren a ésta con Jesús 367. No estamos en presencia de una leyenda de una región o de una fundación. De igual manera no es muy probable un recuerdo histórico concreto a causa del contenido simbólico.

366. Para Decápolis, cf. Schürer Π , 148-193. Estas diez ciudades helenísticas, a excepción de Escitópolis, se encontraban en la parte oriental del Jordán o del lago de Genesaret; fueron sometidas por Alejandro Janneo y liberadas de la soberanía judía por Pompeyo. Tal vez por ese tiempo forman una especie de confederación de ciudades. Marxsen, *Evangelista*, 62 opina que, para Marcos, ha desaparecido la frontera entre Galilea y la Decápolis. En el momento presente, la comunidad judeo-cristiana considera la patria unificada. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 177 s ve, frente a esto, salvaguardada la unidad mediante la Galilea de los gentiles. Ninguna de estas dos opiniones es correcta. Lohmeyer 99 inició la concepción de la patria galilea unificada. En cambio Marcos escribe desde el distanciamiento espacial respecto del país.

367. De manera similar Annen * 190, que subraya también la preocupación misionera. Calvino I, 281 amplía la significación simbólica: «Cristo nos dio en la persona de un solo hombre el ejemplo de su gracia, destinada a la totalidad del género humano»).

La tradición resultaba interesante para Marcos por diversos motivos. La referencia a la misión entre gentiles casaba con sus intenciones. La refuerza mediante el v. 20. Ahora se da a conocer el suceso por toda la Decápolis. Simultáneamente se integra el milagro en la proclamación. De esta manera presta su servicio en el macrotexto del evangelio a través del destino global de Jesús³⁶⁸. Cristológicamente, la tradición se corresponde con el evangelio en el predicado Hijo de Dios, que abre la panorámica a otros pasajes donde aparece el título de Hijo de Dios, de manera especial en 15, 39. El poseso, que se convierte en proclamador, representa gráficamente, además, el aspecto esencial de la existencia del discípulo: el predicar a Jesús.

12. *La curación de la mujer y la resurrección de una muchacha difunta (5, 21-43)*

Loos, *Miracles*, 509-519.567-573; Suhl, A., *Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung*, Gütersloh 1968; Kertelge, *Wunder Jesu*, 110-120; Pesch, R., *Jairus (Mk 5, 22/Lk 8, 41)*: BZ 14 (1970) 252-256; Dambrine, L., *Guérison de la femme hémorroïsse et résurrection de la filie de Jaire*, en *Mélanges S. de Dietrich*, Paris 1971, 75-81; Schenke, *Wundererzählungen*, 196-216; Shierling, M. J. S., *Woman, cult, and miracle recital: Mark 5, 24-34*, Saint Louis University 1980; Derrett, J. D. M., *Mark's technique: the haemorrhaging woman and Jairus' daughter*: *Biblica* 63 (1982) 474-505; Suppa, V., *Ricerche preliminari per uno studio su Mc 5, 21-43 secondo la Redaktionsgeschichte*: *Riv. Bibl.* 31 (1983) 385-404; Wilcox, M., *Ταλιθα Κοιι(ι) in Mk 5,41*, en J. Delobel (ed.), *Logia*, Leuven 1982, 469-476.

21 Y cuando Jesús llegó de nuevo a la otra orilla, una gran muchedumbre se reunió junto a él. Estaba en el mar. 22 Y llega uno de los jefes de la sinagoga, llamado Jairo. Y cuando lo ve, se prosterna a sus pies. 23 Y le suplica con insistencia: «Mi hija pequeña está a punto de morir. Ven. Pon tus manos sobre ella para que se salve y continúe viviendo». 24 Y se fue con él. Y le seguía una gran multitud. Y le oprimían.

25 y había allí una mujer que padecía flujos de sangre desde hacía doce años 26 y que había sufrido mucho de parte de muchos médicos y había gastado toda su fortuna sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor. 27 Como había oído hablar de Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto. 28 Pues decía: «Si logro tocar aunque sólo sea su manto quedaré curada». 28 E inmediatamente se le secó la fuente de sangre. Y experimento en su cuerpo que había sido sanada del tormento. 30 Y

368. Esto no significa una devaluación del milagro ni se puede afirmar que Mc polemice contra una cristología equivocada que fuera un peligro grave para las comunidades. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 194 s, que oscurece sus interesantes análisis con esta tesis.

Jesús, que notó inmediatamente la fuerza que había salido de él, se volvió hacia la multitud y dijo: «¿Quién ha tocado mi manto?». 31 Y sus discípulos le dijeron: «Ves la gran muchedumbre que te oprime y preguntas "¿Quién me ha tocado?"». 32 Pero él miraba a su alrededor para ver la que esto había hecho. 33 Mas la mujer, que estaba llena de temor y de espanto porque sabía lo que le había sucedido, vino, se prostró ante él y le dijo toda la verdad. 34 Pero él le dijo: «¡Hija! Tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda curada de tu tormento». 35 Estaba él todavía hablando cuando vienen de casa del jefe de la sinagoga y dicen: «Tu hija ha muerto. ¿Por qué continúas importunando el Señor!». 36 Jesús, que oyó lo que habían dicho, dice al jefe de la sinagoga: «¡No temas! ¡Solamente ten fe!». 37 Y a nadie permitió que fuera con él, sino a Pedro, a Santiago y a Juan, el hermano de Santiago. 38 Vienen a la casa del jefe de la sinagoga. Y ve el ruido, a las plañideras y los sonoros sollozos. 39 Y cuando entra les dice: «¿Por qué hacéis ruido y lloráis? La niña no ha muerto; está dormida». 40 Y se burlaban de él. Pero él despachó fuera a todos. Toma consigo solamente al padre de la niña y a la madre, a sus acompañantes y entra al lugar donde estaba la niña. 41 Tomó a la niña de la mano y le dice: «¡Talitha Kum!». Que quiere decir traducido: «Muchacha, a ti te lo digo: levántate». 42 E inmediatamente la muchacha se puso de pie y comenzó a caminar. Pues tenía doce años de edad. Y quedaron llenos de estupor, estaban fuera de sí. 43 Y les ordenó severamente que nadie llegara a saber de esto. Y dijo que dieran de comer a la muchacha.

Análisis

En la narración presente se han entretreído dos relatos de milagro. Una vez comenzada la narración de la hija de Jairo se interrumpe con el relato de la curación de la mujer que padece flujos de sangre. A decir verdad, la curación está preparada ya mediante la reunión del pueblo en 21. El relato de la curación crea una interrupción que hace crecer el clímax, la tensión. Evidentemente ambos relatos son independientes en su origen. En principio existieron separadamente. Se pone de manifiesto esto en que la muchedumbre no es necesaria en modo alguno en la escena de Jairo. Ahora, por el contrario, se presenta la imagen de que Jesús camina apresuradamente hacia la casa de Jairo, que la multitud le acompaña y le toca la mujer enferma. En una escena reposada cuadra mucho mejor la escena del contacto físico a escondidas. La opinión ³⁶⁹ de que la perícopa existió desde el principio como

369. Pesch, *Jairus*, 255, parece sostener esta opinión. Opina que el relato de Jairo no habría sido independiente en un principio. Pesch I, 295 habla de redacción mecánica de un redactor anterior a Marcos.

un doble relato imbricado valora excesivamente el momento de dilación que se produce como consecuencia del encuentro con la mujer enferma. Ciertamente este elemento es oportuno pero no constitutivo de la presentación. Surge la pregunta acerca de quién entretejió ambos relatos. ¿Fue Marcos o un redactor anterior a él? Los partidarios de la existencia de un ciclo de milagros anterior al evangelista, y que habría comenzado con 4, 43 ss, atribuyen el ensamblaje a la redacción anterior a Marcos 370. Se puede anotar una serie de matices comprobables en ambos relatos y que deben considerarse como peculiaridades estilísticas de un narrador anterior a Marcos. Entre ellos, enumera Kertelge 371, el prosternarse del que hace la súplica, el temor, la fe, la minuciosidad, el hecho de que, en ambas ocasiones, sean mujeres las que reciben la ayuda y que el número doce juega un papel (doce años de edad o de enfermedad). Pueden considerarse estas coincidencias como motivos que son propios de otros muchos relatos de milagro y que, por consiguiente, pertenecen a la forma de milagro o pueden haber servido como ayuda para establecer una especie de asociación que llevó a unir ambas narraciones. Pero dado que anteriormente pudimos percibir la mano de Marcos en la unión de los relatos de milagro, también cabe sospechar que el evangelista tuvo que ver algo aquí. Desde el punto de vista estilístico, v. 21 pertenece a Marcos 372. La travesía del mar empalma con 5, 1 s.18; la estancia en el mar, con 4, 1. El relato de Jairo comenzó originariamente con v. 22. El v. 24, que empalma ambas narraciones, fue el paso que creó el evangelista. Tal vez el *καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ* sea anterior a Marcos. La muchedumbre que acompaña a Jesús y que le oprime prepara lo que viene a continuación y no tiene función alguna en el relato de Jairo. En este relato, la multitud aparece sólo en la casa del duelo. El segundo empalme aparece en el comienzo de v. 35. ¿Ha introducido Marcos también aquí una palabra de unión? Si la respuesta es negativa, la frase «estaba él todavía hablando» se refería, más bien, a la alocución de Jairo en 23. Los que anuncian la muerte de la hija de Jairo habrían venido cuando éste estaba hablando todavía. Si esto fuera así, habría que atribuir *καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ* en 24 a Marcos. Pero probablemente es obra de Marcos el genitivo absoluto en el comienzo de 35 (cf. 14, 43).

370. A favor de la redacción anterior a Marcos se declaran Wendling, *Entstehung*, 47; Bultmann, *Geschichte*, 228-230; Dibelius, *Formgeschichte*, 69. En los últimos tiempos se está imponiendo con mayor fuerza la opinión de la redacción de Marcos: Kuhn, *Sammlungen*, 200-202; Theissen, *Wundergeschichten*, 184 s; Sehenske, *Wundererzählungen*, 197-200; Tillesse, *Le secret*, 52-57.

371. *Wunder Jesu*, 110-114.

372. Me prefiere el genitivo absoluto. Para *διαπεράω*, cL 6, 53. Según Gastan, términos preferidos en editorial mareana son: *πλοῖον, πάλιν, πέραν, θάλασσα*.

17 Marcos tomó el relato de Jairo sometiénolo a una elaboración. Sorprende que la selección de los tres discípulos en 37 esté en una cierta tensión respecto de v. 40. La preferencia de los tres es un dato que habla de la redacción llevada a cabo por Marcos 373. Marcos quiso utilizar un motivo especial –y la resurrección de un muerto merece tal calificación– para dar a conocer que existe una preferencia por los tres. Esta sospecha queda reforzada mediante la posibilidad, que examinaremos más abajo, de que también la mención que se hace de los discípulos en 31 haya sido añadida con posterioridad. En tiempos remotos, ambos relatos de milagro habrían dejado, pues, a los discípulos fuera del campo de mira. Si esto es así, entonces también τὸς μετ' αὐτοῦ de 40 habría sido obra de Marcos. Resulta difícil emitir un juicio acerca de la traducción del arameo *Talitha kum*. Tiene correspondencias en 7, 34; 15,34. Se puede dejar completamente a un lado la opinión no demostrada de Lohmeyer 374 de que la narración habría estado redactada originalmente en arameo. Pero la traducción de una frase aramea se supuso para un público griego. Hay que tener en cuenta que el que se ofrezca la traducción cambia el sentido del conjunto. Sin traducción, la frase extraña aparece como ῥῆσις βαρβαρική como dicho altamente misterioso que casa perfectamente con la magia. Esta ῥῆσις βαρβαρική está muy extendida en los relatos de milagro antiguos 375. En tal interpretación se adaptó la prohibición de dar publicidad, que aparece en 43a. La prohibición habría afectado entonces al dar publicidad a la palabra milagrosa. La traducción de la frasecita aramea priva a ésta del carácter de misterio. Si esta traducción proviene de Marcos, la prohibición de hacer publicidad adquiere una significación nueva, más amplia: no dar a conocer el milagro de la resurrección. Pero también es posible otro desarrollo. La traducción de *Talitha kum* es ya tradicional y Marcos incluye la prohibición de hacer publicidad. Puesto que la formulación de esta prohibición suena a Marcos 376, puesto que responde a una intención de Marcos, dado que el texto y la situación actual quieren dar a entender una cosa concreta: no debe darse a conocer el milagro, es probable que provenga del evangelista 377.

373. De manera diversa Kertelge, *Wunder Jesu*, 110.

374. 104.

375. Ejemplos en Bultmann, *Geschichte*, 238.

376. διαστέλλομαι es un término preferido por Mc, γινώσκω igualmente en 7, 24; 9,30 en el marco de la teoría del secreto de Mc. De manera diversa Tagawa, *Miracles*, 166 s, que alude a la compenetración de motivos con la exclusión del público. Pero debe mantenerse en secreto no una praxis curativa milagrosa, sino el acto de resurrección como tal. Pero esto está relacionado con el tema de la fe y con el «secreto mesiánico» y resulta más convincente interpretarlo como interés de Mc.

377. Theissen, *Wundergeschichte*, 151 s, que considera el mandato de no dar publicidad como anterior a Mc, se ve en la necesidad de invertir el orden de v. 42 y 43.

¿Sufrió el relato de Jairo una desarrollo antes de Marcos? En primer lugar, se ha pensado que el nombre de Jairo es secundario ³⁷⁸. No encierra significación alguna el que falte en Mt 9, 18 Y que el hombre del relato marciano sea designado con el nombre de su oficio «jefe de la sinagoga». Tampoco Mt 20, 29 ss toma el nombre de Bartimeo indicado en otro relato de milagro con un nombre de persona. En su versión marciana, se da el nombre, igualmente, tan sólo en el comienzo (10, 46) ³⁷⁹. Por ello, habrá que sostener la opinión de Pesch, según la cual el nombre Jairo habría formado parte de la perícopa desde siempre. En cambio, no se puede compartir la idea de que nos encontramos ante un nombre simbólico ³⁸⁰. La interpretación del nombre resulta demasiado discutida. Una comparación de los sinópticos pone de manifiesto que según Mt 9, 18 ya el padre viene a Jesús diciendo que su hija acaba de fallecer y le pide que le devuelva la vida. Esta renuncia a la gradación de la enfermedad mortal a la muerte ha llevado a sospechar que, en dirección contraria, esta narración habría expresado en un tiempo sólo una sanación y que posteriormente habría pasado a hablar de resurrección de muertos ³⁸¹. Pero esta afirmación es gratuita. Todo el trasfondo narrativo apunta a una resurrección de muertos. Es igualmente cuestionable la afirmación de que una tradición anterior habría correspondido al relato del centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5 ss) y que «en un momento posterior, cuando el motivo de resurrección de muertos entró en la tradición del Jesús terreno, habría sido puesta al servicio de la designación de Jesús como resucitador de muertos» ³⁸². Si se compara ambos relatos, se da la coincidencia general de que tanto en uno como en otro viene a Jesús un hombre importante (allí un pagano) para pedirle una curación. Y Jesús se muestra dispuesto a ir inmediatamente al lugar donde se encuentra el enfermo. En los restantes relatos de resurrección se encuentra igualmente el rasgo de que se va a recoger al taumaturgo y él se encuentra dispuesto a ponerse en camino (Jn 11, 3 ss; Hech 9, 36 ss; 2 Re 4, 25 ss: Elías viene a regañadientes). Los

378. Bultmann, *Geschichte*, 230; Schmidt, *Rahmen*. 147.

379. La ausencia de ὄνοματι Ἰαίρους Mc 5, 21 en D it proviene de la influencia del paralelo Mt 9, 18.

380. Pesch, *Jairus*. 255 entiende Jairo etimológicamente en el sentido de «él (= Dios) despertará». El padre de la muchacha tiene un nombre que es una promesa. P. admite, naturalmente, que el nombre puede significar también «él iluminará». Billerbeck Π, 9 se declara partidario de esta derivación etimológica. El nombre se encuentra frecuentemente en el AT (Núm 32.41; Dt 3, 14; Jue 10, 2 ss; Est 2, 5). El texto sirio contiene el nombre Joarasch. Según Schmidt, *Rahmen*, 147, en esta interpretación alegórica o simbólica uno se mueve «por una zona altamente insegura». También Lohmeyer 104, nota 1 se inclina al rechazo.

381. Suhl, *Funktion*, 51; Pesch, I, 296. 312-314.

382. Kertelge, *Wunder Jesu*, 113.

veterotestamentarios relatos de resurreCCIOn de la tradición Elias-Eliseo son un modelo para la perícopa de Jairo (2 Re 4, 25-37; 1 Re 17, 17-24), influencia que hemos podido comprobar ya en otros lugares. Pero resultará difícil demostrar una dependencia literaria.

V. 25 podría haber sido el comienzo del relato de curación de la mujer que padecía flujo de sangre. Pero es probable la sospecha, expresada ya con anterioridad, de que en el comienzo existió una mención de la muchedumbre que rodeaba a Jesús. En v. 21 podría haberse conservado algún reflejo de tal mención. Marcos ha configurado el relato, especialmente en las primeras frases (25-27), con formas participiales. Desde el punto de vista narrativo, esto permite intercalar sin dificultades el relato en la más amplia perícopa de Jairo siendo así que la presentación detallada de la persona que acaba de hacer acto de presencia produce el efecto de una información adquirida con posterioridad ³⁸³. Si comparamos la historia de Marcos con las referencias paralelas, aquélla es más detallada que éstas. Refiriéndose a Marcos, Theissen habla de un estilo narrativo que repite los hechos al hacer su comentario. La división de la estructura narrativa entre suceso y evaluación determina la construcción:

Necesidad. Fracaso de los médicos	Intilidad de la asistencia médica
Tacto del manto de Jesús	Confianza en la salvación
Curación	Consciencia de la curación o de: la fuerza que le sale
Pregunta de Jesús	Comentario de los discípulos
Mirada a la persona que ha tocado	El conocimiento de la mujer
Confesión de la mujer	Afirmación de Jesús ³⁸⁴

Con todo, hay que examinar si el evangelista no participó en la elaboración del relato. La frase motivadora en 28 responde al esfuerzo de Marcos por hacer comprensible un suceso. En repetidas ocasiones hemos reconocido ya como redaccionales tales frases de motivación ³⁸⁵. En este caso se asume el v. 27b -sorprende el cambio al plural- y se prepara 34a. 34 se encuentra en una cierta tensión respecto de lo que antecede ya que, según 29, la curación se produce ya en el momento en que se lleva a cabo el contacto. Pero 34 la

383. Ambos relatos se diferencian también respectivamente en que la perícopa de Jairo utiliza predominantemente el presente, mientras que en el relato de la curación de la mujer que padece flujo se utilizan tiempos del pasado.

384. Según Theissen, *Wundergeschichten*, 136-139.

385. cf. *supra*, 235.

relaciona con la fe y sólo la hace definitiva mediante la palabra de Jesús. Presumiblemente, Jesús pronunció en un principio sólo el saludo de paz, que no vuelve a aparecer en ningún otro lugar de los relatos de milagro de Marcos (cf. Lc 7, 50; 8,48). La fórmula «tu fe te ha salvado» tiene un modelo en 10, 52. El tenor del relato cambia de manera decisiva mediante las transformaciones indicadas. Una curación que se ha producido por medio de contacto, que deriva del poder curativo taumatúrgico de Jesús, es interpretada en referencia a la fe. Si lo primero se encuentra cercano a un concepto helenístico del milagro, según el cual el taumaturgo está lleno de fuerza curativa, lo segundo delata la intención del evangelista. A él se debería también v. 31, que introduce de pronto a los discípulos. Schenke³⁸⁶ ha observado que v. 31 presupone que la mujer no habría sido la única que tocó a Jesús. Esto sólo podría tener un sentido: destacar la fe y cerrar el paso a una concepción mágica del milagro. Y esto encaja perfectamente en la dirección ya apuntada de la actividad redaccional. Queda por considerar que el cambio de la tradición a la redacción significa que se destaca la postura creyente del hombre como la sintonización adecuada con el salvador Jesús. La narración tradicional es un relato típico de milagro, de proveniencia helenístico-cristiana³⁸⁷, la cual es posible que se utilizara en la predicación misionera. Esto último puede afirmarse también respecto del relato de Jairo. Pero, en lugar del final coral que sirve de confirmación, se encontraría el reconocimiento de la mujer, que es al mismo tiempo sujeto paciente de la curación y testigo del milagro.

Explicación

21-24 Movimiento intenso y turbulencia caracterizan esta narración desde el principio. Una gran muchedumbre recibe a Jesús cuando retorna de nuevo a la orilla galilea del lago. Mediante el empalme que Marcos introduce en 21, el relato que de suyo no está ligado a lugar alguno, mantiene una relación con la región situada en la ribera occidental³⁸⁸. No queda claro quién es el sujeto de la frase *καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν*. Si es la muchedumbre, daría casi la impresión de que ella estaba esperando a Jesús. Más probablemente Jesús es el que

386. *Wundererzählungen*, 202 s.

387. Haenchen, *Weg*, 206, ve una analogía del Jesús taumaturgo descrito aquí en las grandes figuras de la mística judía.

388. Schmidt, *Rahmen*, 145, desearía situar el relato, a causa de la expresión *εἰς τὸ πέραν*, en la orilla oriental, en las proximidades de Betsaida. Piensa que la expresión es una fórmula fija para designar siempre la orilla oriental. Puesto que atribuimos las constantes travestías a la R-Mc, rechazamos tal opinión. *ἐν τῷ πλοίῳ* es textualmente muy discutido. Falta en p 45 D ☉ it syrin.

permanece durante un cierto tiempo en el mar. Entonces hace acto de presencia Jairo, un distinguido judío, que es jefe de una sinagoga ³⁸⁹. Cuando percibe a Jesús entre la muchedumbre, le rinde pleitesía (igual que la mujer siro-fenicia en 7, 25). Si reconoce con ello el poder y majestad de Jesús, su petición coincide con su postura externa. Puesto que la enfermedad mortal de su hija le empujó hacia Jesús, sólo de él espera todavía ayuda y salvación. Y ciertamente a través de la imposición de sus manos sobre la niña. No debe suceder mediante una oración o manipulaciones de curación (cf. 2 Re 4, 33 ss), sino por medio de un gesto claro de su omnipotencia auxiliadora. Con ello se anticipa la escena de v. 41. La petición de la imposición de manos se repetirá en el sordomudo, mientras que la imposición de manos es en otros lugares el gesto ordinario de curación (cf. 6, 5; 8, 23.25). Se piensa en la mano derecha ³⁹⁰. Por consiguiente, es improbable ver ya aquí la prefiguración del uso primitivo cristiano, y preferido en Sant 5, 14, de llamar a los ancianos de la comunidad para que acudan a los enfermos graves ya que allí no se nombra la imposición de manos ³⁹¹. Jesús se pone en camino enseguida, siguiendo a Jairo, para llegar al lugar donde se encuentra la enferma. La gran multitud le acompaña. Los empujones y apretones que le propina la multitud preparan la curación intercalada, que tiene carácter episódico.

De entre la multitud emerge una mujer que está enferma y busca ayuda. Al final, ella se pierde de nuevo entre la multitud ³⁹². El relato de su curación se caracteriza porque refleja en cada plano las reacciones interiores de los protagonistas. En cuanto al estilo, contiene una descripción detallada del estado de enfermedad. Naturalmente, flujo de sangre es una diagnosis médica ciertamente imprecisa. La gravedad de la enfermedad se desprende de su duración (12 años) ³⁹³. El entrar en contacto con una mujer que padece flujo de sangre hace impura a una persona (cf. Lev 15,25) ³⁹⁴, al igual que el flujo de sangre

25-26

389. El *arjesynagogos* o *ros hakneseth* tenía como misión asegurar el orden externo en la celebración del culto. Jefes de sinagoga encontramos también en Lc 13, 14; Hech 13, 15; 18, 8 (Crispo); 18, 17 (Sóstenes). Hay que tener en cuenta una inscripción sinagoga jerosolimitana en la que se dice que el cargo se transmite de padre a hijo. Su comienzo traducido dice: «Teodoto Vetteni, sacerdote y presidente de sinagoga, hijo de un presidente de sinagoga, nieto de un presidente de sinagoga, construyó la sinagoga para la lectura de la ley, etc.». Cf. H. L. (ietzmann), *Notizen*: ZNW 20 (1921) 171-176, aquí 171. Acerca del instituto sinagoga, d. Billerbeck IV, 115-152.

390. Para el levantar la mano, extender la mano, mantener la mano encima e imponer la mano, cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1-66.

391. Contra Lohmeyer 105, nota 1.

392. En la tradición apócrifa la mujer será objeto posteriormente de un interés especial. *Act Pilati* 7 le da el nombre de Berenice. Euseb. *h. e.*, VII 18, 1-3, recoge la tradición según la cual la mujer provenía de Cesarea de Filipos.

393. Cf. Mc 9, 21, donde se indica que su estado de enfermedad duraba «desde su infancia» o Lc 13, 11; Hech 3, 2; 4, 22; 9, 33; 14, 8; Jn 9, 1.

394. Cf. Zeb 5, 1 y 6 (en Billerbeck I, 519 s).

impuro puede tomarse como imagen del pecado (Ez 36, 17). Según un testimonio rabínico, en la generación de Moisés no hubo nadie que padeciera de flujo, de lepra, etc., mientras escucharon a Yahvé. Resulta sumamente dudoso si la curación de una mujer con flujo de sangre quiere presentar a Jesús como profeta semejante a Moisés (cf. Dt 18, 15-18), que renueva los prodigios de otro tiempo. El testimonio es demasiado aislado y tardío como para sacar tales conclusiones 395. El juicio sobre el fracaso del arte médico se encuentra frecuentemente en las historias antiguas de curación 396. Téngase en cuenta que sólo las personas económicamente acomodadas podían acudir a los servicios de los médicos 397. La mujer se ha empobrecido a causa de los honorarios que ha tenido que satisfacer por las consultas médicas. Ahora se dirige (¿por primera vez?) a Jesús. Bastantes oyentes se habrían visto reflejados en este comportamiento. El juicio sobre la situación de la medicina y de la clase médica, fue muy variado en la antigüedad. Va desde la alabanza más incontenible hasta la execración 398.

27-29 La mujer había oído hablar de Jesús, evidentemente acerca de sus curaciones milagrosas. Nos está permitido suponer que su intención de tocarle sin que nadie se diera cuenta de ello estaría relacionada con su timidez para hablar públicamente de su enfermedad. En los relatos de milagros el contacto se menciona tanto cuando se habla del taumaturgo (1, 41) como también de los enfermos 399. Marcos ha preferido esto último en los sumarios, donde se nos dice que gran número de enfermos acuden a Jesús para tocarlo o que la gente lleva sus enfermos a su presencia con la petición de que se les permita tocarlo (3, 10; 6, 56). Ambas situaciones presuponen la concepción de que el taumaturgo está cargado por decirlo así de una fuerza curativa. La mujer actúa en la confianza de experimentar la salvación a través de Jesús, tal como se indicará en una reflexión intercalada. La curación se produce inmediatamente. La expresión «fuente de sangre» que se secó se basa en LXX Lev 12, 7. En este caso, sólo la mujer puede confirmar la curación. Ella la siente en su propio cuerpo. Aquí el término *μάστιξ* (suplicio, tormento) recuerda una vez más todo lo que ella tuvo que pasar.

395. Contra Kertelge, *Wunder Jesu*, 117 s. El testimonio proviene de LevR 18, 4 (118a) y reproduce una palabra de R. Simeón b. Jochai (h. 150 d. C.) (en Billerbeck I, 594 s).

396. Documentación abundante en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 195-197, en la que resuena repetidas veces el *derelictus a medis* (CIL VI n. 68).

397. Theissen, *Wundergeschichte*, 234 s documenta esto diciendo que en Epidauro, adonde peregrinaban especialmente los pobres, falta el topos del fracaso de los médicos.

398. Cf. Eclo 38, 1-15 (la alabanza del médico): «Ante los grandes encuentra él admiración». En contra Qid 4, 14: «El mejor médico es merecedor del infierno».

399. Documentación de nuevo en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 14 ss. 63 ss.

¶ Pero también el taumaturgo se percibe de lo acaecido. No es que él percibiera a la mujer, sino que notó que una fuerza salía de su cuerpo. No es que tengamos que concebir como algo corporal la fuerza que llena a Jesús -por eso sería mejor no hablar de fuerzas de tipo magnético 400-, sino como *dinamis* espiritual dada por Dios, que se comunica al otro como un fluidum. Puede servirnos de iluminación lo que se dice en 6,14 acerca de Jesús, a quien se considera como Juan resucitado: «Por eso actúan estas *dinameis* (fuerzas divinas milagrosas) en él». Los discípulos, que sólo ahora aparecen en el suceso, afirman que no se puede responder a la pregunta de Jesús acerca de quién le ha tocado. No puede responderse porque la muchedumbre es numerosísima. La opinión de los discípulos parte de que también otros muchos le tocaban con intenciones similares a las de la mujer. Y esto hace inevitable la pregunta acerca de qué caracteriza o distingue a la mujer para que ésta reciba la curación, precisamente ella. De esta manera se prepara el diálogo entre ella y Jesús, conversación con la que se cierra este relato. La mirada escrutadora de Jesús hace que la mujer se vea impelida a confesar. Viene con temor y temblor y se prosterna ante él. En este contexto no puede interpretarse el temor y temblor desde planteamientos puramente psicológicos. No resultan de la desfavorable interpretación de la actuación de la mujer en el sentido de afirmar que, mediante el tocar a Jesús, ella habría pretendido trasladar, de forma mágica, la enfermedad propia a Jesús o que ella intentaba aproximarse a él como mujer bella 401. Ambas concepciones, la de la transmisión de la enfermedad y la de la magia del amor, estuvieron muy extendidas. Pero aquí nos encontramos con una fórmula de revelación. Temor y temblor son la reacción humana a la epifanía divina 402. El saludo de despedida de Jesús interpreta la actuación de la mujer como fe 403. Esta fe, que se reconoce como plenamente válida, pero no se despliega con mayor detalle, fue la base por la que obtuvo la salvación y la salud. No se olvida lo que hizo la mujer. Pero ahora se pone claramente de manifiesto que ella no actuó confiando ciegamente en fuerzas mágicas, sino movida por la fe. De esta manera, ella se convierte en ejemplo para los oyentes.

La narración retorna a Jairo. El encuentro con la mujer creó una distancia temporal de manera que una nueva noticia de la casa del jefe de la sinagoga resulta tanto más eficaz. Unos emisarios notifican que la niña ha muerto entretanto. El relato de Jairo está marcado por dos

400. Así Grundmann.

401. Consideraciones de Theissen, *Wundergeschichten*, 137.

402. Cf. Flp 2, 12; Ex 15, 16; Dt 2, 25; 11,25; Jdt 15,2; 4 Mac 4, 10.

403. «Vete en paz» es veterotestamentario. Cf. 1 Sam 1, 17; 2 Sam 15, 9; Jue 18, 6; Hech 16,36.

movimientos. El primero es la ida de Jesús y de sus acompañantes hacia la muchacha enferma o muerta. Los pasos son la notificación del padre, el mensaje de los enviados, la llegada a la casa, la entrada en la cámara mortuoria. El otro movimiento va en sentido contrario y pretende anular al primero, detenerlo. La mujer que padece flujo de sangre adquiere esta función en el contexto; los emisarios lo hacen de manera expresa; la gente que celebra las lamentaciones, aún más expresamente. ¿Cuál es la fuerza que supera los impedimentos? Ordenemos los detalles de acuerdo con este trasfondo. Los que dan el aviso de la muerte aconsejan no molestar ya más a Jesús. Ellos le definen como *διδάσκαλος*. La reacción de Jesús tiene una gran importancia para la totalidad. A pesar de que la noticia ha sido comunicada a Jairo, es Jesús quien no le presta oídos y le da poca importancia ⁴⁰⁴. Y se apresta a confortar al padre de nuevo, que parece haber perdido la última esperanza que le quedaba. La invitación: «¡no temas!» se reserva en otros lugares para escenas de revelación (cf. 6, 50; Mt 28, 5; Lc 1, 13.30). También aquí pretende preparar una escena de esas características. La fe es aquí la postura que permite al hombre esperar contra toda esperanza ya que él se aferra a la palabra de Jesús. La situación desesperada hace que el imperativo de la fe sea todavía más urgente que en 9, 23, donde aparece otra vez en un relato de milagro. Naturalmente no escuchamos acerca de una reacción del padre similar a la de ese pasaje. De Jesús, al que se agarra firmemente el hombre golpeado por el destino, depende el que éste sea liberado de la desesperanza. La selección especial de los tres discípulos prepara, igualmente, la escena de revelación. Esta no está pensada como alocución al lector, para que se considere equiparado a los tres testigos oculares ⁴⁰⁵. Los tres se convierten en testigos cualificados. En la casa se encuentran ya las personas que van a entonar la lamentación funeraria. Plañideras y flautistas son requisito imprescindible de todo entierro judío ⁴⁰⁶. Y de nuevo Jesús toma la iniciativa. Hace ver claramente que el ruido de lamentación es completamente inoportuno porque la niña duerme, no está muerta. Se entendió esta afirmación al pie de la letra puesto que Jesús se dirige a la niña como a una persona que duerme ⁴⁰⁷. ¿Acaso, según su opinión, se encuentra la niña en una inconsciencia profunda? Tanto en el judaísmo como en

404. El infrecuente *παρακοῶ* significa según Bauer, Wb, s. v. «escuchan»: pasar por alto, no atender lo que no va dirigido a uno en concreto, ser desobediente. De manera diversa Schnackenburg, quien traduce: «Pero Jesús, que presta atención a la conversación».

405. Asi Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 131 s, que vuelve a encontrar este motivo de nuevo en la gnosis.

406. Keth 4, 4: «Incluso el más pobre en Israel cuenta con no menos de dos flautistas y una plañidera», Jos., *Bell.*, 3, 437 Y Billerbeck 1, 521-523.

407. Loas, *Miracles*. 569.

el helenismo, el sueño es un eufemismo conocido para designar el estado de defunción 408. Pero no es este el caso. Por el contrario, Jesús se expresa como el Hijo de Dios para el que la muerte sólo significa sueño. Según la fe bíblica antigua, sólo a Dios compete el poder sobre la muerte 409. Por ello Dios es un Dios de vivos y no de muertos (cf. 12, 27). La burla que ellos hacen de Jesús no es otra cosa que la expresión de su incredulidad. Burla y desprecio son ciertamente un motivo conocido en los relatos de milagro 410. También concuerda con el estilo el que Jesús despida a toda la gente y sólo permita la presencia de unos pocos, los tres discípulos y los padres 411. Pero la narración se distingue por estar configurada como epifanía divina.

En la cámara mortuoria, Jesús toma la mano de la muchacha muerta. La presentación del milagro no coincide con la del relato precedente. Ciertamente, la mano contactante de Jesús trae la salvación, pero el horizonte conceptual es bíblico. Hay que pensar en la poderosa, protectora, auxiliadora mano de Yahvé: «Incluso si da un traspiés no cae. Pues el Señor le toma de la mano» (Sal 37, 24; cf. Sal 44,4; Ex 3,20; 7, 5; Lc 1,66; Hech 11,21). La eficacia del milagro está ligada a la palabra. Esta no es ningún dicho mágico. Se traduce el texto arameo ininteligible para un oyente helenista y así aparece como una palabra que de hecho igual podrían haber pronunciado los padres para despertar a la muchacha que duerme. Pero se da a conocer como palabra de poder mediante el añadido «a ti te lo digo». El poder sobre la muerte está ligado al Hijo de Dios. Algunas variantes del texto presentan los términos arameos en una forma que tiene una configuración más dialectal 412. La muerta pone en práctica inmediatamente la palabra de Jesús. Con ello, esa palabra demuestra su poder. La indicación de su edad, consonante con el estilo, indica

41-43

408. Ce. Dan 13, 2; LXX Sal 87, 6; Billerbeck 1, 523; 1 Tes 5, 10; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 21972 (NTA 2) 186-206. En el ámbito judío y cristiano el eufemismo adquiere un nuevo valor mediante la fe en la resurrección de los muertos.

409. Taan 2a: «Tres llaves están en la mano de Dios y no pueden ponerse en mano de plenipotenciario alguno; concretamente, la de la lluvia, la del regazo materno y la de la revivificación de los muertos». Esta concepción rígorosa fue debilitándose crecientemente. Así se cuenta de los rabinos historias de resurrección. Ce. P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Barlin 1933, 13; Billerbeck 1, 560. Historias ridículas en Billerbeck 1, 557.

410. De nuevo documentación en Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 87 s.

411. Documentación en Bultmann, *Geschichte*, 239.

412. El texto Koíné Θ leen la antigua forma palestiniiana del imperativo *KOVII*. Frente a él, *KOVII* es la forma mesopotamia posterior. Además, Θ ofrece $\rho\alpha\beta\beta\iota\ \delta\alpha\beta\beta\iota\alpha$ en lugar de $\tau\alpha\lambda\iota\theta\alpha$. Debe entenderse esto como corrupción de $\rho\alpha\beta\beta\iota\theta\alpha$ (= muchacha). $\tau\alpha\lambda\iota\theta\alpha$ es «equivalente, pero más noble y menos dialectal» (Wellhausen). La presencia de $\tau\alpha\beta\beta\iota\theta\alpha$ en W proviene de Hech 9, 36 ss, el relato de la resurrección de Tabita de Joppe por Pedro. Para la literal $\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta$ la palabra se ha convertido en e: *tabea acultha cumhi*. $\tau\theta$ *κορῶσιον*, el tratamiento en nominativo con artículo es un semitismo.

que es todavía una niña. Hasta los doce años y medio una muchacha era inhábil para contraer matrimonio ⁴¹³. En cuanto a los presentes, resulta digna de tenerse en cuenta la reacción de los padres. Psicológicamente se espera agradecimiento o alegría. El gran asombro responde al hecho de que Dios se reveló en este acontecimiento ⁴¹⁴. Cuando Jesús manda a los participantes guardar silencio, éste no puede referirse más que a la divulgación del suceso de esta resurrección de muertos y no se refiere a una práctica misteriosa del taumaturgo. Marcos, al que consideramos como redactor de la prohibición de dar publicidad al hecho, crea con ello un bloqueo a una interpretación unilateral del milagro ⁴¹⁵. Hay que discutir la relación de la resurrección de los muertos con la resurrección de Jesús. Podría pensarse que el relato de resurrección sólo es posible y narrable desde la vertiente de pascua, puesto que estaría presente en él la pascua. Pero hay que distinguir. Esa reflexión no puede aplicarse a la tradición anterior a Marcos. La construirá Marcos ya que, para él, la epifanía proclamada en el relato de la resurrección debe ser contemplada a la luz de la revelación del Hijo de Dios, que se llevó a cabo en la muerte de cruz. La orden de Jesús -dirigida a los padres- de que dieran de comer a la niña pone de manifiesto que la muchacha vive verdaderamente y no tan sólo su espíritu ⁴¹⁶.

Juicio histórico

El juicio histórico no puede arrancar de la afirmación de que la imbricación del relato de curación en el de resurrección sería un indicio. K. L. Schmidt reconoció aquí un ejemplo instructivo de recuerdo histórico ⁴¹⁷. Se pone de manifiesto que ambos relatos existieron en un tiempo independientemente uno del otro y que podrían haber servido a la predicación misionera. En el relato de Jairo, la tradición del nombre y de la frasecita aramea podrían ser una prueba a favor del recuerdo concreto. Pero falta una indicación de lugar. Algunos autores opinan que originariamente tan sólo se hablaba de la curación de una enferma de muerte, opinión que hemos rechazado. Puesto que la forma de la narración responde hasta en el detalle a las estructuras y motivos acuñados con antelación, tendremos que suponer que ambos relatos no conservaron recuerdos con-

413. Cf. Billerbeck η , 10. Indicación de edad en un relato de milagro se encuentra por ejemplo en Filostrato, *vita Apoll.* 3, 38 s.

414. La formulación en 42b -dativo en sustantivo verbal- es imitación del infinitivo absoluto hebreo. Cf. BI-Debr § 198, 6.

415. Con Koch, *Bedeutung*, 85.

416. Cf. El ejemplo rabínico en Billerbeck 11, 10.

417. *Rahmen*, 148, nota 1.

cretas, sino que concretizan el recuerdo general de la actividad taumática de Jesús. No nos hacemos ninguna idea de un acontecimiento concreto milagroso. Pero los relatos presuponen que Jesús realizó milagros. ¿Resucitó Jesús a personas muertas? No tenemos derecho a negar esto «por la simple razón de que actualmente no se considere posible algo similar»⁴¹⁸. A la vista del relato de resurrección de muertos que tenemos ante nosotros, habrá que partir de que éste se originó a partir de los relatos de resurrección de la veterotestamentaria tradición de Elías-Eliseo. Se presenta a Jesús como el profeta escatológico, que recoge y supera toda la actuación de los profetas que le precedieron⁴¹⁹. Esta predicación continúa teniendo todavía hoy sentido y significación teológicos porque Jesús, como el Crucificado y el *primer* llamado por Dios de la muerte a la vida, es la puerta de la vida. Por eso -como Marcos vio atinadamente- hay que situar esta predicación concreta de la resurrección de la hijita de Jairo en la totalidad del evangelio y juzgarla desde ahí.

Resumen

Con la recepción de estas tradiciones de milagro, Marcos persigue varias intenciones. Resumiendo, podemos concretar las más importantes: con la incrustación de dos relatos pone de manifiesto su interés historizante. En la perícopa de la mujer con flujo de sangre subraya la fe frente a una posible falsa interpretación mágica del milagro. Mediante la selección de tres discípulos preferidos elabora el relato de resurrección como una escena de revelación. Pero sobre todo lo inserta en el marco general del evangelio mediante la prohibición de dar publicidad al evento. Así desde la cruz corrige una fe unilateral en el milagro. Pero, al mismo tiempo, hace valer la significación que la resurrección de muertos tiene para el momento presente. Quien quiera encontrar la vida tiene que atenerse a la palabra de aquel a quien Dios resucitó el primero de entre los muertos. Como Hijo de Dios, éste tiene pleno poder permanente sobre la muerte.

418. Suhl, *Funktion*, 7.

419. La resurrección de un muerto jugó un papel también en las leyendas griegas acerca de filósofos. Así se atribuye resurrección de muertos a Apolonio de Tiana, a Empédocles, al famoso médico Asclepio y a otros. Esta tradición no ha coloreado la perícopa sinóptica. Una característica de las leyendas de filósofos es, evidentemente, que el milagro sucede cuando se produce el encuentro con el cortejo fúnebre. Papiros de magia ofrecen indicaciones para la resurrección de muertos. Para el conjunto, cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 171-174.

Los tratamientos de la doble perícopa, orientados casi siempre a la práctica, giran en torno a dos cuestiones: por una parte, es determinante el conocimiento de que la fe constituye el punto central de ella. En segundo lugar se eleva la interpretación a un plano simbólico. De esta manera se sitúa el problema de la historicidad bajo una luz nueva. Bajo el aspecto de la fe, la mujer con flujo de sangre y Jairo se hallan bajo la misma perspectiva. Con ello se construyen las uniones de ambos relatos desde los puntos de mira más diversos. Una interpretación más psicológica parte de que el milagro obrado en la mujer tiene como finalidad robustecer la fe de Jairo 420. O se compara la fe de ambos. Generalmente la mujer sale mejor parada. Teofilacto llama a la mujer *πιστοτάτη* 421. Se acusa a Jairo de tener una fe a medias, puesto que quiere conseguir que Jesús vaya hasta su casa 422. Evidentemente se está pensando aquí en el centurión de Cafarnaún, que tiene toda su confianza puesta en la palabra de Jesús. Este rasgo moderno en la interpretación es sorprendente. El juicio desventajoso que merece aquí Jairo está relacionado directamente con la conexión de ambas perícopas. La mujer es preferida como primera curada. La independencia de las perícopas, que representan cada una de ellas por sí misma una magnitud en la predicación, se ha resentido. El tratamiento de la cuestión de la fe adquiere profundidad al ser tratado desde la dimensión antropológica. Erasmo y Lutero, que se ocupó dos veces de la perícopa en el domingo 24 después de la Trinidad 423, consideran a la mujer o a Jairo en su situación concreta. En opinión de ambos predicadores, a ambos amenaza el desánimo. Pero ¡cuán diversos son los juicios! Opina Erasmo que la perícopa de Jairo muestra que Cristo no permite que el hombre que no rechaza la fe caiga en el desánimo. Y puede decir a modo de resumen: *Christianus... nunquam desperat* 424. Para Lutero, por el contrario, el punto de partida es la desesperación. Lo pone claramente de manifiesto en la suerte de la mujer, cuyos esfuerzos por sanar habían sido vanos hasta el momento presente. Así la mujer representaría al hombre que quiere salvarse por sus propias obras. Y la perícopa pone gráficamente de manifiesto la imagen de la *iustificatio impii*. Antes de conocer a Cristo, «hemos corrido a los médicos, a los predicadores, a los monasterios, a los votos». Y concluye Lutero: «Yo soy un pecador, o para condenarme o para

420. Teofilacto: PG 123, 544; Cayetano según Knabenbauer 156.

421. *ibid.*

422. Teofilacto: PG 123, 541 s.

423. WA 52, 537-543; 34/2, 407-416.

424. VII, 197.

acogerme a Cristo» 425. Lutero presupone aquí la equiparación alegórica del flujo de sangre con el pecado. No podremos realizar sin más la osada valoración de la pencopa desde la teología paulina, aunque es digno de reflexión el enfoque antropológico.

La interpretación simbólica, que estuvo muy extendida, contraponía a la mujer con flujo y a la hija de Jairo 426. La segunda representa a la sinagoga; la primera, por el contrario, a la Iglesia de los pueblos. Esta llega primero a la fe. El contacto de Cristo es la fe; más concretamente la fe en la encarnación de Dios. Cuando se pone la mirada en la sinagoga, la suerte de la hija de Jairo se convierte en esperanza escatológica para Israel⁴²⁷. También esta interpretación padeció el influjo de Pablo (Rom 9-11). Ya en la historia de la interpretación de las parábolas nos encontramos con el intento de desarrollar diseños histórico-salvíficos partiendo de los textos. Tal intento hace que el prejuicio acerca de la historicidad de los acontecimientos milagrosos concretos pase a un segundo plano en beneficio de la especulación teológica que, de seguro, no mantuvo el sentido de Marcos o de su tradición. Frente a todo esto, tenemos que subrayar una vez más que la preocupación teológica de la pencopa doble es la fe relacionada con Cristo. Y hay que constatar a este respecto que esta intención cristológica central permaneció en el punto de mira en numerosos intentos de introducir ideas extrañas. Lutero puede formularlo paradójicamente: «la muerte en el Señor Cristo se llama sueño y la enfermedad es en él la salud» 428. En la interpretación de la pencopa habrá que tener en cuenta que quiere proclamar a Jesús como el que vence la miseria humana, que culmina en la muerte. Jesús protesta contra el culto a la muerte y hace con ello algo que resulta irracional para la mente humana (v. 39). Así pues, la realidad de la muerte está en contra de la misericordia del Dios omnipotente. Y surge la pregunta acerca de qué realidad se demostrará como la definitiva. Jesús vio esta confrontación y se situó dentro de ella 429.

425. WA 34/2, 408-411.

426. El desarrollo pleno de la interpretación alegórico-simbólica se encuentra en Beda, PL 92, 179-182. Intimamente relacionada con ella, la discusión de si la mujer que padecía flujo era judía o pagana. En general se la considera como pagana porque no se atiene en su comportamiento a las prescripciones y toca a Jesús. Cf. el testimonio de Euseb. mencionado *supra*, nota 392. En contra Tertuliano, c. *Marc* 4, 20 (PL 2, 408).

427. La alegoría llega hasta los detalles y abarca también los doce años (edad de la muchacha y enfermedad de la mujer). La mujer enfermó cuando apareció Israel. Jairo, cuyo nombre se interpreta como iluminante o iluminado, es identificado con Moisés, el flujo de sangre con los pecados paganos de la idolatría, etc. Cf. Beda, *o. c.*

428. WA 52, 541. De manera similar ya Beda, PL 92, 182.

429. Cf. Barth, *Dogmatik* IV/2, 251.

9. Excurso: MILAGROS Y EXORCISMOS DE JESÚS

Numerosos relatos de *milagros de Jesús* tuvieron cabida en la tradición sinóptica y Marcos recogió en su evangelio un número relativamente grande. Su forma había sido acuñada con anterioridad y su existencia es demostrable igualmente en el mundo judío y helenístico. Las variaciones narrativas sólo son posibles en el marco del esquema acuñado previamente. Aquí radica lo que se ha dado en llamar el defecto del retrato. La configuración de los relatos de milagro comprende por regla general tres partes: la exposición, en la que se presenta a las personas que intervienen, los motivos que las mueven y su manera de comportarse, la acción milagrosa y la conclusión, que comprende la demostración del milagro, la despedida del curado, la aclamación o reacción del pueblo o similares. La consumación o inventariado de estas tres partes echa mano una y otra vez de motivos que se repiten, descritos en sucesivos momentos⁴³⁰. Entre ellos se encuentran, por ejemplo, la caracterización de la necesidad (5, 25 s), los intentos vanos de los médicos (5, 26), manifestaciones de desprecio respecto del Salvador (5, 40). Todo esto puede aparecer en la exposición. En la descripción de la acción milagrosa puede mencionarse el contacto con la mano o el tomar la mano (1, 31; 7,33 etc.), la palabra que produce el milagro (1,41; 3, 5 etc.). En la parte final se recoge la impresión que el milagro produce en el público (2, 12; 7, 37, etc.).

Con todo, la forma pura de relato de milagro aparece en Marcos relativamente en pocas ocasiones (por ejemplo 1, 29-31; 7, 31-37; 8, 22-26). Llegamos así al tema de la clasificación de los milagros o de los relatos de milagro. Puede realizarse esta clasificación de diversas maneras. Nos limitaremos a los ejemplos que aparecen en Marcos. La antigua división en milagros realizados en el ámbito humano (curaciones, exorcismos) y en el ámbito natural (sometimiento de la tempestad, multiplicación del pan)⁴³¹ no tiene en cuenta el nacimiento ni la autoría textual de las narraciones. Son más convincentes las clasificaciones presentadas por exegetas marcados por la historia de las formas y por la ciencia literaria. Según el atinado juicio de Bultmann salen a nuestro encuentro bastantes relatos de curación como apotegmas⁴³². La curación está subordinada a una palabra imperativa pronunciada por el taumaturgo (por ejemplo, 1,40-45). G. Schille introdujo la forma de leyenda misionera. Consideraba cada uno de los relatos de milagro como tradición fundacional de comunidades o como leyenda de la región⁴³³. En ellas se destacaría tan claramente en un primer plano lo misionero que, en ocasiones, se tocaría la frontera de la narración puramente ejemplar. La determinación de la forma propuesta por Schille no ha demostrado su validez en Marcos (cL el análisis de 5, 1-20). Además, existen relatos de milagros que han tomado los rasgos de una discusión (3, 1-6) o de una conversación doctrinal (7, 24-30). La forma mixta permite pensar en diversos usos que, en un estadio de tradición más tardío, pudieron estar subordinados a un *Sitz im Leben* distinto. No puede considerarse la propaganda misionera como el único trasfondo de las tradiciones de milagro⁴³⁴. También puede considerarse la posibilidad de que la catequesis y la predicación apologética hayan sido el *Sitz im Leben*. Desde el punto de vista de la composición o mediante la indicación de diversos motivos o combinaciones de éstos

430. Bultmann, *Geschichte*, 236-241; Theissen, *Wundergeschichten*, 57-83, que señala 33 motivos y divide los relatos de milagro en cuatro partes: introducción, exposición, parte central, conclusión. De la división en cuatro partes deriva el hecho de que, según Th., la mayoría de los motivos (20) entren en las dos primeras partes.

431. En van der Loos, *Miracles*.

432. *Geschichte*, 223.

433. *Wundertradition*, 26 s.

434. Para esta opinión suele acudir a D. Georgi, *Die Gegner des Paulos im 2 Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, 1964 (WMANT 11) Cf. G. Petzke, *Die historische Frage nach den Wundertaten Ieso*: NTS 22 (1975-76), 180-204, aquí 200 s.

puede alcanzarse una división de los relatos de milagro a otro nivel ⁴³⁵. Los resultados coinciden parcialmente con los de la historia de las formas. El análisis textual permite distinguir con mayor precisión entre los relatos de curación y de exorcismo. Estos últimos necesitan una presentación exclusiva. Otras determinaciones formales de este estrato son las epifanías (especial característica: el corte episódico del acontecimiento mítico. Cf. 6,45-52), el milagro de regalo (6, 30-44;8, 1-9), el milagro de liberación (la victoria sobre una amenaza física que viene de fuera se une con una epifanía, cf. 4, 35-41), el milagro de la norma (que se identifica en gran medida con el apotegma de la historia de las formas). El material transmitido por los relatos de milagro en Marcos proviene de diversas tradiciones comunitarias ⁴³⁶. No sólo echa mano de comunidades helenísticas, sino también de palestinianas. A las últimas podemos atribuir 1,29-31.40-45; 2,1-12; 3, 1-6; 6, 34-44; 7, 24-30; 10,46-52. Pero las fronteras no estaban cerradas a cal y canto y así las comunidades helenísticas pudieron aceptar realidades de las tradiciones palestinianas. Hay que tomar las adjudicaciones *cum grano salis*. Tal vez la más estrecha unión del milagro a la palabra pueda considerarse como la característica más destacada de los relatos de milagro palestinianos. Según las tradiciones helenísticas, Jesús se sirvió en numerosas ocasiones de manipulaciones medicinales (tacto, saliva). El milagro se produce mediante transmisión de poder. Jesús es portador de una *dinamis* que obra milagros. Muchas de las narraciones de milagro se inspiran en modelos veterotestamentarios. Se destaca de manera especial la tradición Elías-Eliseo (5, 21-24. 35-43; 6, 30-44). Se ha supuesto repetidas veces la existencia de un documento que habría contenido una colección de relatos de milagros que encontramos ahora en Mc 4-6. Pero, a nuestro juicio, no se ha confirmado tal suposición ⁴³⁷. Sólo habrían sido transmitidos, 7, 32-37; 8, 22-26 por una parte y 6, 30-52 como narraciones repetidas.

Los relatos que hablan de *exorcismos de Jesús* tienen algunos puntos de contacto con las narraciones de curación. De manera especial la idea de que la locura del poseído y la enfermedad son ocasionadas por fuerzas demoníacas, y los rasgos de exorcismo en las terapias milagrosas. *Cuando se considera el tema can mayar detenimiento, se observan diferencias que justifican una separación entre relatos de milagro y exorcismo. Mientras que el enfermo es atormentado por un demonio que le azota con una enfermedad determinada, el poseso es morada del demonio. «El terapeuta tiene que vérselas con las repercusiones del demonio, el exorcista con su existencia»* ⁴³⁸. Detrás están cuadros de enfermedad con anomalías sorprendentes y horribles. O. Böcher habla de enfermedades mentales y cerebrales ⁴³⁹. El encuentro del exorcista y del demonio se convierte en lucha. Ambos pueden servirse de las mismas estrategias. El poseso es el campo de batalla en el que se desarrolla la lucha. La victoria sobre el demonio se produce mediante la orden de salir, que, paralelamente, caracteriza el relato de exorcismo. Puede describirse también la actividad destructora del demonio (9, 22), extensible también a la naturaleza (5, 13). Sin embargo en los evangelios se contempla la peligrosidad del poder demoníaco exclusivamente en los hombres. La construcción de las narraciones de exorcismo se compone de tres partes, igual que los relatos de curación ⁴⁴⁰ Las diferencias aparecen en la manera de

435. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 90-120. Dibelius, *Formgeschichte*, 34-100 pone de manifiesto que también la historia de las formas trabajó «con los métodos de la ciencia literaria». Para su división de las relatos de milagro en paradigmas y novelas fueron decisivos los criterios de circularidad, de brevedad, del lugar destacado de la palabra de Jesús, de final de predicación (para el paradigma).

436. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 373-382; Koch, *Bedeutung*, 26-30; Bultmann, *Geschichte*, 254-256.

437. Cf. Schenke, *Wundererzählungen*, 383-386.

438. Theissen, *Wundergeschichten*, 94.

439. *Christus Exorcista*, 166. Petzke (nota 424) 202, habla de procesos psicopatológicos; Grundmann 44 de división de la consciencia.

440. Cf. K. Thraede, RAC VII, 59-61.

utilizar determinados motivos. En la exposición, la venida del poseso está unida a la resistencia del demonio. Puede llegar a desarrollarse una conversación entre exorcista y demonio. El exorcismo aparece como orden de salida (*apopompe*), unido también con el mandato de enmudecer o con la *epipompe* (indicación de que el demonio o demonios entren en otra víctima: 5, 13). La demostración se desarrolla de manera dramática. Antes de abandonar al poseso, el demonio lo atormenta por última vez. Las tradiciones de exorcismo que aparecen en Mc (1, 21-28; 5, 1-20; 9, 14-27) se habrían desarrollado en la tradición de la comunidad palestina. Ciertamente en ellas sobresale con más fuerza el taumaturgo con su plenitud de poder, lo que correspondería más al sentimiento helenístico. y lo helenístico había conseguido amplia influencia en Palestina.

La interpretación dada por Mc a las tradiciones de milagro se llevó a cabo de diferentes maneras. El evangelista comenzó por «historizarlo», mediante la inclusión en su evangelio (con claridad especial 6, 2 como referencia retrospectiva a 5, 1-43), de los variados relatos de milagro que circulaban como tradiciones sueltas. Puesto que el evangelio se orienta hacia la pasión, también los milagros aparecen bajo esa perspectiva. Milagro y enseñanza van juntos (1, 22.27; 6, 34 ss), con lo que el milagro está subordinado a la doctrina. La omnipotencia de Jesús se revela en su palabra. Es poder para perdonar los pecados (2, 10), para dar una nueva interpretación del sábado (2, 28). Aquí se encuadra también la sucesiva colocación de los capítulos 4 y 5. En conexión con el importante sumario 1, 14 s, los relatos de milagro están—al menos el lector del evangelio es todavía consciente en los primeros capítulos— en un declive escatológico. Pero hay que tener en cuenta que Marcos interpreta cristológicamente el reino de Dios (cf. 4, 11). La cristología pasa a un primer plano frente a la predicación del reino de Dios⁴⁴¹. Todos los intérpretes coinciden en admitir que Mc pone los milagros al servicio de la cristología, pero difieren en los juicios respectivos. Mientras que para S. Schulz los milagros en el segundo evangelio serían indicaciones que apuntan a la majestad de la resurrección de Cristo que determinaría completamente la existencia terrena del Hijo de Dios en figura humana⁴⁴², opina Schenke⁴⁴³ que están en contradicción con la cristología del evangelista. Marcos habría incluido los relatos de milagro en su evangelio para combatir la cristología que se expresa en ellos y para corregirla desde la cruz. Esta cristología de Jesús el hombre divino (*Θεῖος ἀνὴρ*) habría estado presente en las comunidades a las que se dirige Marcos. Hay que presentar como epifanía de su filiación divina no las acciones milagrosas de Jesús, sino la cruz. Tenemos que rechazar esta exageración de la tesis expuesta⁴⁴⁴. En contra de ella habla la totalidad de los relatos de milagro que leemos en Marcos. Para éste, los milagros son una parte de la revelación de Dios que se realizó en Jesús. A pesar del mandamiento de no hablar de ellos, Jesús es conocido por los milagros (cf. sobre todo los sumarios 3, 7-12; 6, 53-56). Quieren penetrar en la pregunta de quién es Jesús (1, 27; 4, 41; 6, 3; 8, 14-21; 6, 14-16; 8, 27-29). El que sólo se permita a tres discípulos presenciar el gran milagro de la resurrección de muertos (5, 37) quiere subrayar el significado que ese milagro tiene para el acontecimiento de la revelación. Si los milagros son un componente positivo de la revelación y si para Marcos no existe «espacio vacío que no sea cristológico») entre el

441. Robinson, *Geschichtsverständnis, passim*, desarrolla la tesis de que Mc presentó la actuación de Jesús como lucha cosmológica de éste con Satán. El tema de la lucha está presente en los relatos de exorcismo, pero no fue desarrollado programáticamente. Cf. Koch, *Bedeutung*, 172 s.

442. Stunde 76. La tesis aparece modificada en Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 225, nota 40. Acerca de la discusión, cf. Koch, *Bedeutung*, 176-178.

443. *Wundererzählungen*, 396-416. Cf. también T. J. Weeden, *Mark-Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971 y *The Heresy that necessitated Mark's Gospel: ZNW 59* (1968) 145-158. Kertelge, *Wunder Jesu*, 194 desearía solucionar los milagros kerigmáticamente. Para él se convierten en material perceptivo de la revelación pascual-escatológica. Tampoco puede aceptarse esta tesis, desarrollada siguiendo la concepción kerigmática del evangelio sostenida por Marxsen.

444. Cf. Koch, *Bedeutung*, 180-193; Theissen, *Wundergeschichten*, 287-297.

bautismo y la pasión de Jesús, el evangelista se encontró ante la tarea de empalmar el kerigma de la pasión con los relatos milagrosos que no estaban marcados por este kerigma. Porque para él el camino de Jesús pasa por la cruz, sólo desde ella puede entenderse plenamente a Jesús y se mide el valor revelador de los milagros como un valor que se destruye en la cruz. El poder del taumaturgo y la impotencia del Crucificado están en una relación respectiva dialéctica que no puede ser diluida. Desde aquí puede entenderse la unidad de la interpretación que Marcos da a los milagros a pesar de que resulte farragosa en el detalle. Forma parte del detalle lo siguiente: los milagros producen falsas interpretaciones y rechazo (3, 6; 3, 22; 6, 3 s; 6, 14-15). Con relatos de milagros Marcos construye relatos de discípulos o introduce en ellos el motivo de la incomprensión de los discípulos (4, 35-41; 6, 45-52) o el del seguimiento (10, 46-52). Fuerza el motivo de la fe (4, 40; 9, 23 s). Empalma con los mandatos de guardar silencio y con las tendencias de encubrimiento existentes en los relatos de curación y de exorcismo, los interpreta cristológicamente e introduce el mandato de guardar silencio, determinado cristológicamente, en esta tradición, tal como lo hace valer también en sus sumarios (1, 34; 3, 11 s). Con ello, la interpretación que Marcos hace del milagro se inserta en el secreto mesiánico de Mc como su presupuesto hermenéutico y como estructura general del evangelio⁴⁴⁵.

La *pregunta acerca de la historia* de los milagros de Jesús se ha planteado de la siguiente manera: los milagros que se cuentan de Jesús ¿están anclados en la vida del Jesús terreno o los relatos de milagro hunden sus raíces en la praxis misionera de la Iglesia primitiva, de la que pasaron después a la vida de Jesús?⁴⁴⁶ Es cierto que el conjunto de las narraciones de milagros y de exorcismos, tal como la encontramos en Marcos, puede suscitar la falsa impresión de que Jesús actuó primaria y preferentemente como taumaturgo. Por otra parte, esta vertiente de su actuación está reforzada por una serie de *logia* que no se le pueden negar⁴⁴⁷. Para nuestro evangelio, que es bastante remiso en transmitir esta clase de *logia*, habría que remitir de manera especial a 3, 24-27. Si no puede discutirse seriamente la actividad de Jesús como taumaturgo y exorcista, tenemos que admitir que él compartió la imagen demoníaca del mundo unida a los milagros y exorcismos. Era la imagen del mundo imperante en su tiempo. La única manera de hacerse comprender por una época consiste en tener en cuenta las concepciones del hombre y del mundo que predominan en ella. La actividad milagrosa carismática de Jesús, continuada por sus discípulos y por los misioneros cristianos en los primeros tiempos, tiene paralelos en su entorno, pero se diferencia marcadamente de las artes curativas milagrosas institucionalizadas en los lugares de peregrinación (Epidauro) de la antigüedad. Adquiere su peculiaridad inconfundible mediante las intenciones emparejadas con ella. A este respecto puede decirse lo siguiente: en su orientación al mensaje del reino de Dios, ella muestra que el futuro universal salvífico se ha hecho ya presente eficaz y perceptible en la presencia de Jesús. Anuncia ya el cambio escatológico (cf. 3, 27). Atinadamente dice Theissen: «En ninguna otra parte encontramos acciones milagrosas de un taumaturgo carismático que deban ser final del viejo mundo y comienzo de un mundo nuevo»,⁴⁴⁸. Las curaciones en sábado, que pertenecen igualmente a la vida del Jesús terreno, son la expresión de una dignidad del hombre restaurada respecto de las instituciones encallecidas que menosprecian la dignidad del hombre. Por último, también podrá derivarse de Jesús el tema de la fe, que aparece constantemente en los relatos de milagros y que fue subrayado por Ma'cos, tema que caracteriza la tradición de los evangelios frente a relatos de milagro antiguos.

445. En Mc 7, 31-37; 8, 22-26 hay que ver un sentido simbólico (cf. la interpretación). También éste significa una nueva interpretación del milagro. Mc 8, 11 s no sirve como criterio para la valoración que hace Mc de los milagros. Se trata, más bien, del tema de la fe. Al incrédulo se le niega el signo; al creyente se le regala el milagro. Cf. 6, 5. De manera diversa Schille, *Wundertradition*, 21.

446. Cf. Petzke (nota 434) 199-202.

447. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 274-277; Bocher, *Christus Exorcista*, 166 s.

448. 275.

Además, en la actividad exorcista y terapéutica de Jesús puede percibirse una protesta contra la ansiedad que sus contemporáneos sentían por lo demoníaco 449. En el evangelio de Marcos hay que aludir también al rechazo de una interpretación cosista de la curación (7,15), a la negación de determinadas prácticas exorcistas (3, 22 S)450 y a la libertad del no tener que ayunar, que tal vez forma parte también de este contexto (2, 19)451. Con su curación Jesús libera al hombre arrancándolo de su enajenación, desesperación y deformación y conduciéndolo a Dios. La formalizada presentación del taumaturgo Jesús en estos relatos de milagro sinópticos no nos permite hacernos idea directa y expresiva de esta actividad suya. Se limita a transmitirnos la información general acerca de este tipo de actuación suya. No existe la menor duda de que, al hilo del proceso de transmisión, los relatos de milagro no sólo fueron esquematizados y modelados, sino que, además, se multiplicaron e incrementaron cualitativamente. Hay que ver este desarrollo en el contexto de la misión y de los esfuerzos misioneros que rivalizaban en el medio ambiente. Pero también depende de la consciencia de singularidad de las comunidades cristianas y de su fe, que las unía con su Kyrios ensalzado. A pesar de su formalización en relatos de milagro individuales, la interpretación es capaz todavía de descubrir detalles históricos (cf. 1, 29-31; 10,46-52). Cuando esto no parece posible, por regla general este comentario renuncia a la interpretación de la cuestión histórica. Son útiles las explicaciones de los relatos de milagro y de exorcismo, explicaciones de tinte sociológico nacidas en tiempos recentísimos. Se consideran los relatos de milagros como protesta contra la miseria humana, recurriendo a la revelación. Se valora la posesión masiva como fenómeno social que articula sus amenazas y ansiedades plurales en lenguaje mítico 452. Nosotros no podemos compartir la imagen demoníaca del mundo. Sin embargo, los relatos de milagro mantienen su significación propia en el ámbito teológico como manifestación de la voluntad de Dios que quiere salvar a la totalidad del hombre de su necesidad física y psíquica; y como llamamiento a los cristianos para que participen en esta acción liberadora querida por Dios 453.

13. *Jesús es rechazado en su patria chica* (6, 1-6a)

Preuschen, E., *Das Wort vom verachteten Propheten*: ZNW 17 (1916) 33-48; Haenchen, E., *Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas: Die Bibel und wir*, Tübingen 1968, 156-181; Stauffter, E., *Jesuhu ben Mirjam (Mk 6, 3)*, en *Neotestamentia et Semitica* (FS M. Black), Edinburgh 1969, 119-128; Grasser, E., *Jesus in Nazareth (Mk 6, 1-6a)*, en E. Grieser y otros, *Jesus in Nazareth*, 1972 (BZNW 40) 1-37; Crossan, J. D., *Mark and the Relatives of Jesus*: NT 15 (1973) 81-113 (98-105); McArthur, H. K., *Son of Mary*: NT 15 (1973) 38-58; Koch, *Bedeutung* 147-153; Dupont, J., *Jésus devant l'incrédulité de ses concitoyens (Mc 6, 1-6a)*, en C. C. Marcheselli (ed.), *Parola e Spirito* (FS. S. Cipriani) 1, Brescia 1982, 195-210.

449. Cf. Bocher, *Christus Exorcista*, 138-165.

450. Según Bocher, *ibid.*, 161 s, el reproche de Mc 3, 22 se basa en la práctica regularizada de la llamada magia homeopática.

451. Puede considerarse el ayuno como praxis ampliamente extendida de preparación al exorcismo. Cf. Bocher, *ibid.*, 113-117.

452. Theissen, *Wundergeschichten*, 251.256, 295-297; Petzke (nota 434) 202-204.

453. M. E. Glasswell, *The Use of Miracles in the Markan Gospel*, en C. F. D. Moule, *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London 1965, 149-162, subraya que no pueden disociarse los milagros de la actuación histórica de Jesús. Pero también esta parte de la historia de Jesús debería mostrarse en su relación con la actualidad.

1 Se marchó de allí. Y vino a su patria chica. Sus discípulos le seguían. 2 Cuando llegó el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga. Y los muchos que le escuchaban estaban fuera de sí y decían: «¿De dónde le viene esto? ¿Y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? 3 ¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de Judas, de José y de Simón? ¿No se encuentran sus hermanas aquí entre nosotros?». Y se escandalizaban de él. 4 Jesús les dijo: «Un profeta sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, es despreciado». 5 Y no podía hacer allí milagro alguno. Se limitó a imponer las manos sobre algunos enfermos a los que curó. 6 Y él se admiraba de la incredulidad de ellos.

Análisis

Existen diferentes opiniones acerca de la génesis de la perícopa presente. Según Bultmann ⁴⁵⁴ tenemos aquí un ejemplo típico de cómo se compuso una escena ideal partiendo de un *logion* que circulaba por ahí suelto. El *logion* que puso en marcha el proceso narrativo habría sido el dicho del profeta despreciado, cuya forma más antigua se conserva en Püxy 1, 5: «Ningún profeta es apreciado en su patria chica, ningún médico logra curaciones entre sus conocidos». La segunda parte del dicho fue transformada en narración y los conocidos se transformaron en los parientes de v. 4. Bultmann señala, además, la tensión existente entre la reacción de la gente, recogida en v. 2: «estaban fuera de sí», y la que se consigna en v. 3 («se escandalizaban»). Y sospecha que originariamente se habría informado de una presencia exitosa de Jesús en su patria chica. Y sólo cuando se unieron ambos elementos, el *logion* y la escena exitosa, se transformó esta última en lo contrario bajo la presión de posteriores experiencias misioneras. Koch, que habla igual que Bultmann de una escena ideal, opina que con 5 se introduce un nuevo punto de vista. La presencia de Jesús en Nazaret (3 s) habría sido ampliada después al tema de la conexión entre fe y milagro (5a.6a) y habría sido enriquecida con una exposición que une la enseñanza y el milagro ⁽²⁾⁴⁵⁵. El trozo que se cierra con v. 4 puede ser considerado -desde el punto de vista estilístico- como un apotegma ⁴⁵⁶.

Griisser emite otro juicio completamente distinto sobre la perícopa. Juntamente con Haenchen, parte de que el narrador Marcos sólo habría conocido una cosa: «Que Jesús predicó sin éxito en su patria

454. *Geschichte*, 30 s.

455. *Bedeutung*, 148-151. De una ampliación en torno a los v. 5 s habló ya Dibelius, *Fornngeschichte*, 107. El atribuyó la ampliación a la R-Mc.

456. Koch, *Bedeutung*, 150, nota 14.

chica. Todo lo demás son intentos de la tradición cristiana para enfrentarse a este hecho difícilmente comprensible» 457. De esta manera, Grasser puede renunciar a una reconstrucción del documento anterior a Marcos y entregarse por completo a tratar de detectar las tendencias de Marcos 458.

Tenemos que ocuparnos en primer lugar del documento-fuente de Marcos. Y deberemos arrancar de la observación bultmanniana de que el dicho acerca del profeta despreciado aparece fuera de todo contexto. Pero hay que examinar también la posibilidad contraria, si esta expresión con caracteres de sentencia no fue introducida secundariamente en la perícopa. La fórmula de unión *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* utilizada por Marcos parece hablar en favor de tal suposición. La primera frase «se marchó de allí», con la que se conecta con la perícopa de Jairo, proviene indiscutiblemente de Marcos 459. El paso de aoristo a presente delata el comienzo original de la perícopa. Pero éste hablaba ciertamente de Nazaret (aproximadamente: *καὶ ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς εἰς Ναζαρέτ*). No puede presuponerse sin más que los oyentes supieran de la patria chica de Jesús. Pero Marcos puede hacerlo a causa de 1, 9, donde se ha dado ya esta información. El cambio de denominación a *εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ* puede haberse llevado a cabo en conexión con la inclusión del dicho en v. 4. También la mención de los discípulos en 1b debe ser anotada en la cuenta del evangelista. Los discípulos no juegan papel alguno en el relato. Mas para Marcos su presencia es importante a causa del envío que se producirá con posterioridad. Ya ahora pueden reunir experiencias que les serán útiles cuando sean enviados; para que no sientan el desengaño cuando los rechacen 460. La entrada en la sinagoga ha sido formulada apoyándose en 1, 21 s 461. Elementos ensamblantes son el sábado, la sinagoga, la enseñanza, el estar fuera de sí de la muchedumbre. Por consiguiente, la configuración de esta frase debe considerarse como obra de Marcos. Ella creó también la tensión con la reacción de la gente en v. 3. Pero en la redacción anterior a Marcos se habría hablado también de la presencia en la sinagoga. Lo exige la reacción

457. Grasser* 13. cf. Haenchen, *Weg*, 220.

458. Sobre esta rica, pero excesivamente forzada, interpretación de Grasser pesan, por una parte, esta renuncia y, en segundo lugar, su opinión de una redacción posterior a Marcos (27). Schmidt, *Rahmen*, 155 s, opina que en 6, 1-6a están entretejidos dos relatos (A: 2a. 3ab.4; B: 2b.3c.5.6a) que habrían sido empalmados en fecha muy temprana en el sentido de una confrontación definitiva de Jesús con los habitantes de Nazaret. La duplicación indica posiblemente varias visitas de Jesús a Nazaret.

459. *ἐξέρχεται* y *ἐκεῖθεν* son, según Gastan, términos preferidos por Marcos en sentencias editoriales.

460. De manera distinta Schmidt, *Rahmen*, 153 s, quien sospecha un recuerdo histórico concreto en la mención de los discípulos.

461. Así ya Wendling, *Entstehung*, 52 ss.

que viene a continuación 462. No es posible reconstruir ya la frase que Marcos encontró. Los v. 2b y 3 son tradicionales. Ciertamente existe una correspondencia en la secuencia enseñanza-milagro en 2b 1,21 ss. Pero Marcos la habría formulado de otra manera. Este es el único lugar de Marcos donde se habla de la sabiduría 463. V. 4 ofrece el proverbio del profeta, que Marcos es el primero en introducirlo en la tradición y que amplía a los parientes y a la casa en una segunda parte. Originalmente el proverbio decía: «Ningún profeta es despreciado sino sólo en su patria chica» 464.

Steck ha expresado la suposición de que el proverbio podría haber nacido como condensación de las experiencias de los predicadores itinerantes judíos. Estos podían recibir el nombre de profetas 465. Asumida en el campo cristiano, esta experiencia cuadraba perfectamente con el siguiente relato de misión en 6, 6b ss. Cuando el evangelista apunta a los parientes y a la casa de Jesús, está acusándolos veladamente y recuerda 3, 20 s.31-35. También la frase de 5b, que está en tensión con 5a, es posible que sea de Marcos 466. No quiere poner a salvo el (indiscutido) poder de Jesús, sino suavizar el juicio sobre los habitantes de Nazaret, lo mismo que ya lo hiciera en 2a (cLla interpretación). 5a y 6a son tradicionales y compatibles con la narración. En principio, ésta no era un apotegma 467. Por consiguiente, el evangelista se encontró con un relato que informaba de la presencia de Jesús en Nazaret y de la reacción incrédula de los habitantes de esta ciudad, que hizo imposible que Jesús realizara milagro alguno y que suscitó su sorpresa. La forma de la narración no es comparable

462. De manera similar Koch, *Bedeutung*, 152, nota 24.

463. Grasser * 21 señala que los oyentes de la sinagoga tienen motivo ciertamente para alabar la sabiduría de Jesús, pero no para preguntar por sus milagros. Esto se explicaba en el sentido de una composición más amplia. Pero también en el relato aislado tiene pleno sentido la pregunta acerca de los milagros de Jesús, pues para los oyentes de la peócopa se puede presuponer que ellos saben de los milagros de Jesús. Kertelge, *Wunder Jesu*, 122, querría calificar de tradicional la pregunta acerca de la sabiduría de Jesús y de redacción relacionada con sus milagros. Pero no son convincentes los motivos que ofrece: la primera pregunta implica una afirmación del ser (?), la segunda el carácter de suceso de las acciones de Jesús.

464. Actualmente apenas se comparte la opinión de Bultmann, *Geschichte*, 30, de que el dicho había sido transmitido originalmente como proverbio doble, tal como sucede en Püxy 1, 5. Profeta y médico representan dos campos muy diversos entre sí. Especialmente Haenchen * 160 ha puesto de manifiesto que Püxy 1, 5 es sólo la redacción griega del proverbio en Tho 31 y el «Evangelio de Tomás» amplía también en otros lugares dichos aislados añadiéndoles paralelos. In 4, 44 contiene el proverbio en forma sencilla.

465. Steck, *Israel*, 213 s. Para el empleo especial del título de profeta, Steck remite a TestD 2, 3 y a Jud 18, 5.

466. *Ἐραπειῶ* es término preferido por Mc. *ἀρρώστοις* anticipa 6, 13. Mc utiliza esta palabra sólo en estos dos lugares.

467. Grasser * 25 ha visto atinadamente que la explicación de la incredulidad que ofrece v. 4 está en tensión con el escándalo estridente de los habitantes de Nazaret, del que informa 3c. Pero la interpretación de Mc no está en 3c, sino en 4. También en 4, 11 s Mc añadió un *lagian* aislado incrustándolo en un contexto dado previamente.

sin más con las formas de narración conocidas, sino que es *sui generis*. Lo más fácil es que esto se explique porque ella ha conservado un recuerdo histórico de un rechazo concreto sufrido por Jesús en su patria chica ⁴⁶⁸. Marcos ha construido el relato teniendo presentes dos direcciones: la postura negativa de los parientes frente a Jesús y el adoctrinamiento de los discípulos. La interpretación debe tener en cuenta esto. La perícopa se divide de la manera siguiente: a la exposición que narra la llegada de Jesús y de sus discípulos a Nazaret y su enseñanza en la sinagoga se unen la reacción de la muchedumbre y la toma de postura de Jesús. Así como la reacción de la muchedumbre se resume al final con *ἔσκανδαλίζοντο* (3c), de igual manera se recoge la toma de postura de Jesús con el término *ἐθαύμασεν*. Ambos verbos se corresponden entre sí.

Explicación

- 1-3** Jesús abandona la casa y el lugar de residencia de Jairo y llega a su patria chica. Los lectores saben ya (1, 9) que se trata de Nazaret, en Galilea. El lugar se encuentra a unos 30 kilómetros al oeste de Tiberíades y del lago Genesaret. En sus tiempos habría sido un lugar pequeño e insignificante (cf. Jn 1, 46). Jamás se le cita en el antiguo testamento. Su emplazamiento en la colina (350-400 m) le permitía ser un lugar, sobre todo hacia el sur, que se veía de lejos ⁴⁶⁹. Los discípulos acompañan a Jesús. Las experiencias con Jesús, el misionero en su patria chica, deben de ser importantes para ellos. Por eso su acompañamiento puede ser caracterizado como seguimiento. En relación con el discipulado, Marcos introduce conscientemente, por lo general, la idea de seguimiento (cf. 2,15; 10,32; 15,41). Jesús aprovecha la oportunidad para predicar en la sinagoga durante el culto sabático. Con ello no hace nada extraordinario (cf. 1, 21 s.39). La sinagoga de Nazaret es una de las muchas que existen en Galilea y en las que entra Jesús. Lo que confiere especial significado a esta presencia es el encuentro de la gente con su paisano en su patria chica, en un momento en el que se ha hecho ya famoso, «donde el ingenio pueblerino testimonia su ingenuidad» ⁴⁷⁰. Como de costumbre, al principio la

468. La reminiscencia histórica excluye, naturalmente, detalles que echamos de menos, de manera que Grasser puede afirmar: «No se nos dice, por ejemplo, lo que Jesús predicó en Nazaret (de manera que Le puede completarlo sin dificultad), cómo se desarrolló la visita en concreto, si Jesús volvió a ver a sus parientes, etc.».

469. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 61-88; C. Kopp, LThK 2VII, 851-853. El que no se mencione Nazaret en el AT no significa gran cosa, pues cientos de nombres de localidades no han sido registrados en la literatura antigua. Sorprende su ausencia en Jos 19, 10-15. Kopp supone como seguro que Nazaret, juntamente con Yaffá, situado a 3 kilómetros al suroeste, fue destruido por los romanos en el año 67 d. C. y que después fue reconstruido.

470. Holtzmann 161.

respuesta inmediata a la enseñanza de Jesús es positiva. El «estar fuera de sí» es de nuevo reacción a la enseñanza (1, 21; 11, 18), a un milagro (7,37) o a un dicho apabullante (10, 26). Con esta reacción de la muchedumbre, Marcos asegura la predicación de Jesús como acontecimiento revelador que tuvo lugar también en Nazaret. Una vez que esto ha quedado claramente expresado puede seguir la crítica que, por consiguiente, debe ser concebida desde un principio como expresión de la incredulidad. La crítica se articula en cinco preguntas. Tres de ellas se refieren a la actividad de Jesús y dos a sus parientes. El estilo predicativo de las tres primeras preguntas pretende reflejar la excitación en la que han caído las gentes. La primera pregunta le juzga de manera general, la segunda su vida y la tercera sus milagros. La pregunta acerca del de dónde -casi juánica- pregunta por el origen. De esta manera los parientes entran ya en escena. La fe sabe acerca del origen auténtico de Jesús. Este es Hijo de Dios. El conocimiento del entorno donde Jesús residió se convirtió para sus paisanos en impedimento casi insuperable para reconocer su pretensión de revelación. El se ha acreditado ya en la sinagoga como maestro de sabiduría. La palabra de sabiduría le ha sido dada por Dios que le permite predicar con pleno poder por encargo de él (cf. 1,27). En el hecho de preguntar, sus paisanos ponen claramente de manifiesto que no reconocen esto, sino que lo ponen en duda⁴⁷¹. Los habitantes de Nazaret no tienen motivo alguno para preguntar directamente por los milagros. Es cierto que pueden haber oído hablar de sus milagros. En el contexto, con el término *δυνάμεις* se alude a las acciones milagrosas precedentes. Por consiguiente, puede suponerse que Marcos presupone que también se rompió el mandamiento de no darlo a la publicidad, expresado en 5, 43. La caracterización de los milagros como *δυνάμεις* permite extraer numerosas y ricas conclusiones. Con todo, se trata de la designación utilizada habitualmente por el helenismo para referirse a 'los milagros. Pero la formulación se distancia de la interpretación helenística ya que no parte de la fuerza milagrosa de la que dispone Jesús, sino de las acciones milagrosas que acontecen a través de sus manos⁴⁷². Este carácter de acontecimiento corresponde a la interpretación veterotestamentaria de la concepción del milagro y quiere decir que en la actuación poderosa de Jesús se produjo el acercamiento salvador de Dios a los hombres. La pretensión divina está en contraposición al origen terreno. Sus paisanos conocen a Jesús como *τέκτων*. El ejerció un oficio cuando estaba entre ellos y con él queda

471. La duda no proviene en primer lugar de que Jesús no hubiera asistido a ninguna escuela de doctores. Así Billerbeck 1, 678 Y Jn 7, 15.

472. cf. Lc 10, 13 par y Kertelge, *Wunder Jesu*, 123 s.

caracterizado inequívocamente para ellos 473. *τέκτων* corresponde al latino *faber*. Indica, por consiguiente, al obrero manual que trabaja la madera o la piedra. Por consiguiente, se recomienda la traducción de: obrero de la construcción, porque carpintero o carretero tiene en cuenta sólo un aspecto 474. Pero la transmisión textual del versículo 3a es insegura.

Tres variantes entran en consideración:

1. «el trabajador de la construcción, el hijo de María» (todos los manuscritos mayúsculos y numerosos minúsculos);
2. «el hijo del trabajador de la construcción» (P⁴⁵ 13 124);
3. «el hijo del trabajador de la construcción y de María» (it arm Orig 33 69).

La variante 1 debe considerarse como la original porque resulta la más chocante. La variante 2 se debe al influjo de Mt 13, 55. La variante 3 es, evidentemente, un arreglo. Por consiguiente, mediante su oficio y su familia, Jesús queda identificado de manera inconfundible para sus conciudadanos. Es completamente desacostumbrado el identificarlo teniendo en cuenta a su madre. Siempre se llamó al hijo por su padre. Por eso se ha sospechado que José habría muerto entretanto. Más, puesto que también en tal caso continúa siendo desacostumbrado el identificarlo teniendo en cuenta a la madre, opina McArthur que tal denominación no es genealógica, sino que está relacionada con la situación: «that's Mary boy from down the street»⁴⁷⁵. Marcos no menciona a José en momento alguno. Pero hay que tener en cuenta que «el hijo de María» se mantiene como nombre de Jesús. Se emplea el nombre o bien en sentido polémico e injurioso, o bien como alusión al nacimiento virginal. La primera alternativa se da en la literatura influida por el judaísmo, donde se insinúa, de esta manera, un nacimiento ilegítimo, fuera del matrimonio. En favor de la segunda alternativa puede citarse como testigo al Corán, que presupone el nacimiento virginal de Jesús 476. Por eso puede suponerse que en un primer plano del relato los paisanos injurian a Jesús, pero, en un

473. El artículo junto al nombre predicativo indica que Jesús es conocido en Nazaret bajo esa designación. Cf. Bl-Debr § 273, 1.

474. Grundmann prefiere carretero. Según Max. Tyr 15, 3 s, el *τέκτων* hace arados, según Just, *Dial*, 88, arados y yugos. Según Epict. 1, 15, 2 tiene que ver con la madera; según Ael. Arist. 46p.211D, con piedras. Jos., *Ant.*, 15 390 piensa que *τέκτων* es sinónimo de carpintero, 2 Re 5, 11 LXX habla de *τέκτονας ξύλων και τέκτονας λίθων*.

475. 57.

476. Para la polémica judía, cf. Stauffer- 122 s. 126 s; W. Ziffer, *Two Epithets for Jesus of Nazareth in Talmud and Midrasch*: JBL 85 (1966) 356 s; Ginza, *Rechter Teil*, Buch 18 (Lidzbarski 410, 31 ss): «Jesús, hijo de Mirjam, no nació en Jerusalén». Para la polémica, cf. Ginza, *Rechter Teil*, Buch 2, Stück 1, 146 ss (Lidzbarski 50 s). Para el Corán, cf. especialmente la sura 19, que lleva el título de María. Además, sura 3, 45: «Jesucristo, hijo de María»; 5, 72: «Cristo, el hijo de María». Para el tema, cf. H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild*, Helsinki 1971, 23-37.

segundo nivel, se alude a una afirmación de fe que se refiere al nacimiento virginal. A favor de esta interpretación hablan la pregunta fundamental acerca del origen de Jesús al principio y tal vez el hecho de que Marcos evita mencionar al padre 477. Lo que Marcos no conoce todavía es una perícopa comparable a Lc 1,26 ss. Los cuatro hermanos de Jesús tienen nombre de patriarcas 478. Este hecho puede ser un testimonio a favor de una orientación religiosa de su familia. Quizás no se indica el nombre de sus hermanas porque éstas están ya casadas. Pero es difícil suponer que sólo éstas habitaban todavía en el lugar. La formulación podría sugerirlo. En la estructura paralela de las frases, el «aquí entre nosotros» se refiere también a la madre y a los hermanos. La referencia a los miembros de la familia no da a conocer todavía qué piensan éstos acerca de su hermano Jesús. El enraizamiento de Jesús en la familia del pueblo sirve aquí únicamente para que sus paisanos rechacen a Jesús y no acepten sus enseñanzas. Su escandalizarse significa lo mismo que su incredulidad.

Una vez comprobada la incredulidad fundamental de los paisanos, la toma de postura de Jesús, que parece citar una «sentencia», actúa como una disculpa y, por consiguiente, como una suavización. Pero a Marcos le interesa impartir una instrucción al discipulado mediante ese dicho. Los discípulos se hallan ante la misión y de esta vivencia tienen que aprender a no dejarse desanimar por convertirse en objeto de rechazo. Steck ha hablado atinadamente de una palabranorma. Sospecha que ésta procede del judaísmo y que refleja la experiencia de los predicadores judíos itinerantes 479. Existen paralelos helenísticos muy cercanos a éste: «Los filósofos tienen una vida muy difícil en su patria chica» 480. Por otra parte, Marcos amplía el dicho incluyendo en él a los parientes y a la casa. Este último término equivale a la familia. Con ello se incluye explícitamente en la incredulidad a los parientes de Jesús, que hasta ahora habían sido motivo para que él fuera rechazado. Se continúa en la línea de 3, 20 ss. Esta crítica no puede derivarse de las circunstancias de la comunidad de Marcos que supuestamente querría imponerse frente a la iglesia de Jerusalén, que había presentado pretensiones hegemónicas y en la que dominaba la familia de Jesús 481. La crítica refleja

4-6a

477. Según Crossan * 102, Marcos está «positively uninterested in the father of Jesus».

478. Joses es la forma griega de Josef, difícilmente la abreviación galilea para Josef Tasi (Lohmeyer). El nombre Joses aparece en inscripciones. CL Bauer, *Wörterbuch*, s. v.; Schürer 111, 47.

479. Test Jud 18, 5; TestO 2, 3 Y Steck, *Israel*, 213 s.

480. Dio Chrys, 30 (47), 6; cL cL Epict. 3, 16.11; Filostrato 1, 354, 12 (Carta 44 de Apolonio).

481. Contra Crossan * 111. Bastantes resultados de la historia de la redacción son tan hipotéticos, que se aproximan a un producto de la fantasía.

sencillamente el rechazo por parte de la familia, testimoniada también en alguna otra parte, de manera especial los hermanos del Señor (Jn 7, 1 ss), que vienen a la fe sólo después de pascua. La reflexión está motivada por la cristología. El Hijo de Dios es el malinterpretado por todos, incluso por su propia familia, y el abandonado en este mundo. Al afirmar que no puede hacer milagro alguno en su patria chica se pone en juego la relación entre milagro y fe. Mt 13, 58 cambió la observación: «y no obró allí muchos milagros», evidentemente porque la interpretación que puede conducir al error de un no poder le pareció demasiado peligrosa. Pero el no poder no pretende poner en duda el poder de Jesús ni hacer depender de presupuestos psicológicos la realización de un milagro. Más bien, la frase empalma con la idea del milagro como acontecimiento salvífico (cf. *supra* a v. 2b). Donde se rechaza por completo el ofrecimiento de salvación que se contiene en el milagro, éste resulta completamente imposible. De lo contrario, Jesús sería infiel a su misión⁴⁸². La frase siguiente, en la que se dice que hizo algunos milagros, constituye una suavización. Evita el fracaso completo de la presencia de Jesús entre sus paisanos y suaviza en alguna manera el juicio sobre ellos. Por el contrario, es consecuente la frase final que constata la incredulidad. Este es el único lugar de nuestro evangelio en el que se habla del *θανυμάζειν* de Jesús⁴⁸³.

Juicio histórico y resumen

Si preguntamos por el núcleo histórico de la tradición, habrá que responder diciendo que ésta conservó el recuerdo de una visita infructuosa que Jesús hizo a su patria chica. No carecen de importancia las informaciones acerca de los nombres de los hermanos y del oficio de Jesús. Marcos presenta la perícopa anexionándola a un ciclo de milagros. El discurso en parábolas que antecede resume la enseñanza y acciones poderosas de Jesús. El hablaba la verdad de Dios y permitió que la salvación de Dios llegara a hacerse presente en su *δυνάμεις*. A pesar de todo, ellos le rechazaron. Se puede suponer que el rechazo sufrido en su patria chica es presentado como paradigma de la incredulidad de Israel. Este está endurecido (4, 10 ss). Los parientes y paisanos, como «los de fuera» (3, 31; 4, 11), no se encuentran en condiciones de entender su palabra. Para que se les ofrezca la salvación de los milagros, de los que ellos habrían tenido noticia a pesar de

482. Es improbable la sospecha de Bultmann, *Geschichte*, 31 de que v. 5 tenga su origen en las experiencias misioneras de la comunidad.

483. Crossan * 105 querría atraer v. 6b a la perícopa de Nazaret e interpretar el éxito de Jesús en los alrededores en contraposición con el fracaso sufrido en su patria chica. Pero la idea del éxito no aparece por ninguna parte. V. 6b es una anotación de paso típica de Mc.

la prohibición de darles publicidad (5, 43), carecen de fe. La pretensión de la revelación divina se convierte para ellos en escándalo a través del hombre Jesús, su hermano y en otro tiempo *τέκτων* de su aldea. Griisser dice algo en cierta manera muy atinado cuando afirma que el problema de nuestra perícopa es una especie de enseñanza de las dos naturalezas ⁴⁸⁴. La cristología de Marcos no es docetista. Porque ella culmina en la cruz, la perícopa se inserta en el evangelio sin cisura alguna. El Hijo de Dios se revela únicamente como hombre, como puro hombre. Como lo escandaloso de este suceso alcanza su punto culminante en la muerte del Hijo de Dios, así sus milagros y su enseñanza pueden ser anulados completamente mediante una alusión a su origen. Las diferentes respuestas a la pregunta acerca de su origen ponen de manifiesto cómo la fe y la incredulidad van por caminos distintos: «that's Mary's boy» o «este hombre era el Hijo de Dios» (15, 39). Además, la presencia en Nazaret tiene para Marcos otro valor: sirve de enseñanza para los discípulos.

Historia de su influjo

Cuando se ha tratado la perícopa de Nazaret se ha planteado una y otra vez la pregunta acerca de los hermanos de Jesús, que, naturalmente, está relacionada con otros pasajes donde se menciona igualmente a sus hermanos (Mc 3, 31-35 par; Jn 2,12; 7, 3 ss.9 s; Hech 1, 14; 1 Cor 9, 5; Gál 1, 19). Eusebio de Cesarea informa que Simón, el hermano del Señor, fue un «hijo de Cleofás, un tío del Señor», que sucedió en el episcopado de Jerusalén a Santiago, hermano del Señor y que habría padecido el martirio siendo ya muy anciano ⁴⁸⁵. De los nietos de Judas, hermanos del Señor, se cuenta que fueron presentados a Domiciano, pero que éste los habría despreciado por su nula peligrosidad y los habría dejado en libertad ⁴⁸⁶. Para la exégesis católica era sumamente importante dejar constancia clara de que no se trataba de hermanos carnales, sino de primos o de parientes menos allegados. Estaba en juego el principio de fe de la virginidad de María. Para muchos, de manera especial padres griegos, y para la iglesia greco-ortodoxa, los hermanos del Señor serían hijos que tuvo José en un primer matrimonio ⁴⁸⁷. Esta concepción se remonta al pseudoepigráfico «Protoevangelio de Santiago» (8, 3; 9, 2). Mientras que Tertuliano pensaba en hijos que habrían nacido después en el matrimonio

484. 28; cf. 27-35.

485. *h.e.* 4, 22, 4; 3, 11; 3, 32, 1-3.

486. Eusebio, *h. e.* 3, 19 s.

487. Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio, Efrén, Hilarío de Poitiers. Citado según J. Blinzler, *LThK* 21, 715.

de José y María⁴⁸⁸, predominó la opinión de que se trataba de hermanos en sentido amplio⁴⁸⁹. Esta opinión está presente todavía en Calvino: «Según la costumbre judía se designa como hermanos a todos los parientes de sangre... Desconoce esto un hombre como Helvidius cuando atribuye varios hijos a María porque se menciona una y otra vez hermanos de Cristo»⁴⁹⁰. En la exégesis protestante actual se ha impuesto la opinión que sostuvo Tertuliano. M. Goguel lo expresa así: «No existe problema alguno de hermanos para la historia. Tal problema se da tan sólo para la dogmática católica»⁴⁹¹. A pesar de esta decidida toma de postura, en el sector católico de nuestros días, J. Blinzler ha emprendido de nuevo⁴⁹² la tarea de justificar la concepción tradicional. De su complicada argumentación merece citarse especialmente los argumentos antiguos, según los cuales existe documentación numerosa (multiplicada aún por J. Blinzler) a favor del empleo del nombre de hermano en el sentido amplio de parentesco y que el arameo no conoce ninguna otra designación breve para referirse a las relaciones de parentesco en sentido amplio. Desde el punto de vista histórico resulta tan imposible probar la exactitud de una opinión como la de su contraria. Para la fe una prueba de ese estilo sería completamente vana.

Si se prescinde de este problema parcial se tiene la impresión de que los intérpretes de todas las épocas fueron conscientes de que el interés cardinal de la perícopa radicaba en la fe. Según Teofilacto y Beda, Jesús no pudo obrar milagro alguno en Nazaret porque a los hombres les faltaba la capacidad de acogida⁴⁹³. De manera similar Calvino: «Pues ciertamente los incrédulos paralizan la mano de Dios, en la medida que pueden. No es que ellos fueran superiores a Dios, como si se tratara de uno más débil que ellos, sino en cuanto que no le permiten que él despliegue su poder»⁴⁹⁴. El milagro no tiene sentido allí donde los hombres se cierran al Dios que se acerca a ellos en el milagro⁴⁹⁵. Así como su poder es nuestra salvación, así nuestra incredulidad es su impotencia⁴⁹⁶. La interpretación se eleva al plano

488. Citado según Blinzler, *ibid.*

489. Por ejemplo Beda, PL 92, 185; Tomás de Aquino, *Catena aurea* 1, 473; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* n, München 1970, 678. A este respecto se ha indicado durante siglos que en el AT se llama hermanos a Abrahán y a Lot (Gén 13,8; 14, 14).

490. n, 10.

491. Citado según J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, 1967 (SBS 21) 19.

492. Cf. Blinzler, *Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem*, en *Passauer Studien* (FS. K. Landersdorfer), Passau 1953, 25-35; Id., *Zum Problem der Brüder des Herrn*: TThZ 67 (1958) 129-145. 224-246.

493. PG 123, 547; PL 92, 185.

494. n, 11.

495. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 1, 1969, 524.

496. Griisser * 35.

de la incredulidad de Israel cuando -como en Calvino recurriendo a Crisóstomo, cuyos sentimientos antijudíos son bien conocidos- se refiere *πατρις* o la «casa» en v. 4 a Israel⁴⁹⁷. Se menciona siempre lo insignificante de la casa paterna, el origen bajo y la consecuente cultura de Jesús como causa del escándalo que desata su presencia. Pero es digno de tenerse en cuenta que bastantes intérpretes chocan con la designación de Jesús como *τέκτων* y, con ello, sucumben al escándalo de la perícopa. Esto vale para Orígenes y para las transformaciones textuales en v. 3 mencionadas arriba⁴⁹⁸. Atina K. Barth cuando, en conexión con el Jesús *τέκτων*, habla del «trabajo secular» y señala que falta toda noticia que presente a Jesús, a diferencia de Pablo, ejerciendo su oficio manual durante su ministerio mesiánico. Pero podría malinterpretarse en el mismo sentido⁴⁹⁹.

497. Beda, PL 92, 185; Calvino 11, 10.

498. Cf. *supra* y Orígenes, c. *Celsus* 6, 34-36 (OCS 3, 103 ss). Cuando Orígenes afirma que en ningún lugar de los evangelios usados en las comunidades se designa a Jesús como *τέκτων* está prefiriendo la variante del v. 3 presentada arriba como 3.

499. *Dogmatik* III/4 541. Barth dice al mismo tiempo que Jesús a nadie llamó al trabajo en el mundo y que a sus discípulos más bien los habría llamado a separarse de este trabajo.

EN VIAJE CONTINUO (6, 6b-8, 26)

La sección comienza con el envío de los doce. Entre el envío y el retorno de los discípulos se inserta el relato del martirio del Bautista, que consume su papel de precursor con su suerte violenta. La afluencia de la muchedumbre, a la que Jesús ofrece de manera milagrosa alimentos, es como una reacción a la actuación de los doce. En el encuentro con el Señor que se les presenta caminando sobre las aguas del mar, se pone, sin embargo, de manifiesto nuevamente su incapacidad para comprenderle. La discusión con los escribas y fariseos de Jerusalén acerca de las prescripciones judías sobre la pureza, discusión en la que Jesús las deroga, y el caminar por la región de Tiro, donde será curada la hija de una mujer pagana que pone de manifiesto su fe, indican el paso del pueblo judío a los pueblos. La curación de un sordomudo realizada de camino, la segunda multiplicación de los panes, el pedir los fariseos señales como expresión de su incredulidad incurable, una conversación con los discípulos con motivo de una travesía en barca y la curación de un ciego producen la impresión de una serie de perícopas reunidas sin un criterio de elección. Pero el interés de Marcos se centra en el discipulado, ante cuya consideración se presenta, como advertencia, la postura de los fariseos. Por encima del milagro, las dos curaciones apuntan simbólicamente a la capacidad de Jesús para abrir ojos que no ven y oídos que no oyen. En esta sección, Jesús se encuentra constantemente de camino. El pueblo que le rodea en las multiplicaciones del pan se convierte en bastidor del nuevo pueblo de Dios. Los adversarios le rechazan, los discípulos se enfrentan a la revelación todavía sin comprenderla. Sólo dirigiéndose a él se puede recibir el regalo de ojos que ven y oídos que escuchan.

1. *Envío de los doce* y *actuación autónoma de éstos* (6, 6b-13)

Manson, T. W., *The Sayings of Jesus*, London 1949, 73-78; Hahn, F., *Das Verständnis der Missions im NT*, 1963 (WMANT 13) 33-36; Hengel, *Charisma*, 82-85; Schmithals, W., *Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf*: ZThK 69

6b Y recorría los pueblos del contorno y enseñaba. 7 Y llamó a los doce junto a si y comenzó a enviarlos de dos en dos. Y les confirió poder sobre los espíritus inmundos. 8 Les ordenó que nada tomaran para el camino, fuera de un bastón: ni pan, ni alforja, ni dinero de cobre en la faja, 9 sino sandalias bajo (los pies). ¡Y no vistáis dos túnicas! 10 Y les decía: «**Cuando** entréis en una casa, permaneced en ella hasta que marchéis de **allí**». 11 Y cuando un lugar no os reciba ni os escuchen, marchad de **allí** y sacudid el polvo de vuestros pies, en testimonio contra ellos. 12 Ellos partieron y predicaron que es preciso convertirse. 13 Y expulsaron muchos demonios, ungieron a muchos enfermos con óleo y los curaron.

Análisis

6b es una anotación marginal creada por el evangelista. El que Jesús enseñe, sin que se nos ofrezca una descripción más detallada de su enseñanza es, como hemos repetido en diversas ocasiones, una expresión característica de Marcos. Antes de las indicaciones concretas para la actividad misionera autónoma de los doce se narra que Jesús los envía y les confiere poder. Para juzgar el v. 7 debemos tener en cuenta la proximidad de 3, 15 (la constitución del círculo de los doce). Las coincidencias que contienen la idea del envío y la colación de poder para expulsar los demonios o los espíritus impuros son intencionadas y permiten concluir que son fruto de la redacción de Marcos. Vocabulario y estilo apoyan esta afirmación ¹. El cambio lingüístico entre demonios-espíritus inmundos difícilmente indica que esté presente el resto de un documento-fuente reelaborado ². El v. 7 ha sido armonizado concretamente con los versículos finales 12 s. Sólo aquí comienza a hablarse de que los doce predicaban, una actividad que el redactor no menciona todavía en v. 7 (cf. 3, 15). Pero si 6b, 7 Y 12 provienen de Marcos, tendremos que aceptar lo mismo respecto de 13 ³, a pesar de que ésta es la única vez que se habla de unción de los enfermos en el evangelio. Marcos recurre tal vez a una costumbre practicada en sus comunidades. Con ello se pone de manifiesto que las

1. *προσκαλέομαι, δώδεκα, ἄρχω* con infinitivo son términos preferidos en las sentencias editoriales marcanas. cf. Gaston.

2. Schmahl, *Die Zwołf*, 75 y Haenchen, *Weg*, 222, comparten tal suposición. Lohmeyer, apoyándose en el cambio de tiempo, atribuye v. 7 a la tradición. Schmithals-404s sostiene la hipótesis de que Mc tuvo ante sí un informe de envío de los doce que habría formado parte de 3, 13-19 Y 16, 15-20 (!), con lo que se referiría a un envío realizado por el Resucitado después de la pascua. Habrá que volver sobre esta hipótesis al tratar el final de Mc.

3. El comienzo de v. 8 y el cambio practicado en el estilo indirecto son obra del evangelista. Mt 10, 9/ Lc 9, 3 restablecen el estilo directo.

instrucciones 8-11 han sido puestas en escena por el evangelista. Con ello crea él una situación histórica y hace patente una vez más su intención historizadora 4.

Marcos toma las palabras de instrucción de una tradición que proviene de la fuente de dichos. Esta tradición se ha conservado en Marcos en una forma menos original y abreviada: Esto se muestra comparándola con Lc 10, 2-12⁵. También aquí, a las indicaciones sobre el equipamiento siguen reglas de comportamiento para los misioneros en su entrada a la casa y a la ciudad (10, 4-11), pero las instrucciones son más detalladas e inteligibles. La estancia en la casa, que en Marcos apunta a la sustentación del misionero, en Lc 10, 5 pretende primeramente convertir a los que habitan en ella. Además, Lc 10,4 ofrece las reglas para el equipamiento en una forma aún más rigurosa, lo que se ha valorado al mismo tiempo como original. Si Marcos interviene en las reglas, si las abrevia o si las encontró ya cambiadas y abreviadas es algo que no puede dilucidarse fácilmente. El *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* en 10 procede de él y permite tal vez concluir que en el documento-fuente al v. 9 no seguía el v. 10. Podría suceder también que *μηδὲ ἄκουσωσιν ὑμῶν* en 11, que falta en Lc 10, 10, provenga de Marcos 6. Pero ciertamente no puede decirse que el envío de los doce no tenga función alguna en el curso del evangelio 7. La interpretación debe tratar de detectarla. Se desprende que Marcos creó una escena de envío con carácter apotegmático sirviéndose de los materiales de *logia* recibidos.

La sección tiene cuatro miembros. Al informe del envío y de la colación de poder (7) siguen indicaciones concretas sobre el equipamiento (8s). El discurso indirecto en 8a, que pasa a continuación a estilo directo, establece hábilmente la conexión con el informe. Vienen a continuación, trabadas mediante el «y les decía», unas indicaciones acerca del comportamiento del misionero (10 s), que finalizan con una breve narración sobre la actividad autónoma de los doce (12 s). Puesto que hasta la perícopa del v. 30 no se habla de la vuelta de los

4. Según Bultmann, *Geschichte*, 156, Mc habría historizado porque habría caído en la cuenta de que esta instrucción misionera no cuadraba ya con las necesidades de la misión en la Úikumene. Pero la tendencia historizadora pretende algo más.

5. Existe coincidencia amplia de que Lc 9,1-6 depende de Mc 6, 6b-13 YLc 10, 1-12 de Q, mientras que Mt 9, 35-10,16 combina el documento-fuente de Mc y el documento Q. Mc 6, 8-11 no puede presentarse como tradición independiente desde su origen frente a la tradición Q. De manera más diferenciada sobre la relación Lc-Mc-Q juzga H. Shürmann, *Mt 10, 5b-6 und die Vorgeschichte der synoptischen Aussendungsrede*, en *Ntl. Aufsätze* (FS. J. Schmid), Regensburg 1963,270-282.

6. Wendling, *Entstehung*, 58, opina que v. 11 hablaba, antes de Mc, de la despedida de casa y que Mc quiso ofrecer, con la introducción del lugar, una referencia retrospectiva a Nazaret. Pero el paso inmediato de la casa al lugar se explica, sin embargo, por la forma breve de la redacción de Mc.

7. Contra Schmithals * 402.

enviados, se produce un *crescendo* dramático. En la elección de los verbos Hama la atención de manera especial la acentuación de la posición destacada de Jesús (*προσκαλεῖται, παρήγγειλεν*), cuyo nombre no es preciso mencionar.

Explicación

6b-7 Después del fracaso de su actuación en Nazaret, Jesús se mueve en círculo —presumiblemente de su patria chica— de una parte para otra y enseña. Con ello continúa su actividad acostumbrada, de la que no es capaz de apartarle ni siquiera el desencanto experimentado en su patria chica. Al contrario, concibe la idea de ampliar y reforzar su actividad utilizando la colaboración de los doce. Con tono soberano los Hama a su lado. Esta formulación no debe hacer concebir la idea de que constituye ahora por primera vez el círculo de los doce o de que vuelve a constituirse de nuevo ⁸. Más bien, se pretende destacar la iniciativa soberana de Jesús, que se subraya repetidas veces con la expresión de Hamar junto a sí (3, 23; 7, 14; 8, 1.34; 10,42; 12,43). Para Marcos es importante el que sean enviados los doce. Vuelve a mencionarlo por tercera vez, después de 3, 13 ss y de 4, 10. En el envío lleno de poder de los doce por parte de Jesús se pone de manifiesto el concepto lucano de los doce apóstoles. Su envío se lleva a cabo por parejas. Esto responde a la praxis de la misión cristiana y debe conferir a la palabra proclamada el peso de dos testigos. Por supuesto que este envío por parejas encierra la intencionalidad de la ayuda recíproca en la actividad ⁹. Cuando Jesús les confiere poder sobre los espíritus inmundos les hace partícipes de su propio envío y poder. La acción apoya y da credibilidad a la palabra que se trata de comunicar y que no será mencionada hasta el v. 12. Dado que la misión de los doce se extiende a la región de Galilea, pero el evangelio ha de ser anunciado posteriormente al mundo entero (13, 10), los doce y su primera y ante todo todavía limitada actividad se constituyen en eslabón entre Jesús y la Iglesia. La actividad de Jesús se prolonga; ellos son una avanzadilla de la misión de la Iglesia.

8-9 Las indicaciones para el equipamiento contienen sobre todo prohibiciones. Y lo que se les permite llevar consigo parece un indulto o una concesión. Porque el bastón y las sandalias, que Marcos permite, están prohibidos en Lc 9, 3/Mt 10,9 s; Lc 10,4. Mediante el bastón y

8. Cf. Grundmann.

9. Cf. Dt 19, 15b; Ecl 4, 9 Y G. Schille, *Die urchristliche Kollegialmission*, 1967 (ATHANT 48). La formulación *δύο δύο* (cf. Mc 6, 40) difícilmente puede considerarse un habraísmo (así Wettstein) sino jerga griega. Existen comprobantes, ciertamente escasos, en el papiro griego de la época e incluso en el ático. Cf. Sófocles, frgm. 191: *μίαν μίαν* y Doudna, *Greek*, 35 y 96-98. La variante *ἀνὰ δύο* en D cuadra con el griego clásico.

las sandalias no se mitiga la situación de menesterosidad exigida. La vara o bastón de caminante podría haber servido también como arma contra animales salvajes. Las sandalias hacían menos penosa la andadura por los caminos difíciles 10. De cualquier manera, no se habla de zapatos fuertes, que son lujosos. Se prohíbe expresamente llevar pan o alimentos —el pan es elemento representativo de éstos—, una bolsa de viaje o una alforja, que podía servir también para mendigar. Tampoco les estaba permitido llevar dinero, que se solía guardar en la faja 11. Es significativo que se hable de dinero de cobre. Las monedas de plata o de oro serían absolutamente ímagineables en el equipaje de un misionero pobre. La prohibición de vestir dos túnicas podría ser, igualmente, un alivio frente a Lc 9, 3, ya que allí no se permite la posesión de dos túnicas. El *χιτών* es la prenda que va inmediatamente encima del cuerpo. En la mayoría de los casos solía estar confeccionada con algodón o lino y se sostenía de los hombros mediante hebillas 12. La menesterosidad del misionero aparece en su luz verdadera cuando se tiene en cuenta los preparativos tan cuidados que solían hacerse de ordinario antes de emprender un viaje (cf. Jos 9, 3-6). Se ha comparado frecuentemente la pobreza del discípulo con la renuncia a la propiedad hecha por el predicador itinerante cínico, cuyo equipaje sobrio se debía componer de vara, talega y una sola capa de filósofo 13. Pero la renuncia de los discípulos tiene que verse en conexión con el mensaje que deben proclamar y con aquel que les envía. De esa manera confiere credibilidad a su predicación y da testimonio de su confianza en Dios.

Las indicaciones referidas a su comportamiento en la casa son **10-11** extraordinariamente sobrias. En Lc 10, 5 se manda que, al entrar en la casa, se pronuncie el saludo de paz. Esto presupone que se trata de una casa judía. Marcos se limita a subrayar que el misionero que ha sido recibido amistosamente en una casa no debe cambiar su cuartel 14. La recepción en la casa presupone, naturalmente, que sus

10. Lo de las sandalias firmemente atadas no es preciso interpretarlo simbólicamente en el sentido de la disposición para la predicación, como Ef 6, 15; cf. Ex 12, 11 (contra Lohmeyer). Una instrucción de ese tipo quedaría fuera de las recomendaciones dadas para la misión.

11. PRyl II 141 se lamenta un hombre de que le han robado el dinero y la faja. En Moulton-Milligan 275.

12. CL Billerbeck I, 565 s; Passow, s. v. Jos., *Ant.*, 17, 136 documenta que era costumbre llevar dos mantos.

13. Hengel, *Charisma*, 31 s; Black, *An Aramaic Approach*, 217, ven como modelo a los sofistas caminantes. Según Epict 1,24,11, la alforja (*πήρα*) y la botella de aceite eran el equipaje para el viaje de los predicadores cínicos itinerantes. Según 3, 22,10.50 la alforja le sirve como saco para mendigar.

14. También los rabinos aconsejan no cambiar de lugar de hospedaje, así como ensalzan la hospitalidad. CL Billerbeck I, 569 s y H. Rusche, *Gastfreundschaft in der Verkündigung des NT und ihr Verhältnis zur Mission*, Münster 1958.

moradores han recibido el mensaje del misionero, así como que la casa podría haber sido punto de arranque para la misión más primitiva. Pero esto no se ve con claridad en Marcos puesto que en el caso de rechazo del misionero, inmediatamente habla del lugar en vez de mencionar la casa. Pero la permanencia en la casa sólo tiene sentido cuando, más allá de la confrontación con el ofrecimiento de salvación, se piensa en una asistencia más continuada y en la fundación de una comunidad ¹⁵. Claramente, pues, se traslada a los tiempos de Jesús una situación que se da en tiempos posteriores. En caso de rechazo, el discípulo no debe permanecer por más tiempo. No se podrá decir que Marcos ha recogido aquí una tradición de persecución ¹⁶. Porque también esta instrucción fue abreviada considerablemente ¹⁷. Pero se ha retenido especialmente el gesto de sacudir las sandalias, el polvo de los pies. El gesto significa ruptura de comunión. El judío hacía algo similar cuando retornaba a su patria de un país pagano. Por esto, el gesto podría significar también que el lugar que no quería escuchar es como una región pagana e impura. No se puede pensar en una última invitación a la conversión ¹⁸. El testimonio que se da contra ellos con el sacudir el polvo mantiene su eficacia hasta el juicio de Dios. Por eso habría sido importante para Marcos la alusión al mensaje contenido en la frase: «y si no os escuchan». El rechazo del emisario es el rechazo del mensaje que es capaz de salvar en el juicio ¹⁹.

12-13 Se describe la actividad de los doce en una especie de resumen. Ellos proclaman la conversión igual que Jesús (1, 15) Y expulsan demonios siguiendo su ejemplo. La exigencia de la conversión está en conexión íntima con la predicación del reino de Dios. El éxito de su actividad se asegura con el gran número de sus exorcismos y curaciones. Sólo en este lugar de los evangelios se habla de unciones practicadas en los enfermos y que conducen a su curación. El aceite fue considerado en el judaísmo y el helenismo como medio preferido para las heridas y la curación ²⁰. Pero su mención en este lugar de seguro que implicaría algo más. Puesto que los discípulos deben servirse del aceite, hay que suponer que se usaba en la comunidad. El aceite es signo de la ayuda concedida por Dios, destinada al cuerpo enfermo. A

15. Otra situación distinta describe Did 11, 4, donde se prescribe al misionero caminante que no permanezca más de dos días en una comunidad.

16. Así Replöh, *Markus*, 58.

17. El texto de la Koiné añade en v. 11 la frase: «En verdad os digo: Sodoma y Gomorra saldrán mejor paradas en el día del juicio que aquella ciudad». Se debe esto a influencia de Mt 10, 15.

18. Sospecha de Schweizer.

19. Acerca del gesto de sacudirse el polvo, cf. Hech 18,6; Neh 5, 13 YBillerbeck 1, 571.

20. ef. Is 1,6; Lc 10,34; Galen, *de victu attenuante* 11, 85; 3, 19 s; Billerbeck 11, 11 s. Bocher, *Christus Exorcista*, 80 detecta detrás de la utilización del elemento una concepción exorcista de la curación.

diferencia de lo que sucede en Sant 5, 14 s, aquí no se habla todaVía del perdón de los pecados. La ayuda concedida por Dios en las curaciones de enfermos y en los exorcismos demuestra la irrupción de la soberanía de Dios 21.

Juicio histórico

Se discute hasta qué punto es histórico el envío de los discípulos por Jesús 22. En la sucinta redacción de Marcos percibimos el reflejo de la comunidad posterior a la pascua. Puesto que el marco informativo se debe a Marcos, se debate si hubo un envío de los discípulos, no de los doce. La exigencia de partir sin equipamiento alguno cuadra, ciertamente, con la idea del seguimiento radical de Jesús. Pero también hay que enjuiciar como auténtica la misión de predicar y de sanar. Difícilmente podrá pensarse lo mismo acerca de la acción de maldición a realizar en el caso de rechazo. La tensión escatológica habla aquí más bien a favor de que tiene su origen en la tradición de la fuente de los dichos. Las «instrucciones misioneras» de los sinópticos se basan en un núcleo de *logia* que proviene de Jesús. Resulta difícil decir qué es lo que intentaba Jesús con el envío y no puede tratarse este punto en el marco de un comentario de Marcos 23. En cualquier caso, Jesús pretendió dar apoyo a su actividad personal. El que sólo aquí los discípulos aparezcan actuando con autonomía no es argumento alguno en contra de la credibilidad histórica de su envío.

Resumen

El evangelista eligió un lugar adecuado para el relato del envío. Después del rechazo de Jesús en Nazaret, los enviados reciben la

21. En conexión con la unción de los enfermos en v. 13, Lohmeyer y Grundmann hablan del uso sacramental o de significado sacramental. Esto no es correcto en el sentido de la teología sistemática. Nos encontramos muy lejos del medio curativo que entró en la Iglesia católica como sacramento de la unción de los enfermos.

22. Lo rechaza Bultmann, *Geschichte*, 155 s; Wellhausen es drástico en su juicio: «En realidad, Jesús no organizó ningún viaje de prácticas con su seminario». Juzgan positivamente Lohmeyer; Grundmann; Pesch 1, 330 s; Hahn • 36; Hengel, *Charisma*, 84 s; es muy positivo Manson' 73: «The mission of the disciples is one of the best-attested facts in the life of Jesus».

23. Grundmann 123 s ve una posibilidad de explicación en las indicaciones de la *mishna* a los que peregrinan al templo. Allí se dice: «No se debe ir al monte del templo con un bastón, con zapatos ni con la faja del dinero, no con los pies empolvados» (Ber 9, 5; cf. Billerbeck 1, 565). Jesús envió a sus discípulos como a una peregrinación. Y lo hizo con ocasión de una fiesta de pascua, cuando había muchos peregrinos de camino. Grundmann sospecha, incluso, que habría sido perceptible ya la postura de rechazo del pueblo. El envío aparece entonces como una especie de protesta. Si se hubiera dado esta intención, Marcos no la habría entendido ya, pues él permite de nuevo bastón y sandalias. Por otra parte, las instrucciones de Jesús, que prohíben también pan y alforja, son todavía más rigurosas.

instrucción de no resignarse ante el desengaño ni ante la falta de éxito. La actividad de los discípulos suscita un eco amplio en la población. Las noticias llegan hasta Herodes, como habrá oportunidad de escuchar enseguida. El envío de los discípulos crea el marco para el relato siguiente, que se desarrolla sin la presencia de Jesús ni de los doce.

Historia de su influjo

Los comentaristas antiguos notaron la coincidencia de la actividad de los doce con la actividad de Jesús. Pero Beda llama la atención sobre la diferencia que existe entre el *habere* y el *tribuere*. Cristo posee aquello que comunica a los doce ²⁴. Según Calvino, los discípulos, ni intelectuales ni retóricos, son equipados con poder de otra procedencia. De esta manera documentan la novedad de lo que ellos representan. Mientras que Erasmo acentúa el estar juntos la pobreza externa y el poder divino, que distingue a los doce como delegados de Jesús de los delagados de los poderosos de este mundo y confiere credibilidad a su mensaje, Calvino no cae en la cuenta del carácter escatológico de las indicaciones misioneras: «Me gustaría muchísimo cambiar el "no debéis tener", porque el Señor sólo quería prohibirles que llevaran consigo cualquier tipo de equipamiento para el camino. En casa podían ellos poseer bolsa, zapatos, otras ropas. Mas para estar en condiciones de caminar con mayor facilidad, les ordena que dejen en casa toda carga». En el envío de dos en dos Erasmo ve simbolizado el yugo del amor fraterno, sin el que el evangelio no puede producir fruto alguno: *per jugum admonens nos fraternae caritatis, sine qua nullus est Evangelii fructus* ²⁵.

El v. 13 desencadenó un debate teológico controvertido. La unción de los enfermos con aceite es interpretada por Teofilacto todavía simbólicamente como expresión de la compasión de Dios y de la gracia del Espíritu, «mediante la que somos liberados de tribulaciones y recibimos luz, alegría y gozo espiritual» ²⁶. Beda, por el contrario, traspassa anacrónicamente el sacramento católico de la unción de los enfermos a los doce y afirma que ya los apóstoles habrían ejercido la práctica de la Iglesia. Ya ellos habrían ungido con aceite a los débiles y enfermos. Habrían utilizado un aceite consagrado por la bendición episcopal ²⁷. Calvino ve en v. 13 no sólo el empleo del aceite como medio curativo, sino que considera el aceite como signo visible de la gracia espiritual, pero rechaza un rito universalmente válido de la

24. PL 92, 186.

25. Calvino I, 292. 295 s; Erasmo, VII, 201.

26. PG 123, 549.

27. PL 92, 188.

unción de los enfermos. Y lo rechaza utilizando unas palabras que nos resultan hoy desacostumbradamente fuertes. Lanza insultos contra la ignorancia de los papistas que «presentan como sacramento la desagradable unción con la que conducen a la tumba a los que están medio muertos» 28. Si se abandona el carácter apasionado, la interpretación de la actuación de los doce, descrita en v. 13 como signo, mantiene así una posibilidad de esclarecimiento. Entre tanto hemos aprendido a enjuiciar con más precisión lo que es auténtico, cuando vemos que se atribuyen sin ningún rigor costumbres posteriores a tiempos remotos prescindiendo del desarrollo histórico. Por otra parte, sabemos que los evangelios no son relatos históricos. Tendremos que pensar, por consiguiente, que cosas que era usuales en el cristianismo de Marcos o en sus aledaños penetraran en las narraciones. y esto mismo vale también para las instrucciones misioneras. Por consiguiente, es plenamente posible que fuera costumbre en ese entorno la unción de los enfermos, que ciertamente no era todavía el sacramento posterior, pero que, sin embargo, era más que el simple empleo de un medio terapéutico. El concilio de Trento enseñó la sacramentalidad de la unción de los enfermos apoyándose en Mc 6,13 y Sant 5, 14 s (apud Marcum quidem insinuatum) 29.

2. *Herodes Antipas ordena el asesinato del Bautista* (6, 14-29)

Dibelius, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911; Windisch, H., *Kleine Beiträge zur evangelischen Überlieferung*. 1. *Zum Gastmahl des Antipas*: ZNW 18 (1917/18) 73-81; Ljungvik, H., *Zum Markusevangelium* 6,14: ZNW 33 (1934) 90-92; Bonner, C., *Note on Mark 6, 20*: HThR 37 (1944) 41-44; Blinzler, J., *Zur Syntax von Markus* 6,14-16: Ph 96 (1944/45) 119-131; Derrett, J.D.M., *Herod's Oath and the Baptist's Head*: BZ 9 (1965) 49-59; Potterie, I. de la, *Mors Joannis Baptistae* (Mc 6, 17-29): VD 44 (1966) 142-151; Schütz, R., *Johannes der Täufer*, Zürich 1967 (ATHANT 50); Wink, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, 1968 (MSS NTS 7); Wilckens, *Resurrección*; Hoehner, H. W., *Herod Antipas*, Cambridge 1972; Gnilka, J., *Das Martyrium Johannes des Täufers* (Mk 6,17-29), en *Orientierung an Jesus* (FS J. Schmidt), Freiburg 1973, 78-92; Pesch, R., *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*: ThQ 153 (1973) 201-228 (222-226); Berger, K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, 1976 (StUNT 13); Manns, F., *Marc 6, 21-29 à la lumière des dernières fouilles de Macheronte*: Stud. Bibl. Franc. Liber Annuus 31 (1981) 287-290; Schenk, W., *Gefangenschaft und Tod des Täufers*: NTS 29 (1983) 453-483.

28. 1 318 s.

29. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* ¶, 487. Cf. H. Denzinger-A. Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 331965, n. 1965.

14 Y el rey Herodes llegó a enterarse (de ello), pues su nombre se había hecho famoso. Y ellos decían: «Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos y por eso actúan las fuerzas en él». 15 Pero otros decían: «Es Elías». Otros en cambio decían: «Un profeta como uno de los profetas». 16 Pero Herodes, que escuchaba esto, dijo: «Juan, a quien mandé decapitar, ese ha resucitado».

17 Porque el mencionado Herodes hizo que prendieran a Juan y que lo ataran en la cárcel, a causa de Herodías, la mujer de su hermano, con la que aquel se había casado. 18 Pues Juan había dicho a Herodes: «No te está permitido tener a la mujer de tu hermano». 19 Pero Herodías lo perseguía, quería matarlo, mas no lo conseguía. 20 Pues Herodes temía a Juan, al que conocía como justo y santo. Y lo protegía. Y cuando le escuchaba, quedaba muy perplejo. Pero le escuchaba con agrado. 21 Y llegó el día oportuno, cuando Herodes, en su cumpleaños, dio un banquete a sus magnates, a los oficiales y a los principales de Galilea. 22 y como la hija de Herodías entrara y bailase, agradó a Herodes y a sus comensales. Y el rey dijo a la muchacha: «Pídeme lo que quieras y te lo daré». 23 Y él le juró: «Te daré lo que me pidas, aunque sea la mitad de mi reino». 24 Salió ella afuera y habló con su madre: «¿Qué debo pedir?». Y ella le respondió: «La cabeza de Juan el Bautista». 25 Y ella fue inmediately presurosa adonde el rey y pidió: «Quiero que ahora mismo me des, en una bandeja, la cabeza de Juan el Bautista». 26 Y a pesar de que el rey se entristeció mucho, no quiso desairarla a causa del juramento y de los huéspedes. 27 Y al instante mandó el rey a uno de su guardia, con orden de traerle la cabeza de Juan. Se fue y le decapitó en la cárcel. 28 Y trajo su cabeza en una bandeja, se la entregó a la muchacha y ésta se la dio a su madre. 29 Cuando se enteraron sus discípulos vinieron, recogieron su cadáver y lo enterraron en una tumba.

Análisis

Delante del relato sobre la muerte del Bautista se ha colocado una pequeña unidad de tradición que refleja las diversas opiniones del pueblo acerca de Jesús y que originariamente no estaba unida al relato. En 8, 28 volvemos a encontrar una unidad de tradición casi idéntica. Es de suponer que Marcos estableciera el empalme de esta tradición con el relato sobre la muerte de Juan. Lo logró presentando a Herodes como partícipe de una de las opiniones que circulaban entre la gente. Concretamente aquella que se prestaba mejor para trazar la unión con la historia del Bautista: Jesús sería el Bautista, resucitado de entre los muertos³⁰. Lo que oyó Herodes, que la

30. Mc ha creado 14a y 16 según esto. La frase motivadora en 14a responde a la costumbre de Mc 16, como resumen del relato del martirio, constituye el enlace entre éste

tradición pone entre paréntesis, está orientado probablemente ya en 14 a las opiniones de la gente ³¹. Con ello se toma una decisión anticipada acerca de un problema textual discutido. Ya en 14, con la identificación de Jesús con el Bautista resucitado se reproduce una opinión del pueblo y no una concepción proveniente de Herodes, como quieren numerosos manuscritos ³². Los datos históricos de la tradición recomiendan analizar 14-16 independientemente de 17-29.

Si comparamos 6, 14b.15 con 8, 28 veremos: que la estructura de la frase en 8, 28 da la impresión de haberse limado. En la reproducción de las dos primeras opiniones del pueblo encontramos un acusativo abreviado («Juan el Bautista», «Ellas»). La tercera se introduce con ὄτι. El ὄτι delante del primer acusativo produce un efecto extraño, caso de que sea original. En 6, 14v.15, por el contrario, se citan las opiniones del pueblo de acuerdo con las reglas (triple ὄτι). Las informaciones de 6, 14b.15 son también más detalladas. De manera especial, no se limita a identificar a Jesús con Juan, sino que se añade en la narración que él es Juan resucitado y que por eso posee fuerzas milagrosas ³³. La tercera opinión del pueblo aparece en 8, 28 más delimitada ya que equipara a Jesús con un profeta determinado aunque no se menciona su nombre. En 6, 15 se le ve únicamente como un profeta que forma parte de la serie de los restantes profetas. Presumiblemente, 8, 28 es tan sólo una abreviación de 6, 15, de manera que en ambos lugares puede que se hable de Jesús como de un profeta cualquiera ³⁴. La comparación hace patente que nos encontramos con que 6, 14b.15 contiene la forma más antigua de aquella tradición que ha sido recogida también en 8, 28 ³⁵. Tal vez fue Marcos el autor de la abreviación de 8, 28. Y podía llevar a cabo tal medida porque había presentado detalladamente la tradición ya en 6, 14b-15. Tendremos que investigar si fue él quien unió en 8, 28 la tradición con la confesión mesiánica de Pedro. Una vez que hemos reconocido que

y las opiniones del pueblo. ἀκούω es un término preferido en las sentencias editoriales de Mc (Gaston).

31. Con Ljungvik - . De distinta manera Blinzler', que completa «de Jesús» como objeto de lo escuchado.

32. ✠ C 33 texto Koiné Θ leen «él decía» ἔλεγεν. Por el contrario, es preferible «decíam» ἔλεγον, correspondiendo con B it.

33. La suposición de Hahn, *Hoheitstitel*, 222, nota 3, de que el final de 14b sobre las fuerzas milagrosas puede ser una añadidura redaccional, parece infundada. No se puede encontrar motivo alguno que obligara a Mc a esta combinación altamente peculiar.

34. Aceptamos toda la variante «un profeta como uno de los profetas». La variante de D it «uno de los profetas» es secundaria y ha sido influida por 8, 28. De manera distinta Cullmann, *Christologie*, 33 s (ed. casL: Buenos Aires 1975).

35. Con Tillesse, *Le secret*, 311 s; Theissen, *Wundergeschichte*, 171 s. Según Wendling, *Entstehung*, 61, Mc tomó v. 15 de 8, 28. Bultmann, *Geschichte* 328 s, ve en v. 14 un trozo de tradición más antiguo que anteriormente habría tenido otra continuación. Hahn (nota 33) supone una relación de dependencia recíproca entre 6, 14b.15 Y 8, 27b.29. Schweizer 70 considera v. 16 como tradicional.

14b.15 contiene la tradición más antigua, surge la pregunta acerca de su supervivencia. ¿Pudo ser transmitida independientemente? ¿Qué sentido se le atribuyó? La mención de las fuerzas milagrosas es un dato a tener en cuenta. Las opiniones del pueblo reproducen reacciones ante la actuación taumática de Jesús, reacciones que tal vez estuvieron ligadas en algún momento a un relato de milagro.

Para el relato de la muerte del Bautista, el evangelista habría contado con una información previa detallada. A lo sumo podremos suponer que él llevó a cabo algunos retoques al comienzo del relato para conectar con las opiniones del pueblo. También el hecho de que Marcos ofreciera con el relato una información ulterior le obligó a cambiar en esta dirección. En 6, 14 se presupone que la muerte de Juan es un suceso acaecido hace ya largo tiempo, al que se ha aludido ya en 1, 14. Resulta completamente imposible lograr una reconstrucción seria de la forma original del comienzo del relato. Sólo puede suponerse que los vv. 17 s habrían sonado aproximadamente así: Herodes se había casado con Herodías, la mujer de su hermano Filipo. Pero Juan le decía: No te está permitido tener a la esposa de tu hermano. Y Herodes envió gente para que prendiera a Juan e hizo que lo encadenaran en la cárcel.

A causa de la conexión con lo siguiente, Marcos se vio obligado a introducir el ataque de Herodes contra Juan. Las restantes intervenciones de Marcos en el texto son irrelevantes. Probablemente la frase «pero le escuchaba con agrado» (20e; cf. 12, 37) *Υ τοῦ βαπτίζοντος* en 24 son redaccionales ³⁶.

Es más importante la pregunta acerca de la génesis del relato. Son muy ricos en conclusiones los diversos intentos de determinar más detalladamente su forma y la observación de que entre los versículos 18 y 19 parece existir una fisura. Los intérpretes no han llegado a ponerse de acuerdo acerca de qué persona ocupa el puesto principal. De manera curiosa, Juan pasa a un segundo plano frente a Herodes y a las intrigas de su corte. Mientras que para Haenchen Juan no es el que conduce la acción, pero la narración gira en torno a él, Dibelius habla de una anécdota acerca de Herodes ³⁷. Tanto si se trata de un relato de martirio como de una leyenda, el Bautista debería ocupar más el centro. Como formas comparables, conocemos las actas helenísticas de mártires y el relato judío de martirio. Mientras que unas se concentran en la defensa del mártir en el proceso judicial, el otro se detiene en describir los tormentos que el mártir debe soportar a causa de la ley y prueba con ello su piedad. El mártir no sólo se niega a

36. *βαπτίζοντος* difiere de *βαπτιστοῦ* en 25.

37. Haenchen, *Weg*, 241; Dibelius * 80.

trasgredir la ley, sino que además él personalmente está como vigilante delante de la ley. Preferentemente da testimonio ante los Príncipes y señores del mundo que combaten la palabra y la ley de Dios ³⁸. Indudablemente, en nuestro relato hay elementos de esta imagen del mártir. A esto se añade la doblez en el comportamiento de Herodes. Al principio, éste procede sin miramiento alguno contra el Bautista y manda encarcelarlo. En el v. 19 cambia la decoración. Ahora es Herodías la que intenta la muerte del Bautista, mientras que Herodes trata de defenderlo de las asechanzas de la mujer. La cruel situación carcelaria se convierte casi en custodia protectora. Estas observaciones justifican la sospecha de que una tradición sucinta subyace bajo el relato detallado. Y esta tradición responde a las exigencias del martirio judío. A esa tradición tenemos que atribuir v. 17 s.27b y tal vez 29. Es decir: la trasgresión de la ley por Herodes, la advertencia de Juan su encarcelamiento, su ejecución y entierro. Este núcleo fundamental habría sido enriquecido hasta constituir una narración popular que pone en primer plano el motivo de la mujer vengativa, pero contiene además otros motivos que solían utilizarse en las narraciones acerca de las maquinaciones en las cortes de los príncipes. A pesar de que puede probarse su dependencia del libro de Ester, no puede hablarse en modo alguno de un midrash del libro de Ester ³⁹. Si el núcleo fundamental era judío, la tradición está coloreada judeo-helenísticamente, como pondrá de manifiesto la escena del banquete. El relato, transmitido aisladamente, no debe considerarse ni como tradición cristiana ni como tradición de los discípulos del Bautista, sino como un relato que circulaba por el pueblo ⁴⁰. La muerte del Bautista produce la impresión de que casi no tiene sentido. El relato podría haber pretendido censurar a través del recuerdo las maquinaciones impías de los poderosos y concretamente de Herodes Antipas y de su corte. Tal vez Marcos haya atribuido a la muerte del Bautista una alta significación en el contexto del evangelio. El precursor anticipó, con su destino, el sufrimiento y la muerte de Jesús y la anunció (cf. 9, 11-13).

A la hora de trazar una división de la perícopa, la sección 14-16 se presenta como una introducción. V. 21 produce el corte en el relato de martirio. La primera parte refiere el apresamiento y encarcelamiento

38. Para el acta de martirio helenista, cf. H. Niedermeyer, *Ober antike Protokoll-Literatur*, Güttingen 1918; para el relato judío de martirio, H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer undfrühchristlicher Sicht*, Gottmgen 1938 (FRLANT 54); para ambos, Gnlika * 84-87.

39. Contra Potterie * 147.

40. Windisch * 80 supone una unión de la tradición con los discípulos del Bautista. Bultmann, *Geschichte*, 329, habla de una «huella del movimiento del Bautista en suelo helenista».

del Bautista (17-20), la segunda habla del banquete de Herodes y de la muerte de Juan (21-29). Señales narrativas marcan, además, subsecciones. Herodías, que aparece como sujeto de la acción por primera vez en 19, recibe en 28 la cabeza del Bautista. Herodes, al que se llama «el rey» desde 22b⁴¹, actúa en la parte dominada por Herodías dependiendo de la mujer. Su promesa como rey ofrece a la mujer la posibilidad de llevar a cabo el plan que ha tramado desde el principio. El entierro que ejecutan los discípulos de Juan sirve de epílogo. Tenemos, pues, la siguiente panorámica:

- 1.1 Encarcelamiento del Bautista (17 s).
- 1.2 Estancia del Bautista en la cárcel (19 s).
- 2.1 El banquete y el baile (21-22a).
- 2.2 La promesa del rey y la petición de Herodías (22b-25).
- 2.3 Ejecución del Bautista (26-28).
- 2.4 Entierro (29)⁴².

Explicación

- 14 El rey Herodes -se piensa en el hijo de Herodes el Grande, Herodes Antipas- aparece inmediatamente al principio como la figura más importante del relato que viene a continuación. Puesto que a la muerte de su padre, en el año 4 a.c., cuando contaba dieciséis años de edad, heredó Galilea y Perea, era el soberano que le correspondía a Jesús. Cuando construyó junto al lago de Galilea (Genesaret) la ciudad de Tiberíades, trasladó su corte de Séforis a la nueva ciudad. Su título oficial era el de tetrarca. Más tarde se esforzó por conseguir los honores de rey, pero Roma no se los concedió⁴³. El pueblo, que lo consideró como inteligente, ambicioso, amante de la fastuosidad y menos diplomático que su padre, le habría tratado como rey. Antipas oye hablar de Jesús o se ve confrontado con lo que la gente del pueblo habla de él. La primera de las opiniones que circulan por el pueblo lo identifica con Juan el Bautista que habría resucitado de entre los muertos. Así se explican los milagros que obra Jesús. No se ve claro si la sospechada resurrección del Bautista aportaba algo nuevo con los milagros, de tal manera que habría que suponer que el Bautista no realizó ninguno antes de su muerte, o si Jesús, precisamente con sus milagros, recordaba a Juan⁴⁴. Nuestros

41. La designación «el rey Herodes» en 14 comprende toda la sección 14-29.

42. Potterie* lo divide en tres partes: 17-20; 21-26; 27-29.

43. Cf. Jos., *Allt.*, 18, 240-256.

44. Haenchen, *Weg*, 236 defiende una de las opiniones; Hengel, *Charisma*, 40, sostiene la otra. En la base subyace una interpretación helenista del milagro, según la cual el taumaturgo está lleno de fuerzas milagrosas.

conocimientos acerca del Bautista son fragmentarios. Probablemente hay que preferir la segunda de las alternativas apuntadas. A favor de esta elección hablaría el altísimo aprecio del Bautista y su identificación con el Elías esperado en 9,11-13. Algunos investigadores utilizan la noticia para extraer de ella consecuencias de mayor alcance. En ella se escondería la convicción de círculos del Bautista o del pueblo según la cual la espera del destino del profeta de los tiempos finales, alimentada y conservada en determinados grupos judíos, se habría consumado en Juan. El destino del profeta de los tiempos finales, que aparecería redivivus como Moisés, Enoc o Elías, indicaría que éste sería asesinado, pero resucitado por Dios. Juan habría encontrado en Antipas su oponente escatológico, el cual, sin embargo, se habría visto obligado a reconocer la justificación del asesinato por él en la resurrección otorgada por Dios. Esta estructura de coordinación del asesinato injusto y de la justificación divina tiene su analogía en el kerigma cristiano de la resurrección. Por consiguiente, Marcos habría tenido motivos para confrontarse con esta convicción de los discípulos del Bautista⁴⁵. Sin embargo, no existe huella alguna en Marcos de tal confrontación. No es perceptible que en 9, 11-13 se haya enmascarado una afirmación de resurrección referida al Bautista. Por consiguiente, resulta un enigma el por qué Marcos 6, 14 cita las opiniones del pueblo. No lo hace porque luce contra ellas, sino porque las considera como una buena posibilidad para empalmar el relato 6, 17 ss. En 9,11-13 se ve claramente que el destino de Cristo es el modelo al que se equipara el destino del Bautista. Las numerosas coincidencias que se dan a lo largo de todo el evangelio permiten suponer la orientación cristológica del martirio del Bautista en 6, 18 ss⁴⁶. No puede afirmarse como probada con toda seguridad la existencia de una creencia judía en el tiempo de Jesús según la cual el profeta escatológico compartiría la suerte de la muerte y de la resurrección⁴⁷. Para valorar correctamente la opinión del pueblo es preciso tener presente que Jesús y el Bautista habrían sido casi de la misma edad⁴⁸. Si la opinión del pueblo sólo es posible si se parte de que la muerte del Bautista habría tenido lugar hacía algún tiempo, los contemporáneos

45. Wilckens, *Resurrección*, 126 ss; Pesch, *Entstehung*, 222-226, siguiendo a Berger^{*} 15-22.

46. Cf. Gnilka^{*} 80 s.

47. Prescindiendo de numerosa documentación posterior, puede citarse Ap 11, 1-14 como testimonio a favor de esta espera. Levanta sospechas el hecho de que el testimonio se encuentre en un escrito cristiano. Wilckens, *Resurrección*, 129, sospecha que se ha tomado un trozo judío de tradición. De manera similar Berger^{*} 26-40. Tal vez sea correcto esto, pero no excluye una reelaboración cristiana. Berger^{*} 31 s alude a la coincidencia con el «Evangelio de Pedro» y con la «Homilía de pascua», de Melitón de Sardes.

48. Cf. Cullmann, *Christologie*, 30-31.

no pueden haber olvidado la edad de ambos profetas. Por este motivo piensan algunos autores que debe entenderse metafóricamente la expresión de la gente: Jesús se asemeja al Bautista —en su actuación o en su aspecto externo— como un *alter ego*⁴⁹. Pero esta opinión no es probable a causa de la otra opinión de la gente, la de que sería Elías, que es paralela. De esta manera no se dice que se conciba la resurrección como retorno a la vida terrena. No estamos ante una concepción escatológica de la resurrección⁵⁰. El juicio de la gente en el que Juan no aparece como precursor de Jesús, sino éste como el que sucede a aquél, confirma la gran impresión que el Bautista dejó tras de sí y el poder profético soberano con el que se presentó. La opinión de la gente tuvo menos en cuenta las diferencias que existieron entre ambos: que la imagen que Jesús tenía de Dios era distinta, que él no bautiza.

15-16 La segunda opinión del pueblo, la de que Jesús sería Elías, empalma con la expectativa de que Elías aparecería «antes que llegue el día de Yahvé, grande y terrible» (Mal 3,23). Esta espera presupone el rapto del profeta al cielo. Hay que tener presente que en otras partes se identifica a Juan con el profeta que retornará, pero aquí esa imagen se aplica a Jesús. Tal vez esta opinión sobre Jesús se fundara en su predicación escatológica y en su actuación taumatúrgica, ya que Elías había pasado a la historia también como taumaturgo poderoso. El pueblo se atiene a lo externo. La tercera opinión no emerge partiendo de un profeta determinado que habría retornado, sino que ve en Jesús sencillamente un profeta semejante a los muchos que existieron en tiempos anteriores⁵¹. Lo especial radicaría tan sólo en que con Jesús se desplegaría de nuevo el espíritu profético, extinguido desde hacía tanto tiempo. Herodes se adhiere a la primera opinión del pueblo, con la información complementaria de que él hizo decapitar a Juan. Esto es como la exteriorización de una conciencia intranquila.

17-18 El relato del martirio de Juan el Bautista comienza con su encarcelamiento. Este se ganó las iras del príncipe cuando le dijo claramente que no le estaba permitido contraer matrimonio con la esposa de su hermano carnal. Con ello, el Bautista se ponía de parte de la ley, que prohíbe el divorcio (Ex 20, 17) Y además censura la unión con la esposa del hermano como cosa impura (Lev 20, 21; cf. 18, 16). Según Josefo, el hermano casado con Herodías se llamaba también Herodes⁵². Esa noticia es correcta. Filipino contrajo matrimonio con Salo-

49. Wellhausen; Klostermann.

50. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus-die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 349 s (ed. cast. *Jesús. La historia de un Viviente*, Madrid 21983).

51. Con G. Friedrich, ThWNT VI, 843. De manera distinta Cullmann, *Christologie*, 33 s (cf. *supra*, nota 34); Hahn, *Hoheitstitel*, 222, nota 3. Según J. Jeremias, ThWNT IV, 862 Y nota 119, la expectativa tiene su origen en Dt 18, 15.18.

52. Jos., *Ant.*, 18, 109-115. Resulta difícil penetrar en las relaciones de parentesco de los herodianos, ya que Herodes el Grande estuvo casado ocho veces.

mé, la hija de ella. En Marcos existe una confusión. Antipas, para contraer matrimonio con Herodías, despachó a su primera esposa, que era hija del rey Aretas IV. El echar mano y prender son conceptos habituales de la administración de justicia, pero en el texto del evangelio introduce el paralelismo con la suerte de Jesús, que fue detenido (14,44.46.49) Y prendido (15, 1).

Se presenta a Herodías como la mujer mala y ansiosa de venganza, contra la que advierte Eclo 25, 18. En su intención de querer matar a Juan recuerda a Jezabel, que pretendió dar muerte a Elías (1 Re 19,2). La tipología de Elías podría hacerse patente también en que éste se presentó ante reyes para censurarlos (1 Re 21,17-26; 2 Crón 21, 12-19; MartJs 2, 14-16). No obstante, existen divergencias: los motivos de censura son distintos en Elías y en el Bautista; Jezabel no logra llevar a término sus planes. Puesto que la presencia ante los reyes es un motivo frecuentísimo en el martirio judío, Elías y Jezabel difícilmente pueden servir como tipos del Bautista y de Herodías. Esta simboliza, simplemente, a la mujer rencorosa, que constituye un personaje frecuentísimo en las historietas que solían contarse acerca de las cortes de los príncipes ⁵³. La postura de Antipas respecto de Juan cambia. El, que interviene con mano fuerte, comienza a temerlo como hombre justo y santo y se siente empujado a protegerlo de las maquinaciones de la mujer ⁵⁴. El hombre de Dios, profeta o filósofo en la corte de un príncipe al que la curiosidad, la admiración o el temor llevan a conversar con su sorprendente huésped o prisionero, es igualmente un motivo frecuentísimo en relatos de este tipo (cf. Hech 24,24-26: Pablo en manos del procurador Félix) ⁵⁵. La perplejidad en la que se ve envuelto siempre el príncipe con motivo de estas conversaciones ⁵⁶ parece ser el estímulo que le empuja a tener tales encuentros. Herodes escuchaba con agrado a su prisionero.

El cumpleaños de Herodes deparó a Herodías inesperadamente una ocasión propicia para llevar a cabo su plan. Cuando se habla de un día concreto, se narra desde el punto de vista de Herodías, que ahora lleva la iniciativa. La escena del opulento banquete del soberano con sus honorables se asemeja a Est 1, 3. La presencia de la princesa que danza ante los hombres que banquetean no tiene paralelo ⁵⁷. El entretener a los hombres con el baile durante la comida era

53. CL por ejemplo, Plutarco, *Artajerjes*, 17: la odiosa Parisatis convence a Artajerjes para que se ejecute al odiado Masabates.

54. El verbo *συνετήρει* en v. 20 significa según Bauer, *Wörterbuch*, s.v. «preservar a alguien de daños y muerte».

55. Bonner * ha reunido el material.

56. La variante *ἠπόρει* (fue presa de la perplejidad) es preferible a *ἐποίησεν*. Esta última sería griego semitizante: le escuchaba frecuentemente. CL BI-Debr § 414.5.

57. En prostituta se convierte la princesa egipcia, según Herodoto II, 121,4. No hay referencia alguna a un banquete.

menester de las prostitutas. Como tal actuación de la muchacha agradara a Herodes y a sus huéspedes, aquél promete a la muchacha colmar todos sus deseos aunque tenga que darle la mitad de su reino. La descripción de la promesa, reforzada aquí mediante un juramento, se basa en Est 5, 3; 7,2 (pero cf. 1 Re 13,8). Este príncipe dependiente de Roma adopta el gesto del gran rey. No es casualidad que a partir de v. 22b se hable de Herodes como del rey. La muchacha pide consejo a su madre. Esta pide la cabeza de Juan el Bautista sobre una bandeja. Tal vez se esconde también detrás de la descripción la usanza, ya transmitida por Herodoto, de no denegar petición alguna en un banquete real. En ocasiones se utilizó esa costumbre⁵⁸. Desde el punto de vista narrativo, la escena del banquete se convierte en punto culminante del conjunto mediante el movido salir y entrar de la hija, la repetida promesa del rey que se prolonga en la conversación de las mujeres. La culminación dramática hace que el rey deje su poder de decisión en manos de la mujer y todo dependa de ella. Sus peticiones pasan a adoptar el tono de «quiero que me des inmediatamente» (25). Ella está completamente segura de tener todos los ases en su mano.

26-29 A pesar de que va en contra de su voluntad, el rey incapaz ahora de rechazar las apetencias de Herodías. El guardia enviado por él penetra en la mazmorra donde se encuentra Juan. Este lugar sombrío contrasta con la escena fastuosa del banquete (cf. 17) y constituye su contraste. Los impíos se ensañan, en su loca alegría, en el hombre de Dios. Juan no vuelve a pronunciar palabra alguna. Se le decapita y sólo su cabeza, objeto anhelado por Herodías, pasa, en una bandeja, del verdugo a la muchacha y de ésta a su madre. Esta ha logrado saciar su sed de venganza. También en el midrash al libro de Ester se lleva al gran rey y a los príncipes la cabeza cortada de los Vashti⁵⁹. Sin embargo las valoraciones son allí completamente distintas. El martirio del Bautista termina casi en oscuridad completa. Tan sólo el entierro por medio de sus discípulos arroja una especie de tenue rayo de luz. También restablece el paralelo con el destino de Jesús (15, 42-47). Se esperaría aún una justificación de la suerte cruel ya sea mediante una palabra del moribundo o a través del castigo de los impíos. De esta manera se sintonizaría con la sensibilidad judía⁶⁰.

58. Herodoto IX, 111 cuenta de un banquete de Jerjes, que aprovecha su esposa Amestris para vengarse sangrientamente de su rival y cuñada. El relato tiene bastantes similitudes con el banquete de Antipas.

59. MidrEst 1, 29 Y 31, en Billerbeck 1, 683.

60. Cf. Surkau (nota 38) 79. Josefo sale al paso de este sentimiento judío en su relato del Bautista. Y narra una campaña militar del rey Aretas contra Antipas, que sufrió una derrota militar. El pueblo la interpretó como justo castigo por la ejecución del Bautista (Ant., 18, 116).

Para Marcos, la justificación del destino del Bautista radica en su referencia cristológica.

Juicio histórico

Para emitir un juicio del relato de Marcos es imprescindible tener presente la narración de Josefo ⁶¹. Según ella, Antipas actuó contra el Bautista por motivos políticos. Debido a la gran influencia de Juan, Antipas temió «que el prestigio del hombre, cuyo consejo parecía seguir toda la gente, pudiera empujar al pueblo a realizar un levantamiento». Esta sospecha le movió a encadenar a Juan, a desplazarlo a la fortaleza de Maqueronte, en el mar Muerto, para ejecutarlo allí. Existe una única coincidencia, sorprendente, con Marcos: también aquí Herodías está relacionada con la muerte del Bautista. Pero en Josefo esta relación es sólo posterior a la ejecución de Juan: en cuanto que él considera la campaña militar que Aretas emprendió contra Antipas por haber éste repudiado a su hija, como castigo de Dios por haber matado al Bautista. Josefo no entra en más detalles acerca de la muerte violenta. Por consiguiente, tenemos que excluir la posibilidad de que conociera la tradición de que dispuso Marcos ⁶². Merece credibilidad Maqueronte como lugar de ajusticiamiento. Pero difícilmente puede compaginarse éste con el fastuoso banquete con los nobles de Galilea, probablemente en la residencia de Tiberíades. Si hay que juzgar la escena del banquete como narración del pueblo, la explicación aclara cómo la gente enjuiciaba a su soberano, de tal manera que permanece el informe primigenio que hemos detectado en el análisis. Según él, Antipas encarceló al Bautista como consecuencia de su protesta contra el adulterio del rey. ¿Es esta información más fiable que la noticia de Josefo según la cual el cálculo político movió a Antipas? En el relato que nos ofrece Josefa sobre el Bautista, esta noticia no cuadra con la caracterización de Juan como un «hombre bueno» ni de su actividad como un movimiento religioso de provocación, aunque esta descripción pudo acomodarse al público helenista de Josefo. Por todo esto, será mejor dejar abierto el juicio histórico acerca del motivo que impulsó a Antipas ⁶³.

61. *cf. Jos., Ant.*, 18, 116-119.

62. Schütz* 17 supone esto.

63. Las opiniones de los intérpretes son dispares. Knox, *Sources* 1,50 califica el relato de Mc de «popular rumou[», Rawlinson 62, lo llama «bazar rumou[», Schürer 1, 438 opina que Josefo y Mc son compatibles. G. Friedrich, *ThWNT* VI, 840 prefiere el relato de Josefo. Schütz* 103 sostiene como posible un entrometimiento de Herodías. Según Windisch* 79-81 sería imposible armonizar a Mc y a Josefo, pero habría en ambos «algo verdadero».

Marcos, que entretejió la tradición de las opiniones del pueblo sobre Jesús y el relato sobre el martirio del Bautista, insertó ambas cosas entre el envío de los doce y su retorno. Con ello la actividad de los doce adquiere un peso complementario ya que, a través de ellos, la gente se siente empujada a tomar postura respecto de Jesús y la noticia acerca de Jesús penetra hasta la mansión del príncipe de la región. El relato rellena bien la laguna que nace con la ausencia de los doce. Tal vez para el evangelista fue también determinante la idea de no decir nada sobre Jesús en ausencia de los discípulos. Esto se explicaría por la función de testigo que compete a los doce. Pero punto de mira conductor del evangelista en el tema de Juan el Bautista es el papel que éste desempeña como precursor. Juan prepara, en su destino de muerte, el camino al Mesías. Por consiguiente, era oportuno hablar del martirio del Bautista antes del primer anuncio de la pasión de Jesús y de la conversación sobre Elías. Cuando en esta conversación se dice acerca de Juan que hicieron en él cuanto quisieron (9, 13), la imagen cruel de la cabeza cortada pone ante los ojos, de manera impresionante, la verdad de esta frase. Puesto que Marcos ve cumplida en el Bautista la promesa del retorno de Elías, se puede suponer que vio una relación entre Elías y Jezabel, por una parte, y Juan y Herodías por la otra. Aunque no es seguro que viera tales relaciones ⁶⁴. En cualquier caso, para Marcos es más importante el hecho de que, con la ayuda de la función de precursor del Bautista, su muerte aparentemente carente de sentido puede tener una significación más amplia. El había creado ya en 1, 14 esta referencia con la entrega del Bautista. El relato de Marcos que presenta lo anunciado allí como una especie de información ulterior ⁶⁵ debe leerse en su subordinación a la pasión de Jesús en el evangelio de Marcos.

Historia de su influjo

Es interesante ver cómo se ha interpretado la opinión popular según la cual Jesús sería el Bautista resucitado de entre los muertos. Por una parte, va perdiendo terreno la interpretación que orienta la identificación basándose en datos externos. Ya Orígenes pensaba que la identificación por una gran similitud en la apariencia externa se había diluido ⁶⁶. Por otra parte habría sido dominante la interpreta-

64. Textos posteriores dan mayor fuerza a la tipología-Elías, como puede poner de manifiesto Just., *Dial.*, 49, 4 s.

65. Lc 3, 19 s ofrece una forma breve del relato del martirio ya al comienzo del evangelio.

66. Orígenes, in *Jaen.* 6, 30 (GCS 10, 157).

ción que considera la opinión del pueblo como ejemplo de la tozudez de los contemporáneos judíos. Así se lamentan tanto Beda en el siglo VIII como Erasmo 700 años más tarde que la gente hubiese creído sin problema alguno respecto del Bautista lo que después no quisieron reconocer en Jesús. «De Juan, que no se distinguió por haber realizado milagro alguno, creen que vive de nuevo. En cuanto a Jesús, que de tantas maneras puso de manifiesto el poder divino, niegan testarudamente que viva de nuevo» 67. Prescindiendo de un antijudaísmo superficial (Beda: quanta Judaeorum invidia), se ve en esta interpretación de forma altamente infundada de qué manera tan indiferenciada se incluyó en un mismo recipiente la fe del pueblo dirigida al Bautista y el kerigma cristiano de la resurrección. Es más crítico el juicio de Calvino, según el cual la creencia de que los muertos retornan de nuevo a la vida en otra figura ha estado siempre cerca de la gente 68.

En el comentario del martirio del Bautista, de manera especial los reformadores elevan tonos críticos frente al soberano político. Calvino, que se esfuerza en armonizar el relato sinóptico con el de Josefo, toma el cuadro que se traza de Antipas como ocasión para afirmar: «Porque en casi todas las cortes de los príncipes reinan la hipocresía y el sometimiento servil. Y los oídos del soberano, acostumbrados a la adulación, no soportan palabra alguna que ponga de manifiesto de manera cruda sus errores» 69. Crudamente formula Lutero en un sermón en el día de Juan de 1531: «El pecado de san Juan consistió en no tener la boca cerrada» 70. Y en otro lugar recomienda que no se debe predicar ante el Consejo ni ante los señores del Consejo, sino que es preferible hacerlo delante del vulgo 71. Una forma inaudita de hipocresía se da en el hecho de que Antipas se sienta obligado por su juramento: «¡Jura tú, santo Herodes! ¡Qué culto más grande es esto!» 72. En la interpretación práctica de la pericopa se sugiere absolutamente el tema político de la relación del cristiano con el gobernante.

3. *La comida de los cinco mil* (6, 30-44)

Boobyer, G. H., *The Eucharistic Interpretation of the Miracles of Loaves in St. Mark's Gospel*: JThS (1952) 161-171; Stauffer, E., *Zum apokalyptischen Festmahl in Mk 6, 34 ff*: ZNW 46 (1955) 264-266; Ziener, G., *Die Brotwunder im Markusevangelium*: BZ 4 (1960) 282-285; Shaw, A., *The Markan Feeding Narratives*: CQR 162 (1961) 268-278; Friedrich, G., *Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mark 6, 31-44; 8, 1-9*: Th Z 20 (1964) 10-22; Iersel, B. van, *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35-44 par, VIII 1-20 par)*: NT 7 (1964/65) 167-194; Heising, A., *Die Botschaft der Brotvermehrung*, 1966 (SBS 15); Tagawa, *Miracles, 133-153*; Denis, A. M., *La section des pains selon s. Mare (6,30-8,26), une théologie de l'Eucharistie*: StEv IV, 1 (1968) 171-179;

Kertelge, *Wunder Jesu*, 129-139; Roloff, *Kerygma*, 237-254; Patsch, H., *Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte*: ZNW 62 (1971) 210-231; Echeverría, R. T., *La multiplicación de los panes* (Me 6, 30-46; 8, 1-10 par): Burg 15 (1974) 435-465; Schenke, *Wundererzählungen*, 217-237; Koch, *Bedeutung*, 99-104; Donfried, K. P., *The feeding narratives and the Marcan community* Mark 6, 30-45 and 8, 1-10, en D. Lührmann - G. Strecker (eds.), *Kirehe* (FS. G. Bornkamm), 1980, 95-103; Fowler, R. M., *Laaves andfishes. Thefunction of the feeding stories in the gospel of Mark*, 1981 (SBL Dissertation Series, 54); Masuda, S., *The good news of the miracle of the bread*: NTS 28 (1982) 191-219.

30 Los que habían sido enviados se reúnen junto a Jesús y le informaron de todo cuanto habían hecho y enseñado. 31 Y él les dice: «Venid, solos vosotros, a un lugar retirado y descansad un poco». Pues muchos iban y venían. Y no tenían tiempo ni para comer. 32 Y se fueron en una barca, aparte, a un lugar solitario. 33 Muchos los vieron partir y los reconocieron. y fueron allí a pie, de todas las ciudades, y llegaron antes que ellos. 34 y al descender de la barca, vio mucha gente y sintió compasión de ellos, porque eran como ovejas sin pastor. Y él comenzó a enseñarles muchas cosas. 35 Y cuando la hora se hizo ya avanzada, se le acercaron sus discípulos y le dijeron: «El lugar está deshabitado y la hora es avanzada. 36 Despídelos para que vayan a las aldeas y pueblos del entorno a comprar algo para comer», 37 Pero él les respondió y les dijo: «Dadles vosotros de comeo». Y ellos le respondieron: «¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer!». 38 Pero él les respondió: «¿Cuántos panes tenéis? Id a veo). Se cercioraron y le dijeron: «Cinco y dos peces». 39 Entonces les mandó que se sentaran todos por grupos sobre la verde hierba. 40 Y se acomodaron por grupos de a cien y de cincuenta. 41 Y él tomó los cinco panes y los dos peces, levantó la mirada al cielo, dijo la oración de bendición, partió los panes y los dio a sus discípulos para que se los sirviesen. Y los dos peces los repartió entre todos. 42 Y todos comieron y se saciaron. 43 Y ellos recogieron lo que había sobrado: doce cestos llenos, también de los peces. 44 Y eran cinco mil hombres los que habían comido los panes.

Análisis

La perícopa se caracteriza por una introducción excepcionalmente larga. Los investigadores coinciden en pensar que los v. 31-33 son obra de Marcos 73. Efectivamente, el juicio es correcto. V. 31 empal-

67. Erasmus VII, 204; Beda, PL 92, 188.

68. 11, 12.

69. 11, 15.

70. WA 34/1, 555-561; aquí 556.

71. Sermón del 24.6.1534. WA 37,462-471; aquí 466.

72. WA 34/1, 559.

73. CL Schenke, *Wundererzählung*, 217-219; Koch, *Bedeutung*, 99-111; ya Schmidt, *Rahmen*, 188 quien cuenta con que los versículos han conservado algún tipo de recuerdo.

ma, mediante el informe breve del retorno de los doce, con el relato del envío. La actuación y enseñanza de los enviados («lo que habían hecho y enseñado») tiene una relación inmediata con 6, 12 s, pasaje al que caracterizamos ya como redaccional. Marcos, que gusta de presentar a Jesús como maestro, traslada aquí esta característica a los doce. La retirada a un lugar apartado apareció ya en 1, 35 y 45 y la consideramos como motivo redaccional ⁷⁴. Igualmente se ha podido demostrar repetidas veces que la afluencia de la multitud, aquí en forma dramática empalmado con el tema de la barca, es punto de interés del evangelista (2, 2; 3, 7 s.20; 4, 1 s). Se dice ahora que no tienen tiempo para comer, pero esto mismo se había dicho en una nota redaccional de introducción en 3, 20 refiriéndose a Jesús y a los discípulos. Ahora bien: esta observación sirve en el contexto presente para preparar la comida que vendrá a continuación. De igual manera, el retiro a un lugar deshabitado es necesario para el relato de la multiplicación (6, 35). Puede considerarse como seguro que Marcos configuró la escena de entrada ⁷⁵. Resulta más difícil emitir un juicio acerca del v. 34. En repetidas ocasiones puede encontrarse comienzos de perícopa con ἐξέρχομαι (2, 13; 6, 1; 7, 31; 8, 11.27; 9, 30; 11, 12). En 34 tenemos el comienzo de la escena del dar de comer. V. 34b, referencia a la enseñanza de Jesús, es producto de la redacción de Marcos. Considerado el relato desde esta perspectiva, Marcos no va directamente al milagro porque acomoda la compasión de Jesús a su doctrina. En el segundo relato de la multiplicación de los panes, la compasión de Jesús se orienta al hambre de la muchedumbre (8, 2). Con ello, el relato parece estar mejor preparado. Si Marcos ha llevado a cabo en 34b una cierta corrección, tendremos que pensar que existía con anterioridad el núcleo fundamental de 34a con el motivo de la compasión. Lo mismo hay que afirmar acerca de la reflexión veterotestamentaria sobre el rebaño sin pastor. Está relacionada con la idea del pueblo de Dios, determinante del relato de la multiplicación de los panes, y, por consiguiente, forma parte de ella ⁷⁶.

Deben considerarse las dos tradiciones del relato de la multiplicación de los panes en 6, 34-44 y 8, 1-10 como dos desarrollos de una

74. Tagawa, *Miracles*, 145 s, valora el motivo del retorno en 32 de manera distinta que en 31, concretamente como perteneciente al relato del milagro y, con ello, como tradicional. Rasgo estereotipado en las narraciones de milagro sería el que éste sucede aparte. Por el contrario, hay que decir que en 32 cambia sólo la dirección de la mirada. Mientras que en 31 se mira a los discípulos, en 32 se los contempla en unión con Jesús.

75. Consideraciones lingüísticas refuerzan esto: la posposición del sujeto en 30.31 b.33a, la frase de motivación en 31 b, que comenta una situación. Términos preferidos de Mc en sentencias editoriales son συνάγω, διδάσκω, ἴδιος, (κατ'ἴδιαν), πολλοί, πολλοῖον (Gastan).

76. Suhl, *Funktion*, 144 s, adscribe la reflexión veterotestamentaria a la redacción de Mc.

tradición fundamental común y no como dos tradiciones independientes 77. Estos son los puntos comunes más importantes: la compasión de Jesús, el lugar deshabitado, una conversación entre Jesús y los discípulos en la que se pone de manifiesto el desconcierto de éstos, la constatación de los alimentos con que cuentan, la orden de acomodar a la multitud, la oración de Jesús y el reparto de los dones mediante la intervención de los discípulos; la comida y la recogida de los restos, una indicación acerca del número de los presentes. La despedida de la multitud y la partida en barca con la indicación de una meta concreta son puntos comunes que deberán discutirse en conexión con un problema histórico de tradición de mayor alcance. Dentro de este entramado de coincidencias pudo cambiar la forma narrativa del relato. A pesar de resultar muy llamativas, las diferencias en los números referentes a los panes, a los peces, a los cestos y a la multitud presente, sólo tienen importancia secundaria. Tal vez esto habría sido motivo para que Marcos incluyera ambas tradiciones en su evangelio. El las refiere como si se tratara de dos acontecimientos históricos diferentes.

Merecen consideración las diferencias en la conversación de Jesús con sus discípulos al comienzo. Ahí se pone de manifiesto que, según 6,34 ss, la acción parte de los discípulos, mientras que, según 8, 1 ss, la iniciativa parte de Jesús desde el comienzo. Y que según 6, 34 ss no existe una situación especial de necesidad que haga necesario el milagro. A favor de la prioridad de 8, 2 s puede hablar el que la situación de necesidad cuadra mejor con un relato de milagro, mientras que la propuesta de los discípulos, en 6, 36, de despedir al pueblo es expresión de su falta de comprensión, con lo que reproduce una preocupación que podría atribuirse a la redacción de Marcos 78. Por otra parte, puede existir la sospecha de que la aparición de la iniciativa de Jesús sea secundaria dado que de la noticia sobre la compasión de Jesús en 6, 34 se ha hecho una autoafirmación de Jesús 79. El comportamiento desconcertado de los discípulos tiene su paralelo en el relato de la multiplicación de los panes de Eliseo 2 Re 4, 43, de manera que se puede considerar como parte integrante de la narración 80. V. 37 con la exigencia de Jesús de que los discípulos den de comer a la multitud significa un incremento de la incomprensión de los discípulos. Sin embargo no hay que tratar este versículo como

77. Así el artículo de J. Knackstedt, *Die beiden Brotvermehrungen im Evangelium*: NTS 10 (1963-64) 309-336, marcado por una apologetica no ilustrada.

78. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 222-224.

79. Cf. Bultmann, *Geschichte*, 232; Koch, *Bedeutung*, 102 s. Además hay que tener presente que la situación de necesidad parece artificial en 8, 2. ¿Debería poder pensarse en el hambre sólo después de tres días?

80. Cf. la objeción Núm. 11, 19.

añadida introducida por Marcos ya que cuadra perfectamente en el desarrollo dramático y hay que presuponerlo para Jn 6, 5-7⁸¹.

La pregunta acerca de si 6, 34-44 experimentó cambios en un estadio de redacción anterior a Marcos se concentra de manera especial en la posibilidad de que una reelaboración introdujera o construyera una interpretación eucarística del relato de la multiplicación de los panes. Van Iersel parte en su tesis de una comparación sinóptica y comprueba que las coincidencias relativamente mayores entre todos los relatos se dan en la presentación de la acción de bendición de Jesús. Y considera que la sección de v. 41 «...levantó la mirada al cielo, dijo la oración de bendición, partió los panes y los dio a sus discípulos para que ellos los fueran sirviendo a la gente. Y los dos peces» como una inclusión posterior en un relato antiguo que, de un relato de milagro no eucarístico, habría hecho una *didajé* de la última cena. V. 41 habría sonado originariamente, según esto, de la siguiente manera: «y él tomó los cinco panes y los dos peces y los repartió entre todos»⁸². Esta reconstrucción ofrece una frase sencilla, pero tal vez la oración y el gesto de oración podrían haber sido importantes desde el principio para la narración. Tal sugerencia parece sumamente probable si se tiene en cuenta que algunos de los rasgos supuestamente incluidos con posterioridad no tienen correspondencia alguna en la *paradosis* de la última cena. Pensemos en la elevación de la mirada al cielo y en los peces. Van Iersel ve su tesis en el marco de un desarrollo en el que la tradición del relato de la multiplicación de los panes experimentó una fuerte y creciente coloración eucarística. No podemos aceptar sin más la idea de este desarrollo puesto que Marcos, que ofrece su interpretación del relato de la multiplicación de los panes especialmente en 8, 14-21, parece no haberse preocupado de una *didajé* de la última cena e incluso en Jn 6, 1-15, probablemente la forma más reciente de esta tradición, no es claramente perceptible la interpretación eucarística⁸³. Por consiguiente, hay que rechazar la opinión de que de un relato no eucarístico se habría configurado otro eucarístico. La interpretación tendrá que examinar si existe algún eventual rasgo de tendencia eucarística.

Por su parte, se ha querido ver como secundario el comer los peces en 41c y 43c; se ha afirmado que originalmente sólo se habría presentado la comida del pan⁸⁴. La anotación en 43c «también de los

81. Podría considerarse si «las aldeas y pueblos del enlomo» en 36 se deben a la redacción de Me. No obstante, la decisión tiene que quedar abierta.

82. Van Iersel * 169-182. Tomó la tesis de Schenke, *Wundererzählungen*, 226 s. Sobre este punto se expresa críticamente Kertelge, *Wunder Jesu*, 135 s.

83. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* Π, 55, 1971 (HThK), 21 s no ve en el relato juánico de la multiplicación de los panes ninguna referencia clara a la eucaristía.

84. Kertelge, *Wunder Jesu*, 135 s.

peces» suena como la añadidura de un redactor meticulouso 85. En la comida de los peces 41c, por el contrario, Marcos ha conservado lo antiguo frente a los paralelos de Mateo y Lucas. La existencia de dos peces en 38 permite esperar también algo similar.

En cuanto a la forma, nos encontramos ante un relato de milagro. Se ha negado a veces esto arguyendo que falta el final coral en el que la multitud celebra el milagro experimentado 86. Pero hay que tener presente que no nos encontramos ante un milagro de curación o de un exorcismo y que este tipo de milagros desarrolló su forma propia, que tiene coloración veterotestamentaria. Los paralelos más cercanos son los milagros de multiplicación de panes de la tradición Elías-Eliseo (1 Re 17, 7-16; 2 Re 4, 42-44) 87. Con el fin de evitar el concepto equívoco de milagros de la naturaleza, es aconsejable hablar de milagros de regalo. Se caracterizan por tres notas: nacen de la espontaneidad del taumaturgo, los afectados no los esperan. Por consiguiente, no hay una petición previa al milagro. No es claro cómo sucede el milagro, porque no se describe cómo se lleva a cabo el suceso milagroso. A ello responde, finalmente, el que la demostración del milagro acaecido se subraye al final. En nuestro relato cumple esta función la recogida de los restos, que suponen una cantidad mucho mayor que la existente al principio, y en la indicación del número de los que participaron en la comida. Theissen 88 fundamenta la estructura especial de los relatos de milagro de regalo diciendo que no tienen como trasfondo ninguna praxis de vida o base de experiencia. Si las curaciones y los exorcismos formaban parte del mundo de experiencia del hombre antiguo, no puede decirse lo mismo de los milagros de regalo. El presente relato de multiplicación de los panes contiene muchas alusiones y motivos veterotestamentarios. La interpretación deberá tenerlos en cuenta. El trasfondo bíblico, el papel de Jesús como de un padre de familia judío y las observaciones estilísticas 89 hacen que el relato se presente como parte de la tradición del judea-cristianismo palestino.

85. No puede afinarse con seguridad si existe o no influencia recíproca de ambos relatos de multiplicación de los panes en los capítulos 6 y 8. Así Schenke, *Wundererzählungen*, 230 s.

86. Van Iersel* 182 s relaciona la ausencia del final coral con el desarrollo, afirmado por él, del relato en catequesis de la cena y leyenda cúlrica.

87. En una influencia directa de 2 Re 4, 42-44 piensa Heising * 18 s; van Iersel * 182; Schenke, *Wundererzählungen*, 228; R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967, 65 s.

88. *Wundergeschichte*, 111-113. Resulta demasiado débil (Heising * 20) hablar de un relato kerigmático de milagro, ya que todos los relatos de milagro son kerigmáticos.

89. No es griega la caracterización del distributivo mediante la repetición del acusativo en 39 ni el uso del término *πρασιαί* (cuadro de jardín). Cf. B.-Debr § 158 Y Wellhausen 50. En v. 41 el acusativo *τοὺς ἄρτους* se refiere únicamente a la fracción del pan, no a la oración de bendición (contra Schenke, *Wundererzählungen*, 231). Esto último no sería judío, ya que la oración de bendición se dirige directamente a Dios.

Tras el intervalo que informaba del martirio del Bautista y que llenaba el tiempo de la ausencia de los doce, los enviados vuelven a Jesús. De esta manera, Marcos da la impresión de crear un contexto historizante, pero ha evitado también que Jesús actuara en ausencia de los doce. Aunque Marcos habla sólo en este lugar de los apóstoles, sin embargo no tenemos todavía el uso o empleo titular del término. Se echa mano otra vez de su condición de enviados. Mas puesto que se trata de un envío singular, que apoyaba y continuaba la actividad de Jesús, puede decirse que se prepara el empleo titular, acuñado plenamente en Lucas. La tradición textual de v. 30 presenta variantes notables, las cuales ciertamente no cuestionan la reconstrucción del texto de Marcos, aunque han sido valoradas de diversas maneras. Algunos manuscritos leen: «y ellos le informaron de todo y lo que ellos habían hecho y enseñado»⁹⁰. Podría entenderse esto en el sentido de que los discípulos habrían informado a Jesús primero de la muerte del Bautista. El *Sirosinaltico* refiere incluso la totalidad de la comunicación al Bautista y hace que sea llevada probablemente por mensajeros, entonces del círculo del Bautista⁹¹. En tal caso, habría que considerar la retirada de Jesús a un lugar deshabitado como huida de Antipas, como aparece en Mt 14, 13. Sin embargo, del marco redaccional de Marcos no se pueden extraer materiales históricos anteriores a Marcos. Y puede discutirse que en Marcos sea reconocible la peligrosidad de la situación para Jesús (cf. Lc 13,31)⁹². Según Marcos, la retirada a un lugar deshabitado responde a la intención de permitir que los discípulos descansen y se repongan. Este rasgo muy humano, que presenta realmente algo así como un «enfoque biográfico»⁹³, no tiene por qué ser interpretado desde un trasfondo y se encuentra a mucha distancia de Mt 11, 28⁹⁴. La anotación de una aclaración intuitiva es típica de Marcos: les acosaban tantas personas que no tenían tiempo ni para comer⁹⁵. Muchos se dan cuenta de que Jesús y los discípulos se marchan en una barca. La afluencia de las gentes de todas las ciudades, que llega al punto de destino antes que la

31-33

90. Ofrecido por A Γ gol.

91. El texto dice: «y ellos le contaron todo lo que él había hecho y enseñado». Para una posible comprensión indefinida de los apóstoles (entonces: enviados), cf. Schmidt, *Rahmen*, 179 s, quien piensa que Marcos asignó una función nueva al v. 30, que originariamente habría sido el final del relato del Bautista.

92. Cf. Wellhausen 48 s.

93. Lohmeyer 123.

94. Wendling, *Entstehung*, 63 s, opina que v. 30 se formó partiendo de Mt 11, 28 (=Q).

95. No existe préstamo de LXX Sal 103, 27 a causa del infrecuente *ἐνκαίρειω*. Cf. más bien, Mc 3, 20.

barca, crea sencillamente el presupuesto para la comida de los cinco mil. No tenemos motivo alguno para preguntar cómo la numerosísima multitud pudo adelantar a la barca de remos y llegar al punto de destino antes que ella, hecho que, al parecer, ocasionó muchas dificultades a los copistas ⁹⁶. En el contexto amplio, la anticipación del pueblo constituye un contraste sorprendente con los discípulos, que no son capaces de aventajar con la barca a Jesús (6, 45 ss). El lugar de destino, como sitio retirado, queda en una indeterminación nubilosa. Según Lc 9, 10 se trataba de Betsaida. El lugar emerge en Marcos sólo después de la comida, en 6,45. No es absolutamente imprescindible pensar en la orilla oriental del lago como punto de destino de la travesía de Jesús y de los discípulos. A causa de las aldeas y pueblos situados en el entorno podría haberse pensado también en la región situada al norte del lago ⁹⁷.

- 34 Al bajar de la barca, Jesús ve aquella gran multitud. Su compasión, motivada en 8, 2 por el hambre de las personas, es más que un afecto puramente humano. Así como la compasión en el antiguo testamento es propiedad de Dios ⁹⁸, en la actitud de Jesús se da a conocer la inclinación de Dios hacia los hombres. La fundamentación general se sirve de la imagen del pastor y del rebaño. El rebaño sin pastor es una idea que puede utilizarse para numerosas situaciones. Aparece como acusación de los pastores que olvidan sus obligaciones (Ez 34, 5; 1 Re 22, 17) o hace que el pueblo tome conciencia del castigo de Dios (Zac 13, 7). Moisés, al nombrar a Josué sucesor suyo hace que «la comunidad de Yahvé no se asemeje a ovejas que carecen de pastor» (Núm 27, 17). Puesto que no existe cita alguna, sino que encontramos únicamente la imagen que es tan frecuente, pensaremos que Jesús es el pastor y que está constituyendo el pueblo escatológico de Dios. No se presenta a Jesús como segundo Moisés ⁹⁹. La observación marcana de que él comienza a enseñar al pueblo indica hacia dónde ante todo tenemos que mirar para ver su actividad de pastor. Con ello, el milagro que viene a continuación es situado en una perspectiva determinada y se subordina el milagro a la enseñanza y se incluye en ella ¹⁰⁰.

96. Eslo explica el gran número de variantes textuales. En lugar de «ellos les precedieron» en 33 leen D it «se juntaron a él», L Θ «vinieron a ellos» (αὐτοὺς οὐ αὐτοῖς), el texto de la Koiné: «ellos les precedieron y se reunieron con él», etc.

97. Schweizer piensa incluso en la orilla occidental.

98. cf. R. Bultmann, ThWNT V, 475-479.

99. De manera distinta Heising' 52; Friedrich • 16. El milagro del maná constituye aquí una analogía con el relato de la multiplicación tan someramente como en Jn 6, 31. No puede sustituirse sin más por peces las codornices como alimento sacado del mar (Sab 19, 11 s). Los peces son el alimento en el mar. De manera distinta Schenke, *Wundererzählungen*, 229.

100. Mt 14, 14 informa en este contexto de curaciones de Jesús, Lc 9, 11, de su actividad docente y curativa.

La hora avanzada es un detalle que no aparece en 8, 1 ss. Es la hora en la que suele hacerse la comida principal del día. La hora y lo apartado del lugar donde se encuentran hace que los discípulos pidan a Jesús que despida a la multitud. En los alrededores hay aldeas y pueblos donde se puede comprar algo de comer. Por consiguiente, no hay peligro de que la gente muera de hambre ni existe necesidad alguna de intervenir para auxiliar. Se aplaza la despedida (6, 45). La orden de que los discípulos deben dar de comer a la gente es un desafío para su fe. La reacción de los discípulos no es una «contrapregunta osada»¹⁰¹, sino expresión de su falta de comprensión. Los doscientos denarios —un denario era la soldada diaria usual de un jornalero— para adquirir provisiones superaba, probablemente, el dinero que había en la bolsa de viaje de los discípulos. Al mismo tiempo cuentan muy por bajo el número de personas presentes. De las indicaciones de los discípulos no debe sacarse la conclusión de que el número de los presentes es menor que el indicado en v. 44102. El interés del narrador no se centra en armonizar las cifras, sino en destacar a los discípulos colocándolos en un primer plano. Invitados a comprobar cuántos alimentos tienen consigo, comunican a Jesús que cuentan con cinco panes y con dos peces. Estas provisiones serían insuficientes incluso para los discípulos. Los panes de trigo o de cebada son el alimento principal de la comida judía¹⁰³. El pan de cebada, del que habla Jn 6, 9, es el pan de los pobres. Marcos no ofrece detalles concretos acerca de la clase de pan. Los pescados, asados o en salazón, constituyen el complemento usual en el mar.

Jesús pide que la gente se acomode sobre el suelo y que formen grupos. Con ello hace los preparativos para una comida, no esperada por los discípulos. El acomodarse en el suelo por grupos, indica el orden y el corazón festivo de la situación de la comida. Pero resulta sorprendente que los participantes en la comida se acomodaran antes de pronunciar la oración de la mesa, pues se permanecía en pie durante la recitación de la oración. Tal vez tendríamos aquí una nueva indicación de que los discípulos están en un primer plano. La hierba verde sobre la que se acomodan ha dado pie a diversas especulaciones. Se la consideró como reminiscencia histórica¹⁰⁴ o como símbolo del tiempo mesiánico en el que el desierto germinaría¹⁰⁵ o como alusión al Sal 23, 2 «sobre prados de hierba verde me

101. Kloslermann.

102. Según Haenchen, *Weg*, 279, presupone v. 37 «que el número de los hambrientos se encontraba bastante por debajo de 1.000».

103. cf. Billerbeck I, 683.

104. Schmidt, *Rahmen*, 191, sitúa el acontecimiento, a causa de la hierba verde, en el tiempo de la pascua.

105. Friedrich· 18-20; cf. Is 35, 1 s; sBar 29, 5-8; Billerbeck III 407.

hace reposan> 106. Tal vez no tenga otra finalidad que la de subrayar el colorido y la alegría de la comida. Los grupos de colores abigarrados aparecen como cuadros de jardín flotando sobre fondo verde. La imagen del cuadro de jardín aparece también en la literatura rabínica 107. La separación por grupos de cincuenta y de cien recuerda la generación del desierto, de Moisés, ya que entonces había jueces y guías sobre 1.000, 100,50 y 10 (Ex 18,25; Núm 31, 14). Pero la imagen no significa que los discípulos fueran constituidos en tales guías sobre el pueblo. También en la comunidad de Qumran se entienden los miembros como comunión bien ensamblada, ordenada en grupos de 1.000, de 100, de 50 y de 10. Esto vale para la existencia actual de la comunidad, pero de manera especial para el tiempo de la guerra escatológica (IQS 2,21 s; Dam 13, 1; IQM 4, 1-5.16 s; IQSa 1, 14 s. 28 s) y se alude incluso a la comida mesiánica del final de los tiempos 108. Por consiguiente, en la ordenación por grupos de 100 y de 50 puede detectarse la idea del pueblo de Dios. V. 34 confirma este punto de mira. El pueblo de Dios escatológico se constituye no en la guerra, sino mediante la comunión de mesa que le otorga Jesús.

41 En lugar de una descripción de la acción del milagro, viene a continuación una descripción del rol de Jesús como padre de familia de los reunidos en comunión de mesa. La comida judía se abría y cerraba con una oración de bendición dirigida a Dios, El que presidía la comida pronunciaba la oración. La oración de apertura comenzaba con las palabras: «Bendito seas tú, Yahvé *nuestro* Dios, rey del mundo», Y proseguía de manera distinta según los diversos tipos de alimentos que se tuvieran delante. Para el pan, podría continuar de la siguiente manera: «Que haces brotar el pan de la tierra». El padre de familia partía el pan, del tamaño de un plato y del grosor de un dedo, lo repartía y era el primero en probarlo. Por consiguiente, Jesús se comporta aquí siguiendo los usos a Itua es e una comida de comunión judía. La única diferencia estriba en que los discípulos se encargan de repartir el pan y los peces, servicio que se hace necesario por la numerosa participación en la comida, El levantar la mirada hacia el cielo es un gesto de oración de alabanza y de acción de gracias (Jn 11,41; 17, 1). Se ha dicho una y otra vez que el comportamiento de Jesús se asemeja al observado en la última cena. Por esta razón el relato de la multiplicación de los panes se haría transparente a la vista

106. Van Iersel • 188; Kertelge, *Wunder Jesu*, 134.

107. Billerbeck II, 13: "Cuando alumnos de letrados están sentados como cuadros de jardín y se ocupan de la *torá*, entonces descendiendo hasta ellos".

108. En la comida mesiánica-escatológica, en la que se hallan presentes los dos mesías, se guarda un severo orden de colocación (IQSa 2, 11-22).

109. Cf. Billerbeck IV, 620-622.

de celebración eucarística de la comunidad y habría que valorar el relato presente como catequesis eucarística. Este juicio es sumamente inseguro 110. Ni Marcos ni la tradición anterior a él se esforzaron lo más mínimo por establecer una armonización con la tradición de la cena, de Mc 14,22 s. El evangelista interpreta en 8, 14-21 los relatos de la multiplicación de los panes como relatos de discípulos y no como catequesis de la última cena. Los ingredientes de la comida son diversos. Aquí falta el vino, en la última cena faltan los peces. Esta última alcanza su singularidad en las palabras. Las coincidencias derivan del ceremonial judío de la mesa. Habrá que ver la multiplicación en el contexto de la comunión de mesa que el Jesús terreno preparó a los hombres. Entre el relato de la multiplicación y la celebración de la eucaristía existe la misma relación que entre la comunión de mesa del Jesús terreno y su última cena. Todos comen de los pocos panes y peces y se sacian. La recogida de los restos sobrantes es parte integrante de la comida judía y pretende evitar que algo se deteriore 111. Aquí se demuestra el milagro perfecto y sus dimensiones, porque lo que sobra supera con mucho los cinco panes y los dos peces que había al principio. Los dos cestos simbolizan la plenitud de la bendición que Jesús ha regalado. No existe una base suficientemente firme para interpretar simbólicamente los números 112. Aunque no sería descabellado pensar en los doce discípulos, esto no sintonizaría con la intención del narrador. La nota conclusiva de que habrían participado 5.000 hombres tiene, igualmente, la función de subrayar la sorprendente magnitud del suceso. No hay que decir que fue una comida de hombres (cf. Mt 14,21). Tampoco existe indicación alguna de que los invitados a la mesa fueran judíos (y los en 8,1 ss gentiles). Al final queda una sola impresión: la de que todos pueden alegrarse de la comida. 42-44

Inicio histórico

El juicio histórico de la multiplicación milagrosa ha conducido repetidas veces a la corrección de los números. Ya Wellhausen afirma: «El milagro desaparece con los números, que ordinariamente degeneran en la tradición oral». Quedaría la participación del pueblo en la comida que Jesús compartía de ordinario con sus discípulos 113. A.

110. Son partidarios van Iersel * 179 s; Tagawa, *Miracles*, 137 s; Kertelge, *Wunder Jesu*, 134 s; Heising * 63; Denis *, Shaw *. Contrarios son Boobyer *: Roloff, *Kerygma*, 245-247; Pesch 1, 352. Cf. Hech 27, 35, la descripción de una comida no eucarística. Aquí falta tan sólo el reparto porque se trata de la comida de un individuo.

111. Billerbeck 1, 687 s.

112. Heising * 54 interpreta los 12 apuntando a los doce apóstoles, los cinco panes los aplica a los cinco libros de la ley.

113. 50. Cf. Taylor 321.

Schweitzer opina que el suceso es histórico a excepción de la observación final de que todos se saciaron. Lo considera como histórico en el sentido de que las masas populares recibieron los alimentos consagrados por Jesús. Sin que ellos lo supieran, se habrían convertido, mediante la recepción del trocito de pan, en candidatos a participar en la verdadera comida mesiánica. Puesto que Jesús es el Mesías, esta comida se habría convertido en antitipo de la comida mesiánica y en «sacramento de salvación». En la tradición se habría remodelado el suceso convirtiéndolo en milagro 114. La interpretación zelota de Jesús veía en la comida un acontecimiento político. Jesús condujo al pueblo al desierto para darle, en la repetición del milagro del maná, una señal anticipada de la liberación política y para fundamentarlo de nuevo en la independencia 115. Desde los relatos de comidas del Resucitado con los discípulos, Roloff interpreta el relato de la multiplicación como recuerdo retrospectivo de la comunión con el Jesús terreno. Como los relatos de resurrección informan que se renueva la comunión rota y con ello remiten a la comunión prepascual de mesa, la tradición de la multiplicación sería una presentación conscientemente exagerada y esbozada en el marco de la situación prepascual de este rasgo central de la comunión de mesa 116.

La interpretación del trasfondo histórico del relato de la multiplicación de los panes y de los peces tiene que recordar una vez más sus motivos teológico-bíblicos. Estos fueron el motivo del pastor, que, en conexión con las ordenadas comunidades de mesa, insinuaba la idea del pueblo de Dios que se constituye. No hemos podido descubrir la tipología de Moisés o del maná. Sí, por el contrario, la ventaja de los milagros de regalo de la tradición Elías-Eliseo, de manera especial 2 Re 4, 42-44 117. El trasfondo histórico son las comidas llenas de alegría que Jesús celebró con hombres de todos los estratos sociales y que deberían mostrar la alegría del tiempo de la salvación. Resulta difícil tomar postura de si la tradición de la multiplicación de los panes y de los peces es una concreción de la comunión de mesa mesiánica o si refleja complementariamente algún acontecimiento especial que incluyera a una gran masa popular. De cualquier manera,

114. *Leben-Jesu-Forschung*, 421-424.

115. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ η, 249; cf. H. Monfeliore, *Revolt in the Desert?: NTS* 8 (1961/62) 135-141.

116. *Kerigma*, 261-264.

117. Heising' 53 s desearía crear la conexión con 2 Re 4, 42-44 basándose en la interpretación rabinica de la historia de Eliseo en bKeth 106a (en Billerbeck n, 479) y en una especulación sobre los números que produce la impresión de artificiosa. En bKet 106a tocaría un pan a cada 100 personas, en Mc 6, 34 ss, por el contrario, un pan a cada 1.000. La narración sinóptica quiso incrementar en diez veces el modelo rabínico de Eliseo. Es imposible suponer que la tradición sinóptica hubiera conocido la historia rabinica. Esta proviene del siglo IV d. C.

la alternativa mencionada en último lugar es bastante probable. Después de la pascua se acrecentó el recuerdo de una superación de la tradición-Eliseo en un relato en el que Jesús como el profeta mesiánico-escatológico es el que alimenta a su pueblo.

Resumen

Para Marcos el relato es de nuevo un medio que le sirve para presentar la gran afluencia del pueblo a Jesús. Los hombres vienen a pesar de que Jesús pretende escapar de ellos. Los rasgos contenidos en la narración del milagro se ajustan a la interpretación que el evangelista hace de aquél, en la medida en que el pueblo parece no captar el acontecimiento poderoso y presentan a los discípulos como los que no entienden el proyecto. Si esto último es de importancia secundaria en el relato no así para Marcos (6, 52; 8,19-21). El desamparo del hombre que es introducido en el acontecimiento de revelación es para él expresión de un corazón endurecido. Así, la revelación que se lleva a cabo en el milagro permanece en el umbral. No se juzga correctamente a Jesús si se le considera tan sólo como **taumaturgo**. Por esa razón, Marcos colocó la enseñanza de Jesús delante de sus acciones poderosas. También este milagro tiene su lugar adecuado en el evangelio, que comprende la totalidad del camino de Jesús.

Historia de su influjo

En la interpretación que los antiguos exegetas hicieron de la perícopa de la multiplicación de los panes y de los peces pueden percibirse dos direcciones. Una, la más antigua, convierte el relato en una alegoría. La interpretación alegórica, en general extendida hasta la Reforma, adquiere una configuración propia en cuanto que se centra sobre los datos numéricos. Los cinco panes representan los cinco libros de Moisés; los doce cestos se interpretan como referencia a los doce apóstoles; los dos peces, relacionándolos con el salterio y los profetas o con el evangelio y el *Apóstolos* (= el nuevo testamento) ¹¹⁸. Con ello la multiplicación de los panes y de los peces se convierte en una imagen que abarca a toda la Iglesia ¹¹⁹, en la que los apóstoles, por encargo de Cristo, reparten el pan de la predicación a los hombres, con lo que la ley se transforma en el evangelio, la antigua alianza en la nueva. Sorprende que la idea de la eucaristía pase a un segundo plano o que no aparezca en modo alguno. Cuando Beda, en

118. Beda, PL 92, 193 s; Teoflacto PG 123,556 s. La alegoría, que perdura todavía en nuestros días, continúa, pues, una tradición que es muy cuestionable desde el punto de vista exegético.

119. Beda: per orbem ecclesia.

este contexto, enumera cuatro comidas, la comida de los 5.000, de los 4.000, el misterio de la carne y sangre de Cristo, la mesa en el Reino de Cristo, alude a una conexión de la que no saca partido para la interpretación del texto.

La segunda dirección interpretativa, introducida por la Reforma, se indina a una comprensión moral del conjunto. Si para Erasmo el milagro pretende todavía ser el modelo para los apóstoles «de apacentar a la muchedumbre con el alimento de la predicación del evangelio»¹²⁰, Calvino ve en este milagro la confirmación de que Cristo extiende su ministerio pastoral también al cuidado del cuerpo. No permite que los suyos estén privados de los medios más necesarios para la vida. La oración de Cristo se convierte en modelo de que «sólo podemos saborear con conciencia tranquila nuestros alimentos cuando testimoniamos nuestro agradecimiento a Dios, cuya mano cuida de nosotros»¹²¹. Los trozos sobrantes enseñan que Cristo puede cuidarnos también en un tiempo de necesidad futuro.

La exégesis adquiere rasgos casi racionalistas cuando se relaciona los trozos con la simiente que queda sobre el suelo junto a los frutos alimenticios cuando se recoge la cosecha del año¹²². Con ello se van preparando los inicios de las explicaciones racionalistas del siglo XIX. Hemos ofrecido ya algunas de ellas¹²³. Entre ellas tenemos que contar aquella interpretación que opina que Jesús repartió alegremente lo poco que poseía para que también los otros sacaran sus provisiones de la bolsa y todos quedaran saciados¹²⁴. Ciertamente que las interpretaciones racionalistas no hacen justicia a la preocupación kerigmática de la penépole. En el siglo pasado, de manera especial con las investigaciones de D. F. Strauss, se puso en marcha también el trabajo de buscar motivos veterotestamentarios en la narración. Strauss señala ya casi todos los motivos que se mencionan una y otra vez hasta nuestros días: Sal 107, 4-9, el milagro de las codornices y del maná del tiempo de Moisés, el milagro de regalo de la tradición Elías-Eliseo¹²⁵. La extraordinaria variedad de las opiniones testimonia el gran interés que ha encontrado siempre el relato de la multiplicación de los panes y de los peces. El intérprete práctico, a la

120. VII, 207.

121. 11, 23.

122. 24.

123. P. 305 s.

124. H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Gesehichte des Uehrententums*, Heidelberg 1828, citado según Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, 53. Una interpretación racionalista estructurada de manera un tanto diversa sostiene R. Otto, *Reieh Gottes und Menschensohn*, München 31954, 299 s. Según él, Jesús, como carismático, habría poseído la capacidad «de hacer mediante su bendición, que los escasos alimentos bastaran para calmar el hambre de muchos...».

125. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, 496-506.

hora de valorar la perícopa en el sentido de su tradición y de su redacción, tendrá que concentrarse en dos ideas: Jesús se revela como el que alimenta espiritualmente a los hombres, el cual crea el pueblo escatológico de Dios por la acogida en su comunión. Los discípulos, que se convierten en testigos de la revelación, no comprenden.

4. *Jesús camina sobre el mar durante la tormenta* (6, 45-52)

Kreyenbühl, J., *Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten*: ZNW 9 (1908) 257-296; Hegermann, H., *Bethsaida und Gennesar. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zu Mc 4-8*, en *Judentum-Urchristentum-Kirche* (FS J. Jeremias), 1964 (BZNW 26) 130-140; Denis, A. M., *La marche de Jésus sur les eaux*, en *De Jésus aux Evangiles* (FS J. Coppens), 1968 (BETHL 25) 171-179; Snoy, T., *La rédaction marciennne de la marche sur les eaux* (Mc 6, 45-52): EThL 44 (1968) 205-241.233-481; Kremer, J., *Jesu Wandel auf dem See nach Mk 6, 45-52*: BiLe 10 (1969) 221-232; Quesnell, Q., *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mk 6, 52*, 1969 (AnBib 38); KerteIge, *Wunder Jesu*, 145-150; Schenke, *Wundererzählungen*, 238-253; Koch, *Bedeutung*, 104-108; Lapede, P., *Jesús camina sobre el mar. Una interpretación judía*: Concilium 158 (1980) 206-213; Derrett, J. D. M., *Why and how Jesus walked on the sea*: NT 23 (1981) 330-348; Heil, J. P., *Jesus walking on the sea* (Analecta Biblica, 87), Rome 1981; Fleddermann, H., «*And he wanted to pass by them*» (Mark 6: 48c): CBQ 45 (1983) 389-395.

45 Inmediatamente obligó a sus discípulos a subir a la barca y a ir por delante de él a la otra orilla, hacia Betsaida, mientras él mismo despedía a la gente. 46 Y después que se despidió de ellos, se retiró a un monte, a orar. 47 Y cuando hubo anochecido, se encontraba la barca en medio del mar y él solo en tierra. 48 Al ver que ellos se fatigaban remando, pues el viento les era contrario, a eso de la cuarta vigilia de la noche, viene hacia ellos caminando sobre el mar. Y quería pasarlos de largo. 49 Pero ellos, al verle caminar sobre el mar, pensaron que era un fantasma y se pusieron a gritar. 50 Porque todos le veían y fueron presa de la turbación. Pero él comenzó a hablarles al instante y les dice: «¡Animo, que soy yo, no temáis!». 51 Subió entonces donde ellos, a la barca y amainó el viento. Y en su interior estaban estupefactos por completo. 52 Pues no habían entendido lo de los panes, sino que su corazón estaba embotado.

Análisis

La perícopa no es clara en su comienzo. Jesús apremia a los discípulos para que suban a la barca y despide a la multitud. A continuación se dice que se despide de ellos. Sólo puede tratarse de los discípulos, a pesar de que, según el texto que tenemos delante, la expresión se refiere a la muchedumbre. Esto significa que la breve

frase «mientras despedía a la gente» es una interpolación que pretende unir más estrechamente la perícopa con lo que va anteriormente. Debemos considerarla como obra del evangelista, que habría añadido también el término «inmediatamente» y la expresión «a la otra orilla» 126.

Ya aquí se plantea la pregunta de si el caminar Jesús sobre las aguas del mar estuvo unido con el dar de comer a los cinco mil hombres con anterioridad a Marcos. Es seguro que en un principio ambos relatos fueron independientes 127. Que Jesús urgiera a los discípulos a subir a la barca para que partieran sin él es perfectamente inteligible como comienzo de perícopa. La separación del grupo de los discípulos y de Jesús es imprescindible para lo que sucede con posterioridad. No obstante, es de suponer que el caminar sobre el mar y la multiplicación de los panes estuvieron unidos ya antes de Marcos. Jn 6, 1-21 sugiere esto, pues también allí existe la misma concatenación. Aquí tenemos también el hecho de que Jesús se retira al monte, aunque se da una motivación distinta (Jn 6, 15). Betsaida como destino final del viaje es distinta que Genesaret, a donde han llegado (Mc 6, 53). Según Lc 9, 10 Betsaida es el lugar de la multiplicación de los panes y según Jn 6, 17.24, la barca, después de la travesía, llega a Cafarnaún. A Betsaida llegará la barca después de una ulterior travesía (Mc 8, 22), que empalma con el segundo relato de la multiplicación, que, naturalmente, no es inmediatamente posterior al primero. Existen diversas posibilidades de solucionar las diferencias entre 45 (Betsaida) y 53 (Genesaret): 1. «a Betsaida» en 45 es redaccional. 2. El narrador quiso dar la impresión de que la barca no alcanzó el destino inicial a causa de la tempestad. 3. Versículo 53 es redaccional. Preferimos la solución 3, ya que, por una parte, nombres de aldeas y de ciudades son, por lo general, tradicionales en nuestro evangelio y, por otra parte, la intención apuntada (solución 2) mermaría el punto álgido de la narración: que Jesús auxilia a sus discípulos 128.

V. 48a introduce el tema de la tempestad. Esta pone a los discípulos en serios apuros. La inesperada presencia de Jesús les va a proporcionar la ayuda. La tempestad se calma cuando Jesús sube a la

126. *πέριον* es un término preferido de Mc (7 veces) y en las sentencias editoriales (6 veces). Según Gaston aparece un total de 9 veces en todos los evangelios sinópticos. La desacostumbrada doble indicación de lugar en 45 confirma el carácter secundario de la primera. Kertelge, *Wunder Jesu*, 145 deja abierta la cuestión de si la despedida de la muchedumbre pertenece a la R-Mc o a la redacción anterior a Marcos.

127. Acentuado con razón por Schenke, *Wundererzählungen*, 238. Existe un cierto desacuerdo en las indicaciones de tiempo. La hora avanzada de 6, 35 podría indicar el mismo tiempo que la hora de la tarde en 6, 47. Entre tanto han sucedido muchas cosas. Esta observación confirma que ambos acontecimientos tuvieron en origen un relato independiente.

128. Para v. 53, cf. *infra*, p. 316 s.

barca (51b). Esta escena, que recuerda 4, 35-41, debe considerarse como una ampliación secundaria. Esto se pone de manifiesto en que, según 48b, Jesús quería pasar de largo ante ellos. Por consiguiente, el relato del caminar sobre el mar fue ampliado de manera secundaria haciendo de él una escena del auxilio prestado a los discípulos ¹²⁹. Si esta ampliación en torno a 48a y 51b se llevó a cabo en un estadio de tradición anterior a Marcos, resulta difícil juzgar si puede decirse lo mismo respecto de S1c ¹³⁰. La mayor perplejidad de los discípulos se destaca de la mencionada en 50. Caso de que S1c no proviniera sólo de la redacción de Marcos, v. 52, que ciertamente es obra del evangelista, le conferiría un sentido distinto. El acento se desplaza ahora a la incomprensión de los discípulos, que es un motivo típicamente marciano. En cuanto al contenido, la censura se apoya en 8, 17-21. En 50, el comienzo «porque todos le veían» interrumpe el curso conceptual ¹³¹. Hay que atribuirlo a Marcos, que quiere asegurar la realidad de la aparición.

Así pues, en el origen tendríamos el siguiente proceso: la redacción más antigua hablaba de la separación de Jesús y de los discípulos, de la oración de Jesús en el monte, de que los discípulos parten solos, de que Jesús camina sobre el mar, del espanto del que son presa los discípulos, de las palabras que Jesús les dirige, de la subida de éste a la barca. Con posterioridad se añade el motivo de la tempestad, que hace difícil la travesía de los discípulos, así como la calma de la tormenta (48a.51b.51c?). Finalmente, Marcos convierte la travesía en una travesía «a la otra orilla»; hace que Jesús despida a la muchedumbre (añadiduras en 45); acentúa que todos vieron a Jesús caminar sobre el mar (en 50) y subraya la reacción negativa-incrédula de los discípulos (¿S1c? 52).

En cuanto a la forma resulta difícil disponer debidamente en los relatos sinópticos de milagro la base de la tradición. Aquí no se habla de un auxilio prestado a los hombres ni del sometimiento de poderes demoníacos. Puesto que el eje de la tradición descansa en la revelación de Jesús, tendremos que determinarla más detalladamente como relato de epifanía. Otros elementos que aparecen también en los

129. Ya Bultmann, *Geschichte*, 231. Wendling, *Entstehung*, 82, acentúa la coincidencia en los motivos entre 6,45-51 Y4,35-41. Lohmeyer ¹³¹ s ve dos relatos entretreídos en 6,45-51: la epifanía de Jesús sobre el agua y Jesús como auxilio en el peligro del mar. Mas lo que queda del segundo relato no es suficiente para una tradición independiente. Theissen, *Wundergeschichten*, 187, observa atinadamente que un relato del mar fácilmente podía dar pie al motivo de la tempestad.

130. Para R-Mc, Schenke, *Wundererzählungen*, 241; para tradición, Koch, *Bedeutung*, 105. El quedar fuera de sí como reacción al milagro de auxilio es acorde con el estilo.

131. A favor de la R-Mc habla la frase motivadora incrustada, típica del evangelista, y su preferencia de $\pi\alpha\zeta$ que reviste aquí una inesperada caracterización de sujeto.

relatos veterotestamentarios de epifanía, y que deberemos señalar en la interpretación, confirman esta impresión. ¿Hablaban el relato originariamente de una aparición del resucitado? ¿Nos encontramos ante un relato pascual que posteriormente fue desplazado a la vida del Jesús terreno? ¹³². De hecho, el que los discípulos no reconozcan a Jesús y piensen que están viendo un fantasma y el que Jesús se les dé a conocer, son paralelos notables de los relatos de aparición (especialmente Lc 24, 37). La observación de que él se encuentra en la orilla y los discípulos se encuentran en la barca, en el mar, podría recordar a Jn 21, 4. Pero lo especial del relato, el caminar sobre el mar, aconseja considerar la tradición como relacionada desde un principio con el Jesús terreno. Tenemos que considerar el cristianismo judeo-helenista como patria de la tradición del caminar de Jesús sobre el mar. Sugieren esto las numerosas alusiones bíblicas y la concepción, demostrable en el helenismo, de que hombres dotados divinamente caminaron sobre el agua. La tradición pretendía describir a Jesús como aquel que revela su ser sobrenatural ante sus discípulos. En un estadio secundario, la epifanía toma los rasgos de un relato de milagro. El Jesús que camina sobre el mar viene a auxiliar a los discípulos. En esta forma, Marcos encontró el relato unido con la multiplicación de los panes y los peces y era compatible con esta última.

Explicación

45-47 La perícopa tiene una exposición relativamente amplia. El que Jesús apremie a sus discípulos para que suban a la barca nada tiene que ver con la multiplicación de los panes y los peces. No tenemos justificación alguna para pretender leer Jn 6, 15 en el evangelio de Marcos, como si Jesús tuviera que protegerse de la muchedumbre y de sus deseos. Allí también los discípulos parten con la barca por iniciativa propia. El apremio pretende, más bien, preparar el suceso siguiente. El que Jesús no parta con ellos es una excepción necesaria para el encuentro nocturno en el mar. Betsaida es el destino de la travesía que emprende el grupo de los discípulos. Betsaida es citada aquí por primera vez y es conocida como patria chica de Pedro y de Andrés (Jn 1,44). Estaba situada al noreste del lago Genesaret, al este del Jordán, un poco más arriba de la desembocadura de éste en el lago. Se discute, aunque es posible, su identificación con Julias, la ciudad fundada de nuevo por Filipo, probablemente al comienzo de su reinado ¹³³. Betsaida se encontraba fuera de los dominios de

132. Así Kreyenbühl *; Bultmann, *Geschichte* (Erganzungsheft, a p. 231).

133. Cf. Schürer *ŉ*, 208 s; Abel, *Géographie* *ŉ*, 279 s.

Herodes Antipas, el que había hecho ejecutar al Bautista. Podría responderse afirmativamente a la pregunta de si detrás de la intención de Jesús de ir allí se oculta un recuerdo históricamente exacto¹³⁴. A decir verdad, Marcos hace que Jesús haga acto de presencia inmediatamente en la región de Antipas (6, 53 ss). Después de despedir a la gente y a sus discípulos, Jesús se retira a un monte para hacer oración. El que su oración solitaria, que conocemos ya por 1, 35, se lleve a cabo en un monte apunta ya a la escena de revelación. En el antiguo testamento Dios puede revelarse desde el monte (Dt 33, 2; Hab 3, 3). Cuando se echa la noche y con ella la oscuridad, los discípulos se encuentran en medio del mar¹³⁵.

El suceso milagroso comienza con la anotación de que Jesús ve que los discípulos tienen dificultades para remar en medio de la tempestad. Su mirada capta verdaderamente también desde lejos la situación de apuro en que se encuentran¹³⁶. Con ello se desplaza el acento al grupo de los discípulos que necesita ayuda. Y esto es cierto independientemente de que el verbo βασιανίζω encierre una alusión a la tribulación escatológica o no¹³⁷. La narración retorna a Jesús, que camina sobre el mar en la cuarta vigilia de la noche. Puesto que el antiguo testamento sólo conoce tres vigiliias, habrá que tomar en consideración la numeración romana, según la cual la noche se compone de cuatro vigiliias¹³⁸. La cuarta se extendía desde las 3 hasta las 6 de la mañana. La distancia desde el anoche (47) hasta el amanecer no debe medirse cronográficamente. El tiempo de la mañana es el tiempo de la ayuda de Dios. Así se dice en Is 17, 14 acerca de los pueblos que quieren aniquilar a Israel: «A la hora del atardecer se presenta el miedo, antes de la mañana ya no existen» (cf. Sal 46, 6)¹³⁹. Para Marcos, este lugar constituye un puente que va hasta 13, 35, donde se enumeran las cuatro vigiliias de la noche para describir el desconocimiento acerca de cuándo retornará el Señor en la parusía. El caminar de Jesús sobre el mar tiene analogías en el helenismo y en

134. Cf. Wellhausen; Hegemann*. Una huida duradera de Jesús de los territorios de soberanía de Antipas pertenece al final de su actividad galilea.

135. Cuando p45 D λ añaden πάλαι = desde hacia tiempo, quieren subrayar la dificultad, descrita a continuación, que tienen los discípulos para avanzar en el mar.

136. También a Apolonio de Tiana se le atribuye! la capacidad de ver a lo lejos. Cf. Filostrato, *Vita Apoll.* 5, 30; 8, 26 y Petzke, *Traditionen*, 176.

137. Esto opina Schenke, *Wundererzählungen*, 250, nota 766, fundándose en Ap 9, 5; 11,10; 12,2; 14, 10; 20,10. Pero aquí se emplea el verbo de muy diversa manera, como ya sucede en Mc 5, 7.

138. Cf. Billerbeck 1, 688-691. No es seguro que Hech 12,4 presuponga la división en cuatro vigiliias. Jos., *Ant.*, 18, 356 menciona igualmente la cuarta vigilia. Rabí Eliezer (ca. 90 d. e) sostiene de manera irrefutable la opinión de que, en el servicio de vigilancia nocturna en el templo, se cuentan tres vigiliias. La controversia rabínica acerca de si habría que contar tres vigiliias o cuatro no estalla hasta el siglo II. Cf. Tos, *Ber* 1, 1.

139. Cf. ya Lohmeyer.

el antiguo testamento. Luciano, *Philops.*, 13, habla de un hiperbóreo que puede caminar sobre el agua. Dio Crisóstomo 3, 30 ensalza a Jerjes porque tiene la capacidad de caminar sobre el mar ¹⁴⁰. Pero están más cercanos los paralelos bíblicos ya que en los helenísticos está completamente ausente la idea de revelación ¹⁴¹. Dentro del mundo bíblico vienen menos a cuento los ejemplos tomados de la tradición Elías-Eliseo -ambos profetas golpean el Jordán con su manto y atraviesan el río (2 Re 2, 7 s.14 s)-- que la tradición del Exodo. Mientras que Is 43, 16 ensalza el paso a través del mar, en Sal 77, 20 se habla de la senda de Dios por medio de aguas poderosas. Pero lo más próximo es Job 9, 8, donde se le llama Dios a aquel que camina por las alturas del mar -ο, según el texto- LXX: por el mar -como por tierra firme. Al encontrarse con la barca de los discípulos tiene la intención de pasar de largo. También en Ex 33, 19-23; 34, 6; 1 Re 19, 11 se considera el que Dios pase de largo como su epifanía, lo que nos lleva a pensar que también aquí se habría tomado un motivo bíblico de epifanía. Ciertamente existen diferencias. En el antiguo testamento el pasar de largo caracteriza el comienzo de la epifanía; en Marcos, su final. Además, éste habla de la intención de Jesús de pasar de largo. La reacción de los discípulos impide que esa intención se lleve a cabo. Esto hace recordar la perícopa de Emaús: Lc 24, 28 ¹⁴². La cristofanía adquiere su propia figura. La aparición pretende hacer patente a los discípulos -Υ con ellos también a los oyentes y a los lectores- la grandeza y el ser de Jesús. No se piensa en que él haya asumido una función; por ejemplo el dominio del poder de la muerte, simbolizado por medio del mar ¹⁴³.

49-50 La reacción de los discípulos, que ven a Jesús caminar sobre las aguas, es de espanto. Esto está en consonancia con la teofanía. Naturalmente, en un primer momento piensan que se trata de un fenómeno irreal, que están viendo un fantasma (cf. Lc 24, 39). La

140. Otros ejemplos helenísticos, índios y budistas en Bultmann, *Geschichte*, 251 s; Biehk.r. ΘΕΙΟΣ ANHP 1, 95 s; Reitzenstein, *Wundererzählungen*, 125.

141. De manera distinta Kertelge, *Wunder Jesu*, 148, quien considera que en la conexión con los ejemplos helenísticos se destaca la extraordinaria capacidad de Jesús.

142. Cf. E. Pax, En ΙΦΑΝΕΙΑ. *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, 1955 (MThS. H 10) 196 s. Theissen, *Wundergeschichten*, 186 s percibe que en la contradicción entre querer y el discurso contemplado se recuerda un sueño. Opina, sin embargo, que originalmente se habría tratado de una aparición, en la que verdaderamente Jesús pasó de largo. Mt 14,22-33 no ayuda aquí, puesto que Mt no menciona el pasar de largo y la aclamación de los discípulos tiene lugar una vez que Jesús ha subido a la barca. Jn 6, 21 es tan sólo un *ἀφανισμός*, si no se continúa leyendo. Además, la configuración juánica sería secundaria. La opinión de R. Otto, que interpreta el caminar sobre el mar como patentización alucinante del Jesús que se encuentra en tierra (en Grundmann y Klostermann) puede dejarse a un lado.

143. Contra Dibelius, *Formgeschichte*, 278, que cita OdSal 39, 9 ss; Schenke, *Wundererzählungen*, 248; Kertelge, *Wunder Jesu*, 148.

interpolada observación de que todos le vieron pretende asegurar la realidad de la cristofanía. Jesús se da a conocer en la palabra de revelación dirigida a los discípulos. La invitación a tener ánimo (*θαρσεῖτε*), hace acto de presencia en los relatos de curación (Mc 10, 49; Mt 9, 2.22), en Hech 23, 11, pero también en una aparición nocturna del Señor con la que es agraciado el prisionero Pablo. «No temáis» es la expresión que acompaña a la aparición divina (Mt 28, 5; Lc 1, 13.30; cf. Mc 16, 6) ¹⁴⁴. «Soy yo» es más que una fórmula de identificación. Es la fórmula veterotestamentaria de revelación que pasando por los LXX se convierte en labios de Jesús en expresión neotestamentaria de revelación. Es importante tener presente que la autoafirmación de Dios *ani hu* (especialmente en Deuteroisaiás) es traducida con *ἐγὼ εἶμι* por los LXX. La mencionada autoafirmación de Dios, que puede emplearse de varias maneras en el antiguo testamento, debe ser entendida aquí en el sentido de aquella fórmula con la que Dios revela su ser ¹⁴⁵. Mediante esta fórmula de revelación se distingue la perícopa del caminar sobre el mar de los relatos de aparición pascuales, que no conocen el *ἐγὼ εἶμι*.

El que se ha revelado a los discípulos, les regala también su 51-52 comunión. Sube a la barca donde están ellos. El relato podría haber terminado aquí. Pero se toma de nuevo el hilo que se abandonó en 48. La tempestad, que no constituía un motivo inmediato en la revelación de Jesús, se calma. Con ello, la narración de revelación se amplía hasta convertirse en milagro de salvación (cf. 4, 39). Arriba vimos que esta ampliación no se produjo hasta tiempos posteriores. El repetidas veces descrito espanto de los discípulos, que aumenta en relación a 50, es la reacción al milagro de salvación con el que se cierra ahora la revelación. El estar fuera de sí (*ἐξίσταντο*) es la reacción al milagro consignada también en otras partes (2, 12; 5, 42). Es notable que algunos testimonios textuales afirman expresamente el milagro de salvación cuando añaden: «El los mantuvo con vida» (*περιέσωσεν αὐτούς*) ¹⁴⁶. Para Marcos, el espanto de los discípulos es expresión de su falta de comprensión. Porque termina con una frase que fundamenta expresamente su espanto en su falta de inteligencia y en el endurecimiento de sus corazones. Simultáneamente refiere también su corte-

144. Cf. Jue 6, 23; Dan 10, 12.19; Tob 12, 17.

145. Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* Π, 1971 (HThK), 63 Y H. Zimmermann, *Das absolute 'Εγὼ εἶμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*: BZ 4 (1960) 54-69. 266-276, que distingue cuatro empleos de la fórmula en el AT: 1. Revela el ser de Dios en sentido estricto. 2. Sirve para fundamentar y asegurar una palabra de Dios. 3. Indica el contenido del conocimiento (frecuente en Ez). 4. Destaca la unicidad y exclusividad de Yahvé.

146. Así φ; cf. Θ. Otros manuscritos abrevian 51b. El tex10-Koiné O Θ amplían al final *ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον*.

dad de comprensión en relación al milagro del pan, de manera que éste adquiere una nueva ligazón con el caminar sobre las aguas del mar (cf. 8, 17-21). El reproche extraordinariamente duro se refiere en último término a su incredulidad.

Resumen

En la tradición de esta pencopa, Marcos habría tenido interés en los siguientes puntos: cuando destaca la afirmación de que Jesús mismo despidió a la muchedumbre, está subrayando la idea de que también este acontecimiento milagroso está destinado de manera especial a los discípulos ¹⁴⁷. Ante sus ojos tiene lugar la revelación; a ellos se concede la salvación. La estrecha conexión que existe entre el caminar sobre el mar y la multiplicación de los panes y peces en 52 arroja nueva luz sobre este último milagro. Esa conexión confirma que Jesús se reveló también en el dar de comer a la muchedumbre. Se reveló como el que trae la salvación e Hijo de Dios, pero los discípulos no lo reconocen como tal. Su incredulidad, que se convierte en problema especial a la vista del mayor reproche, no descalifica el suceso milagroso, sino que delimita su alcance. La revelación se da en la cruz, que constituye su punto culminante y desde la que se mide todo lo que sucede con anterioridad a ella ¹⁴⁸.

5. Curaciones en masa en la tierra de Genesaret (6, 53-56)

Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 96 s; Kertelge, *Wunder Jesu*, 35 s; Koch, *Bedeutung*, 169-171; Egger, *Frohbotschelt*, 134-142; Best, E., *Healing and the new testament*: Ir. Bibl. Stud. 5 (1983) 65-72.

53 Y ellos tomaron rumbo a tierra, llegaron a Genesaret y atracaron. 54 y cuando desembarcaron, le reconocieron inmediatamente, 55 recorrieron toda aquella región y comenzaron a traer a los enfermos en camillas adonde oían que él estaría. 56 Y donde quiera que entraba, en pueblos, ciudades o aldeas, colocaban a los enfermos en las plazas y le pedían

147. Schenke, *Wundererzählungen*, 251.

148. Por consiguiente, no es aconsejable hablar, con Kertelge, *Wunder Jesu*, 149, de un ser de superhombre de Jesús en el sentido de su acuñación helenista, porque de esta manera se pierde la visión específica de Marcos. Tampoco es necesaria y sí demasiado hipotética la suposición de Schenke, *Wundererzählungen*, 252 s, de que Marcos critica una predicación que concibe a Jesús como θεῖος y no como Crucificado. Según J. Callas, *The significance of the Synoptic Miracles*, London 1961, 94, se trata de comprender «the central truth is the common theme of Jesus' Lordship over Nature». Quesnell * 276 destaca en Me 6, 52 una significación eucarística bastante marcada.

permiso para tocar al menos la orla de su manto. Y cuantos lo tocaban, quedaban sanados.

Análisis

La sección presente, que narra el desembarco y habla sumariamente de las curaciones practicadas por Jesús en toda una comarca, debe ser caracterizada como sumario. Esto, así como la forma de composición y el vocabulario hablan a favor de la redacción de Marcos. Para v. 53, especialmente por la indicación de lugar, se sospechó origen tradicional ¹⁴⁹. Además, hay que tener en cuenta que la denominación de una región en 53 coincide por completo con 10 siguiente. Jesús se encuentra en los pueblos, ciudades y aldeas de aquella región. Tal vez parezca superflua la introducción «y ellos tomaron rumbo a tierra», pero Marcos gusta del estilo un tanto ampuloso y el verbo *διαπεράω* se encontraba ya en 5, 21. Los v. 54-56 se caracterizan por sus muchas correspondencias con otros pasajes del evangelio. 54 y 55a, con la idea de que muchos le reconocieron y corrieron hacia él, toma de nuevo 6, 33. 55b, donde se habla del transporte de los enfermos, recuerda a 1, 32. El tipo de curación mediante el tacto está presente ya en el relato de la mujer que padecía flujo de sangre, 5, 28. Por consiguiente, el evangelista utiliza en este sumario un número de motivos conocidos para componer con ellos un relato que sirva de compendio y así poder transmitir una impresión general de la actividad de Jesús en la región de Genesaret ¹⁵⁰.

Explicación

Descienden de la barca en la región de Genesaret. El verbo que se emplea aquí, *προσορμίζομαι*, significa «entrar en el puerto» ¹⁵¹. Genesaret -eI nombre corriente era Genesar (cf. 1 Mac 11, 67)- designa presumiblemente la punta norte de la ribera occidental del lago, densamente poblada en tiempos de Jesús, donde mediante la tierra de

149. Lohmeyer 136; Schmidt, *Rahmen*, 195 no puede reconocer función específica alguna para 6, 54-56. Tagawa, *Mirae/es*, 27, se declara partidario de la R-Mc. Y opina que Marcos introdujo Genesaret en el evangelio a causa de su significación actual; Wellhausen, Schweizer 76; Taylor 331 («composed by Mark on the basis of traditiofi»). Según Marxsen, *Evangelista*, 63, nota 51, Genesaret podría haber sido la localización original de 7, 1 ss.

150. Consonantes con el estilo de Mc son el genitivo absoluto en 54 s, ἤρξαντο con infinitivo en 55. Términos preferidos de Mc son εὐθύς, κράβατος (no utilizados por Mt ni por Lc) ὄλος (13 veces), οἱ κακῶς ἔχοντες (1, 32.34; 2, 17). Con la tradición cuenta, por el contrario, Egger, *Frohbotschaft*, 135 s.

151. Así también en los papiros. Cf. Preisigke-Kiessling s.v. Algunos testimonios textuales añaden detrás de διαπεράσαντες ἐκεῖθεν (Dit^{va}.) y refieren esto evidentemente a Betsaida. De esta manera allanan la discrepancia entre v. 45 y 53.

aluvión de tres riachuelos se conformó en el curso del tiempo una planicie fructífera (*Elguwer*). Pero en la literatura judía se aplicó también este nombre al conjunto de la ribera occidental ¹⁵². Se observa el desembarco del grupo. Muchos hombres traen a sus enfermos sobre camillas. La descripción da la impresión de que Jesús andaba constantemente de una parte para otra y de que la gente lo seguía allí donde se encontraba en cada momento. Este comportamiento itinerante nada tiene que ver con una huida ¹⁵³. Más bien se ha demostrado que detiene la afluencia de público. La salida de la barca y la afluencia de la gente hacen que la actividad de Jesús aparezca casi como la de un misionero. Los hombres colocan las camillas con sus enfermos en las plazas de las poblaciones ¹⁵⁴. Algo similar se cuenta en Hech 5, 15 en relación con Pedro (cf. Hech 19, 11 s). Herodoto 1, 197 cuenta una costumbre según la cual las personas que no tienen médico llevan a los enfermos a la plaza y las gentes que pasan por allí se detienen para conversar con ellos acerca de su enfermedad y los consuelan ¹⁵⁵. Probablemente nos encontramos aquí con una costumbre extendida. Los enfermos se aferran a Jesús ya que le piden permiso para poder tocar la orla de su manto. Es de tener en cuenta que se describe a Jesús como judío devoto que llevaba en las puntas de su manto las cuatro bolas (borlas o hilos a la vista), compuestas de cuatro hilos blancos y azules, respectivamente (Dt 22, 12; Núm 15, 38 3). Según Núm 15, 39 debían recordar ellas todos los mandamientos del Señor (cf. Mt 23, 5; 9, 20 par) ¹⁵⁶. Cuantos tocan a Jesús, quedan curados. La idea de milagro presente aquí se corresponde con Mc 5, 25-34. Jesús está lleno de un poder que pasa a los enfermos y les permite la curación. La concepción es helenista.

Resumen

Para Marcos, el resumen cumple la función de un sumario de la actividad de Jesús y de transición. Esto se pone de manifiesto también en que aquí, como en los capítulos 6-8, se habla de curaciones, pero no se mencionan exorcismos claros. La mención de Genesaret confirma que el evangelista prefiere nombres de provincias en su trabajo de redacción. Tal vez pretendió también crear el marco adecuado para la

152. Dalman, *Orte und Wege*, 133. D it syr leen el habitual nombre Genesar.

153. Autores antiguos pensaron en una huida de Antipas. cf. F. C. Burkitt, *The Gospel History and its transmission*, Edinburg 31911,92. D it corrigen la dura frase griega en 55b: *περιέφερον γὰρ αὐτοὺς ἰι"ΟΙ ἀν ἤκουσαν τὸν Ἰησοῦν εἶναι*.

154. D latt cambian a «en las calles» (*ἐν ταῖς πλατείαις*).

155. Herodoto vio esta costumbre en sus viajes al Oriente entre los babilonios.

156. La traducción de Lutero «costura» no permite reconocer lo específicamente judío.

presencia de los fariseos 7, 1, que él considera que le va bien a esta región. El comportamiento de la gente que lleva a sus enfermos en gran número no es objeto de censura ni se lo considera como expresión de obcecación ¹⁵⁷. Tal valoración es improbable si tenemos en cuenta la evaluación positiva del idéntico comportamiento de la mujer con flujo de sangre, en 5, 25 ss. Pero sorprende que Jesús no tome parte en los milagros acaecidos y que no responda con alguna palabra a la petición de la gente. Tendremos que ver ahí una cierta delimitación de la evaluación los milagros, una vez más, en el sentido de que los milagros solos no son capaces de hacer patente la pretensión y la persona de Jesús.

Colección anterior a Marcos

En repetidas ocasiones se sostuvo la opinión de que en los capítulos 4-6 Marcos tomó un ciclo de relatos de milagro anterior a él. Las delimitaciones y las fundamentaciones han sido diferentes. Esto produce una impresión un tanto escéptica. Numerosos autores se han declarado a favor de una colección que habría abarcado 4, 35-5, 43 ¹⁵⁸ Mientras Taylor opina que los relatos de milagro están ligados a la itinerancia, Kümmel y Jeremias hablan más prudentemente de narraciones que tienen al mar como común denominador ¹⁵⁹. Sundwall sostiene que los relatos habrían estado unidos en la tradición sólo por parejas. También Klostermann menciona esta concepción ¹⁶⁰. Kuhn ¹⁶¹ añade al conjunto 4,35-5, 43 las dos narraciones que aparecen en 6, 32-52 Y aporta nuevos argumentos. En estos relatos nos encontraríamos ante una cristología de cuño único, a la que él da el nombre de *cristología-theios-aner*, para la que indica una serie de motivos coincidentes —que sin embargo sólo son exactos para determinados relatos— como temor y espanto, fe como reconocimiento del taumaturgo, la fórmula «soy yo», la filiación divina, la *proskinesis*, etc. Además, para él, el complemento de los relatos en 6, 32-52 es indicación de una fuente, ya que el rechazo de Jesús en Nazaret y el envío de los doce (6,1-31) se corresponderían en el plan del evangelio con la institución de los doce y con el encuentro de Jesús con sus familiares (3, 13-35). Marcos habría recogido los relatos complementarios por la única razón de que los encontró en la fuente. Pero el mismo Kuhn es el primero en no considerar como seguros sus resultados. Si nos enfrentamos escépticamente al plan propuesto, entonces las travesías en barca y, con ello, la unión de los relatos en el mar, se nos manifiestan como redacción de Marcos. La cristología-theios-aner, descrita en la motivación no puede ser tomada como motivo suficiente para una colección ya que no todos los motivos afectan a todos los relatos. Además aparecen, al menos en parte, en otros relatos que se encuentran fuera de la supuesta colección ¹⁶² La alusión a la fuente de los signos en el cuarto evangelio, cuya existencia está en entredicho, no aportaría gran cosa a la

157. Contra Schweizer. Hay que rechazar la opinión de Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 96 s, según la cual el desembarco en Genesaret expresaría la desobediencia de los discípulos, a los que se había ordenado remar hacia Betsaida, a pesar de que Jesús les habría hecho más fácil la travesía hacia Galilea (sic) con su aparición.

158. Cf. la panorámica en Kuhn, *Sammlungen*, 27 s.

159. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London 21964, 39; Kümmel, *Einleitung*, 46; Jeremias, *Abendmahlsworte*, 86, nota 1.

160. Sundwall, *Zusammensetzung*, 29; Klostermann, 45.

161. *Sammlungen*, 191-213. De manera similar Pesch 1, 277-281, que añade 3, 7-12; 6, 53-56.

162. Para la *proskinesis*, cf. Mc 1,40; para temor y temblor 1, 27.

existencia de una colección de relatos de milagros. Por consiguiente, habrá que otorgar la máxima probabilidad a la idea de que Marcos recopiló por su cuenta los relatos de milagro recogidos en los capítulos 4-6. En la exégesis sólo se han revelado como dados previamente al evangelista la multiplicación de los panes y los peces y el caminar sobre el lago 163.

6. Sobre la impureza falsa y verdadera (7, 1-23)

Rengstorf, K., ThWNT III, 860-866; Gispén, W. H., *The distinction between Clean and Unclean*: OTSt 5 (1948) 180-196; Kabert, R., *Zur Lehre des Tafsiz über den bösen Blick*: Islam 28 (1948) 111-121; Hommel, H., *Das Wort Korban (κορβάν) und seine Verwandten*: Ph 98 (1955) 132-149; Weis, P. R., *A note on ΠΥΓΜΗ*: NTS 3 (1956/57) 233-236; Fitzmyer, J. A., *The Aramaic Qorban Inscription from Jebel Hallet Et-Turi and Mark 7, U/Mati 15, 5, 5*: JBL 78 (1959) 60-65; Zeitlin, S., *Korban*: JQR 53 (1962) 160-163; Reynolds, S. M., *nyrMHI (Mark 7, 3) as «Cupped Hand»*: JBL 85 (1966) 87 s; Burkill, *Reve/atan*, 161-177; Carlston, C. D., *The Things that defile (Mark VII 14) and the Law in Matthew and Mark*: NTS 15 (1968/69) 75-96; Derrett, J. D. M., *KOPBAN, O ΕΣΤΙΝ ΔΩΡΟΝ*: NTS 16 (1969/70) 364-368; Hengel, M., *Me 7, 3 πυγμαί*: ZNW 60 (1969) 182-198; Reynolds, S. M., *A note on Dr. Hengel's Interpretation of πυγμαί in Mark 7, 3*: ZNW 62 (1971) 295 s; Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 461-507; Kümmel, W. G., *Aussere und innere Reinheit des Menschen bei Jesus*, en *Das Wort und die Wörter* (FS G. Friedrich), Stuttgart 1973, 35-46; Hübner, B., *Mark VII 1-23 und das <<jüdisch-hellenistische>> Gesetzesverständnis*: NTS 22 (1975/76) 319-345; Lambrecht, J., *Jesus and the Law. An Investigation of Mark 7, 1-23*: ETHL 53 (1977) 24-52; Klauck, *Allegorie* 260-272; Ronen, Y., *Mark 7: 1-23*: Immanuel 12 (1981) 44-54; Marcheselli-Casale, C., *Il euore dell'uomo difronte all'evento della parola. Gesù di Nazarethfronteggia /a tradizione giudaica. Note di esegesi e teologia su Me 7, 1-23*: Asprenas 29 (1982) 203-221.

1 Y se reunieron junto a él fariseos y algunos escribas que habían venido de Jerusalén. 2 Y ven que algunos de sus discípulos comen con manos impuras, es decir: no lavadas, el pan. 3 Concretamente los fariseos y todos los judíos no comen si no se han lavado las manos con un puño (lleno de agua) y observan de esta manera la tradición de los mayores. 4 y cuando (vienen) del mercado, no comen si no toman un baño. Y hay otras muchas cosas que observan por tradición, como las purificaciones de vasos, jarros y bandejas y camas. 5 Y le preguntaban los fariseos y escribas: «¿Por qué tus discípulos no caminan según la tradición de los mayores, sino que comen el pan con manos impuras?». 6 Pero él les respondió: «Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. 7 En vano me rinden culto, ya que presentan como doctrina lo que sólo son mandamientos de hombres. 8 Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres. 9 Y les decía también: ¡Qué bien asestáis contra el mandamiento de Dios para conservar vuestra tradición! 10 Porque Moisés dijo: ¡Honra a tu padre y a tu madre! y: El que

ultraje a su padre o a su madre, morirá. 11 Pero vosotros decís: Si uno dice a su padre o a su madre: declaro corbán, es decir: ofrenda, todo aquello que te debo, 12 entonces no le permitís hacer nada más por el padre o por la madre. 13 Así anuláis la palabra de Dios mediante vuestra tradición que os habéis transmitido. Y hacéis muchas cosas semejantes a éstas».

14 Llamó otra vez a la gente y les dijo: «Oídmе todos y entended. 15 Nada de lo que desde fuera penetra en el hombre puede hacerlo impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre. 16 Quien tenga oídos para oír, que oiga» ¹⁶⁴. 17 Y cuando, apartándose de la gente, entró en una casa, sus discípulos le preguntaron acerca de la parábola. 18 Elles dice: «¿Con que también vosotros estáis sin inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede hacerle impuro, 19 porque no entra en su corazón, sino en el vientre y va a parar al excusado?» -así declaraba puros todos los alimentos--. 20 Y añadía: «Lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre. 21 Porque de dentro, del corazón del hombre, salen los malos pensamientos, fornicaciones, robos, asesinato, 22 adulterio, avaricia, maldad, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. 23 Toda esta maldad sale de dentro y hace impuro al hombre».

Análisis

La extensa perícopa ha sido juzgada de distinta manera respecto de la historia de la tradición. Presentemos brevemente tres de esos juicios. Opina Bultmann ¹⁶⁵ que 1-8, la polémica contra los escribas mediante una cita de Isaías, es el componente fundamental. Marcos habría añadido 9-13, un trozo de polémica tradicional de comunidad, sirviéndose de la fórmula de coordinación *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*. Mediante v. 15 habría añadido otro elemento (antiquísimo) de tradición. Con ello habría establecido su distinción típica entre adoctrinamiento a la gente y a los discípulos, pero habría tomado 18b.19 de la tradición. Finalmente, 20-23 provendrían de Marcos mismo o de un «autor helenista».

Por el contrario, Dibelius ¹⁶⁶ considera como primera unidad 9-13, la acusación de quebranto del cuarto mandamiento mediante la

164. Se discute la pertenencia de v. 16 al texto original de Mc. Nestle-Aland y *The Greek NT* ¹⁰ remiten al aparato dispositivo. Sin embargo, motivos de crítica formal inclinan a considerarlo como original. La fórmula de llamada de atención aparece en el contexto de parábolas y de adoctrinamientos apocalípticos sobre temas ocultos. Cf. Mc 4, 9 Y23, así como Berger, *Gesetzesauslegung* I, 479 s y nota 1. V. 16 aparece en ADW © 33vg arm y falta en **N B**.

165. *Geschichte*, 15 s. De manera completamente similar juzga Carlston- 91 s.

166. *Formgeschichte*, 222 s. De igual manera Lohmeyer 137 s.

praxis del corbán. Esta unidad nada tendría que ver con la cuestión del lavatorio de las manos. La segunda unidad sería v. 15, que habría recibido dos interpretaciones, 17-19 y 20-23, ninguna de las cuales haría justicia a la radicalidad de aquél y se demostrarían como enseñanza de la comunidad. 6-8, una utilización de Is 29, 13, sería, probablemente, un enganche creado antes de Marcos que uniría entre sí las palabras siguientes de Jesús, mientras que Marcos habría configurado 1_5¹⁶⁷.

Simultáneamente ha habido intentos de unir v. 15 con lo precedente. Según Berger¹⁶⁸, los v. 1, 5 Y 15 constituyen el componente fundamental. V. 15 justificaría aquí el rechazo del lavamiento de las manos en una comunidad que se encontraría aún en el marco del judaísmo (helenístico). Y las ampliaciones permitirían reconocer a una comunidad separada del judaísmo que, entre tanto, ha abolido los mandamientos relacionados con los alimentos y el conjunto de la tradición de los antiguos. Hübner¹⁶⁹, siguiendo a E. Hirsch, descubre una discusión que comprende los v. 1,2, 5 (en cada caso con supresiones),9, 10a, 11, 12 Y 13a, en la que no se ventila el tema de lo puro e impuro, sino el de la autoridad de los adversarios fariseos. V. 15 sería un *logion* originariamente independiente, pero que cuadra perfectamente en el contexto porque habría nacido en un ambiente similar al de la discusión detectada.

Una nueva reconstrucción tendría que empalmar con la propuesta de Bultmann. Efectivamente, por un lado no puede convencer el atribuir a Marcos la totalidad de los v. 1-5; por otro lado es altamente improbable que los v. 1,5, 15 formen parte de una tradición primigenia, porque 15 no responde a 5. Esto último hay que repetir también contra la tesis de Hübner, cuya información de que se trataría de la autoridad de los fariseos y no de las manos impuras, no sería suficiente para explicar la conexión original de la pregunta en 5 con alusión a la praxis del corbán. 1-7 es una discusión cuya estructura recuerda a 2, 23-26. A una objeción concreta de los adversarios, que empalma con una acción de los discípulos, sigue una respuesta fundamental de Jesús que se refiere al antiguo testamento. El que la cita de Isaías se base en los LXX hace que adscribamos esta tradición a una comunidad helenístico-judeocristiana, para la que constituiría todavía un problema la cuestión planteada. El paréntesis 3s trata de hacer inteligible la

167. Wendling, *Entstehung*, 87-90; Hirsch, *Frühgeschichte* 1,69 s; Haenchen, *Weg*, 267 trazan también una separación de las secciones 6-8 y 9-13. Según Hirsch, 9-13 es más original; según Haenchen, 6-8. Wendling opina que se habrían producido reelaboraciones redaccionales, especialmente en 8 y 13.

168. *Gesetzesauslegung* 1, 461-483.

169. *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 142-159.

problemática a un público cristiano venido de la gentilidad y alejado del judaísmo. Idéntica finalidad persigue la indicación aclaratoria en 2 y 11. Exagera, no es históricamente correcta y tiene carácter agresivo ya que habla de «todos los judíos». Bastantes autores tienden a considerarla como una glosa posterior a Marcos 170. Pero es preferible considerarla como proveniente de Marcos ya que su inclusión se hacía necesaria para continuar el hilo narrativo de 2 en 5, y llevaba a una cierta repetición en 5. Marcos habría reelaborado ligeramente el comienzo de la perícopa. El verbo *συνάγω* delata su mano.

Como indica la fórmula de unión *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, Marcos añade la sección 9-13, que toma de la tradición. Motivo externo para ello habría sido una temática similar, indicada con la palabra clave «tradición». Pero hay que tener presente que ahora no se habla ya de la tradición de los mayores, como en 5, sino de «vuestra tradición» (9 y 13). V. 8, igualmente redaccional, desempeña una función de transición y habla, apoyándose en la cita de Isaías, de la tradición de los hombres. Habrá que contar con que 8-13 fue en otro tiempo una discusión autónoma a la que habría precedido una pregunta correspondiente. Pero nada seguro podemos afirmar. La palabra de Jesús refleja todavía la confrontación directa con los adversarios, como permite reconocer la expresión «vuestra tradición». La temática del corbán sugiere la sospecha de que la tradición pertenece a la comunidad palestina. La cita del cuarto mandamiento coincide plenamente con LXX Dt 5, 16, pero también con el texto masorético de Dt 5, 16 y Ex 20, 12 171. La cita de Lev 20, 9, que viene a continuación, parece trastocar el orden. Por esta razón se la ha considerado como añadidura redaccional 172. Pero es más probable que con ello se pretenda aludir a la praxis del corbán y estigmatizarla con la maldición divina. La observación conclusiva en 13b proviene de Marcos. Amplía el caso individual de igual manera que el paréntesis de 3 s. En IIIa supresión de *λέγετε* daría como resultado una frase suave.

Ellogion en v. 15 habría sido al comienzo una palabra del Señor independiente. Habrá que tener esto en cuenta a la hora de interpretarlo. Mediante el texto que viene a continuación se delimita el tema a los mandamientos relacionados con los alimentos. Idéntica delimitación *dellogion* encontramos en la versión de Mateo, donde se encuentran las añadiduras secundarias: «Nada de lo que entre *en la boca*, sino lo que sale *de la boca*, eso hace impuro al hombre» (Mt 15, 11; cf.

170. Taylor 334. En contra Burkil * 166-168. Hübner (nota 169) 156 deja abierta la cuestión de si es glosa o no. Lohmeyer 140 rechaza de nuevo una añadidura posterior del paréntesis, porque éste contiene la palabra clave de la pregunta que viene a continuación.

171. En contraposición a Mc 7, 10, en LXX Ex 20, 12 falta *σου* detrás de *τὴν μητέρα*.

172. Hübner (nota 169), 146.

Tho 14). Marcos ofrece la redacción más antigua que podemos detectar del *logion* 173. La significación del verbo *κοινῶσαι* «hacer culturalmente impuro» indica con seguridad que nació en ambiente judío o judeo-cristiano 174. En el judaísmo helenístico se distingue entre pureza del alma y pureza del cuerpo y reúne a ambas con las virtudes y vicios o con las acciones del hombre. Pero esta comparación no prueba que el v. 15 pertenezca al ambiente del cristianismo judeo-helenístico 175. Aquí no se habla de alma y cuerpo, sino que se ofrece una regla concreta que no trata de hacer inteligible —como en el caso de los judíos helenistas— lo judío a los no judíos ni de justificarlo mediante reinterpretaciones, sino que trata, más bien, de superarlo. Nos encontramos en ambiente palestinese. Se expresa la regla de v. 15 en un adoctrinamiento de los discípulos referido a las leyes sobre los alimentos (17-19). A pesar de que Marcos creó o configuró de nuevo la introducción en 14 —la llamada imperiosa de Jesús a la multitud es una nota típica de Marcos— también aquí la distinción entre adoctrinamiento del pueblo y de los discípulos es premarcana (como en 4,10 ss) 176. Del evangelista proviene tan sólo la censura de los discípulos conservada en forma de pregunta (en 18) y presumiblemente la remodelación del adoctrinamiento en una pregunta, relacionado con aquella censura. En cuanto al paréntesis al final de 19, lo mejor es considerarlo como obra de Marcos 177. Ha sido conservado fundamentalmente del mismo modo que 3 s. El catálogo de vicios enumerados en 20-22 traslada definitivamente el debate desarrollado en 15-19 al ámbito helenista y crea una armonización con la discusión mencionada arriba que se dio en el judaísmo griego. Proviene claramente de un autor helenístico. El versículo 23, que amplía los detalles y adquiere de nuevo el tono de principio, pertenece a la redacción de Marcos. Así se unifica en esta perícopa un material variado. Se une tradición muy antigua con otras mucho más recientes, transmitidas en último término para comunidades cristianas venidas de la gentilidad y aprovechadas por el evangelista en su significación fundamental.

173. Hübner (nola 169), 166 s, trataría de recuperar el texto original del *lagian* mediante una combinación de Me 7, 18b Y20, sobre todo a causa del casus *pendens* en 20. Es improbable que esa combinación pudiera haberse conservado en una interpretación secundaria.

174. Kümmel * 38.

175. Contra Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 465-467, que cita a Pseudo-Focílides 228: «Las purificaciones del alma, no del cuerpo, son las verdaderas purificaciones». Y remite a Filón, *SpecLg* 3, 208 s.

176. Al igual que en 4, 10, se formula de manera indirecta la pregunta de los discípulos y se introduce la respuesta de Jesús como en 4, 13, con *καὶ λέγει αὐτοῖς*.

177. Hirsch, *Frühgeschichte* 1, 69, por el contrario, habló de una glosa posterior (a Marcos). Sahlin, *Bib* 33 (1952) 60 s ve como tal *καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται*.

La división de la sección concuerda ampliamente con su análisis histórico de tradiciones. La primera parte (1-13) ofrece la confrontación con los adversarios. Jesús toma postura en una doble dirección al reproche de ellos. Lo refuta con una cita profética (6-8) y pasa al contraataque con el ejemplo del corbán (9-13). La segunda parte adoctrina al pueblo con una parábola (14 s) que será explicada posteriormente a los discípulos en casa (17-23). A pesar de estar compuesta de piezas de origen tan diverso, esta sección está unida, en su forma actual, por el término «impuro». Lo introduce la pregunta de los adversarios al comienzo. La toma de postura de Jesús, que constituye el punto central de toda la perícopa, adoctrina acerca de la verdadera impureza. El conclusivo v. 23 señala una vez más el tema.

Explicación

La introducción puede considerarse como «ejemplo modélico de una perícopa no localizada»¹⁷⁸, coordinada sin sutura alguna con lo que antecede. Sin embargo está aquí cuidadosamente puesta ante el viaje de Jesús a la región pagana. La separación espacial precede a la ruptura mental. Como adversarios hacen acto de presencia fariseos y escribas. Sólo estos últimos, que ejercen una especie de derecho de inspección en la provincia, han venido de Jerusalén (de distinta manera Mt 15, 1). La autoridad de los letrados de Jerusalén, que tal vez recibieron una petición de ayuda de los fariseos galileos, era conocida¹⁷⁹. Como corresponde a la forma de la discusión, la crítica de los adversarios arranca de un comportamiento concreto de los discípulos (cf. 2,23). Ellos comen el pan, es decir, comen sin haberse lavado las manos previamente. El reproche cae dentro no de la trasgresión de una norma higiénica, sino que afecta a una costumbre cáltico-levítica y pone su piedad en entredicho. De igual manera que los discípulos se comporta Jesús según Lc 11, 38¹⁸⁰.

10. Excurso: LAS PRESCRIPCIONES LEVÍTICAS SOBRE LA PUREZA

Las prescripciones levíticas sobre la pureza¹⁸¹, en el judaísmo, forman parte de una praxis religiosa que a nosotros nos resulta hoy difícilmente comprensible. Presupone la

178. Schmidt, *Rahmen*, 196.

179. Cf. Midr Klgl 1, 1: «En todas las partes, cuando uno de Jerusalén llegaba a la provincia se le daba un asiento para que se sentara y se pudiera escuchar su sabiduría». En Billerbeck I, 691.

180. V. 2 carece de predicado. Este no aparece hasta después del paréntesis en 5. Diversos manuscritos añaden de manera secundaria un predicado: *κατέγνωσαν*, ellos los juzgaron (O); *ἐμέμψαντο*, los censuraban (texto Koiné Θ).

181. Cf. J. Oeller, *Die Reinheits- und Speisegesetze des AT in religiongeschichtlicher Beleuchtung*, 1917 (ATA VII/1-3); G. W. Buchanan, *The Role of Purity in the Structure of*

distinción entre personas, animales, objetos y cosas puras e impuras y no se limita a la religión veterotestamentario-judía, sino que se encuentra en numerosas religiones antiguas. Tal distinción arranca de la concepción de que el hombre que trata con lo numinoso debe situarse en un estado más elevado y purificarse de todo lo que podría molestar a la divinidad y provocar su ira. Según el antiguo testamento, purificaciones preparatorias confieren al hombre un estado puro y santo que le capacita para el encuentro con la divinidad. Purificaciones expiatorias restauran ese estado que se perdió mediante el contacto con lo impuro. Así se diferencia en Lev 11-15 entre animales puros e impuros. Y se nombra las impurezas que se contraen mediante las relaciones sexuales, del parto, de las enfermedades (cr. Lev 11; 19,23-25; Dt 14,3-21; 19; 5,1-4). A pesar de que en el centro de estas prescripciones está la idea de que Israel tiene que ser para su Dios un pueblo santo y puro que habita en un país santo y puro (Lev 20, 7), son evidentes los peligros que existen al querer expresar objetivamente la santidad. Se consideró la impureza levítica como algo que se adhiere materialmente al hombre impuro o a la cosa impura. Se trata, por consiguiente, de algo que puede quitarse mediante lavatorio, aspersion o inmersión. Si por una parte es cierto que la pureza levítica podía ser el símbolo de la pureza moral, por otra parte los profetas, de manera especial, se vieron obligados a luchar contra la exigencia de la pureza levítica reducida a lo externo y tuvieron que cuestionarla. Jesús continúa, con su crítica, la línea de los profetas.

Desde el descubrimiento de los manuscritos de Qumran sabemos más acerca de las prácticas de purificación en el judaísmo del tiempo de Jesús. Sobre la praxis farisea disponemos sólo de una información deficiente. Tanto el movimiento de los esenios como el fariseísmo estuvieron empeñados en imponer a los laicos costumbres y usos sacerdotales. Esto tuvo como consecuencia la necesidad de observar innumerables lavatorios y baños rituales. El que en la mishná se dedique nada menos que doce tratados (toda su última parte completa) al tema de la pureza permite extraer conclusiones aplicables al tiempo de Jesús, a la época anterior al año 70. Se hablará casuísticamente de diversos grados de impureza. Se nombrarán recipientes y objetos que hacen impuro, pero se distinguirán también los diversos grados de charcos de agua. Las meticulosas prescripciones mantenían preso el pensamiento y la acción del hombre religioso. Pero también encontramos testimonios que declaran a favor de una mayor libertad y acentúan que la pureza moral es más importante que la ritual ¹⁸². Los esenios no reconocían la pureza de los que no pertenecían a su secta y distinguieron en sus propias filas entre miembros pertenecientes a diversos grados de pureza. En las ruinas de Qumran puede contemplarse todavía hoy las instalaciones que servían para los baños de inmersión que solían tomar antes de las comidas comunes, de carácter ritual. La acentuación de la pureza levítica no hizo olvidar la urgencia de la renovación de la forma de vida. «No puede santificarse él en los mares ni en los ríos; ni puede purificarse en cualquier agua de lavatorio. Impuro, impuro permanece mientras desprecie las normas de Dios, mientras no se someta a su consejQ}} (IQS 3,4-6). El lavatorio de las manos fijado por los escribas se realizaba antes y después de la comida; en determinados casos se realizaba incluso durante el banquete. Y se explica porque se adoptó el ritual de la comida de los sacerdotes del templo en los banquetes o comidas profanos. Quien no observaba tales prácticas, se hacía levíticamente impuro. Se fundamentó tales usos recurriendo a Lev 15, 11, en un caso especial a Lev 20, 7 ¹⁸³. Hasta qué punto se tomaba en serio todo esto se ve por una narración de Rabi Aqiba, quien prefería no comer nada en la cárcel a renunciar a los lavatorios de las manos ¹⁸⁴.

the Essene Sect: RdQ 4 (1963) 397-406; Billerbeck 1, 695-704; F. Hauck-R. Meyer, ThWNT III, 416-432,

182. Ejemplos R. Meyer, ThWNT III, 425 s.

183. En Billerbeck 1, 695.

184. bEr 21 b baraíta en Billerbeck 1, 702.

El evangelista explica, en un paréntesis, a sus lectores cristianos venidos de la gentilidad, la praxis judía de pureza. Para ello se sirve de algunos ejemplos especiales. Amplía el punto de partida inicial, el comer con las manos impuras, y plantea la cuestión fundamental cuando habla de todos los judíos. Desde el punto de vista histórico no es correcto decir que todos los judíos se atuvieron a las prescripciones sobre la pureza. De hecho, las observaron de manera especial los fariseos. El pueblo llano mantuvo un comportamiento distante respecto de ellas. Los saduceos combatieron el traspasar prácticas sacerdotales a la vida religiosa general. Marcos, que se acomoda al horizonte de comprensión de sus lectores, no habla *sine ira et studio*, sino que emite un juicio de valor sobre los judíos. El distanciamiento que se expresa aquí respecto de los judíos no permite sacar la conclusión de que el autor no habría sido judío de origen ¹⁸⁵. El primer ejemplo, el lavarse las manos antes de la comida, ha estado ensombrecido desde tiempos inmemoriales por la enigmática palabrita *πυγμῆ*, que pretende ofrecer una descripción escueta del rito de lavatorio. Numerosas variantes de texto y conjeturas confirman esto ¹⁸⁶. Son dignas de mención las siguientes propuestas de interpretación: ellos se lavan las manos «con el puño», es decir: restregando el puño cerrado en la cuenca de la mano ¹⁸⁷. O: se lavan las manos «poniendo la mano abombada, haciendo un puño» (with cupped hand). Se echa agua de un recipiente sobre la mano ¹⁸⁸. O: se lavan las manos «con un puño o mano lleno de agua» ¹⁸⁹. A pesar de que en este caso hay que añadir «lleno de agua», esta propuesta merece la mayor consideración ¹⁹⁰. Pero es imposible lograr una claridad absoluta. El lavatorio de las manos se realiza siguiendo la tradición de los mayores. Con ello se

185. Contra K. Niederwimmer, ZNW 58 (1967) 184, nota 64. Si prescindimos del título «rey de los judíos», el término «judío» sólo aparece en Mc en este lugar.

186. ✕ Wvg: *πυγμῆ* frecuente; tal vez influido por Lc 5, 33, preferido por Billerbeck 11, 13 s - syrP: diligenter - ita: momento. - Lohmeyer 140 (en conexión con Torrey) propone una escritura defectuosa del arameo *ligmar*: en general (refiriéndolo entonces a lo que viene a continuación) en lugar de *ligmod*. - Weis * 235 s supone un *בשפה* subyacente. Este designa el recipiente utilizado para lavarse las manos. De manera similar K. L. Schmidt, ThWNT VI, 915.

187. Según Bauer, *Worterbuch* 1444. Billerbeck 11, 13 s se vuelve contra la propuesta.

188. Reynolds, II YrMHI.

189. Hengel *, Klostermann, Grundmann. En este caso hay, probablemente, un latinismo. En el ámbito del lenguaje latino *pugnus/pugilus* era una medida corriente. El que Misha Jad 1, 2 prohíba que se haga la efusión desde la mano vacía demuestra, según Hengel * 195, únicamente que el lavatorio de la mano en tiempos anteriores se hacía ordinariamente desde la mano vacía y que debía prohibirse expresamente.

190. Reynolds, *Note*, 295 s señala contra Hengel que en Jad 1,2, al que remite éste último (nota 189), no habla de la efusión desde la mano vacía, sino de una cantidad de agua que llene las dos manos (en forma de cuenco). Nos encontraríamos ante un dual. Un pasaje paralelo de Mc 6,3 se encuentra en Paladius, *hist. Laus.*, 55: *νίψασθαι τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας πυγμῆ ὑδάτι ψυχροτάτω*. Esta expresión es ciertamente inívoca. Cf. todavía J. M. Ross, *W, th the Flst*: ET 87 (1976) 374 s. καὶ τὰς πόδας ἐκβάλλει ὕδατι

menciona aquella tradición de interpretación desarrollada en las escuelas de los escribas que, con el paso del tiempo, adquirió autoridad cada vez mayor junto a la ley hasta que, finalmente, llegó a alcanzar igual rango que ésta. Rabí Aqiba la calificó como «vallado de la ley» (Ab 3, 13), lo que significa que tenía por finalidad impedir la trasgresión de la ley escrita. Un proverbio decía: «El que perfora el muro (la tradición de los escribas), a ése le muerde la culebra»¹⁹¹. El baño completo que toman los judíos cuando retornan del mercado, donde uno puede hacerse fácilmente impuro para el culto, es otro ejemplo que se aduce para explicar su praxis de pureza. Presumiblemente nos encontramos ante una exageración. Pero también es posible que determinados judíos en la diáspora acentuaran de manera especial este tema que les diferenciaba de los gentiles. Jdt 12, 7 YSib 3, 591 ss podrían confirmar esto¹⁹². Motivos rituales hacían que se purificara las copas, los jarros y los recipientes de cobre. Y observando prescripciones difíciles. La *mishná* conoce indicaciones diversas para los recipientes de madera, de cuero, de hueso, de vidrio, de tierra¹⁹³. El lavado de las camas -debe mantenerse en el texto-¹⁹⁴ tiende un manto de ironía sobre el conjunto y confirma el carácter agresivo del paréntesis.

La narración retorna a los fariseos y escribas, quienes observan que algunos discípulos comen sin lavarse las manos y lo toman como motivo para constatar que éstos se desvían de la tradición de los mayores. Su pregunta llena de reproche afecta a la *halajá*, a las normas de comportamiento en la vida. Sólo en este pasaje de Marcos tiene el verbo «caminar» este sentido técnico, lo que destaca de nuevo el carácter judío de la confrontación¹⁹⁵.

6-8 La respuesta de Jesús echa mano de una cita de Isaías, que se considera como una profecía que les va bien a sus adversarios, a los que califica como hipócritas. La reprimenda de hipocresía, que recuerda a Mt 23 y es única en Marcos, se refiere no a una desfiguración subjetiva, sino a una discrepancia objetiva entre lo establecido y la realidad. Jesús hace patente esta última. Está relacionada con su relación con Dios. Ellos se presentan como temerosos de Dios, pero en realidad están pendientes de la obra humana de escaso valor. El

191. pBer 1, 3b, 47. Para la tradición, cf. Bousset-Gressmann, *Religion*, 153-161; Billerbeck 1, 691-695.

192. *βαπτίζονται*, literalmente: se sumergen (ADW Θ 33) es preferible a *ῥαντίζονται*: se lavan (⌘ B). Pero no significa aquí: lavarse las manos, como traduce Schnackenburg.

193. Cf. especialmente Kil 2 Y 25. Mt 23, 25 par habla de la limpieza de la cara exterior de la copa.

194. Con Lohmeyer 140, nota 5. Los LA ofrecen ADW 33.

195. Una situación similar de discusión se da en la tradición pseudoepigráfica de los evangelios. Según PÜxy 840, un fariseo y sumo sacerdote, de nombre Leví, pregunta en el templo a Jesús por qué los discípulos no realizan los lavatorios rituales.

tono en la cita de Is 29, 13, citado en coincidencia notable con los Setenta, recae sobre la segunda mitad. En la crítica concreta a los adversarios no se contraponen tanto la confesión con los labios y la veneración con el corazón. La contraposición se establece, más bien, entre la veneración de Dios y los mandamientos de los hombres ¹⁹⁶. Son hipócritas porque han colocado la tradición humana en el lugar que debía ocupar el mandamiento de Dios. Con ello han abandonado el mandamiento divino en favor de la norma humana (cf. Col 2, 22). Y, no obstante, ellos piensan que así veneran a Dios. Su culto merece el calificativo de vano ¹⁹⁷. En el judaísmo apocalíptico, el reproche de las normas humanas se aplica al final de los tiempos. Aquí, el reproche señala el gran deterioro que precede al final ¹⁹⁸.

En una segunda respuesta, que Marcos ha tomado de otra tradición (cf. análisis), Jesús critica una interpretación concreta de la ley, interpretación realizada por los fariseos. Aumenta el reproche de abandono del mandamiento divino ya que se repite en 9 con modulaciones y en 13 desemboca en la expresión culminante de que ellos eliminan la palabra de Dios. Aparece aquí un término jurídico (*ἀκυροῦντες*), que subraya lo malo y vinculante de su hacer. Ya no se habla de la tradición de los hombres, sino de «vuestra tradición», que ellos erigen ¹⁹⁹ para derogar acertadamente (*καλῶς* tiene aquí, a diferencia de 6, sentido irónico) el mandamiento de Dios. Y como demostración se presenta aquí la contraposición del cuarto mandamiento del decálogo con la praxis del corbán. El mandamiento es, pues, mandamiento y palabra de Dios. La veneración debida a los padres comprendía, según numerosas manifestaciones rabínicas, también la obligación del hijo de alimentarlos y darles de beber, de vestirlos y darles cobijo, de llevarlos y traerlos ²⁰⁰. Sin embargo, junto a esas manifestaciones positivas, se había introducido, con la praxis del corbán, una institución capaz de influir groseramente en estas obligaciones del hijo. El que, junto al cuarto mandamiento, se cite Lev 20,9: «El que ultraje a su padre o a su madre, morirá» ²⁰¹, pretende poner esa praxis bajo la maldición divina. Así como la veneración de

9-13

196. Precisamente este matiz está recogido únicamente en el texto de los LXX. Según la Masora, la frase correspondiente dice: «Su veneración a mí es sólo una norma humana que han aprendido».

197. En la literatura primitiva cristiana se cita frecuentemente a Is 29, 13, pero se acentúa la primera mitad, donde se fustiga la confesión sólo con los labios. Así Egerton 2: Vienen a Jesús gentes que le llaman Maestro, pero no quieren escucharle. De manera similar 1 Cl 15, 2; 2 Cl 3, 5.

198. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 489.

199. Probablemente hay que preferir *στήσετε*, asestáis contra (Dg, Θ W), en v. 9 frente a *τηρήσετε*: vosotros mantenéis firme (NA 33).

200. Cf. S Lv 19,3 (343a); PQid 1, 61b, 44; Pea 1, 1 en Billerbeck 1, 706.

201. La cita no sigue a los LXX, sino que se apoya más en el texto masorético.

los padres incluye la preocupación por su situación corporal, se produce su ultraje cuando no se satisfacen los cuidados corporales que ellos necesitan. Corbán es una fórmula de juramento. Mediante ella, el hijo tenía la posibilidad de retirar a los padres el derecho de usufructo de su propiedad. Podía lograr esto declarando como ofrenda los bienes que les correspondían a ellos. Con ello, ese bien era considerado como sacro y ofrecido a Dios. Y ninguna otra persona podía reclamarlo ni beneficiarse de él. De hecho, el hijo no tenía necesidad de llevar al templo el bien declarado como corbán. Por consiguiente, toda la acción se convertía en ficción que en bastantes ocasiones sirvió para vengarse de los padres que habían perdido el cariño de su hijo. La traducción que Marcos ofrece del corbán: «Declaro ofrenda todo aquello que te debo» coincide plenamente con la correspondiente fórmula usual de juramento ²⁰².

La acusación de Jesús no se dirige tanto contra casos concretos de abuso del voto de corbán cuanto contra los escribas, que habían creado esta institución y que en este caso no permitían que el hijo hiciera algo por su padre y por su madre. Y surge la pregunta de si la disolución de un tal voto de corbán, prevista en la *mishná* (Ned 9, 1), tuvo vigencia antes del año 70 d.C. Parece que no fue así. Al menos los letrados discutían la posibilidad de disolución ²⁰³. La mentalidad censurada por Jesús aparece claramente en toda su desviación si se tiene en cuenta que se dio una justificación teológica a estas formas de comportamiento. El juramento era culto divino. Y el culto estaba por encima del servicio a los hombres. Para Jesús, por el contrario, culto y servicio al hombre son indisolubles, inseparables. El mandamiento de Dios no fue dado por sí mismo y no puede tomarse literalmente, sino que debe ser interpretado con la mirada puesta en la bondad y en el amor. Núm 30, 3 era el fundamento escriturístico de la praxis del corbán. Quien interpreta la Escritura contra el amor de Dios, deja sin valor a la palabra de Dios. Cuando Marcos concluye diciendo que otras muchas cosas por el estilo son obra de los escribas, emite un juicio polémico y aniquilador.

14-16 Se abandona la escena de la discusión con los escribas y fariseos. Jesús llama imperativamente a la gente junto a sí y les pide que todos

202. Ned 8, 7. En Rengstorf, ThWNT 111, 865. La fórmula de juramento del corbán, con la que se incautaban cosas para Dios, podía emplearse en situaciones variadísimas. Recientemente ha sido encontrada también en una inscripción sepulcral de Jerusalén. Y dice: «Todo lo que alguien puede encontrar para su utilidad en esta cámara funeraria es regalo consagrado para Dios por el que fue enterrado aquí». Cf. Fitzmyer', Derrett -. Mt 27, 6 menciona el *corbanas*, la caja del templo.

203. A finales del s. I d. C., rabí Eliezer y los sabios se declararon partidarios de la posibilidad de disolución. También Ned 5, 6 parece testimoniar que esto era discutido. Cf. Hübner (nota 169) 150 s.

escuchen y comprendan. Con ello Marcos interpreta el *marshal*, el simbolismo, que no resulta inteligible sin más. El simbolismo-paralelismo antitético en el que el tono recae sobre la segunda mitad- nombra la verdadera impureza, con lo que se convierte en afirmación determinante de la totalidad de la pericopa.

Se discute el alcance que hay que conceder al *logion* considerado en sí mismo. ¿Se trata tan sólo de una advertencia contra los pecados de la lengua, a los que hay que prestar atención en lugar de estar pendientes de las prescripciones rituales externas? 204. ¿Se critica duramente sólo a los fariseos? En tal caso sería comparable a AscJs, donde se desenmascara a los impíos que roban, explotan y engañan al tiempo que dicen: «no me toques para no hacerme impuro» 205. ¿Se encierra aquí la derogación fundamental de todas las prescripciones de pureza rituales? 206. Se contrapone lo que entra desde fuera en el hombre y lo que sale de él. Puesto que a esto último sólo puede dársele una amplitud complexiva de manera que abarque toda palabra y obra mala que salen del hombre 207, tendremos que atribuir también a la frase anterior el mayor alcance posible. Si no existiera influencia externa alguna que pueda hacer realmente impuro al hombre, de hecho el código de pureza levítico estaría aniquilado *in nuce*. Hay que reconocer la verdadera impureza en lo que el hombre habla o hace. La última exclamación conclusiva subraya el peso de la palabra.

En el esquema del adoctrinamiento de los discípulos que viene a 17-19 continuación de la enseñanza al pueblo, aquéllos piden a Jesús en casa que les explique la parábola ininteligible para ellos. Marcos no desaprovecha esta oportunidad para censurarlos y les echa en cara la misma falta de inteligencia que ellos reprochan al pueblo 208. La forma de preguntar que es característica en boca de Jesús para censurar a los discípulos, suaviza un tanto la dureza del reproche y lo convierte en un estímulo para que se esfuercen más en entender.

La interpretación que reduce el *logion* ofrecido en el adoctrinamiento del pueblo delimitándolo a las leyes de los alimentos es racionalista y simplificadora ya que describe el camino natural de los alimentos a través del vientre hasta el retrete. Siempre se menciona el corazón, donde nace todo impulso hacia el bien o hacia el mal. Según la concepción bíblica, es la sede del querer, del esfuerzo, de los afectos.

204. Jeremias, *Teología*, 246. Según Billerbeck 1, 719, en la literatura rabínica se descuidarían los pecados de la lengua.

205. D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, 45.

206. Kümmel * 38 s; Haenchen, *Weg*, 266.

207. Sería absurdo pensar en la eliminación de los alimentos.

208. Algunos testimonios textuales debilitan la censura: ¿también vosotros careceréis todavía de comprensión? (✠ 700: *οἴπω*).

Los alimentos no lo tocan. De esa manera se demuestra la incapacidad de éstos para hacer impuro al hombre. El final de 19 admite la posibilidad de diversas traducciones, según la referencia que se le dé. Unos refieren la pureza de todos los alimentos a la eliminación que se purificaría por sí misma en el retrete 209. Esto sería un sarcasmo. Sería más correcto suponer un paréntesis que incluyera una afirmación de principio, que centrara la atención sobre el que habla: con ello declaró todos los alimentos como puros 210. La consecuencia inmediata sería que ningún cristiano tiene que atender ya más a las prescripciones externas de los alimentos. Es mucho más importante centrar la mirada en el propio corazón, del que sale todo aquello que mancha al hombre. En forma de secuencia de vicios — la única que aparece en los evangelios (y par Mt 15, 18 s)— se describe lo que puede salir del corazón del hombre. La serie se compone de trece vicios. Los malos pensamientos al comienzo son, al mismo tiempo, un compendio de todo lo que viene a continuación. Puede detectarse un ordenamiento formal de la serie en el hecho de que en el texto griego se mencionan los seis primeros vicios en plural y los seis restantes en singular. En cuanto al contenido: robo, asesinato y adulterio se relacionan con el séptimo, quinto y sexto mandamientos del decálogo. La combinación de mandamientos de la segunda tabla con otros vicios para formar catálogos de vicios es frecuente en el judaísmo helenista 211. En este entorno tiene su patria chica también Mc 7, 21 s. Mt 15, 18 s ha llevado más a rajatabla la armonización con el decálogo. Si exceptuamos los malos pensamientos y las malas miradas, los restantes vicios aparecen también en los catálogos del *corpus paulinum* 212. Las malas miradas (malos ojos) se refieren al ojo envidioso y nada tiene que ver con la mirada mala, que juega una función tan importante en el Corán 213. Por supuesto, con esta serie de vicios se pretende presentar tan sólo una selección de la maldad de la que el hombre es capaz. No intentan presentar la totalidad de los vicios. Por esa razón, la última frase trata de poner nombre de nuevo a la fuente de la verdadera

209. Haenchen; Schnackenburg; Schweizer; Wellhausen. Aquí — como indica ya BI-Debr § 137, 3— puede relacionarse *καθαρῖζων* con el anterior *ἀφεδρῶνα*. Black, *Aramic Approach*, 217 s, entiende *βρώμα* en el sentido del arameo *'ukla*, excremento, y traduce: así se eliminan y purifican todos los excrementos. Pero llega a esta traducción partiendo del texto del sy'. Pallas desearía traducir *τὰ βρώματα* por hedor, suciedad. Para esta traducción se apoyaría en el griego moderno. Para esto, d. BI-Debr. § 126, 3.

210. Cranfield, Klostermann, Lohmeyer, Schmid, Taylor, Berger, *Gesetzesauslegung* 1,481.

211. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung* 1,390-392, que cita grBar 4, 8 y 13, así como Filón, *RerDiv Her.* 173; *ConfLing*, 117.

212. Cf. las panorámicas en Taylor 346 y S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkatalog im NT* (BZNW 25) (1959) 87 s. Wibbing 92-94 ofrece también una panorámica sobre los vicios de las series de vicios en los manuscritos de Qumran. Para Tes XII, cf. Wibbing 32.

213. Contra Kübert *.

impureza del hombre. La impureza es el mal. Y hay que eliminarlo del corazón.

Juicio histórico

Con esta perícopa se ha formulado frecuentemente la demanda de información acerca de Jesús. Según Braun ²¹⁴, *ellogion* de 15 proviene de Jesús. 1-8 y 9-13 tienen la intención de apuntar en retrospectiva a Jesús. Pero la derogación de las prescripciones de la pureza judía, formulada tal derogación en 15, y de una parte de la ley fue el motivo de que se reconociera a la palabra sólo una autenticidad condicionada o se la tratara, incluso, como una formación posterior ²¹⁵. En ninguna otra parte puso Jesús de manera tan radical en entredicho la ley. Además la discusión sobre la comunión de mesa, discusión que nació más tarde entre las comunidades judeocristianas y paganocristianas, sería completamente ininteligible si hubiera existido una toma de postura tan clara de Jesús. A este respecto tenemos que decir que conocemos demasiado poco el cristianismo judío de Palestina como para permitirnos una aseveración de estas características. En cualquier caso, no puede tomarse esto como una magnitud homogénea, sino que hay que enjuiciar la cuestión teniendo presentes sus diferencias. Si una parte de este cristianismo se mantenía fiel a la *torá*, tenemos, por otro lado, al círculo de Esteban, que mantiene una postura crítica respecto de la *torá* y que puede ser considerado como exponente de la crítica que Jesús hizo de la *torá*. Esto último encaja desde dos puntos de vista diversos en la imagen del Jesús histórico. Por una parte, su compartir la mesa con el pueblo llano es algo que está fuera de toda duda. Y en esa comunión de mesa es de suponer que no se prestaría una atención especial a las reglas judías de pureza. Por otra parte es de suponer que la crítica que Jesús hizo de la *torá* fue el motivo que llevó a las autoridades judías a proceder contra él y a procesarlo. La comunidad posterior de Jesús no siempre mantuvo otras concepciones rigurosas de su Maestro. Hay que recordar aquí su *halajá* del matrimonio y su manifiesta comunión de mesa. La libertad frente a las ataduras esclavizantes de la ley proviene de Jesús, quien declaró el amor al hombre como criterio del auténtico amor de Dios.

²¹⁴. *Radikalismus* N, 62, nota 2; 65, nota 5; 72, nota 1.

²¹⁵. Carlston * sospecha una palabra de Jesús que habría tenido la siguiente configuración: «Lo que hace al hombre verdaderamente impuro viene del interior, no del exterior». Klostermann 70 cuenta con una palabra de Jesús, pero opina que Jesús no habría sacado las últimas consecuencias de esta palabra. Lo rechaza completamente S. Schulz, *Die neue Frage nach dem historischen Jesus*, en *NT und Geschichte* (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 33-42, aquí 39-41. Para la discusión, cf. Kümmel * y Hübner (nota 169) 147-175.

Con ello predicó una imagen nueva y revolucionaria de Dios frente al culto de entonces extendido en el judaísmo. Las mismas consideraciones llevan a pensar que el núcleo de la discusión en torno al corbán proviene también de Jesús. Vimos ya que el tema de la disolución del voto del corbán era discutido por los escribas en su tiempo. Esto permite pensar que la confrontación respecto de este punto podría ser histórica. Además, esta discusión no se refería a algún abuso secundario de la observancia de la ley, sino a la cuestión central: a Dios 216.

Resumen

Marcos, que se encuentra en una situación completamente distinta, persigue con las diversas tradiciones, que le parecen coordinables, sus metas especiales. Está superado el debate en torno a la ley y la validez de todas sus partes. El evangelista se ve empujado a explicar a sus lectores cristianos venidos de la gentilidad la ley del ceremonial a la que se atenderían los judíos. La argumentación racionalista en el adoctrinamiento de los discípulos le sirve de ayuda ya que pone de manifiesto que la superación de la ley por Jesús -que el evangelista cuida de afirmar una vez más y ahora por su cuenta- es algo iluminador para todo hombre razonable. Hay que buscar la interpretación de Marcos en la censura de los discípulos. Los discípulos carentes de comprensión ponen claramente de manifiesto que si bien no existió permanentemente el peligro de recaer en la ley del ceremonial judío, sí fue constante la tentación de la recaída en una piedad externa. El hombre tiende hacia la actividad o activismo religioso para crearse una coartada a su negativa de convertirse a la verdad. La observancia de lo externo le hace olvidar el verdadero culto. Se hace la idea de ser un hombre piadoso cuando no hace sino utilizar una vinculación con Dios determinada por la ley y causa daño a su prójimo. Frente a estas amenazantes equivocaciones, Marcos llama la atención expresamente sobre la fuente de la verdadera impureza. V. 15, que se repetirá de nuevo en 23, se convierte en la afirmación decisiva. Esta fuente está en el hombre mismo, en su corazón, a cuya conversión debe estar dispuesto el hombre por encima de todo.

Puesto que el evangelista se preocupa también por crear en el lector la impresión de un decurso de las cosas siguiendo una línea histórica, tendremos que preguntarnos por el lugar de la perícopa en el evangelio. En ella se ve claramente que Jesús se ha separado de la mentalidad de los judíos. Ahora parte a una región pagana. El paso del evangelio desde Israel a los pueblos, que para Marcos tuvo lugar

hace tiempo, se anuncia con anticipación en la actuación de Jesús (cf. 4, 10-12).

Historia de su **influjo**

Los exegetas fueron siempre conscientes de que el punto central de la sección es la auténtica veneración de Dios. La problemática de la ley no constituye el tema principal. Sobre todo no se percibe que la sección ponga en entredicho partes de la ley veterotestamentaria. Ciertamente esto está relacionado también con la realidad de que el pensamiento legalista del cristianismo constituía un peligro al que la cristiandad sucumbió en determinadas ocasiones. Teofilacto ²¹⁷ señala que el lavarse las manos antes de la comida no estaría prescrito en la ley. Con ello critica a los judíos, pero, en último término, justifica la ley con su manera de proceder. También Calvino observa «cuán severamente la ley de Dios exige la pureza externa no porque el Señor quisiera que sus siervos estuviesen poseídos de ella, sino para que con ello se protegieran de cualquier impureza espiritual» ²¹⁸. Por lo demás, la ley conservaría una cierta medida en los lavatorios. Las prescripciones exteriores de pureza están, pues, subordinadas a la renovación espiritual. Pero no alcanza la radicalidad de la afirmación de Marcos por más que Calvino quisiera también iniciar una campaña contra las arbitrarias aspersiones de los papistas con el «agua de expiación» ²¹⁹. Pero se mantiene la separación clara entre la pureza del mandamiento divino y la norma humana. Psicológicamente atinada y probablemente también respetuosa de la experiencia es la observación de que las normas humanas, una vez establecidas, son respetadas con más seriedad que la voluntad de Dios. Acertada es, una vez más, la formulación de Calvino: «De tiempo en tiempo se implantan nuevas formas de culto y cuanto más sabiamente se presenta uno, tanto mayor sagacidad desarrolla... De ahí nace luego la tiranía, pues cuando los hombres se han atrevido a ordenar una vez la arbitrariedad, exigen con severidad que también sus leyes se cumplan. Y no consienten que se pase por alto ni la más mínima letra, tanto por desprecio como por negligencia» ²²⁰. Las palabras deberían hacer reflexionar también a los católicos. No puede tratarse aquí con profundidad el significado de la tradición en una iglesia. El católico mantiene con ella una relación distinta que el protestante. Es importante que la tradición, cuya inevitabilidad y necesidad también hoy se

217. PG 123,560 s.

218. **n**, 33.

219. 34.

220. 31.

reconoce de nuevo con más fuerza en la iglesia evangélica, se alimente exclusivamente de la Escritura y viva de ella 221. Jamás se debería llegar al extremo de contemplar tradicionalismo y eclesialidad como la misma cosa. Si se diera alguna vez en la Iglesia un estado en el que tradición y tradicionalismo alcanzaran un rango más elevado que la palabra de Dios, habría que decir, de hecho, con M. Werner que Jesús se habría afiliado a lo no eclesial 222. Los exegetas entienden que la cima del abuso de la tradición se da en el ejemplo del corbán. Beda lo formula así: *impietatem sub nomine pietatis inducerent* 223.

Otro punto importante en la historia de la exégesis es el que los autores acentúen la responsabilidad y libertad del hombre. La reconocen en la frase de que lo verdaderamente malo sale del corazón y no es algo que penetre en el hombre desde fuera. Beda lo dice en lenguaje mitológico. No sería el diablo el que inspira los malos pensamientos, sino que, más bien, *ex propria nasci voluntate*. El diablo no puede más que azuzar los malos pensamientos ya existentes 224. Los hombres no se hacen impuros mediante los alimentos, sino que «tienen arraigada en sí la suciedad de sus pecados; luego se manifiesta al exterior en sus obras» 225. En una visión de psicología profunda, H. Thielicke 226 distingue entre el «yo consciente de sí mismo» ético y, al mismo tiempo, elevado, que dice su sí a lo bueno en el pensamiento y en la acción y, por otra parte, la «idea del corazón», situada por debajo de la zona de la autodisposición intencionada de la que y contra la que protesto en el pensamiento y en la acción. Pero también ellos me pertenecen, y tendría que decirles «yo». Yo no podría descargarlos sobre un destino situado fuera de mi persona; ni siquiera sobre Dios. Ellos me hacen tomar consciencia de que ya no pertenezco por completo a aquel a quien me debo del todo. La penetración en el conocimiento humano como fuente del mal debería hacer sutil nuestro oído para la palabra del evangelio, que promete liberación.

221. Cf. F. Hahn, *Das Problem «Schrift und Tradition» im Urchristentum*; EvTh 30 (1970) 449-468; J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, en K. Rahner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, 1965 (QD 25), 25-49.

222. *Der Protestantische Weg des Glaubens* N, Bern 1962, 407 s.

223. PL 92, 200. No se reconoce adecuadamente el trasfondo histórico-temporal de la praxis del corbán y frecuentemente se le confiere una impronta antijudía. Calvino n, 35 la deriva de la avaricia de dinero de los judíos. Beda, PL 92, 199, dice que los lavatorios de todos los judíos son fútiles mientras sigan rehusando lavarse en la fuente del Redentor.

224. PL 92, 201.

225. Calvino N, 40.

226. *Der evangelische Glaube* N, Tübingen 1973, 107.

7. El milagro en tierra pagana (7, 24-30)

Díaz, J. A., *Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea*: CuBi 20 (1963) 274-279; Burkill, T. A., *The Syrophenician Woman: The congruence of Mark 7, 24-31*: ZNW 57 (1966) 23-37; Burkill, T. A., *The Historical Development of the Story of the Syrophenician Woman*: NT 9 (1967) 161-177; Kertelge, *Wunder Jesu*, 151-156; Derrett, J. D. M., *Law in the NT: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum*: NT 15 (1973) 161-186; Schenke, *Wundererzählungen*, 254-267; Koch, *Bedeutung*, 85-92; Dermience, A., *Tradition et rédaction dans la péricope de la Syrophénicienne*: RTL 8 (1977) 15-29; Klauck, *Allegorie*, 273-280; Steínmétz, F.-J., *Aktuelle Überlegungen zur Heilung der Syrophonizerin*: GL 55 (1982) 177-184.

24 Partió de allí y se fue a la región de Tiro. Entró en una casa y quiso que nadie se enterara. Pero no pudo permanecer oculto, 25 sino que se enteró inmediatamente una mujer cuya hijita tenía un espíritu impuro. Ella vino y se echó a sus pies. 26 Pero la mujer era griega, sirofenicia de origen. Y le rogaba que expulsara al demonio fuera de su hija. 27 Y él le dijo: «Deja que primero se sacien los hijos. Pues no está bien quitar el pan a los hijos para echárselo a los perritos». 28 Mas ella respondió y le dice: «Señor, también los perritos comen debajo de la mesa las migajas de los niños». 29 Y él le dijo: «Por esta palabra, vete. El demonio ha salido de tu hija». 30 Volvió ella a su casa y encontró a la niña echada en la cama y el demonio se había ido.

Análisis

Se juzga de manera diversa el proceso del nacimiento de la perícopa. Mientras Lohmeyer opina que el diálogo de Jesús con la mujer (27 s) es el núcleo fundamental, al que se habría añadido secundariamente un relato de milagro, sostiene Kertelge que el relato del milagro es el punto de arranque que habría sido enriquecido posteriormente con el diálogo 227. Burkill²²⁸, que es de la misma opinión, supone un complicado desarrollo por etapas (primero habría aparecido 27b como dicho gráfico aislado; habría venido después 28 y luego se habría añadido 27a). Hay que rechazar ambas concepciones. La perícopa fue siempre un relato en el que el milagro estuvo subordinado al diálogo. El milagro se encuentra al servicio del diálogo y éste no puede existir independientemente del relato que lo encuadra. Según la opinión casi unánime de los intérpretes, Marcos modeló el comienzo de la perícopa. Hay que atribuirle v. 24 con la preocupación que le caracteriza de reflejar la intención de Jesús de querer pasar desapercibido, objetivo que no consigue, incluyendo el viaje a la

227. Lohmeyer 145; Kertelge, *Wunder Jesu*, 152.

228. NT 9 (1967) 175 - 177 - - - :

región de Tiro. Pudo desarrollar este último punto partiendo de la descripción de la mujer como sirofenicia 229. Esto quiere decir, puesto que v. 31 se demostrará también como redaccional, que el relato habría tenido lugar sobre suelo judío. El viaje a Tiro es obra de Marcos 230. También la transición en 25 con los participios (cf. 5, 25) proviene de él. Podríamos imaginar el comienzo primitivo de la siguiente manera: «y viene una mujer, cuya hijita tenía un espíritu inmundo, a él (o a Jesús) y se echó a sus pies».

En la palabra de Jesús (27) el comienzo «deja que primero se sacien los hijos» quita severidad a la imagen siguiente puesto que hace ya una concesión y transforma la negativa en una jerarquización. Si se deja a un lado ese comienzo, se destaca mejor el punto álgido de la narración de que Jesús es vencido por la mujer o por su fe. Proviene de Marcos, no de una redacción anterior a él 231, puesto que éste no juzga desde un motivo actual, sino que emite un juicio histórico. Si se pretende buscar un motivo actual, la redacción resulta ininteligible, puesto que el tema de la misión a los gentiles había dejado de ser problema para el evangelista. Por el contrario, el relato ofrecido a Marcos se enfrenta con el problema de la misión a los gentiles, que no había perdido aún su virulencia. El relato responde a la pregunta de la misión a los gentiles de forma que se decide en favor de la misión, junto al mantenimiento de los privilegios de Israel, con la alusión a la disposición a creer de los paganos, disposición que ya Jesús pudo experimentar. Aquí juega un papel decisivo el conocimiento de que la salvación de Dios es siempre un regalo 232. Cabe pensar que la pericopa habría nacido en las comunidades del norte de Galilea, en la frontera de Siria.

En cuanto a la forma, hay que calificar la pericopa no como relato de milagro o como apotegma, sino como una discusión especial; o mejor: como conversación didáctica 233. En esta discusión, Jesús es el vencido. El punto principal es la enseñanza que los lectores deben

229. De manera distinta Theissen, *Wundergeschichten*, 130. Para ἀπέρχομαι en las tradiciones de Mc, cf. 1, 35; 6, 32.46; 8, 13.

230. Wendling, *Entstehung*, 116 calificaba el «viaje del norte» como motivado teológicamente.

231. Schenke, *Wundererzählungen*, 254-264 querría distinguir entre una redacción judeocristiana de Marcos y otra anterior a Mc, helenístico-judeocristiana. Pero esto no es necesario.

232. Atinadamente Schenke, *Wundererzählungen*, 261 s., Masson, *Rome*, 95, considera el paralelo Mt 15,21-28 como más original que Mc. Diaz * opina que Mt utiliza, frente a Mc, una tradición especial. A este respecto podría recurrirse, en el mejor de los casos, a Mt 15,24. Todas las restantes desviaciones podrían encajarse plausiblemente como R-Mc.

233. Bultmann, *Geschichte*, 38, habla de apotegma o de una especie de discusión; Schille, *Wundertradition*, 26 s., de leyenda de misión. Derrett * 162-174 sitúa el relato en las proximidades del midrash. No obstante, no resultan convincentes las que él considera alusiones veterotestamentarias.

extraer de este diálogo. Desde el punto de vista narrativo, sorprende en el relato el cambio de terminología: hijitajhija cambia con niña; espíritu inmundo, con demonio. La narración es viva. La única forma de presente en la introducción de la respuesta de la mujer (28: *καὶ λέγει*) pretende señalar el significado de esta frase. Tal vez haya un juego de palabras en 27: *λαβεῖν-βαλεῖν*. 26a es un paréntesis. La interpretación tendrá que examinar si la perícopa está marcada por el relato de la viuda de Sarepta (1 Re 17,7-24) de la tradición Elías, como se ha opinado en repetidas ocasiones ²³⁴.

Explicación

En la exposición encontramos, en primer lugar, la conexión con lo que vendrá a continuación; Jesús -**no** se menciona para nada a los discípulos en el relato ²³⁵ parte de allí; es decir, del lugar donde ha mantenido la disputa con los fariseos, que a juzgar por 6, 53 habría que identificar como Genesaret. Y va a la región de Tiro, en la costa fenicia. Frecuentemente se menciona Tiro conjuntamente con Sidón (ya en 7, 31). Sin embargo, la entrada de Sidón en bastantes testimonios de textos es secundaria y se debe a la conexión frecuente ²³⁶. Inequívocamente, la región de Tiro es tierra pagana, lo que para Marcos es importante respecto de lo que vendrá a continuación. Los habitantes de Tiro eran los fenicios que peor reputación tenían para los judíos, como testifica Josefo ²³⁷ y como da a entender una prehistoria que se remonta muy atrás (cf. Is 23; Joel 4, 4-6; Zac 9, 2). Sin embargo, existieron también promesas de salvación para Tiro y para otros pueblos vecinos (Sal 87, 4).

Se señala de manera muy general que Jesús, para pasar desapercibido, entra en una casa, pero no puede permanecer escondido (cf. 1, 45; 5,43; 9, 30). El evangelista no intenta poner aquí de manifiesto que Jesús trasgrede las prescripciones judías de pureza porque la casa habría sido pagana ²³⁸, sino que su intención corre paralela al secreto mesiánico y afecta a la idea de revelación. Lo mismo se dijo en 1,45-2, 2 en relación con el ámbito galileo. De pronto hace acto de presencia una mujer preocupada por la salud de su hijita, atormentada por un espíritu impuro ²³⁹. Igual que la afectada por flujo de sangre, se echa a los pies de Jesús (5, 33). Si había oído algo de él, esto estaría

234. Junto a Derrett también Kertelge, *Wunder Jesu*, 152.

235. De manera distinta par Mt 15, 23.

236. El texto egipcio y el de la Koiné. Influencia de par Mt 15, 21.

237. Ap 1, \3.

238. Contra Burkill, ZNW 57 (1966) 28.

239. La repetición del pronombre personal después del relativo en 25 ἥς... αὐτῆς es un semitismo. Algunos manuscritos corrigen de forma comprensible.

relacionado con el hecho de que es un auxiliador poderoso. Se describe a la mujer con mayor detalle en un paréntesis. Se la presenta como griega y sirofenicia. Ninguna de estas dos calificaciones se ajusta bien como designación étnica. Luciano distingue expresamente entre ambas: «No griega..., sino sirofenicia» 240. Mt 15, 22 hizo frente a la dificultad presentándola como una «mujer cananea de aquella región». Puesto que corrigen también bastantes testimonios de textos, continúa gozando todavía de preferencias una antigua propuesta de corrección que desearía leer: una viuda fenicia. Con ello se pretendería armonizada con el relato de la viuda de Sarepta (1 Re 17, 9) 241. Lo más indicado sería tomar la palabra «griega» como indicación de su cultura y religión 242. Era una nativa helenizada y pertenecía al estrato social superior. El concepto sirofenicio en contraposición a libofenicio en Africa del Norte delata la formación del narrador 243. Al lector no le cabe la menor duda de que se trata de una pagana, de una no judía. Pide que Jesús tenga a bien librar a su hija del demonio. El relato tiene en común con la tradición de Ellas el desarrollarse en la misma región. También coincide en que una mujer tiene un hijo enfermo al que el hombre de Dios debe auxiliar. No puede zanjarse la cuestión de si esto es suficiente para hablar de una dependencia literaria. Especialmente si se tiene en cuenta que el hijo de la viuda de Sarepta muere. La tradición-Elías narra un relato de resurrección de muertos.

27-28 Se esperaría que Jesús se ponga en camino y acompañe a la mujer hasta donde se encuentra su niña enferma. Pero, en contra de esto, se desarrolla una conversación en la que, al principio, la mujer escucha que se rechaza su petición porque es pagana. En la primera observación de Jesús el rechazo es menos rotundo que en el siguiente simbolismo del pan (cL el análisis). En la intervención de Marcos que tenemos aquí se afirma el necesario ordenamiento histórico-salvífico de los paganos después de los judíos. No se afirma su rechazo. Recogiendo una extendida autocalificación de los judíos como niños o hijos de Dios, se habla de ellos como hijos con derecho a ser los primeros en saciarse. Rabí Aqiba reproduce esa autoconciencia: «Amados son los israelitas porque fueron llamados hijos de Dios» (Ab 3,

240. *deor. concil.* 4. También Juvenal, *sato* 8, 159, conoce el concepto «sirofenicio».

241. Lohmeyer; Grundmann tomando una propuesta de Couchoud. Excesivamente amplía la conclusión de Grundmann, quien, a causa de esta armonización con la tradición de Elías, considera que este relato describe a Jesús como el Mesías sumo sacerdote.

242. Ya Wettstein: *nomen religionis est, non regionis*. Cf. Theissen, *Wundergeschichten*, 130.

243. Niederwimmer, *ZNW* 58 (1967) 182 no concibe esa formación en un palestinese y extrae conclusiones acerca de la cuestión del autor. El concepto de sirofenicia, que, según el análisis presentado arriba, pertenece a la tradición, puede atribuirsele a un palestinese. JustDial 78 también lo utiliza.

14)244. La anteposición histórico-salvífica de los judíos concuerda completamente con la concepción del apóstol Pablo, que llama al evangelio fuerza de Dios para salvación de todo aquel que cree, «primero para los judíos y también para los griegos» (Rom 1, 16; cf. 2, 9 s). Hech 13,46 confirma también la concepción, de forma que no es preciso hablar de un paulinismo en Marcos. Lo que caracteriza a lo «primero» es que se le considera siempre desde el punto de mira paganocristiano y aparece cuando está en juego su eliminación. Marcos hace que Jesús pronuncie un juicio histórico-salvífico que afecta ya al pasado. El saciarse apunta a la plenitud de la salvación, no a los relatos de la multiplicación recogidos en 6, 30 ss; 8, 1 ss. Existe tan sólo una conexión indirecta, en cuanto que también los relatos de la multiplicación simbolizan la abundancia de la salvación 245. Tampoco existe una delimitación a la eucaristía. La salvación general, aportada por Jesús, es el punto central.

nb, por el contrario, es una clara negativa que no da pie a esperar que cambie la perspectiva en el futuro. Sería injusto privar de pan a los hijos para dárselo a los perritos. La imagen nos conduce a la mesa común en la que se come y donde están reunidos los hijos. No podemos responder a la pregunta de si la palabra perritos alude al mote que los judíos aplicaban a los gentiles calificándolos como perros 246. Existen también ejemplos de cómo los peritos en la ley aplicaban ese término al pueblo llano que no conocía la ley 247. Que nos encontramos aquí ante una comparación y menos ante una alegoría se pone de manifiesto en el diminutivo «perritos», que, en contraposición al perro que vagabundea por las calles, pretende indicar al perro doméstico. La reacción de la mujer responde a la comparación en **nb**, no a **na**. Sólo en boca de ella pone Marcos el tratamiento de Señor dirigido a Jesús. Y es típico que ese tratamiento venga de una pagana 248. Por eso el título encierra un cierto carácter de confesión. Siguiendo la imagen empleada por Jesús, la pagana vence a Jesús. Los perritos bajo la mesa reciben las migajas de los niños 249. El término griego apunta al tamaño diminuto de los troci-

244. Más material en ThWNT VIII 352-355.360 s (Fohrer; Schweizer; Lohse).

245. Algunos intérpretes van aún más lejos y ven en la alimentación de los 5000 (6, 30 ss) a los judíos; en la alimentación de los 4000 (8, 1 s) a los paganos y en 7, 27 una especie de resumen de ambos relatos. CL Burkill, ZNW 57 (1966) 27 s; Kertelge, *Wunder Jesu*, 156.

246. CL 1 Sam 17,43; Job 30, 1; 2 Re 8, 13. Documentación rabinica en Billerbeck 1, 722-726.

247. MidrPs 4, 8 (*Wünsche* 1, 48).

248. En Mc 10,51 el tratamiento *Kyrieos* secundario. Wellhausen supone en 7,28 un apoyo en 1 Re 18,7. Derrelt- 167 en 7,27 en 1 Re 17, 13. Ninguna de ambas suposiciones es convincente. *vai* junto a *κρίει* debe suprimirse con p45 W 565.

249. CL Lc 16,21 Y la historia bBB 8a en la que un hipotético pecador contra la ley pide al escriba Rabbí los restos de los alimentos que obtiene a regañadientes. En Billerbeck 1, 726.

tos. La inesperada respuesta encierra un juicio teológico: los gentiles -sin menoscabo de los privilegios de Israel- tienen acceso a la salvación.

29-30

La respuesta de Jesús empalma con la palabra de la mujer. Reconoce la fe que se ha expresado en esa contestación, a pesar de que no se menciona expresamente dicha fe. Mt 15,28 ha añadido atinadamente: «Mujer, tu fe es grande». La mujer se convierte en prototipo de los paganos creyentes que, después de pascua, reciben el evangelio, en contraposición a los judíos que lo rechazan. La mujer que no llegó a dudar en su confianza ve confirmada la curación cuando llega a su casa. Dentro del relato de milagro, sólo aquí utiliza Marcos el término *κλίνη*, cama elegante (en los restantes lugares habla de *κράβατος*). Tal vez quiere indicar con este término la posición económica acomodada de aquella mujer. No hay testigos del milagro. Es digno de tenerse en cuenta que también la otra curación a distancia que aparece en los evangelios sinópticos, habla de una pagana (Mt 8, 5-13 par). Esto confirma a su manera el entorno judío del origen de estas tradiciones evangélicas.

Juicio histórico y resumen

El recuerdo que este relato conserva del Jesús histórico trata de mostrar que Jesús se concentró en el pueblo judío en su actuación. La misión entre los gentiles no había entrado todavía en su punto de mira 250. Otra cosa muy distinta de esto es el particularismo de lo judío. Jesús se opone por principio a esa postura, como se pone claramente de manifiesto en sus planteamientos acerca de las concepciones imperantes sobre la pureza.

Marcos utiliza la perícopa de la sirofenicia en un lugar adecuado para introducir un viaje de Jesús a la región pagana de Tiro. El ha acentuado fuertemente la apertura de Jesús al mundo de la gentilidad, apertura que conocía la tradición. Jesús no se convierte en misionero ni emprende viaje de misión alguno. Pero afirma personalmente en 27a que la preferencia de Israel no es absoluta, sino que está delimitada temporalmente. Había que tener en cuenta este *πρῶτον* histórico-salvífica. El contexto pone todavía más de manifiesto el peso de la petición. El precedente enjuiciamiento negativo de la piedad farisaica, que Marcos hace extensiva a todos los judíos (7, 3), constituye la postura negativa frente a la actitud ejemplar de la sirofenicia pagana.

250. Grundmann 154 no acierta a ver el problema cuando quiere referir 27 s no a la relación Israel/paganos, sino a los discípulos. La mujer privaría a los discípulos del pan porque Jesús tiene la intención de dedicarse a ellos de manera especial. Pero tengamos presente que Marcos no menciona siquiera a los discípulos.

En su confianza sin condiciones previas, que no invoca méritos personales ni privilegios, puede reconocerse la comunidad de Marcos y también el cristiano de nuestros días.

Historia de su **influjo**

La perícopa fue valorada esencialmente de dos formas diferentes. Una es la histórico-salvífica. En ella, la mujer se convierte en símbolo de la Iglesia universal o la *ecclesia primitiva* que pide por su hijo, los pueblos de la gentilidad, para que sea liberado del ser demoníaco de la incredulidad ²⁵¹. Los judíos son los primeros elegidos, los hijos predilectos, que, por la elección, se llaman hijos de Dios. La sagrada Escritura es la mesa en torno a la que se congregan los hijos. Ella nos da el pan de la vida. La incredulidad de los judíos —a los que puede censurarse duramente si se pone la mirada en 7, 1 ss— provoca la salvación futura de los pueblos ²⁵². En la línea paulina, Calvino relaciona el pan reservado a los hijos con la promesa de bendición asegurada a Abrahán ²⁵³.

La segunda forma de entender la narración es la parenética. Esta hace acto de presencia ya en la Iglesia antigua, pero parece haber sido desarrollada por los reformadores. Para Beda, la sirofenicia es un modelo creyente por su confianza, de paciencia por su perseverancia, de *humilitas* por su respuesta a la dura frase de Jesús ²⁵⁴. Teofilacto la considera como modelo de la perseverancia en la oración ²⁵⁵. Lutero ofrece un destacado análisis de la fe en su exhortación sobre el ayuno, pronunciada en el año 1525 ²⁵⁶. Para él, la mujer es ejemplo de una fe constante, plena y de una confianza cordial en la gracia y en la bondad de Dios que se experimenta y revela mediante la palabra. La palabra de Jesús debió ser para ella como un «rayo que partiera en mil pedazos su corazón y su fe». Pero ella se aferra a la palabra y es capaz de captar el sí secreto de Dios, con fe firme, por encima del no. K. Barth ²⁵⁷, continuando la línea de Lutero, define la fe como la necesidad de perforar el ocultamiento desde el que Dios nos habla en la predicación, en la Escritura y también en Cristo y de ver que el ocultamiento de Dios es su verdadero y real desvelamiento. Dialécticamente continúa él diciendo que, a la inversa, en el desvelamiento de

251. Beda PL 92, 202; Walafrid Strabo, *Expositio in quatuor evangelia*, PL 114,881. En la tradición legendaria, la madre se llama Justa, la hija: Berenice. PsCIHom 2, 19; 3, 73 (GOS 42/2, 42 Y 83).

252. Teofilacto, PG 123, 564 s.

253. n,45.

254. PL 92, 202.

255. PG 123,564 s.

256. WA 17/2.200-204.

257. *Dogmatik* 1/1, 184 s.

Dios habría que conocer y reconocer su ocultamiento. Naturalmente los pensamientos profundos acerca de la fe se distancian del texto de Marcos. Aquí la fe -que para Marcos es siempre un don de Dios- es motivo para que el evangelio vaya de Israel a todos los gentiles.

8. *Abre los oídos del sordo* (7, 31-37)

Rabinowitz, J., «*Be Opened*» = Ἐφφαθά (Mark 7, 34): *Did Jesus speak Hebrew?*: ZNW 53 (1962) 229-238; Kertelge, *Wunder Jesu*, 157-161; Morag, S., Ἐφφαθά (Mark 7, 34): *Certainly Hebrew, not Aramaic?*: JSS 17 (1972) 198-202; Schenke, *Wundererzählungen*, 269-280; Adloff, K., *Vernunft und al/e Sinne. Predigtmeditation als ganzheitliche Wahrnehmung des biblischen Textes. Am Beispiel von Markus 7,31-37*, en R. Albertz y otros (eds.), *Werden und Wirken des AT* (FS C. Westermann), 1980, 394-411; Baird, T., *Translating orthos at Mark 7, 35*: ExpT 92 (1980-81) 337-338.

31 Y partió de nuevo de la región de Tiro y vino, por Sidón, al mar de Galilea, al centro de la Decápolis. 32 Y le traen a uno que era sordo y apenas podía hablar. Y le suplicaron que pusiera su mano sobre él. 33 El lo apartó de la gente, le metió sus dedos en los oídos y escupió para tocar su lengua (con la saliva). 34 Y elevó su mirada al cielo, suspiró y le dice: «*Effata*», que quiere decir: «*Abrete*». 35 E inmediatamente se abrieron sus oídos, se soltó la atadura de su lengua y podía hablar correctamente. 36 y les ordenó que a nadie se lo dijeran. Pero cuanto más se lo ordenaba, tanto más lo proclamaban. 37 Y ellos quedaron fuera de sí y decían: «Todo lo ha hecho bien. Incluso hace oír a los sordos y hablar a los mudos».

Análisis

El comienzo primitivo de la perícopa se encuentra en 32: «y traen a uno...». Repetidas veces se presenta la posibilidad de demostrar comienzos de perícopa en tiempo presente. Se discute si el relato estuvo localizado ya en la tradición... Se ha propuesto atribuir «al centro de la Decápolis» a la tradición del milagro²⁵⁸. Hay que rechazar esto ya que la narración misma —a diferencia de 10 que sucede en la precedente de la sirofenicia- no permite reconocer que el enfermo fuera pagano. 31 es obra de Marcos. Con él ha conferido un marco local a una perícopa carente de tiempo y de localización²⁵⁹. 31 tiene la función de crear una transición. Es casi unánime la opinión que atribuye la orden de guardar silencio y su subsiguiente quebranta-

258. Marxsen, *Evangelista*, 64.

259. Mc ha mencionado ya a Sidón en 3, 8; la Decápolis, en 5, 20.

miento a la redacción de Marcos 260. Y hay que estar de acuerdo con esa opinión ya que puede hablarse aquí incluso de un esquema de Marcos. Schenke²⁶¹ pretende atribuir también 33 «lo apartó de la gente» a la pluma del evangelista, porque el pueblo aparecería en 37 de forma brusca si dejamos a un lado esta observación. Pero hay que tener en cuenta que la alabanza descrita en 37 expresa la reacción de los oyentes del relato que en un tiempo fue transmitido de manera independiente. Es probable, sin embargo, que el actual relato de la curación de un sordo constituyera en algún tiempo una doble tradición con la narración de la curación de un ciego 8, 22-26. La amplísima coincidencia estructural es un argumento a favor de tal suposición. La alabanza 7, 37 se habría referido entonces a ambas y el relato del ciego habría precedido al del sordo²⁶². La manera de narrar refleja un entorno helenístico. Jesús se sirve de las prácticas terapéuticas de un taumaturgo helenista. La conclusión en 37 encierra referencias al texto veterotestamentario (Is 35, 5 s; Gén 1, 31). Por eso es posible derivar la tradición del cristianismo judeohelenístico, que se habría utilizado en la predicación misionera²⁶³. En cuanto a la forma, es un relato clásico de milagro²⁶⁴.



Explicación

En una nota de transición se dice que Jesús —no se menciona su nombre como tampoco a los discípulos— abandonó de nuevo la región de Tiro. Su andadura le conduce a Sidón, es decir, a la región de Sidón, y retorna al mar de Galilea, a la región de la Decápolis. Se ha considerado esta sorprendente y zigzagueante línea como expresión del desconocimiento de la realidad geográfica y se ha pensado que el evangelista consideró la Decápolis como parte del territorio de Galilea²⁶⁵. Pero no se habla de Galilea, sino de su mar. Y el evangelis-

31-32

260. Rechazado por Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 135. Theissen, *Wundergeschichten*, 152, considera la orden de silencio en 36a como tradicional, pero opina que originariamente habría sido redactada en singular. Para la estructura, cf. 8, 30; 9, 9.

261. *Wundererziih/ungen*, 270.

262. En la narración del ciego falta la alabanza. Ya Wendling, *Entstehung*, 77 s, calificó ambas péricopas como pareja gemela. Cf. también Schenke, *Wundererziih/ungen*, 274 s; Grundmann 164.

263. Lohmeyer 152 se declara partidario del origen palestinese. Se basa en el arameo «eITata».

264. Lohmeyer 149 creyó reconocer una estructura estrófica en el relato. Es digno de tener en cuenta que en su reconstrucción de las estrofas, v. 36 queda fuera.

265. Marxsen, *Evangelista*, 64 s. Existe la posibilidad de dos traducciones y, con ello, de dos interpretaciones: al mar de Galilea en medio de la región de la Decápolis. O: al mar de Galilea atravesando la región de la Decápolis. En una ocasión, Decápolis es una precisión; en la otra, estación. La diferencia carece de importancia. Algunos testimonios del texto han allanado la poca hábil ruta del viaje. Y leen: «Y de nuevo partió de la región de Tiro y Sidón y vino al mar...».

ta da a entender que conoce el emplazamiento de esta región en este mar. Las numerosas indicaciones no pretenden sino dar nombre a las regiones paganas que rodean a Galilea. Con ello quieren dejar clara la apertura del evangelio a la tierra pagana. Pero también es importante el que Jesús se encuentre en medio de la Decápolis y que suceda allí lo que viene a continuación. En la exposición del relato de milagro no aparecen más detalles de la gente concreta que llevan al enfermo a Jesús. La petición de que le imponga su mano recuerda Mt 9, 18: padece la enfermedad de la sordera. *μογιλάλος* puede indicar una persona que es muda o que tiene dificultades para hablar. 35c inclina a optar por esta última alternativa. Sabemos hoy que, en muchos casos, la mudez es consecuencia secundaria de la sordera ya que la desaparición del sentido del oído atrofia la capacidad de hablar. Los sordos hablan de manera desarticulada e ininteligible.

33-35 Se lleva a cabo la curación mediante el empleo de prácticas terapéuticas conocidas por las historias contemporáneas de milagro. Jesús lleva al enfermo a un lugar retirado. En principio, tal medida podría entenderse como subterfugio utilizado por el taumaturgo para mantener en secreto los procedimientos curativos utilizados. En Marcos tenemos que pensar, más bien, en la idea de revelación (36). Jesús toca los órganos enfermos. El taumaturgo introduce sus dedos en los oídos sordos. De igual manera toca Rabí Chiyya con sus dedos el diente enfermo de un hombre²⁶⁶. Jesús humedece con su saliva la lengua paralizada. En la antigüedad se atribuyó a la saliva propiedades curativas y eficacia apotropeica. La primera parte de tal creencia es confirmada por la «Historia natural» de Plinio y por la curación de un ciego realizada por Vespasiano, llevada a cabo *oris excremento*. La segunda parte de tal creencia es perceptible en Gál 4, 14²⁶⁷. Por esta razón el tacto con saliva fue recogido en el rito bautismal posterior. La elevación de la mirada al cielo, en otras partes gesto de oración (6, 41), es una característica del estilo del relato de milagro. Y expresa el echar mano de una fuerza suprahumana. Idéntica significación tiene el suspiro del taumaturgo. Así se dice en la liturgia de Mitra: «Coge aliento de los rayos, aspirando tres veces, tan fuerte como puedas»²⁶⁸. y Bonner nota atinadamente: «La respiración profunda fue considerada como acto de preparación del profeta o del taumaturgo y tenía lugar antes de la poderosa manifestación o actuación de la fuerza

266. pKet 12, 35a, 43 en Billerbeck II, 15.

267. cf. Plinio, *hist. nato* 28,4,7; Tácito, *hist.* 6, 19; Sueton., *Vesp.* 7. Para la eficacia de la saliva, Billerbeck II, 15-17. La descripción de la curación sufrió transformaciones en numerosos manuscritos: él escupió en sus dedos y los metió en los oídos del sordo y tocó la lengua del mudo (O 131); escupió y metió sus dedos en los oídos del sordo y tocó su lengua (D it); metió sus dedos y escupió en sus oídos y tocó su lengua (φ sY).

268. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, 6.

milagrosa» 269. El término «effata», que obra el milagro -término discutido en su procedencia, pero derivado probablemente del arameo y no del hebreo 270_ es la palabra mágica ininteligible en el contexto del milagro helenístico. Pero en Marcos pierde esa significación, puesto que se ofrece la traducción (cf. 5,41). Jesús da a conocer claramente su poder. «¡Abrete!» es una alocución dirigida al hombre que hasta ahora es incapaz de oír, no a sus órganos enfermos 271. La relación personal con Jesús se sitúa en un primer plano. Y ahí hay que ver un primer elemento para la interpretación cristiana, que distingue el relato de las analogías helenísticas. Como en estribillo a la palabra de curación se narra la sanación producida instantáneamente. El sordo puede oír y hablar correctamente. Tal vez la atadura de su lengua es una alusión al demonio de la enfermedad de la que él está liberado ahora (cf. Lc 13, 16).

Jesús ordena guardar silencio. La orden va dirigida al curado y a los que han tomado parte en el suceso. Sólo puede pensarse en la gente que ha llevado el enfermo a Jesús. Pero la revelación llevada a cabo en el milagro no puede ser mantenida oculta. A pesar de la prohibición, ellos no cesan de publicar el evento. Se ha dado entrada al milagro en el kerigma, sólo a través del cual ahora se comunica. La reacción final de la muchedumbre es una reacción a la proclamación de los participantes en el suceso. La afirmación laudatoria de que él hizo todo bien, se apoya en la observación final del relato de la creación (Gén 1,31 LXX). Lo que viene a continuación generaliza la curación acaecida y recuerda a Is 35, 5 s, donde se describe la salvación mesiánica: «Entonces se despejarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. Entonces saltará el cojo como ciervo y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo». La alabanza presenta la interpretación teológica de milagro. Mediante la actividad de Jesús se renueva la creación caída. En esa actuación se hace presente la redención mesiánica anunciada por los profetas. Si bien el milagro se diferencia poco de lo que solía contarse de los taumaturgos helenistas, sin embargo el ojo creyente percibe en él la demostración de la salvación escatológica que irrumpe, que trae de nuevo la mañana de la creación. 36-37

269. HThR 20 (1927) 174.

270. Forma contracta del Ethpael del arameo occidental. Rabinowitz percibe una forma nifal hebrea. No debería plantearse en este lugar la pregunta de si Jesús se manifestaba en hebrero o en arameo.

271. Con Billerbeck II, 17 s. De manera distinta G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Darmstadt 1960, 278, nota 1, que piensa en una forma de plural.

Marcos en primer lugar ha dado a conocer sus intenciones a través de la nota sobre el viaje, recogida en 31. Pero a decir verdad, no podemos reconstruir el itinerario de un viaje de Jesús con la ayuda de este relato ni de los siguientes. Hay que renunciar a ver una disposición geográfica clara. Habría que hablar de relatos dispersos 272. Ahora bien: Marcos ha señalado repetidas veces que Jesús pisó tierra pagana. Así, se encuentra ahora en medio de la Decápolis. Se ha dado a entender claramente la apertura del evangelio a los gentiles. El milagro de la curación del sordo-mudo adquiere sentido simbólico en el macrotexto. La incapacidad de los discípulos, y con ello de los hombres, para entender la persona y envío de Jesús es objeto de censura anterior y posteriormente (7, 18; 8, 17-21). Empalmado con la acusación profética, se censura su ceguera, sus oídos sordos, su corazón endurecido. El que Jesús abra los oídos del sordo significa en este contexto que él puede regalar la inteligencia, necesaria para la fe. Sin esa gracia, el hombre es un sordo respecto del evangelio (d. 4, 11 s). Con eso no se renuncia a la curación que experimenta el menesteroso 273. Sucede simplemente que, al mismo tiempo, se convirtió en símbolo real del milagro de la fe.

Historia de su **influjo**

La interpretación simbólica fue para los exegetas de todos los tiempos algo evidente. El sordo-mudo al que se le abren los oídos y la boca, representa al hombre que recibe la fe. Para Beda es sordo el que no oye la palabra de Dios; y mudo el que no propala la confesión de la fe. La saliva con la que Jesús humedece la lengua del enfermo significa el *sapor Domini sapientiae*. El dedo que Jesús introduce en el oído del sordo simboliza los dones del Espíritu santo, lo que sugeriría Lc 11, 20²⁷⁴. Desde el punto de vista del sanado, Erasmo²⁷⁵ presenta el escuchar la predicación de la fe como el comienzo de la salvación; y la confesión que propala su lengua como su consumación. No se reconoce ya más, o no existe ya interés alguno, que, según el relato, Jesús se sirviera de prácticas terapéuticas antiguas. En la iglesia griega, se considerará la fuerza curativa de la saliva como demostración de que toda la carne de Cristo es santa. Jesús podría haber curado también de otra manera, señala Eutimio Zigabenos²⁷⁶. Pero así tenemos que

272. Marxsen, *Evangelista*, 66.

273. Esto es lo que piensa Schenke, *Wundererzählungen*, 280, que dice: Mc entendió sólo simbólicamente la narración del milagro.

274. Beda, PL 92, 203 s.

275. VII, 214.

276. PG 129,813. Cf. Teofilacto, PG 123,566 s.

reconocer que todas las partes de su cuerpo estaban llenas de la fuerza divina. La concepción del *θειος-άνθρωπος* se sublima aquí hasta el punto de que lo divino amenaza con absorber a lo humano. En la teología católica se utilizó la perícopa hasta el siglo pasado para presentar gráficamente la relación del Hijo con el Espíritu. En el contexto de la doctrina de la apropiación dice M. J. Scheeben 277 —llevando adelante la interpretación conocida ya por Beda— que la perícopa adscribe al Hijo la actividad propia del Espíritu. El Espíritu, presentado como dedo (de nuevo: cf. Lc 11, 20), actúa como una fuerza que penetra hasta el interior de la criatura. La especulación cristológica no prestó la atención debida a 37, al que reconocimos ya arriba como la interpretación cristiana de la historia helenística del milagro. Con Jesús irrumpe la nueva creación y se inicia el tiempo mesiánico.

9. La comida de los cuatro mil (8, 1-9)

Boobyer, G. H., *The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark's Gospel*: 51Th 6 (1953) 77-87; Danker, F., W., *Mark VIII 3*: JBL 82 (1963) 215 s; Kerte1ge, *Wunder Jesu*, 139-145; Thiering, B. E., «*Breaking of Bread*» and «*Harvest*» in *Mark's Gospel*: NT 12 (1970) 1-12; Schenke, *Wundererzählungen*, 281-307. Más bibliografía *supra*, p. 295.

1 En aquellos días, cuando de nuevo está presente una gran muchedumbre y no tienen nada de comer, llamó él a sus discípulos y les dice: 2 Tengo compasión de la muchedumbre, porque llevan ya tres días a mi lado y no tienen nada que comer. 3 Y si los despidio a su casa sin alimento, desfallecerán en el camino. Y algunos de ellos han venido desde muy lejos. 4 Y sus discípulos le respondieron: ¿De dónde podría alguien saciar a éstos con pan aquí, en el desierto? 5 Y él les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Y ellos le respondieron: siete. 6 Y él ordenó a la muchedumbre que se acomodara sobre el suelo. Y tomó los siete panes, pronunció la oración de acción de gracias, los partió y los dio a sus discípulos para que ellos los sirvieran. Y éstos los sirvieron al pueblo. 7 Y tenían un par de pececillos. Y él pronunció sobre ellos la oración de bendición y dijo que debían servir también éstos. 8 Y ellos comieron y quedaron saciados. Y recogieron los trozos sobrantes, siete cestos. 9 Pero eran unos cuatro mil. Y él los despidió,

Análisis

Sólo puede enjuiciarse el relato de la comida de los cuatro mil en unión con su doblote en 6, 30_44²⁷⁸. Allí se comprobó que ambas

277. *Handbuch der katholischen Dogmatik* n, Freiburg 31948, 444.

278. Cf. *supra*, p. 295 ss.

perícopas son dos ampliaciones diversas de un relato fundamental común. Hoy se ha desechado ya la idea de que 8, 1-9 sea un doblete creado por el evangelista 279. En contra de tal opinión estarían los múltiples vocablos y medios estilísticos que no son propios de Marcos. Por otra parte, resultaría imposible explicar por qué debería haber construido Marcos un relato paralelo que se diferencia de manera tan sorprendente de 6, 30 ss en los números que presenta 280. Si comparamos esta perícopa con 6, 30 ss, veremos que 8, 1-9 carece de una introducción comparable a 6, 30-33. Se indicó arriba que esta última es secundaria. En conjunto, 8, 1 ss es un relato más reciente que 6, 34 ss. Esto se desprende de que Jesús toma la iniciativa, mientras que allí los discípulos llaman la atención de Jesús haciéndole ver que es preciso actuar. La referencia acerca de la compasión de Jesús en 8, 2 se ha convertido en una autorreflexión. El desconcierto y falta de iniciativa de los discípulos se expresan en 8, 4 en forma de pregunta que casi anticipa ya la acción milagrosa y que, por consiguiente, tiene poca significación desde la vertiente de lo narrativo. La mayor sobriedad de la narración en conjunto puede entenderse como señal de que en 8, 1 ss tenemos un relato expresado independientemente con mayor fuerza 281.

El evangelista se ha permitido intervenciones sólo al principio y en la terminación. De cualquier manera, la partícula «de nuevo» (πάλιν) recuerda el suceso similar, ya conocido. Puesto que el doble genitivo absoluto siguiente conecta con este πάλιν, debemos apuntarlo en la cuenta de Marcos. Por el contrario, la indeterminada indicación de tiempo «en aquellos días», a causa de su poca frecuencia, pertenece a la tradición 282. Sin embargo, el llamamiento (προσκαλεσάμενος) 283 de los discípulos es típico de Marcos. Según esto, Marcos ha desplazado con una introducción más sucinta otra más antigua que comenzaba con «en aquellos días» y que presumiblemente narraba la reunión de la muchedumbre. La alocución dirigida a los discípulos en 2 pone ante nosotros definitivamente el relato tradicional. La despedida de la multitud al final (9b) es obra de la redacción de Marcos, como 6, 45b. El relato terminaba con la indicación del número. La despedida,

279. Sostuvieron esta concepción Wendling, *Entstehung*, 69-71; Dibelius, *Formgeschichte*, 75, nota 1.

280. Refutaciones ya en Kertelge, *Wunder Jesu*, 139-141; Grundmann 158 s. Este último ha recopilado las palabras y formas que no son de Marcos. Entre ellas se cuentan *δυνήσεται*, *ἐρημία*, *προσμένειν* y otras. Wendling querría explicar los números diferentes consignados en 8, 1 ss apuntando a la modestia de Marcos que habría elegido números más bajos.

281. Kertelge, *Wunder Jesu*, 141, querría asignarla a la tradición oral.

282. También en 1, 9. En 13, 24 la expresión tiene otro sentido.

283. Término preferido en las sentencias editoriales de Mc (Gaston).

juntamente con la travesía en barca, sirve de paso a la perícopa siguiente. Es aconsejable unir a ésta el v. 10 ²⁸⁴.

La fuerte independencia que presenta la comida de los peces en v. 7 frente a 6, 41 constituye una particularidad digna de tenerse en cuenta. La comida ofrece una oración de bendición propia que **-en** contra de la costumbre judía **-se** pronuncia sobre la comida y no es dirigida directamente a Dios. Aquí se delata el narrador helenista que habría añadido la frasecita «y él pronunció sobre ellos la oración de bendición». Bastantes autores querrían atribuir la totalidad del v. 7 a la redacción anterior a Marcos, porque este versículo parece añadido ²⁸⁵. Pero cabe también perfectamente la posibilidad de que la comida de los peces, en esta forma que parece independiente, pudiera haber sido una parte integrante de la narración. Incluso sería esto lo más probable. Baste tener presente que la comida de los peces es también parte integrante de 6, 34 ss. La añadidura del *εὐλογῆσας αὐτά* pretendería aludir a la palabra que obra el milagro. Pero esto es una interrupción de la forma. Con motivo de 6, 34 ss pudimos comprobar ya que el relato milagroso de regalo se caracteriza porque destaca especialmente la iniciativa del taumaturgo al principio, y al final acentúa la demostración del milagro acaecido. Y lo hace sin que cause extrañeza el acontecimiento milagroso en sí. La mutación pone de manifiesto que el relato de la alimentación de los cuatro mil debe su forma actual a la tradición helenístico-cristiana.

Se plantea de nuevo la pregunta acerca de la referencia eucarística. Se afirma ésta debido a la formulación parecida de 6 y de Lc 22, 19. La tradición reflejaría la tradición de la última cena de la comunidad helenística ²⁸⁶. Pero entonces el tal redactor helenístico habría estropeado el paralelismo con la inclusión de la bendición de los peces ²⁸⁷. Además, continúa siendo verdad que Marcos no ha captado o construido una referencia eucarística. La descripción de la acción de Jesús recurre a los gestos del padre de familia en la comida judía ²⁸⁸. En

284. Schenke, *Wundererzählungen*, 282 s, ha elaborado la función de la tradición de 9b y 10.

285. Van Iersel' 176, cuya concepción sostienen Kertelge, *Wunder Jesu*, 140, y Schenke, *Wundererzählungen*, 296, nota 898.

286. Van Iersel • 178.

287. Señala la dificultad van Iersel' 176, quien atribuye todo el v. 7 al redactor helenístico. No existe una respuesta clara a la pregunta de por qué se introdujo. v. 7. La dificultad habla también en contra de la tesis fundamental de van Iersel, según la cual el relato de la alimentación habría recibido una conformación eucarística cada vez mayor a medida que avanzaba la historia de la tradición.

288. cf. Hech 27, 35. Según Schenke, *Wundererzählungen*, 296, Marcos combate una interpretación entusiástica de la eucaristía, según la cual la celebración de la eucaristía habría sido valorada como continuación de las acciones milagrosas de Jesús. Pero, ¿qué interpretación de la eucaristía sería esta? ¿No debería tratarse de comidas comunes de alegría? Y si la intención del evangelista hubiera sido ésta, la habría expresado con mayor claridad.

primer lugar, hay que ver la tradición de la alimentación en el contexto de la comunión de mesa con la que Jesús obsequió durante su vida terrena.

Explicación

- 1-5 Al igual que la alimentación de los cinco mil, la pericopa de la alimentación de los cuatro mil se compone de la conversación de Jesús con los discípulos, que comienza con un monólogo (1-5), y la comida común (6-9). Se abre el relato con una indicación indeterminada de tiempo y con la observación general de que hay mucha gente. Pero se toca inmediatamente el tema con la frase de que no tienen nada para comer. Jesús da un juicio de la situación a sus discípulos, a los que ha llamado imperativamente junto a sí. El motivo de que llevan ya tres días las gentes junto a él ²⁸⁹ resulta un tanto artificial para explicar que se han acabado las provisiones. No se dice lo que sucedió en estos tres días. Los tres días apuntan tal vez a la ayuda de Dios ya que, según la experiencia bíblica, después de tres días, Dios interviene con su ayuda (Jos 1, 11; Gén 40, 13). La preocupación de que los hombres puedan desfallecer en el camino de retorno a sus casas anuncia ya la ayuda que Jesús va a prestar sin que nadie se la pida. A diferencia de lo que sucede en 6, 34, aquí la compasión está motivada por la necesidad corporal del pueblo. Si existe la posibilidad de que la gente desfallezca o pase hambre en el camino, es claro que originariamente no pudo pensarse la escena en una proximidad tan cercana al mar como la que presupone v. 10. El motivo de la barca se demuestra ya ahora también aquí como redaccional. Algunos de los presentes habían hecho una caminata particularmente larga. La indicación de que son «de muy lejos» puede querer indicar que son gentiles. La formulación «los lejanos» (Ef 2, 12.17; Hech 2, 39; 22, 21) o «de la lejanía» (Jos 9, 6) puede adquirir este sentido, especialmente en el ámbito cristiano (distinto en Is 60, 4). Pero aquí no es seguro ²⁹⁰. Pero si esto fuera así, habría que tener en cuenta que sólo una parte de la multitud reunida sería pagana. Como corresponde a una estructura de relato de milagro, se pone de manifiesto la resistencia a una ayuda milagrosa propuesta. Los discípulos declaran como absolutamente imposible poder prestar cuidados a la multitud aquí, en el desierto. Pero con ello revelan —en el sentido de Marcos— su falta de

289. El nominativo *ἡμέραι τρεῖς* como designación de tiempo —en Mc singular— es semitismo. Doudna, *Greek*, 74-7810 valora como señal de la traducción de un documento semítico. D it ofrecen la expresión semítica completa *ἡμέραι τρεῖς εἰσὶν ἀπὸ πότε ὧδε εἰσὶν*.

290. Danker *; Van Iersel * 184 s; Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, 117 juzgan de manera positiva.

comprensión. Esta es tanto más importante en el macrotexto del evangelio cuanto ha tenido lugar ya la alimentación de los cinco mil. Imperturbable, Jesús hace que cuenten los alimentos de que disponen. A partir de este momento, el relato corre por los mismos derroteros del relato precedente de alimentación. Bastantes querrían valorar los siete panes -como los siete cestos en 8- como expresión simbólica del colegio de los siete de la comunidad helenística (Hech 6, 3). Pero esto es sumamente cuestionable desde el punto de vista de la historia de la tradición. Sería menos problemático considerar el siete como número de la plenitud: de los siete panes debe brotar la plenitud de la bendición. Pero tampoco este trasfondo se impone necesariamente.

Se describe sucintamente cómo se acomoda el pueblo sobre el suelo. La oración de Jesús se limita en un principio a la porción del pan. Existe otra diferencia respecto de 6, 41: no se menciona la elevación de la mirada hacia el cielo. Además el lugar de la bendición es ocupado por la acción de gracias (*εὐλόγησεν, εὐχαριστήσας*). *εὐχαριστήσας* sin objeto es terminología cristiana y se la considera como terminología de la última cena²⁹¹. Hay que tener presente, además, que, en los textos neotestamentarios de la comida, *εὐλογεῖν* y *εὐχαριστεῖν* son intercambiables (en 8, 7 sigue *εὐλόγησας*; cf. Mc 14,22 s par)²⁹². Ciertamente, *εὐχαριστεῖν* se impone en la terminología de la última cena (Le 22, 19; 1 Cor 11,24). Por otra parte, sólo el cristiano Pablo es testigo de que en el judaísmo helenístico se aplicó el término *εὐχαριστεῖν* a la oración diaria de la mesa (Rom 14,6; 1 Cor 10, 30; d. 1 Tim 4, 3 s). En consecuencia, es insegura la referencia a la eucaristía. Y es especialmente cuestionable la interpretación de la alimentación como catequesis de la última cena. Sin embargo, dado que él, que dio a sus discípulos su cuerpo y su sangre, ha calmado el hambre del pueblo, se recuerda en el evangelio la misma forma de actuar Jesús en la multiplicación y en el cenáculo. Una precipitada espiritualización del relato de la multiplicación perjudicaría su sentido. El relato acentúa que los discípulos habrían servido los alimentos al pueblo y que con ello -no obstante su carencia de inteligencia- habrían participado en dar de comer. Lo mismo vale para los peces, sobre los que Jesús pronuncia una bendición propia. Con ello, la comida de los peces aparece como algo independiente en el marco de la comida. Dado que se menciona una bendición expresa para los peces, es de suponer que la oración de bendición es considerada como palabra que obra el milagro²⁹³. Todos reciben tal cantidad que comen hasta

291. Cf. Patsch, ZNW 62 (1971) 217 s.

292. Cf. H: Conzelmann, ThWNT IX, 401.

293. D Yq juntan *εὐλόγησας αὐτά* con *εὐχαριστήσας*. Aquí se impone la terminología técnica.

quedar plenamente saciados. Una vez más, nada se nos dice de una reacción de los que han participado. Se habla, por el contrario, de la recogida de los trozos sobrantes, como en 6, 43. No dice la narración que también hicieran esto los discípulos, pero posteriormente se entenderá así (8, 19 s). En esta ocasión son siete cestos ²⁹⁴ los que se recogen y demuestran la magnitud de la acción milagrosa. Es desaconsejable cualquier interpretación simbólica del número. Algunos desearían relacionar los cuatro mil -el cuatro simboliza los cuatro puntos cardinales- con lo totalidad del mundo ²⁹⁵. Al final, Jesús despidió al pueblo.

Resumen

La alimentación de los cuatro mil adquiere para Marcos idéntica significación que la de 6, 30-44. La comprensión del milagro contenida en el relato con la relación distanciada de la multitud respecto de la acción milagrosa y los discípulos que se comportan de una forma que pone al descubierto su falta de inteligencia de lo que pasa hacen patentes las intenciones del evangelista. Este percibió las diferencias existentes entre los dos relatos de multiplicación, a pesar del parentesco que las une. En lo que viene a continuación se comentarán los dos relatos expresamente una vez más como dos sucesos distintos (8, 19 s). ¿Vio Marcos, además, un segundo sentido en los relatos de multiplicación al que habría aludido en el contexto? Numerosos intérpretes pretenden ver este segundo sentido en una supuesta orientación de la alimentación de los cinco mil a Galilea y al judaísmo y de la alimentación de los cuatro mil al mundo de los paganos ²⁹⁶. Pero la argumentación no pasa de alusiones y de sospechas. El utilizar como clave para esta interpretación la localización de la primera multiplicación en la orilla occidental del mar de Galilea frente a la segunda en la orilla oriental es moverse sobre terreno inseguro ²⁹⁷. Las numerosas «noticias del viaje» son excesivamente imprecisas. Tal vez sea correcto pensar que la alimentación de los cuatro mil tuvo lugar en una región apartada, al este del mar. Sin embargo Marcos, con el v. 10, la ha

294. La palabra cambia. En 8, 8 se les llama *σπιρίδας*. Son cestas redondas trenzadas (lat. *sportula*. *Coella* e *sportula* se llamó a la comida que se había traído (Passow). En 6, 43 se habla de *κόρινοι*, que designan el cesto grande y fuerte portable. En los papiros aparece frecuentemente la palabra como designación de medida, pero su contenido espacial no está limitado (Preisigke-Kiessling). Lohmeyer 126, nota 1, opina que la existencia de cestos indica que la gente provenía de los estratos más pobres del pueblo. En Roma se consideró el cesto corno señal de los judíos pobres.

295. Heising * 54.

296. Van Iersel * 188 s; Grundmann 159; Masson, *Rome*, 93 s; Pesch 1, 404. Con escepticismo ya Lohmeyer 153, nota 6.

297. Las consideraciones de Boobyer *, quien, por su parte, querría desplazar ambas multiplicaciones a la orilla oriental, ponen claramente de manifiesto eso.

situado de nuevo en las proximidades del mar. La opinión de que el número cuatro mil sería una alusión encubierta a la totalidad del mundo fue rechazada ya en la interpretación. 7, 27 no se presta como clave para descifrar un sentido oculto, según el cual los «perritos» (= gentiles) serían alimentados después de la primera alimentación destinada a los judíos. No es válida esta interpretación a pesar de que lo dicho en 7, 27 es en principio correcto en sí. En contra de la interpretación que establece diferencias entre gentiles y judíos hay que decir que en ambos relatos de multiplicación el Cristo de Marcos hace que se reparta sin distinción alguna ²⁹⁸. El significado de la alimentación, que le permite contarla por dos veces, descansa para Marcos en lo cristológico. Se da a entender algo importante cuando se censura la falta de inteligencia de los discípulos. Se trata de comprender a Jesús como compasivo y auxiliador divino. Sin embargo, su compasión hacia los hombres debe llevarle a la cruz, con lo que se hace posible que el hombre comprenda.

10. *La incredulidad exige una señal* (8, 10-13)

Linton, O., *The Demand for a Sign from Heaven: StTh* 19 (1965) 112-129; Berger, *Amen-Worte*, 59-62; Kertelge, *Wunder Jesu*, 23-27; Koch, *Bedeutung*, 155-159.

10 Y a continuación subió a la barca con sus discípulos y vino a la región de Dalmanuta. 11 Y los fariseos se presentaron para discutir con él. Le exigían una señal del cielo para tentarlo. 12 Y él suspiró en su espíritu y dice: «¿Por qué esta generación pide una señal?, En verdad os digo: a esta generación no se le dará jamás una señal». 13 Y los dejó plantados, embarcó de nuevo y se fue a la orilla opuesta.

Análisis

V. 10 es una transición creada por el evangelista. En ella vuelve a presentar el tema de la barca, preferido por él. La indicación geográfica es, por el contrario, tradicional y hay que referirla a la exigencia de una señal. Por lo general, hay que considerar los nombres de lugar como dados previamente al evangelista. El ha configurado el comienzo y el final, 11 y 13. En cuanto a 11, puede reconocerse esto en que los fariseos son no sólo un grupo de adversarios preferido por él, sino que además circunscriben al destinatario de la respuesta: esta generación.

²⁹⁸. E. Trocmé, *Lafarmatían de l'Evangile selan Marc*, Paris 1963, 141 s, entiende que en el doblete se indicaría que debe repetirse el suceso y que los discípulos serían llamados al servicio desprendido. De manera similar Kertelge, *Wunder Jesu*, 138 s, que refiere la repetibilidad a la eucaristía.

Podríamos imaginar el comienzo pnmilgenio de la perícopa de la siguiente manera: Y él (Jesús) viene a Dalmanuta. Y ellos le exigen una señal del cielo.

La finalidad de la petición de la señal: «para tentarle», podría ser también de Marcos (cf. 10, 2). V. 13 proviene completamente de él.

La frase de Jesús recogida en v. 12 forma parte de la tradición de la fuente de los *logia* o de una de esas tradiciones emparentadas (cf. Mt 16,1-4; 12,38 s; Lc 11,29). Las diferencias más importantes consisten en que ellos, según Marcos (y Mt 16, 1/Lc 11, 16), exigen una señal del cielo, que se les niega estrictamente; mientras que según Q piden una señal y Jesús pone ante su consideración el signo de Jonás. A pesar de que debe considerarse la versión de Marcos como antigua (fórmula de juramento), es secundaria frente a Q. A favor de esta afirmación está el hecho de que el material de Q entra en Mc generalmente retocado o abreviado. Por otra parte, resulta más difícil explicar la entrada de la señal de Jonás que su ausencia. A su supresión podría haber contribuido el hecho de que ya no se entendía lo que se pretendía decir con la señal de Jonás. Con ello se ha indicado ya que la reformulación de la palabra de Jesús se habría producido antes de Marcos, hecho sugerido también por su estructura infrecuente 299.

Explicación

- 10 Como sucede después de la primera multiplicación, Jesús se separa de la muchedumbre. Pero, a diferencia de lo que sucede en aquella, aquí parte él en la barca con sus discípulos. Meta del viaje es Dalmanuta, un lugar cuya identificación creó dificultades ya en la antigüedad, como demuestran numerosas variantes del texto 300. De entre las numerosas propuestas de interpretación, dos merecen atención. Partiendo del par Mt 15,39, se piensa en Magada o Megeda, una aldea que, según Eusebio, estaba situada en la región de Gerasa 301. Pero es más probable que Dalmanuta provenga de Migdal Nunaya (torre de los peces). Dalman junta este nombre con Magdala 302. Hasta que Herodes Antipas fundó Tiberíades, Magdala fue la ciudad

299. Favorables a la R. de Mc son: Taylor 361, que alude al motivo del secreto; S. Schulz, Q., *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972, 254, nota 537. Como cristiano proveniente de la gentilidad, Mc rechazó la exigencia del milagro de acreditación. Se declaran partidarios de la redacción anterior a Marcos: Schweizer 84; Kertelge, *Wunder Jesu*, 24 s. Jn 6, 30 no es suficiente como prueba a favor de la suposición de que la exigencia del signo estaba unida al relato de la multiplicación ya antes de Marcos. Cf. Haenchen, *Weg*, 287. De manera distinta, Schweizer 84.

300. Dalmanuta, Dalmunai, Mageda, Magedan, Megada, Melagada, Magdala son variantes del texto.

301. Onom.GCS 11/1,134, línea 18. Propuesta de Couchoud (en Lohmeyer 154 s).

302. *Orte und Wege*, 136. Según Dalman, también Magadan puede remitir a Magdala. De manera similar Abel, *Géographie* N, 373.

más famosa en la orilla occidental del lago; era encrucijada de tres caminos y, desde Nazaret, partía de allí el camino más cercano al mar. Sorprende que -si no se admite la propuesta anterior- en ninguna parte de los evangelios se relaciona Magdala con la presencia de Jesús, a pesar de que María de Magdala, la famosa discípula de Jesús, era oriunda de ese lugar. No se puede alcanzar una seguridad definitiva a la hora de ubicar a Dalmanuta. Ahora bien: el episodio siguiente podría dar a entender por qué Magdala no fue considerada como digna de mención. Se rechazó a Jesús en esta región.

Unos fariseos salen al encuentro de Jesús para entablar una discusión con él. Como vimos, esta indicación, creada sólo por Marcos, no llega a realizarse. Punto central de la preocupación de los adversarios es la exigencia de una señal del cielo. Para captar con precisión esta exigencia, hay que tener presente la diferencia que existe entre señal y milagro o acción poderosa (*δύναμις*). Puesto que Marcos llama *δυνάμεις* a los milagros de Jesús y el concepto *σημείον* sólo aparece aquí en el contexto de la actividad taumatúrgica de Jesús (de nuevo en 13,4 Y22), la señal exigida debe distinguirse de sus milagros.! Se subraya su peculiaridad caracterizándola todavía como una señal del cielo, calificación ausente en Mt 12, 38. De señales del cielo se habla en contextos apocalípticos (Lc 21, 11.25; Ap 12, 1.3; 15, 1). Ordinariamente se trata de señales escatológicas de desgracia y de dimensión cósmica. A pesar de que el concepto falta allí, se habla de tales señales cósmicas del cielo también en Mc 13,24 s (cf. 4 Esd 5,4; 7, 39). Se exigiría, pues, una señal que escapa a las posibilidades de cualquiera 303. ¿O se pediría una confirmación del final anunciado como próximo? Sería mejor referir el «del cielo» a Dios. Dios mismo debe intervenir y testificar a favor de la credibilidad de su profeta. En este lugar se pone de manifiesto también la verdadera diferencia entre señal y milagro. En el marco de la escatología judía, hay que esperar una señal de aquel que se presenta con la pretensión de ser el profeta mesiánico. Los milagros atribuidos a Jesús no son suficientes para colmar esa pretensión 304. La exigencia es fruto de la intención de tentarlo. El sentido de la tentación es aquí completamente distinto que en 1, 13. Si allí se pretendía apartar a Jesús de su camino, aquí se quiere poner a prueba la validez de su pretensión. Aquí los adversarios se acercaron no con dudas sobre él, sino con la esperanza de que

303. Schweizer.

304. Aunque algunos relatos concretos de milagro pudieran haber adquirido también carácter de signo, como señala Kertelge, *Wunder Jesu*, 26, sin embargo se nivelan en el macrotexto del evangelio mediante la exigencia de la señal. Para las esperanzas judías de que el profeta o mesías obra señales, cf. Billerbeck 1, 721 s. 640 s, también I Re 1, 22. Para el signo de acreditación, cf. 2 Re 20, 1 ss; 1 Sam 2, 30-34; 10, 1 ss; Dt 13, 1 s; Is 7, 10 ss.

no podría corresponder a la pretensión de ellos. De esta manera, pretenden hacer patente que él no es el profeta legítimo. Se introduce solemnemente la respuesta de rechazo de Jesús. Su suspiro en el espíritu expresa la lamentación por la incredulidad. ¿ü forma parte del comportamiento del profeta, que Jesús se aplica a sí mismo, el hacer una declaración profética, en este caso, marcada completamente por la desgracia? 305. Ella afecta a esta generación. De esa manera amplía el círculo de los destinatarios fariseos. El concepto bíblico «esta generación» se aplica, en el antiguo testamento, a la generación del diluvio (Gén 7, 1) o a la generación de Moisés (Sal 95, 10 s) y se refiere a la generación que vive en su postura de desobediencia y de endurecimiento que se cierra a la exigencia de Dios (Jer 8, 3). Así, la respuesta de Jesús se convierte en juicio sobre sus contemporáneos. La expresión «en verdad os digo» eleva la negativa de la señal a una certeza inquebrantable. Complementariamente, Jesús se sirve de una fórmula de aseveración, que, en el pleno desarrollo textual debería decir: si a esta generación se le concede una señal, sea yo maldito o hágame Dios esto o aquello 306. No existía la posibilidad de rechazar más tajantemente la exigencia. Al final se destaca en un primer plano la apariencia de que Jesús parte como el impotente y los adversarios están allí como vencedores. Pero en realidad, no se hizo patente la impotencia de Jesús, sino que se lleva a cabo el juicio sobre la incredulidad. Por consiguiente, el resultado de esta discusión es la afirmación de que jamás la incredulidad podrá recibir ayuda. Jesús no tiene más remedio que dejarlos plantados; es decir, abandonados a su propia suerte 307.

Juicio histórico y resumen

En principio, la negativa de una señal cuadra perfectamente en la imagen que nos hemos hecho del Jesús histórico y hay que pensar que actuaría de esta manera, aunque resulte imposible reconstruir literalmente su respuesta partiendo de Marcos 308. El evangelista manifiesta su intención principalmente mediante la colocación de la perícopa en

305. El suspiro y la visión del futuro están unidas igualmente en MartPol9. 2; Filón, *Jos* 187. Cf. Berger, *Amen-Worte*, 164.

306. Cf. BI-Debr § 372, 4, que habla de un hebraísmo fuerte; y Doudna, *Greek*, 110 s, que remite a LXX Sal 94, 11; Gén 14,23; Núm 32, 11; Dt 1,35; 1 Re 3, 14.

307. Theissen, *Wundergeschichten*, 291 s, opina que se conferiría el signo a la fe. Sin embargo, la fe no exige el signo en modo alguno. Según Berger, *Amen-Worte*, 60, la negación del signo significa que el fin vendrá de repente sobre esta generación. Sin embargo esto es una cosa evidente y no la quintaesencia de la perícopa de Marcos.

308. Linton· desearía anteponer a la exigencia de la señal una situación en la vida de Jesús similar a Jn 2, 13-18; es decir: una acción provocadora que desatara la pregunta acerca de la legitimación. A este respecto, cf. Kertelge, *Wunder Jesu*, 25.

este lugar. Ciertamente da la impresión de no ser más que un episodio entre las travesías por el mar. Pero recibe su impronta por el hecho de ser narrado cuando el lector conoce la mayoría de los relatos de milagro de Marcos. La incredulidad, el tema que interesa al evangelista, no pudo ser eliminada mediante los milagros de Jesús ni por la noticia de ellos. La raíz de la incredulidad está en que ésta cree conocer la medida con la que puede medirse lo divino. Pero Dios es distinto a lo que piensa la mente humana y la del teólogo. Así, la perícopa termina tratando el tema de la revelación. Jesús se revela a aquel que, en la fe, está abierto a él. Y se revela también en el milagro. En cambio el incrédulo nada ve ni oye. Sólo busca aquello que le confirme en su incredulidad. Levanta una valla protectora de prejuicios, de la que ya no será capaz de salir.

Historia de su **influjo**

Los intérpretes han afirmado siempre la peculiaridad y la taumaturgia de Jesús cuyo significado sobrepasa el del signo exigido. Se relacionó ese signo con una señal del cielo, es decir: dado por Dios, comparable a la lluvia del maná en el tiempo de la generación de Moisés ³⁰⁹. O se lo relacionó con una señal apocalíptica que sucede en el cielo (detención del sol y de la luna, rayos, mutaciones en el aire) ³¹⁰. Opina Beda que a los discípulos se les habría otorgado una señal de este tipo en la ascensión del Señor o en el acontecimiento de pentecostés ³¹¹. Calvino, quien observa atinadamente que los fariseos pillan a Jesús en una debilidad y quieren ponerle en ridículo ante el pueblo, se ocupa del suspiro de Jesús. Tal suspiro expresa su dolor por los hombres endurecidos. «E indudablemente a todos los hombres que se entregan a la gloria de Dios y se preocupan de la salvación de los hombres nada les duele y hiera tanto como cuando ven cómo los incrédulos se cierran intencionadamente el camino hacia la fe y emplean toda su inteligencia para oscurecer con sus nubes el esplendor de la palabra y de la actuación de Dios» ³¹². Si bien es cierto que en los siglos pasados se interpretaron ingenuamente los milagros, no lo es menos que autores modernos pasen por alto lo tentador, lo provocador de la exigencia de los signos para Jesús. Según Barth, Jesús no quiso realizar milagro alguno en el vacío, ante la falta de disposición de fe ³¹³. Según Thieliicke, el comportamiento de los

309. Beda, PL 92, 209; Erasmo VII, 218.

310. Teofilacto, PG 123, 569.

311. *[ibid.]*

312. II, 52 s.

313. *Dogmatik* IV/2, 241.

adversarios es reprochable porque ellos quieren cerciorarse de su meta ³¹⁴. Además, habrá que prestar atención al aguijón de la pencopa, presente en el hecho de que la incredulidad hace que Dios emita un suspiro de impotencia.

11. *Los discípulos amenazados por la incredulidad* (8, 14-21)

Manek, J., *Mark 8,14-21*: NT 7 (1964/65) 10-14; Daniel, C., *L'Enigme du levain*: NT 9 (1967) 306-314; Schenke, *Wundererzahlungen*, 289-294, 299-307; Beck, N. A., *Reclaiming a biblical text: The Mark 8, 14-21*: CBQ 43 (1981) 49-56.

14 Y ellos olvidaron llevar panes consigo. Y no tenían en la barca más que un solo pan. 15 El les hizo esta advertencia: «Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes». 16 Ellos altercaban entre sí porque no tenían panes. 17 El se dio cuenta y les dice: «¿De qué estáis preocupados? ¿De que no tenéis panes? ¿No comprendéis ni entendéis? ¿Tenéis un corazón obstinado? 18 ¿Tenéis ojos y no veis, tenéis oídos y no oís? ¿No os acordáis? 19 Cuando partí los cinco panes para cinco mil, ¿cuántos cestos llenos de pedazos recogisteis?». Ellos le dijeron: «doce». 20 «y los siete para los cuatro mil, ¿cuántos cestos llenos de trozos recogisteis?». Ellos le dijeron: «siete». 21 Y él les dijo: «¿Todavía no comprendéis?».

Análisis

Presumiblemente 10 que sorprende en esta pencopa es que al final de ella se haga una referencia expresa a dos acontecimientos descritos con anterioridad, a los dos relatos de la multiplicación. Se recuerda a los discípulos el número de los participantes y los cestos que se llenaron con los trozos sobrantes ³¹⁵. Estas referencias hacen que la pencopa pierda toda su independencia y que aparezca como un elemento dentro de un conjunto mayor. Con ello acabamos de indicar que su nacimiento se debe en gran medida a la actividad redaccional del evangelista. Se confirma además esta impresión porque la falta de inteligencia de los discípulos y la censura de que son objeto -puestas en boca de Jesús, generalmente en forma de pregunta- constituyen una particularidad de Marcos. Sólo el que la censura se apoye esta vez en palabras veterotestamentarias puede considerarse como peculiari-

314. *Der evangelische Glaube* N, Tübingen 1973, 411.

315. Resulta francamente repulido el cambio en el uso de la palabra para cestos: *κοφίνους-σπυρίδων* en conexión con los dos relatos de multiplicación a los que, sin embargo, Marcos cambia precisamente aquí.

dad de esta perícopa de discípulos. Puesto que casi todo el espacio está dedicado a la descripción específica de los discípulos, surge la pregunta de si Marcos echó mano aquí de una piedra sillar de la tradición. Hay una conversación sobre los panes olvidados (14.16, 17a) que originariamente habría continuado de manera distinta a la que se le ha dado aquí. Se pone de manifiesto esto en lo forzado del v. 15 (prevención contra la levadura)³¹⁶. Por otra parte, el tema de la travesía en barca, así como la alusión a la intención de los apóstoles de comer, son tan típicos del evangelista (3, 20; 6, 31), que todo se explicaría mejor si no suponemos la existencia de un diálogo que fuera tradicional. Sólo en apariencia v. 15 es un cuerpo extraño. La mención de los fariseos y de Herodes le confiere otras referencias amplias, función pretendida con esta perícopa. Habrá que considerar la advertencia contra los fariseos, expresada aquí, como el único componente tradicional de toda la perícopa. Y de él arrancó la ampliación del evangelista. Su interés por Herodes y por los herodianos le llevó a añadir la advertencia respecto de la levadura de Herodes, a la que confiere él nueva fuerza con la frase: «Abrid los ojos»³¹⁷. En cuanto a la forma, la perícopa puede considerarse como conversación didáctica o como instrucción de los discípulos. A pesar de que no se menciona el término «discípulos», es claro que ellos son los interlocutores de Jesús. La construcción de la perícopa permite extraer conclusiones acerca del procedimiento que utiliza Marcos. Con elementos relativamente sencillos construye un relato de discípulos que muestra claramente hasta qué punto le preocupaba el círculo de los discípulos.

Explicación

El punto de partida es un olvido de los discípulos que afecta a sus intereses personales. Se olvidaron de tomar provisiones, panes, para la travesía. Sorprende que se corrija esta afirmación general: un solo pan tenían consigo en la barca. Se consideró esta corrección como indicio de otro milagro de multiplicación, ya sea que, efectivamente, lo debería haber introducido, ya sea que los discípulos hubieran deseado un milagro de esas características para ellos mismos³¹⁸. Por otra parte, se interpretó lo de un solo pan cristológicamente aplicándolo al Jesús presente en la barca. E incluso se llegó a relacionarlo con la eucaristía³¹⁹. El amplio abanico de opiniones muestra a las claras las

14-16

316. Cf. Schweizer 85; Schnackenburg 1 200; Reploh, *Markus*, 76. Masson, *Rome*, 20 s, supone que en el lugar de la censura a los discípulos, antes habría estado en el *lex10* Mt 6, 25-33 par.

317. Schenke, *Wundererzih/ungen*, 294, nota 887. Lc 12, 1 transmite la advertencia en otro contexto.

318. Wendling, *Entstehung*, 75; Schenke, *Wundererzih/ungen*, 304.

319. Manek· 14; Taylor.

inseguridades que el texto proporcionaba a los exegetas. Sin embargo, Marcos podría haber puesto una petición en boca de los discípulos caso de que éstos hubieran intentado un nuevo milagro de multiplicación. El que exista o no la posibilidad de una interpretación cristológica o eucarística depende de que el texto sugiera una interpretación simbólica. Puesto que tal comprensión es irreconocible al principio, habrá que mantener, en principio, la afirmación sobria de que los discípulos llegaron a encontrarse en una situación un tanto apurada a causa de su olvido. La advertencia de Jesús frente a la levadura de los fariseos y a la levadura de Herodes, dicha en tono imperativo, empalma con la situación de los discípulos y prepara la conversación que viene a continuación. La imagen típicamente judía de la levadura simboliza la influencia que puede ejercer una persona, cosa o mensaje. En la mayoría de los casos suele emplearse de forma negativa y su redacción reviste la forma de advertencia ³²⁰. En el judaísmo rabínico, la levadura significa frecuentemente el instinto malo o las malas intenciones y tipo de hombre ³²¹. ¿Qué tienen en común los fariseos y Herodes como para poder ser presentados a los ojos de los discípulos como ejemplo del que hay que estar prevenidos? En repetidas ocasiones se respondió a la pregunta desde el punto de vista histórico. Y el punto de coincidencia era entonces su odio contra Jesús, su hipocresía, pero, de manera especial, su espera de un mesías de corte político y nacionalista ³²².

No obstante, sólo desde el punto de vista de Marcos puede solucionarse la pregunta. Fariseos y herodianos han hecho acto de presencia juntos ya en 3,6, cuando Jesús censuró el endurecimiento de sus corazones (3, 5) ³²³. Los fariseos habían llegado, incluso, a poner de manifiesto su incredulidad aparentemente irreparable al pedir una señal del cielo. Herodes Antipas —sólo a él pudo referirse la advertencia— consideró a Jesús como Juan Bautista resucitado, al que él había mandado degollar. Al mantener tal opinión probaba sobradamente su incapacidad para entender a Jesús. A los discípulos que se preocupan por el pan después de las multiplicaciones milagrosas advierte Jesús para que no se endurezcan en la incredulidad. Les amenaza la incredulidad y la apostasía. Parece que ahora ni siquiera escuchan la

320. Cf. Lev 2, 11; Mt 13,33; 1 Cor 5, 6-8; Gál 5, 9; Filón, *Quaest. in Ex* 1, 15; 2, 14. Los LXX no conocen el término simbólico. Para el contenido, cf. H. Windisch, *ThWNT* II 904-908.

321. Billerbeck 1 728 s. Según pAZ 2, 41a, 8 «retornar a la levadura» significa recaer en el paganismo.

322. Klostermann, Schniewind, Lohmeyer, Pesch 1 413, igualmente Gnllka, *Verstockung*, 38.

323. P³ W³ leen en 8,15, probablemente armonizando con 3, 6, «y de la levadura de los herodianos».

advertencia de Jesús, pues continúan discutiendo entre ellos sobre los panes olvidados.

Jesús lamenta la discusión de sus discípulos y extrae de ella la extraordinariamente crítica pregunta de si ellos no están ya endurecidos en su falta de inteligencia. De esta manera, se hace uso otra vez, ahora sin simbolismo alguno, de la advertencia dicha simbólicamente en v. 15. Se aplican a los discípulos formulaciones que en 3, 5 y en 4, 12 se dijeron para los adversarios o para el pueblo. La temática de los ojos que no ven y de los oídos que no oyen se basa en los profetas Jer 5, 21; Ex 12, 2, donde la amenaza del juicio divino es blandida sobre el «pueblo insensato sin inteligencia» y sobre «la casa de la rebeldía». A diferencia de Mc 3, 5; 4, 12, la situación de los discípulos no aparece como carente de salvación. Jesús les interroga para estimularlos ³²⁴. Hay que tener presente, además, que la censura de los sentidos endurecidos aparece en un contexto que contiene las curaciones de un sordo y de un ciego. Así, el grave reproche a los discípulos pretende decir que el hombre en toda su torpeza, tiene que considerarse en dependencia total de Jesús. Tiene que agarrarse firmemente a él. Y sigue un diálogo de características peculiares. Jesús evoca el recuerdo de los dos relatos de multiplicación en sus detalles. Se suscita este recuerdo a los discípulos porque ellos deben predicar a los que les sigan lo que ellos vieron junto a Jesús. Su falta de comprensión tiene una mayor responsabilidad. ¿Qué sentido tiene la pregunta final: «todavía no comprendéis»? ¿Se refiere a una pregunta o gira una vez más en torno al estado en que se encuentran los discípulos? El interés principal de la perícopa es cristológico. Si Jesús es el único que abre los oídos sordos y los ojos ciegos, los discípulos deben aprender que es suficiente saber que él está en la barca. Partiendo de aquí es posible una comprensión retrospectiva simbólica de 14b: el único pan que tienen consigo remite a Jesús. Esto no implica interpretación eucarística alguna. Tampoco en los relatos de multiplicación la encontramos. Ahora bien, Jesús se mostró como aquel que alimenta a su pueblo y como aquel en quien se encuentra la plenitud de la salvación. Los discípulos recuerdan y confirman la abundancia de los restos. En 7, 27 se aludió igualmente a la plenitud. Concebir a Jesús como el pan y salvación plenamente suficientes es una visión que prepara una perspectiva juánica.

324. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 157, desearía, equivocadamente, tomar las alusiones veterotestamentarias no como preguntas, sino como afirmaciones.

Si resumimos el interés que la perícopa encierra para Marcos, veremos que el evangelista ha sido capaz de crear un punto de cristalización. Aquí, numerosas líneas corren paralelas. La revelación de Jesús es incomprendida en un principio. Sólo desde la cruz se podrá captar el sentido de sus milagros, que deben mantenerse en el recuerdo. Como sus discípulos, también su comunidad necesita que él les abra los sentidos y haga posible la fe. Por eso es necesario aferrarse a él y a su palabra, en la que él permanece presente y actual.

12. *Apertura de los ojos del ciego* (8, 22-26)

Loos, *Mirades*, 419-422; Beauvery, R., *La guérison d'un aveugle à Bethsaïde*: NRTh 90 (1968) 1082-1091; Kertelge, *Wunder Jesu*, 161-165; Schenke, *Wundererzählungen*, 308-313; Koch, *Bedeutung*, 68-72; Ellington, J., *Mark* 8, 23: Bible Transl. 34 (1983) 443-444.

22 Llegan a Betsaida. Y le traen a un ciego y le piden que lo tocara. 23 El tomó al ciego de la mano y le condujo fuera de la aldea. Y escupió sobre sus ojos, le impuso las manos y le preguntó «¿Ves **algo?**». 24 Y él miró y dijo: «Veo hombres; los veo andar de un lado para **otro**, como si fueran árboles». 25 A continuación colocó él otra vez las manos sobre sus ojos. Y vio con toda nitidez, estaba curado y percibía todo absolutamente claro. 26 Y él lo envió a su casa y dijo: «No entres en el pueblo».

Análisis

El relato de milagro que tenemos aquí está fuertemente emparentado, en cuanto a estructura y contenido, con la apertura de los oídos del sordo (7, 32-37). En ambas ocasiones, Jesús lleva al enfermo a un lugar apartado, en ambas ocasiones el taumaturgo utiliza las prácticas terapéuticas que conocemos también por los relatos de milagro helénísticos. Al principio, la coincidencia es incluso literal (cf. 22 y 7, 32). Esta comprobación nos llevó ya arriba a pensar que ambas perícopas fueron transmitidas conjuntamente ³²⁵. Las diferencias existentes entre ellas —de manera especial la paulatina curación del ciego— no justifican la opinión de que ambos relatos representan dos despliegues de la misma tradición fundamental ³²⁶. La doble tradición explica, en cambio, el hecho extraño, constatado ya por Lohmeyer ³²⁷, de que para la narración de la curación del ciego sólo es importante la

325. P.345.

326. Con Taylor 368 s contra Bultmann, *Geschichte*, 229.

327. 159 s.

experiencia de éste y no la reacción de los presentes. Si se supone que en la doble tradición la curación del ciego estuvo delante de la del sordo, entonces la alabanza de 7, 37 constituye la conclusión común de ambas perieopas. La aportación de Marcos consistió principalmente en colocar los relatos separados y aparte. Resulta difícil emitir un juicio sobre la indicación de lugar contenida en 22a. En general, suele aducirse en contra de su carácter tradicional que Betsaida era una ciudad y no una aldea, como presupone el relato. Por otra parte, Betsaida no es textualmente segura, pero sí preferible a Betania 328. La fórmula plural «llegan a Betsaida» pretende empalmar con lo que viene a continuación. Marca una transición. Debemos incluirla en la cuenta del evangelista quien pudo tomar de la tradición de 6, 45 el nombre de Betsaida. Los discípulos no aparecen en el relato, como tampoco en 7, 32-37. La exigencia, formulada al sanado, de que no vuelva a entrar más en el pueblo, es infrecuente como final 329. Esperaríamos, en conexión con la orden de ir a casa (26a), una continuación similar a la de 5, 19. En consecuencia, tendremos que atribuir 26b a la redacción de Marcos, que hace valer aquí su teoría del secreto. La perícopa forma parte de la propaganda misionera cristiana judeohelenística. Ella proclama a Jesús como al renovador de la creación y como portador de la salvación mesiánica 330.

Explicación

El comienzo de la perícopa, redactado en presente, informa de la llegada a Betsaida y de la venida de un ciego que, como el sordo en 7, 32, es conducido por otras personas de las que no se ofrece una descripción más detallada. Se le pide que toque al ciego. Al parecer, esperan que eso baste para que se cure. Marcos clasifica Betsaida como pueblo. A pesar de la ampliación de Betsaida, realizada por el tetrarca Filipo y del cambio de su nombre por el de Julias, continuó jurídicamente como pueblo a pesar de ser el lugar principal de 22

328. Schmidt, *Rahmen*, 205-208 considera Betania como más antiguo, pero Betsaida como anterior a Marcos y querría identificar Betania con el lugar del mismo nombre, mencionado en Jn 1, 28. Y situado en la otra parte del Jordán. D it leen Betania.

329. Roloff, *Kerygma*, 128 s evalúa la exigencia como recuerdo histórico de que el desconocido pueblo habría rechazado la predicación de Jesús. Por el contrario, Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 140-142, opina que Mc habría renunciado aquí a la usual nota de divulgación que aparece en otras partes conectada con la prohibición de dar publicidad. Y que tal renuncia se habría debido al interés de no quitar importancia a la confesión mesiánica de Pedro, que viene a continuación.

330. Puesto que 22a es redaccional (Betsaida), cae por tierra la afirmación de G. Schille, *Anfänge der Kirche*, 1966 (BEvTh 33) 64 s, de que la perícopa sería la tradición de la fundación de la comunidad de Betsaida.

Gaulanitis 331. Pero el evangelista apenas se habría preocupado por estos detalles.

23-26 Jesús toma al ciego de la mano (cf. Hech 9, 8; 13, 11) Y10 conduce fuera del pueblo, llamado Betsaida. Este rasgo estilístico en un relato de curación significa que el taumaturgo no quiere dar a conocer las prácticas terapéuticas que utiliza, pero en Marcos se sitúa bajo una nueva perspectiva. La saliva tenía fuerza para curar y para expulsar al demonio de la enfermedad. En el judaísmo rabínico 332 se la apreció como medio curativo especial contra las enfermedades oculares. Mientras que allí el tacto con saliva se unía a la recitación de frases mágicas, Jesús coloca las manos sobre el enfermo. El conocido rito de la saliva indica al enfermo que recibirá ayuda. Mediante la imposición de las manos, afluye sobre él la fuerza curativa. Cuando se le pregunta si puede ver ya, el ciego compara a los hombres que caminan con árboles. El paralelo con Epidauro, citado frecuentemente, indica tan sólo que el ciego Alctas de Halieis, curado por Asclepio, al principio puede percibir los árboles del recinto del templo 333. La conexión de hombres y árboles existe también en la psicología del niño y de los pueblos sencillos. Y permite concluir que el ciego no 10 era de nacimiento. El que la curación definitiva se realice mediante una segunda imposición de las manos no indica ni una incapacidad transitoria del taumaturgo ni la dificultad de la curación y la magnitud del milagro, sino que constituye tan sólo una clarificación narrativa del proceso de curación. El infrecuente término *τηλαυγῶς* (propia- mente: radiante, claro como el sol) expresa claramente el éxito pleno, que ahora el ciego puede ver con toda claridad y que está completa- mente curado. Puede despedírsele a su casa sin necesidad de que nadie le guíe. Para Marcos, el envío a su casa expresa simultáneamente que la noticia de la curación debe quedar completamente circunscrita a la casa. La prohibición de entrar en el pueblo confirma esta visión de mantenimiento en secreto. La reproducción de la prohibición está transmitida en una diversidad textual extraordinaria. Junto a la variante que hemos presentado: «no entres en el pueblo» 334 existen variantes con un mandamiento de guardar silencio: «no lo digas a nadie en el pueblo» (it^k) 335, «no vayas al pueblo y no se 10 digas a nadie en el pueblo» (ACK 33 700) etc. La lógica de la prohibición no radica en que la casa del ciego se encuentre fuera del pueblo. Por el

331. Cf. A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 21971, 282.

332. Cf. Billerbeck Π, 15-17; también Jn 9, 6.

333. En R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931, 15-17.

334. Leído por ✠ B syr.

335. Preferido por Schweizer, BI-Bebr § 445, 2.

contrario, el evangelista, con la contraposición de casa y pueblo, establece la confrontación de lugar secreto y lugar público. La prohibición permite reconocer que el mantenimiento en secreto es perfectamente intercambiable en sus formas de expresión. La divulgación de la revelación no debe llevarse todavía a cabo, sino a partir de una fecha posterior, en la que el taumaturgo pueda ser visto como el crucificado.

Resumen

Mediante su actividad redactora, Marcos sitúa el milagro entre la llegada a Betsaida y su marcha hacia el norte. De esa manera, se inscribe en el camino de Jesús, que conduce a la pasión. Al igual que a la curación del sordo, también a la apertura de los ojos del ciego se confiere significación simbólica. Es preciso aferrarse a Jesús si se quiere tener ojos que vean, si se quiere alcanzar la comprensión creyente de su palabra. Poco antes se ha reprochado a los discípulos su ceguera (8,18). La colocación de la perícopa delante de la confesión mesiánica de Pedro y de la instrucción subsiguiente inmediata de los discípulos sobre la necesidad del padecimiento indica que Jesús quiere abrirles los ojos. Pero sería ir demasiado lejos -y, por tanto, es rechazable- ver una correspondencia detallada de la escalonada curación, por una parte, y la introducción gradual en la comprensión de la persona de Jesús, por otra³³⁶. Pero si no se supone un sentido simbólico de la curación de la ceguera es imposible captar la intención de la redacción de Marcos, que divide y separa la doble tradición de dos relatos de milagro³³⁷.

Colección anterior a Marcos

La sección 6, 32-8, 26 ha sido dividida repetidas veces en dos series de tradiciones paralelas. De ese hecho se han sacado consecuencias para supuestas fuentes anteriores a Marcos³³⁸. Puesto que esta concepción, cuya persistencia en H. W. Kuhn es sorprendente, ha sido refutada repetidas veces en los últimos tiempos; no es preciso detenerse más en ella³³⁹. Sólo los dos relatos de multiplicación de los panes 6,

336. Beauvery • entiende que se da esta correspondencia entre v. 23 y 27 s, por una parte, y 25 y 29 por la otra.

337. Contra Koch, *Bedeutung*, 711 s, que no tiene en cuenta la conexión entre 8, 17 s y 22-26.

338. Buena panorámica en Kuhn, *Sammlungen*, 29-32; cuadros sinópticos en Haenchen, *Weg*, 283; Grundmann 138; Taylor 628 s.

339. Cf. Kuhn, *Sammlungen*, 30-32, quien, atinadamente, plantea la pregunta acerca del *Sitz im Leben* de tales supuestas fuentes; J. M. Van Cangh, *Les sources de l'Évangile: les collections prémarciennes des miracles*: RTL 3 (1972) 76-85.

32-44 Y8,1-9 así como las dos narraciones de milagro 7, 31-37 Y8, 22-26 pueden considerarse como paralelos. Es equivocado pretender poner en paralelismo 7,1-23 con 8,11-13. La exigencia de una señal es algo completamente distinto de una discusión sobre el tema de la pureza. 7,24-30 sólo coincide con 8,14-21 en que en ambas perícopas aparece el término «pan». Pero en la conversación de los discípulos hay un recuerdo de los relatos de multiplicación. De todo esto no podemos sacar conclusión alguna acerca de las fuentes. Nos lo impide, entre otras razones, el que hayamos señalado que la conversación de los discípulos es obra de Marcos. No puede tomarse el término pan como punto de unión porque se emplea en 7, 2 Y 5 de forma totalmente distinta que en los relatos de multiplicación. P. J. Achtemeier³⁴⁰ varió la tesis antigua de la doble tradición. Y habla de dos cadenas que comenzarían con 4, 35 ss. La secuencia de las perícopas cambia o se intercambia parcialmente en la cadena. No por esto ha ganado la tesis en credibilidad. Suscribimos el juicio de Grundmann cuando dice que el tema de una posible tradición paralela carece de objeto si se tienen en cuenta los puntos de vista objetivo-teológicos³⁴¹.

Como no cabía esperar de otra manera, en los intérpretes antiguos predomina la exegesis alegórica. Pero no se llega a este procedimiento partiendo del contexto de Marcos, sino de una consideración aislada de la perícopa, como era costumbre en la predicación y todavía hoy continúa siéndolo, lamentablemente. Todos los rasgos de la narración son víctima de la alegorización a fin de presentar lo más gráficamente posible la curación de los ciegos como símbolo de la conversión y del logro de una vida cristiana. Jesús saca al ciego del pueblo, del incrédulo Betsaida (Mt 11, 21). Con ello establece una separación respecto de la vida que ha llevado hasta ahora³⁴². La imposición de las manos representa la aproximación en la fe, el conocimiento de la debilidad propia, el estímulo para la acción buena³⁴³. La lenta recuperación de la capacidad de ver simboliza el escalonado progreso en el conocimiento de fe³⁴⁴, la visión clara, el conocimiento de cómo hay que creer y cómo hay que comportarse en la vida³⁴⁵. El mandato de no ir al pueblo, sino a la casa, es la invitación a dirigirse a la casa del cielo³⁴⁶. La alegoría -fundamentada ya por principio en Mar-

340. *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae*: JBL 89 (1970) 265-291.

341. 138.

342. Beda, PL 92, 211; Teofilacto, PG 123, 572 s; Walafredo Strabo, PL 114, 890.

343. Beda, PL 92, 210.

344. Teofilacto, PG 123, 572 s. Calvino 11, 58 ve en la paulatina curación una expresión del poder de Cristo; Erasmo VII, 219 s, una demostración de cuán difícil es liberar a los gentiles de su idolatría y a los judíos de su superstición.

345. Beda, PL 92, 212: quomodo credendum, qualiter vivendum.

346. Teofilacto, PG 123, 572 s.

cos- puede variar en sus detalles. El desplazamiento de sentido indica que no se consideró la perícopa en sí como especialmente rica para la predicación. El predicador pondrá sumo cuidado en no ir más allá de los límites señalados por Marcos a la posibilidad de interpretación simbólica. Cristo libera para la luz y para la fe y, como el contexto sugiere, para el padecimiento.