

Para vivir

EL EVANGELIO

Lectura de Marcos

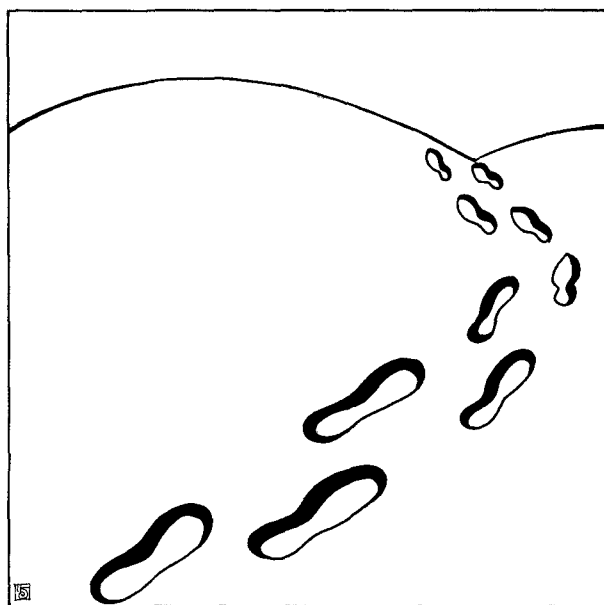
Xabier Pikaza



Para vivir
EL EVANGELIO

Lectura de Marcos

Xabier Pikaza



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

1997

2ª Edición

Cubierta *Mariano Simués*

© Xabier Pikaza - © Editorial Verbo divino, 1995 Printed in Spain Fotocomposición y fotomecánica Cometip, S L, Plaza de los Fueros, 4 31010 Barañain (Navarra) Impresión Gráficas Lizarra S L, Crta de Tafalla, km 1 31200 Estella (Navarra) Depósito Legal 1 978-1997 ISBN 84-7151-986-0

Contenido

<i>Introducción. El evangelio de Marcos</i>	7
1. Los actores del drama: comienzo del evangelio (1,1-13)	21
2. Llamada de Dios y evangelio del reino: Galilea (1,14-8,26)	31
A. Primera llamada: pescadores y publicanos (1,14-3,6)	33
B. Elección especial: los Doce (3,7-6,6a)	58
C. Misión mesiánica y panes del reino (6,6b-8,26)	85
3. Hijo del hombre, camino del Cristo (8,27-15,47)	111
A. Las etapas de la entrega (8,27-10,52)	113
B. Jerusalén, ciudad de controversia (11,1-13,37)	152
C. Fin de la entrega y muerte del Cristo (14,1-15,47)	183
4. Meta pascual, nuevo comienzo (16,1-8) y apéndice canónico (16,9-20)	221
<i>Bibliografía</i>	239

Recuadros

1. Libro de múltiple uso: lecturas de Marcos	17
2. Empezar en el desierto (1,1-20)	23
3. Perdonar los pecados (2,1-12)	46
4. Predicciones de la pasión: convertir la muerte (8,31-9,1)	123
5. Oración y perdón: más allá del templo (11,22-26)	162
6. Sepulcro vacío: ¿religión de muerte? (16,1-8)	224
7. Los lugares de Jesús	50
8. Geografía y teología	227
9. Animales: la fauna en Marcos	77
10. Plantas: la flora en Marcos	157
11. La Escritura: uso del AT en Marcos	169
12. Dios en Marcos	126
13. Los nombres de Jesús	119
14. La palabra	71
15. Las comidas	93
16. Los pobres: Jesús y la riqueza	143
17. Admiración y gozo	41
18. Fe y evangelio	129
19. Destinatarios: nacionalismo judío y universalismo en Marcos ..	57
20. Llamada, envío y seguimiento	64
21. Los discípulos de Jesús	135
22. Las mujeres en Marcos	186
23. Los nombres del cristiano	99
24. El Espíritu Santo	180
25. La Iglesia y sus signos	138
26. Sacramentos en Marcos	194
27. Los de fuera: rechazo y abandono de Jesús en Marcos	204

Introducción

El evangelio de Marcos

El cristianismo es evangelio y camino. No es algo que brota de manera necesaria del orden cósmico, ni es imposición social u obligación de tipo familiar o moralista. *Los cristianos no nacen ya formados* ni se forman por contagio del ambiente cultural. *Ellos se hacen* de manera libre, respondiendo a la llamada de la buena nueva (al evangelio); ellos maduran a lo largo de una experiencia muy precisa y muy comprometida de seguimiento de Jesús. Por eso *definimos el cristianismo en clave de evangelio y de camino*. Así lo ha presentado de manera clave el libro de Marcos (en adelante Mc).

Evangelio de Dios y camino de los seguidores o creyentes se implican y de algún modo se encarnan en Jesús, a quien ahora interpretamos como punto de partida y centro de todo cristianismo. No hay primero Iglesia y luego cristianismo, sino todo lo contrario.

Hay primero cristianismo, es decir, evangelio-camino de Jesús a quien podemos llamar Cristo, es decir, mesías fundante de lo humano. Sólo a partir de esa experiencia mesiánica (cristiana) puede surgir y ha surgido la Iglesia como asamblea y comunión de aquellos que, siguiendo a Jesús, se comprometen (se sienten llamados) a expresar su vocación sobre la tierra.

Hablo de *vocación*, aunque el término pueda resultar a veces duro. Vocación es simplemente *llamada*: la certeza de que el mismo Dios invita a los hombres a que sean en verdad humanos, en gesto de gratitud, en apertura a todos los pueblos de la

tierra. Así lo ha querido expresar con toda fuerza el libro de Marcos.

Mc se sitúa en el lugar donde la *llamada de Jesús* (buena nueva de gracia) puede y debe abrirse en forma de *camino de plenificación* (de entrega salvadora y unidad) de todos los humanos. Por eso ha conservado la *raíz israelita* de Jesús para abrirse desde su mensaje y pascua al amplio mundo de las gentes. Precisamente en el lugar donde los judíos, haciéndose del todo israelitas, deberían abrirse por Jesús hacia el conjunto de los hombres se sitúa y nos sitúa Mc, libro de evangelio y de camino fundante de la iglesia.

Ciertamente, Mc es un *libro para leer*, pero de manera mucho más intensa es *libro para liberarse*: para descubrir el don de vida y gracia de Dios en Jesucristo. Por eso es también *libro para vivir*, es decir, para ponerse en camino, allí donde el mesías de Dios (Cristo) sigue llamando (es evangelio), y aquellos que le escuchan se atreven a fundar de nuevo «Iglesia», es decir, comunidad de liberados para el gozo de la vida y para el reino.

En las páginas que siguen intentamos presentar a Mc como lo que quiso ser desde el principio: libro en que se escucha la llamada de evangelio, manual en que se trazan los caminos para el seguimiento. Que no tome en sus manos este libro quien tiene las ideas ya seguras y fijadas para siempre las respuestas. Pero en cambio, quien esté dispuesto a escuchar y aventurarse en los senderos del reino de lo humano (de la gratitud, del gozo y de la entrega

de la vida) puede empezar a disfrutarlo. No le damos soluciones hechas. No intentamos demostrarle cosa alguna. Sólo hemos querido contarle con algo más de calma los momentos principales de la buena nueva y del camino de Jesús, llamado el Cristo.

1. Qué es Marcos: género literario

Estamos ante Marcos. Tomemos en la mano el libro, acudiendo si fuera posible a la lengua original (el texto griego). Si no manejamos el griego, tomemos una buena traducción castellana, por ejemplo alguna de las que cito en la nota bibliográfica de esta introducción. Antes de seguir, sería bueno que cada uno lea por su cuenta el texto, todo el texto de Mc, para tener así una idea personal, para descubrir mejor su contenido.

Lo que quiero hacer es simplemente eso: permitir que el lector pueda acercarse de manera más profunda y creadora al evangelio. No quisiera suscitar interferencias. No es mi comentario lo que importa, importa el texto. Yo no ofrezco más que una *guía de lectura*; quedarse en ella sería perder la riqueza del evangelio; contentarse con ella sería impedir la propia creatividad del lector que debería recorrer de una manera personal, de la mano de Marcos, los caminos de la vocación cristiana.

Ofrezco sólo una guía, pero ella puede ser importante: me he detenido cierto tiempo ante Mc y puedo presentar mis claves de lectura para aquellos que deseen recibir alguna ayuda. Pero les ruego que después vayan directamente al texto, leído en forma individual o en grupos de reflexión cristiana y compromiso evangélico.

Una de las primeras preguntas será ésta: ¿qué es Mc?, ¿cómo definirlo? Se pueden proponer muchas respuestas: es una biografía, un libro de historia, un tratado de meditación, un folleto de propaganda político-religiosa, un relato de tipo fantasioso, una especie de sermón doctrinal, una guía de moral... Es bueno que el lector empiece sintiéndose perdido; que no quiera saber con demasiada rapidez lo que es el texto, que no lo clasifique de antemano y encajone. Desde su propia extrañeza, como libro antiguo y diferente, nos sigue sorprendiendo Mc. Es bueno que la sorpresa se mantenga por un tiempo.

No sabemos bien lo que es Mc, no podemos precisar su género literario, pero es libro que nos sigue fascinando. *Tuvo un gran éxito al principio*, pues logró cautivar la mente de autores como Lucas (= Lc) y Mateo (= Mt) que, recreando y asumiendo en gran parte sus esquemas, han redactado después unos evangelios más extensos y quizá más doctrinales que se siguen leyendo todavía dentro de la Iglesia. El mismo Juan (= Jn) ha retomado el esquema básico de Mc para escribir su libro de revelación y misterio de Jesús, Hijo de Dios, y logos de los hombres.

Tenemos, según eso, otros evangelios (Mt, Lc y Jn), pero *Mc nos sigue fascinando todavía*, como libro base de llamada de Dios y vocación cristiana. ¿Cuál es su género literario? ¿Cómo debemos entenderlo? Para precisar nuestra respuesta, será bueno que nos detengamos recordando tres de las posturas que se han dado en los últimos decenios. Algunos piensan que Mc quiso escribir una *aretología*: un tratado de grandezas y virtudes de Jesús. Otros opinan que intentó escribir su *vida ejemplar como profeta*. Otros, en fin, sostienen que su libro es una especie de *tratado teológico*, centrado en la *epifanía* o manifestación de Dios en Jesús. Hagamos un esquema.

- *Aretología*. *Areté* es virtud, acción noble y honrada. *Aretología* es un escrito donde se destacan las virtudes y acciones de los grandes personajes que aparecen como delegados de Dios sobre la tierra. En esa línea han querido entender algunos a Mc. Pero otros dicen que ese esquema acaba siendo estrecho; más que la grandeza y triunfo divino de Jesús, Mc destaca su fracaso humano y muerte.

- *Vida de profetas*. Se escribieron por entonces libros de carácter didáctico y moral, resaltando la figura de los grandes personajes (en Israel, de los profetas); tales libros incluían la llamada o vocación, los gestos principales y la muerte del protagonista. Este esquema nos acerca más al tema, pero tampoco es suficiente, pues Mc no es la vida de alguien que ha pasado, sino evangelio o buena nueva de un ser que está viviente.

- *Epifanía teológica*. *Epifanía* es manifestación de algo sagrado. Los que entienden así el texto piensan que Mc transmite los secretos sagrados de Jesús: expresa su ser divino en formas de humildad, en velos de sufrimiento y muerte. Para narrar ese ocultamiento glorioso de Jesús, Hijo de Dios, habría escrito Mc su evangelio. Esto es cierto, pero no

llega hasta la entraña del problema: Mc no se puede entender sólo como libro de epifanías ocultas.

Estas posturas resultan parcialmente verdaderas: Jesús es *hombre virtuoso* (aretalogía), es *enviado de Dios* (profeta), es *manifestación de lo divino* (epifanía). Pero esos rasgos acaban siendo insuficientes. Jesús rompe todos los esquemas precedentes. Por eso Mc ha tenido que contar (escribir y proclamar) algo que hasta entonces nadie había logrado decir en un libro, creando así una nueva forma de literatura, el género que llamamos *evangelio*.

Este es el nombre que él mismo ha dado a su libro: es *evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios* (Mc 1,1). No ha escrito un tratado filosófico, ni un esquema de razones sobre el Cristo, ni un manual de meditación, ni un sermón, ni un conjunto de mitos, ni un poema, una epopeya o una carta. Mc ha convertido el anuncio de Jesús (proclamación mesiánica del reino) en argumento y contenido de un libro unitario que incluye y recrea elementos que se hallaban previamente dispersos en la tradición cristiana: recuerdos de milagros, controversias, parábolas... Con esos elementos ha creado Mc un libro que culmina en la muerte-pascua de Jesús y que puede presentarse dentro y fuera de la Iglesia como auténtico *evangelio*: texto proclamado de la buena nueva de Dios para los hombres.

Mc ha creado por primera vez y para siempre un *evangelio*: un libro donde se da testimonio del mensaje y realidad, de la llamada y esperanza escatológica del reino de Jesús. Ha escrito así un (el) manual de la vocación cristiana: el texto clave donde se define la identidad de Jesús y de sus seguidores. Su libro es un auténtico *catecismo*, compendio y expresión del camino que los seguidores de Jesús han de recorrer para alcanzar el reino.

En otra perspectiva, pudiéramos decir que Mc ha ofrecido la primera *constitución cristiana*, pero no en el sentido de código cerrado donde se definen las condiciones (derechos y deberes) de la ciudadanía mesiánica, dentro de la Iglesia, sino en sentido impulsador y creativo: *Mc es un libro instituyente*; así ofrece y va trazando los caminos de la realización cristiana.

Pero volvamos a nuestro término central: Mc es un *evangelio*, es decir, un libro de anuncio, una no-

ticia de Dios y de la vida humana que se ofrece con poder a los que quieren aceptarla. No es una expresión de lo que había desde siempre; es indicación y promesa de aquello que ahora empieza a realizarse como gracia salvadora de Dios para los hombres. Por eso es *buena noticia*: frente a todas las calamidades que agoreros y hombres de tragedia han extendido sobre el mundo, Mc es anuncio de la felicidad y promesa de Jesús que suscita una esperanza y experiencia más profunda de Dios sobre la historia.

La novedad del evangelio consiste en su carácter de anuncio y presencia gozosa de Dios para el hombre: es *la presencia de Jesús de Galilea* como expresión de Dios y germen o semilla de nueva humanidad en nuestra tierra; es *el anuncio de reino*, de felicidad y plenitud, de reconciliación y vida que se ofrece a los hombres y mujeres que parecen condenados a la muerte sobre el mundo. Ese evangelio no se cierra en Jesús, sino que está *encarnado en un grupo de discípulos* de ese mismo Jesús, que continúan recorriendo su camino y expandiendo su anuncio de reino dentro de la historia.

En un primer momento, ese evangelio de Jesús y sus discípulos se había transmitido solamente a través del testimonio de la vida y la palabra predicada. Nadie había pretendido plasmarlo en un escrito, fijarlo en una especie de obra literaria. La buena nueva de Jesús era y sigue siendo palabra que se ofrece de manera personal, anuncio que va unido a la existencia de aquellos que lo expanden. Así lo habían transmitido los primeros discípulos del Cristo, y de una forma peculiar Pablo.

Conocemos bien la acción de Pablo a través de sus escritos personales (cartas o epístolas). Pero debemos añadir que él no ha querido redactar un evangelio, es decir, un compendio de la vida y mensaje de Jesús como hará luego Mc (Pablo actúa entre el 35-60 d. C.). En aquel primer momento de la Iglesia no era necesario un evangelio escrito. La figura de Jesús se hallaba viva en el corazón mismo de sus testigos, en la boca de los misioneros, en el gozo de los fieles.

Pues bien, en un momento determinado, hacia el 70 d. C., esa novedad del evangelio vino a fijarse por escrito. El primero en hacerlo fue Mc, al menos el primero que nosotros conocemos. Pudo haber

otros intentos. Es probable que alguien escribiera un compendio de *palabras de Jesús* (texto Q, *Logia*), que encontramos todavía en la base de Mt y Lc. Pero de eso no sabemos nada cierto. Nuestro primer evangelio conocido es Mc.

Este proceso de expresión escrita del evangelio ha sido *doloroso*: siempre cuesta fijar en palabras muy torpes el misterio de vida que desborda todas las sentencias de los documentos. Pero, al mismo tiempo, ha sido un proceso *lleno de gozo*: es bello expresar en forma unitaria los recuerdos, la presencia y la promesa de Jesús.

Recordemos que en el momento de escribirse Mc (y los otros evangelios) la Iglesia ya tenía su Escritura (nuestro AT). Además, en algunas comunidades circulaban ya las cartas de Pablo. Pues bien, de una manera y por caminos que no es fácil fijar con precisión, la Iglesia ha sentido la necesidad de poseer unos *textos de evangelio*: unos libros nuevos, temáticamente unitarios, que expresan el sentido del mensaje de Jesús y fijan la identidad de la misma comunión cristiana dentro del mundo. Ellos presentan, de forma condensada y de algún modo completa, todo el misterio mesiánico: forman así el catecismo de los fieles, la constitución nueva de la Iglesia. El primero y quizá más importante de esos libros es Mc.

Mc no es una vida de Jesús en sentido historicista, psicológico. Es cierto que asume y transmite elementos de la historia fundante de Jesús, los rasgos principales de su vida y muerte. También refleja su intención mesiánica: su forma de entender a Dios y su manera de ejercer la acción salvadora al servicio de los hombres. Pero, en un sentido estricto, Mc no es una biografía. Por eso, si buscamos allí los perfiles psicológicos del Cristo o los momentos del proceso de maduración de su vida, nos equivocamos y corremos el riesgo de olvidar o deformar los datos más valiosos del texto.

Mc no es tampoco un libro de mitología en el sentido clásico (religioso) del término. Esto significa que no ofrece de manera simbólica, unitaria, primitiva, los rasgos principales de un Dios que funda desde arriba el transcurso de la historia de los hombres: no despliega la verdad eterna y salvadora de aquello que sucede siempre, en el fondo de los cam-

bios circulares, repetidos, de los tiempos. Jesús no es una imagen del hombre universal que ya existía, no es el mito del hombre eterno, sino *un hombre concreto* dentro de la historia concreta de este mundo. Por eso, el libro que presenta su figura debe ofrecer su novedad como noticia que se cuenta, es decir, como argumento de la actuación novedosa de Dios y principio concreto de transformación escatológica del hombre. Por eso le llamamos evangelio.

Mc no es tampoco un libro filosófico al modo de los *diálogos de Platón*; no es un texto donde maestros y discípulos dialogan razonando juntos para que así cada uno de ellos encuentre el sentido más hondo de su vida, los valores eternos, permanentes, de la realidad divino-humana. *Tampoco es un tratado de tipo aristotélico*: no busca la verdad por medio de la coherencia racional de una investigación sobre los principios y causas de las cosas. Por su misma forma literaria y por su contenido, Mc es libro de anuncio y promesa: da testimonio de la buena nueva y la esperanza de vida que Dios está ofreciendo a los hombres por el Cristo muerto y resucitado.

Finalmente, Mc no es tampoco un libro de ley israelita. Ciertamente, puede compararse con aquellos textos que los judíos de su tiempo (tras el 70 d. C.) están empezando a recopilar y que más tarde formarán la *Misná* o colección de sentencias-tradiciones que interpretan la ley del AT y fijan el sentido de la identidad judía dentro de la tierra. Mc no se ocupa de ordenar y trazar las leyes que derivan de las viejas tradiciones: no quiere que Israel venga a cerrarse dentro de sí mismo. En contra de eso, su evangelio acoge, proclama y ofrece a todos los pueblos de la tierra el camino de la libertad y la novedad mesiánica del Cristo galileo.

Mc ha querido actualizar en forma de texto la buena nueva histórico-pascual de Jesús. Por eso no trata de la genealogía de lo divino (mito), ni se ocupa de las leyes sagradas de un pueblo (*Misná* judía), ni define los principios de la realidad en forma de diálogo racional o tratado teórico (filosofía), ni recoge uno por uno los detalles y procesos psicológicos de la vida humana de Jesús (historia). Ciertamente, hay en Mc un fondo de historia: el recuerdo de los hechos fundantes de la vida y muerte de Jesús. Pero es historia entendida, expandida y proclamada en clave pascual: *es la buena nueva* o evange-

lio de la acción definitiva de Dios, que es salvación final para los hombres.

2. Cómo leer: método exegetico

Más que de método, pudiéramos hablar quizá de *métodos*: caminos y tipos de lectura. Siguiendo en la línea de eso que a veces se ha llamado *la barbarie de la especialización*, algunos exegetas parece que están (estamos) empeñados en alejar al pueblo de la Biblia: vamos poniendo una dificultad tras otra en el camino, de tal forma que al fin sólo algunos eruditos muy letrados e iniciados seríamos capaces de llegar hasta la meta y entender el texto, en nuestro caso Mc.

Esa impresión tiene una parte de verdad: a lo largo de más de doscientos años, una legión de especialistas (historiadores y filólogos, lingüistas y teólogos de todo tipo) han estudiado y siguen estudiando el evangelio de Mc. Nadie es hoy capaz de seguir al detalle todo lo que dicen, nadie puede leer todos sus libros. Cientos de investigadores, en las diferentes universidades de la tierra, siguen estudiando a Mc, como indican de algún modo los libros que ofrezco en la bibliografía. Eso es bueno y tiene que alegrarnos: es hermoso que se estudie de esa forma a Mc.

Pero, al mismo tiempo, debemos recordar que esa especialización ha de ponerse al servicio de la sencillez y comprensión más directa y personal del texto. De esa forma *pasamos de la barbarie* (alejamiento, tecnicismo puro) a *la ayuda evangélica de la especialización*: centenares de exegetas han trabajado y siguen trabajando con tenacidad y hondura sobre Mc para que nosotros podamos acercarnos de manera más límpida y fructuosa al texto del evangelio. No podemos recorrer todos sus caminos, pero confiamos en lo que ellos han investigado, recogiendo y gustando sus frutos.

En la línea de esos eruditos quiero situarme, ofreciendo así al lector mi ayuda personal. Para que valore mejor mi aportación, pudiendo situarse de manera crítica ante ella, quiero indicar brevemente mis presupuestos, es decir, mi punto de vista exegetico-teológico. Se verá muy pronto que no se trata de una perspectiva aislada: me sitúo dentro de una

generación de exegetas y teólogos cristianos (católicos) que en este tiempo (hacia finales del siglo XX) estamos queriendo conocer de manera más profunda y más abierta o integral el evangelio. De esta forma, al seguir el comentario, el propio lector podrá asumir y valorar-criticar mis presupuestos.

– *Asumo los resultados básicos de la crítica histórico-literaria* que se ha desarrollado fundamentalmente en el siglo XIX. Con métodos de análisis muy fino, los autores de esta escuela fueron trazando con cierta aproximación los momentos de la recepción y evolución eclesial de las diversas tradiciones de Jesús en los años que siguieron a su muerte.

Muchos de los presupuestos de esa «crítica» se encuentran superados, pero hay elementos que resultan valiosos todavía: tenemos que distinguir (sin separar del todo) las diversas comunidades cristianas de Judea, Galilea, Siria..., precisando en cada caso las relaciones de la Iglesia con su fuente judía y con el nuevo espacio ya pagano de su crecimiento. En el caso de Mc, resulta fundamental el estudio de las comunidades cristianas que se han arraigado en Galilea, para extenderse luego a Siria (Antioquía) y quizá a Roma.

Pero más importante que el trasfondo histórico resulta el dato textual y literario. Los autores de esta escuela han fijado, de manera casi definitiva, el texto base de Mc a través del estudio minucioso de los antiguos manuscritos. Por eso nosotros asumimos los resultados de su crítica. Partimos de un dato seguro: podemos confiar y confiamos en la exactitud del texto griego que ellos nos ofrecen.

– *También acepto y aprovecho el trabajo de la escuela de la crítica o historia de las formas (Formgeschichte)*, representada sobre todo por Bultmann y Dibelius. No basta con decir que Mc ofrece un texto antiguo, para añadir después que está a la base de Mt y Lc (unido al posible libro Q o los *Logia*). Es preciso utilizar criterios más concretos de tipo social (siguiendo el interés de las primeras comunidades cristianas) y de mayor exactitud literaria. Así se pueden distinguir dentro de Mc (y Mt y Lc) pequeñas unidades o «formas» (sentencias de Jesús, narraciones) que pudieron tener en el principio cierta independencia.

Este método de *historia de las formas* ha estudia-

do, desde los años 20 de este siglo, los diversos relatos y dichos religioso-literarios que se encuentran en la base de los actuales evangelios. Así pueden distinguirse apotegmas-paradigmas, sentencias sapienciales, profecías, anuncios escatológicos, parábolas, relatos de milagros... Esas unidades se empleaban en la predicación, el culto y la enseñanza de la Iglesia antigua. Eran un modo de presencia de Jesús y su mensaje entre los hombres.

La división del texto de Mc que iré ofreciendo en el comentario presente responde en gran parte a los criterios de esta escuela de investigadores que nos ha enseñado y nos sigue enseñando a entender el evangelio. Pero su aportación resulta insuficiente. Por eso quiero fijarme y me fijo en nuevos métodos de lectura.

– *Me situó en la línea de la crítica o historia de la redacción (Redaktionsgeschichte)*, tal como ha sido desarrollada por gran parte de los investigadores de Mc desde los años 50 de este siglo, partiendo sobre todo de las obras de Marxsen (cf. libro de J. Rohde). Mc es más que un simple recopilador de sentencias y relatos previos: es *un verdadero autor*, un creador que, asumiendo datos de la tradición, fijados en parte por la comunidad cristiana, ha elaborado un género literario nuevo, desconocido hasta entonces: ha escrito un *evangelio*.

Ciertamente, Mc tiene prehistoria (plano diacrónico): asume el testimonio previo de un Jesús a quien se toma ya como mesías, recoge elementos de una tradición eclesial bien estudiada en la línea de los métodos anteriores. Pero, al mismo tiempo, *Mc es un libro unitario* que debe entenderse y leerse por sí mismo. En este nivel he querido situarme, acentuando aquello que pudiéramos llamar la *sincronía*, es decir, la unidad temporal y, más aún, textual de su evangelio.

El redactor (Mc) es un verdadero autor: un hombre que asume con autoridad la tradición eclesial de Jesús y fija su figura de un modo unitario, ofreciendo así su propia versión del evangelio que la Iglesia ha aceptado como propia, al incluirla en el canon de su Escritura (en el NT).

– *Mc tiene una teología, es decir, un mensaje* que ofrece dentro de la Iglesia. Como indicará todo el comentario que sigue, pienso que forma literaria y

contenido doctrinal resultan de algún modo inseparables. Por eso, el estudio de la redacción se encuentra vinculado al *análisis teológico*. Quiero saber lo que dice Mc, por qué y cómo lo dice. En esta perspectiva, reasumo la inspiración de los grandes comentaristas como Lagrange y Lohmeyer, Schlatter y Haenchen: leyendo a Mc y con Mc, hago teología.

Sigue habiendo miedo, una especie de escisión, que separa a *filólogos* (que estudian sólo el plano literario) y a *dogmáticos* (que buscan sólo el contenido) de los evangelios. Pues bien, en contra de eso, reasumiendo la tradición exegética de los padres de la Iglesia y los comentaristas medievales, quiero ofrecer una *lectura integral de Mc*. La teología, es decir, el contenido o mensaje no es algo accidental, ni es tampoco un dato secundario, algo que se estudia sólo al fin, cuando se ha visto ya y se ha definido (se ha resuelto) el dato literario. El *contenido teológico*, es decir, la *buena nueva* mesiánica es elemento básico de Mc. Así quiero estudiarlo.

No es que mi análisis sea primero literario y luego teológico: *es teológico siendo literario*, y viceversa. Quizá no he logrado trazar bien las líneas de fuerza del texto: la letra-sentido de Mc. Eso debe indicarlo el lector, si concede crédito a mi libro y si lee con mi ayuda el evangelio. Pero debo decir ya desde ahora y con toda claridad que me he esforzado en vincular el mensaje y la forma del texto. Mc ha escrito de esta *forma* su texto porque tiene un *mensaje* nuevo que decir y no podía decirlo de otro modo. Por eso ha creado un *evangelio*, que es, al mismo tiempo, un género literario y teológico.

– *Dentro del nivel literario, me he fijado en el aspecto narrativo*. Libro de narración es Mc, y como tal quiero estudiarlo, destacando su aspecto de *relato*. Ciertamente, siguiendo sobre todo las aportaciones de autores de lengua francesa (cf. Barthes), me he fijado también en el plano *estructural*: he destacado algunos elementos estilísticos, como son las inclusiones, los esquemas circulares o quiasmos, etc. Así he querido presentar el evangelio como *texto progresivo* (donde las ideas avanzan), siendo, al mismo tiempo, *circular u ondulatorio* (los temas se repiten, vuelven...). También me ha parecido importante el aspecto retórico, destacado por autores

como Robbins o Lücking. Pero de un modo especial me ha interesado el *momento narrativo*.

Mc es, ante todo, un *libro-relato*: narra la «historia» (*story*) de Jesús de tal manera que la misma *narración* viene a presentarse como *buena nueva*. No es que la *narración diga algo sobre un Jesús* que permanece fuera de ella. *La misma narración se presenta como verdad-actualidad de Jesús*: es su forma de presencia. Esto es lo que la tradición cristiana ha sabido siempre al decir que Jesús (= palabra de Dios) se manifiesta y llama en el texto de la Escritura. No es que Mc trate de Jesús: su misma narración es presencia de ese Jesús, buena nueva de Dios para los hombres.

Han destacado este aspecto narrativo muchos autores de lengua inglesa (cf. Rhoads y Michie, Keller y Matera). Nuestro mismo comentario mostrará lo que les debemos, aunque hemos querido mantenernos de algún modo independientes: prescindimos del aspecto muy técnico de su terminología; damos más importancia a los rasgos teológicos del texto, etc.

– *Finalmente, en un plano que es también teológico, destacamos el sentido y unidad de Mc como libro de vocación* o llamada. Como hemos dicho ya, estamos convencidos de que el aspecto doctrinal y literario resultan inseparables. Pensamos que Mc es un libro de mensaje intenso y, en algún sentido, multiforme: puede estructurarse, dividirse y entenderse desde varias claves que son complementarias. Pues bien, a nuestro juicio, la más importante es quizá la *clave vocacional*: Mc es un libro de llamada cristiana (mesiánica), y en esa perspectiva quiero interpretarlo.

Así lo mostraré en lo que ahora sigue y en todo el comentario. La intención del autor (plano redaccional) y el mismo transcurso del relato (plano narratológico) convergen y de alguna forma se unifican en eso que podemos llamar *el continuo vocacional*. De esta forma se unifican (sin negarse) los diversos aspectos del libro. La misma *narración* (entendida como relato de llamada) adquiere densidad y hondura *teológica*: Mc habla de Dios y de su Cristo llamando a los hombres al seguimiento mesiánico.

3. Clave de lectura: la llamada pascual (16,6-7)

Pasamos así del *método exegético* (técnicas de lectura) al *principio exegético*. Queremos llegar al mismo Mc y saber desde dónde hay que entenderlo. Es evidente que debemos comenzar leyendo el texto como está: desde 1,1 (primer verso) hasta 16,8 (último verso del texto primitivo). La crítica textual y literaria a la que antes hicimos referencia nos ha convencido de que el original (que se conserva en los manuscritos antiguos principales) terminaba en 16,8, y así debemos tomarlo nosotros. Sólo después de haber leído y entendido bien el texto en sí (1,1-16,8), podremos pasar al apéndice posterior (16,9-20), aceptado a nivel canónico (oficial) por la Iglesia.

Leamos así, de una manera personal, el texto. ¿Hemos destacado algunas claves de lectura? ¿Hemos fijado y subrayado algún pasaje especial desde el que deban entenderse los restantes? Conforme a lo que he venido diciendo, pienso que la *clave textual de comprensión* de Mc está en la *llamada* o *vocación final* (que resume las vocaciones anteriores) del joven de la pascua, en 16,6-7. Así lo mostraré en lo que sigue.

De todas formas, antes de presentar mi esquema de lectura, quiero recordar que hay también otro más genérico que sigue teniendo muchos defensores. Mc estaría compuesto de dos partes principales: a) un *relato de pasión* (Mc 14-15), que ya habría existido de algún modo, de manera independiente; b) y una especie de *prólogo extenso* (Mc 1-13). Precisamente para explicar y hacer de alguna forma comprensible el escándalo de la muerte del mesías (Mc 14-15), escribió Mc la parte anterior de su libro. Eso significa que dentro del evangelio hay *dos procesos* complementarios que dan origen a dos tipos (modelos) de lectura:

- *Hay un proceso descendente* o regresivo que conduce desde el fin hacia el principio. Mc habría encontrado escrito (o casi escrito) el desenlace del libro donde se contaba la condena y muerte del mesías (Mc 14-15). Para hacernos comprender esa condena, quiere volver hacia atrás, narrando el camino de Jesús (Mc 8,27-13,36) y su mensaje (Mc 1,1-8,26).

- *Pero también hay un proceso ascendente* o progresivo que lleva del comienzo (acción del Bautista; Mc 1) hasta la muerte del mesías, viniendo del anuncio del reino en Galilea hacia el camino de subida a Jerusalén, con la muerte del Hijo de Dios.

Pienso que los dos movimientos se fecundan y resultan así complementarios, de manera que han de verse vinculados. Pero, conforme a mi propuesta ya indicada, *el mismo Mc ofrece otro criterio más sencillo e importante para entender el evangelio. Es un criterio intratextual*, bien indicado al interior del mismo libro, en las palabras finales de la revelación del joven de la pascua: «Decid a sus discípulos y a Pedro que os precede a Galilea; allí le veréis, como os dijo» (16,7).

Estas palabras constituyen el final o conclusión de todo el texto, pues conforme a lo ya dicho, supongo que el libro original de Mc acaba en 16,8. Todo lo que sigue en Mc 16,9-20 fue añadido más tarde por copistas de la Iglesia que sentían cierta dificultad en comprender el libro o que intentaban ponerlo en armonía con las conclusiones (apariciones pascuales) de los otros evangelios canónicos (Jn, Lc y Mt).

Por eso he querido estudiar el *evangelio primitivo* (de 1,1 a 16,8), entendiéndolo desde dentro. La escena final (16,1-8) cierra y abre, al mismo tiempo, todo el texto, ofreciéndonos así los criterios principales para interpretarlo. *Por un lado*, con la muerte de Jesús *todo termina*: la palabra y experiencia de su mesianismo acaba en el hueco de una tumba. *Pero, al mismo tiempo*, en esa tumba *empieza todo*, pues se cumple de verdad el mesianismo: por eso, el ángel hermeneuta (= interpretador) nos encamina de nuevo a Galilea, al lugar donde Jesús ha iniciado su mensaje.

Vengamos a Mc 16,1-8. Unas mujeres enlutadas se dirigen al sepulcro del amigo (padre, hermano, esposo, hijo o pariente) muerto. Sólo tienen ya el consuelo de un cadáver, encerrado en una tumba que nadie puede abrirles: no hay nadie con poder sobre la muerte. Pues bien, sobre el discurso de la historia normal que acaba siempre en un fracaso se eleva la palabra del *revelador celeste* que interpreta en forma nueva el evangelio. Mc le ha dado la palabra para que, en nombre de Dios, como hermeneu-

ta omnisciente, descubra el sentido de la historia anterior y ponga de nuevo en camino a los diversos actores (personajes) de la trama evangélica. De forma indicativa, como introducción a lo que sigue, presentamos una por una sus palabras (16,6-7).

- *No temáis*. Se aterran las mujeres ante la visión. El reflejo de Dios en la tumba vacía les sorprende. ¿Qué hacer? El mensajero les invita a confiar en la acción y presencia de Jesús que había dominado en otro tiempo la tormenta (cf. 4,35-41; 6,46-52) y que ahora les ofrece camino de esperanza por encima de la muerte.

- *Buscáis a Jesús*. Querían embalsamar un cadáver, encorvando su vida sobre un cuerpo muerto. Pero el mensajero sabe que en el fondo deseaban y querían algo más: buscaban a Jesús. En otro tiempo, fue Jesús quien les salió al encuentro, ofreciéndoles tarea de reino: por eso le habían seguido (cf. 15,40-41). Ahora son ellas las que buscan al Jesús ya muerto, a quien habían presentado como centro y sentido de ese reino.

- *El nazareno*. El narrador le había presentado en el principio diciendo que venía de *Nazaret de Galilea* (1,9). Como nazareno le habían conocido los espíritus inmundos (1,24), el ciego del camino (10,46) y los criados del sumo sacerdote (14,67). Este es el «apellido» más profundo de Jesús; quedan a un lado los títulos de rey, mesías, maestro, señor o hijo de Dios. Sobre el borde de la tumba es simplemente *el nazareno*: de un lugar de Galilea vino, allí cumplió su obra, allí querrá que vuelvan sus discípulos.

- *El crucificado*. Empezó en Nazaret su camino, en la cruz ha terminado. Este es su título final, la nota en que ha venido a condensarse su reino y mesianismo. Bien miradas, las palabras del joven de la tumba se inscriben en la línea de 1 Cor 15,2s: murió, resucitó... A Jesús le define ya su muerte en cruz, conforme a un proceso de condena que ha sido cuidadosamente narrado en Mc 15 (3 veces habla de cruz y 7 de crucificar). Si el primer nombre aludía a su origen (nazareno), el segundo y más profundo se refiere a su muerte (crucificado).

- *Ha resucitado*. El kerigma de la Iglesia más antigua se centraba en la muerte y pascua. Lógicamente, tras la cruz aparece aquí el mensaje de resurrección. Pero hay una diferencia significativa. La cruz se incorpora en el título de Jesús: es *el crucificado*. La pascua, en cambio, aparece como acontecimiento salvador que debe confesarse: ha resucitado o, mejor dicho, *Dios le ha resucitado* (*egerthē* es pasivo divino). Sobre el gesto de los hombres que matan a Jesús viene

a elevarse la acción final y decisiva de Dios que resucita. Mc confiesa en forma narrativa (ha «sido» resucitado) lo que Rom 4,24 presentaba como «bendición implícita»: ¡bendito sea Dios... que ha resucitado a Jesús, el Señor, de entre los muertos!

- *No está aquí: mirad el lugar donde le habían puestas.* 1 Cor 15,2ss presentaba la sepultura como elemento indispensable del mensaje pascual: sólo se puede hablar de pascua si Jesús ha muerto de verdad y ha sido enterrado. Pues bien, en nuestro caso, el ángel de la resurrección escenifica ese dato. Ciertamente, importa el vacío del sepulcro (no está aquí), pero más importa el hecho mismo del sepulcro: ha existido muerte verdadera, auténtico entierro de Jesús. Sólo allí donde se ha puesto de verdad la losa de la muerte sobre el cadáver de Jesús, sólo allí donde se mira y recuerda su sepulcro puede hablarse de evangelio.

- *Id y decid.* El evangelio es, al mismo tiempo, camino (id: *hypagete*) y palabra (decid: *eipate*). Esa *ida* es, ante todo, una salida: tienen que alejarse del sepulcro, han de abandonar la ruta de la muerte, en disponibilidad que les capacita para asumir nuevo camino de existencia. Las mujeres estrenan ahora vida: nacen de verdad y aprenden a andar desde el sepulcro del amigo muerto. De un modo convergente, la *palabra* viene a presentarse como nueva comunicación: antes hablaban de muerte (cf. 16,3), ahora tendrán que hablar de vida, diciendo el mensaje que enseña el ángel de la pascua. Caminar y decir, estos son los rasgos principales de su nueva vida, la raíz del evangelio de Jesús que fue ayudando a los hombres a *ver* (tema anterior: descubrir el sepulcro vacío), *caminar* (cura a los cojos) y *hablar* (cura a los mudos).

- *A sus discípulos.* Las mujeres buscaban a Jesús, pero el joven de la pascua les indica que «no está», ha resucitado. En dimensión antigua, Jesús ha muerto para siempre, pero ha dejado en el mundo unos discípulos, y de ellos trata en gran medida el evangelio (es decir, el libro de Mc). Ha terminado la obra histórica (externa, mundana) del Cristo, pero quedan sus discípulos, dispersos quizá a lo largo de Galilea, fugitivos tras la condena del maestro (no aparecen en Mc 15). A partir de aquí, se entiende la trama y dirección (o direcciones) del texto evangélico: el mensaje y vida de Jesús se ha definido (de Mc 1,14 a 14,50) como llamada y enseñanza a los discípulos: pero ellos le han dejado, y Jesús ha muerto solo en el calvario. Pues bien, ahora, por el mensaje de la pascua, a partir de la tumba vacía, estas mujeres reciben el encargo de recomponer aquel discipulado.

- *Y a Pedro.* El texto anterior había destacado algunos

grupos y personas: Pedro, Andrés, Santiago y Juan (1,16-20; 13,3), Pedro, Santiago y Juan (1,29; 5,37; 9,2; 14,33), Santiago y Juan (10,35), Juan (9,38). De manera especial ha puesto de relieve al grupo de los Doce (3,14.16; 4,10; 6,7.9.35; 10,42; 11,11; 14,10.17.20.43): es evidente que ellos representan de algún modo el conjunto del discipulado y anuncian (simbolizan) la salvación de Israel (las doce tribus). Además, siguiendo una visión antigua de la Iglesia (desarrollada expresamente en Lc-Hch), Mc 3,14; 6,30 les había llamado *apóstoles* o enviados del Cristo. Pues bien, en este momento pascual de nueva creación desaparecen los Doce en cuanto tales, igual que los apóstoles. Quedan simplemente los discípulos, con *Pedro*, que viene a presentarse así como garantía de continuidad entre la historia pasada y el nuevo anuncio de evangelio. Allí donde todos los restantes nombres y funciones acaban, quedan en la vida y mensaje de la Iglesia las *tres mujeres* (dos Marías y Salomé: 16,1), enviadas por el joven (Jesús) de la pascua hacia *Pedro* y los *discípulos*.

- *Os precede a Galilea.* Jesús les había conducido en el camino de ascenso y muerte hacia Jerusalén (cf. *proagein* de 10,32). Ha realizado su tarea, ha cumplido su misión. Ahora les precede (*proagein* de nuevo) a Galilea. Pero ya no les dirige de manera externa, en visibilidad corporal, sino de un modo mucho más profundo: en camino de culminación pascual. El discipulado había sido un proceso de seguimiento (cf. palabra *akolouthein*, seguir, y semejantes, desde 1,18 y 2,14 hasta 10,32.52 y 11,9). En algún sentido, este *nuevo seguimiento* es un *retorno*: tienen que dejar Jerusalén, con la esperanza mesiánica centrada en la ley, el templo, el triunfo externo (político), y volver a Galilea (lugar del mensaje, curaciones, comunidad en torno a Jesús). Pero en sentido más profundo es *recreación*: no vuelven a Galilea en nostalgia del pasado, sino con la experiencia nueva de la pascua: el mismo Jesús muerto y resucitado les acompaña.

- *Allí le veréis.* Ver (*oraō*) tiene en Mc un sentido expresamente escatológico: así ven los tres discípulos (Pedro, Santiago, Juan) a Elías y Moisés en la montaña de la transfiguración final (9,4); así verán todos los pueblos y los mismos jueces de Jesús al Hijo del hombre que viene a realizar su salvación y juicio (13,26; 14,62). Pues bien, conforme a nuestro texto (16,7), las mujeres y discípulos, con Pedro, *verán a Jesús en Galilea*: no en las nubes del cielo, ni en el juicio irremisible, sino en el mismo lugar de la misión primera, allí donde se asume y continúa su mensaje. Dentro de su propia concepción teológica, Mt 28,16-20 ha interpretado esta «visión» como experiencia pascual continuada: Jesús se muestra en la montaña y les envía a extender el discipulado. Mc 16,7 no puede ofrecer más precisiones: la visión de Jesús

en Galilea debe interpretarse a partir de todo el evangelio; se tratará de comprender lo que ha sido el camino de Jesús, actualizando su obra, extendiendo su mensaje de reino. Este es un *ver hermenéutico*, es decir, de interpretación evangélica: Mc nos invita a volver a su evangelio para entender y ver la pascua desde el mismo camino de Jesús en Galilea.

• *Como os había dicho*. El texto alude expresamente a 14,28: «os precedo a Galilea». Pero en un sentido más extenso resume todo lo que ha sido el camino de Jesús con sus discípulos. Existe un riesgo de idealización gnóstica que nos haría olvidar la historia pasada e inventar un tipo de Cristo espiritual que sólo ilumina nuestra eterna hondura (origen, meta); en esa línea se adentran muchos apócrifos, de *Ev. Tomás* en adelante. Pues bien, en contra de eso, Mc nos invita a volver «al pasado concreto» de las palabras de Jesús, rehaciendo de ese modo el camino del discipulado. Recrear ese pasado desde el «fracaso» (cruz) del Cristo, en gesto de confianza pascual, manteniendo y cultivando así el mensaje del reino: esta es la tarea de Mc. Por eso su libro tiene que acabar aquí: el resto del relato, el texto verdadero de evangelio ha de formarlo ya la vida concreta de sus seguidores, que encuentran y expanden de verdad el evangelio de Dios en Galilea.

Estas frases del *joven de pascua* constituyen eso que pudiéramos llamar la *interpretación oficial* del evangelio. El narrador ha dado la palabra al joven mesiánico, ofreciendo así las claves que nos capacitan para entender el relato anterior y culminarlo, actualizarlo en el camino de la Iglesia. Se trata de un relato que nos hace retornar a su principio, y sólo se comprende allí donde el oyente (identificado con los discípulos, mujeres y Pedro) retorna a Galilea, para encontrar y recorrer ya como Iglesia el evangelio de Jesús.

He querido destacar estos *doce puntos* esenciales del mensaje pascual de Mc 16,6-7, pues ellos ofrecen la clave para entender todo el evangelio. Pero el mismo narrador nos ha indicado otro detalle muy valioso para interpretar mejor su texto: escuchando la palabra del joven pascual, las mujeres *se van del sepulcro con miedo* y no dicen nada a nadie (16,8). Así termina Mc. ¿Qué ha querido señalar con eso? Ciertamente, entre el *mandato del joven de pascua* (id, decid...) y el *comentario del narrador* (no fueron, no dijeron...) existe una especie de *contradicción* que ha conducido a muy diversas hipótesis: unos afirman que las mujeres de hecho se callaron, o

añaden que la Iglesia no nació con Pedro y sus discípulos (los Doce), sino con otros grupos de creyentes; algunos suponen que Mc ha querido ofrecer aquí el testimonio de una comunidad judeo-cristiana fracasada, que siguió aferrada a Jerusalén, en vez de buscar la verdad de Galilea, con los auténticos cristianos de la Iglesia que rechaza toda vuelta al judaísmo...

Es posible que estas opiniones tengan algo de verdad, pero ellas deben revisarse a partir del texto mismo. Es evidente que Mc 16,1-8 supone que el mensaje de pascua ha seguido adelante: todo el evangelio es testimonio de un encuentro con Jesús en Galilea; por eso las mujeres han tenido que cumplir su encargo. Pero, al mismo tiempo, ese evangelio pascual es mucho más que una palabra que dijeron en el tiempo antiguo unas mujeres: por eso ha resaltado Mc su silencio miedoso, mostrando así el valor y fuerza de la palabra creadora de Dios que supera los esquemas sociales y mentales de los hombres.

4. Lectura narrativa y teológica. La división de Mc

Precisamente en el citado desnivel entre *camino humano* (simbolizado, al fin, en el silencio de las mujeres) y *testimonio pascual de Jesús* (que está centrado en su muerte) recibe su sentido todo el evangelio. Aquí sitúa Mc el *secreto mesiánico*, siempre mantenido y siempre desbordado. Este es el lugar de la *paradoja de Jesús* que, *siendo humano*, desde el fondo de su misma realidad crucificada, viene a presentarse como *revelación de Dios*. Pero de eso hablaremos en todo lo que sigue.

Las palabras de 16,6-8 constituyen la *clave hermenéutica* de Mc y deben vincularse a ese tema del *secreto mesiánico*: es imposible decir lo que se debe y, sin embargo, de algún modo, hay que decirlo. Desde ese fondo estudiaremos el sentido del *discipulado*: queremos mirar a Jesús *en el espejo de aquellos que le escuchan y buscan*, que le acogen, le siguen y al final le dejan. Por eso el trabajo que ahora sigue se podría titular *el rostro de Jesús en el espejo de sus seguidores*.

Quizá pudiera hablarse de un multiuso de Mc. Su evangelio es libro que puede (y debe) leerse en varias perspectivas. Indicamos algunas que son las más importantes.

– *Lectura individual, plano literario* Mc es un libro de inmensa belleza. Como tesoro de bella y fuerte literatura puede leerse, destacando el ritmo de sus narraciones menores, el valor de su conjunto.

– *Lectura individual, nivel de compromiso* En el fondo de su agreste, dura, belleza, Mc esconde y ofrece una llamada al compromiso de la vida por y desde el reino. Por eso, quien penetra en su lectura se pregunta: ¿que me dice?, ¿como puede influir en mi existencia? El libro se convierte así en *mi libro* yo mismo voy naciendo a un tipo nuevo de camino en la medida en que me dejó interpelar por Mc.

– *Lectura eclesial, plano de gracia* En el fondo de Mc descubro la voz de una comunidad cristiana que me ofrece su manera de entender y seguir a Jesús. Por eso, a través de las palabras de su texto, la misma Iglesia me llama (nos llama) a entender a Jesucristo, en actitud de seguimiento.

– *Lectura eclesial nivel de compromiso* Mc es el texto de unos varones y mujeres que se empeñan en asumir la gracia y tarea de Jesús. Ellos mismos son, en su camino, la verdad del evangelio: no se puede separar el libro de aquello que ellos viven, sufren y buscan al seguir a Jesucristo.

– *Libro de catequesis* Para formar (no informar) a los creyentes y encauzarles en el seguimiento de Jesús se ha escrito Mc: que ellos mismos puedan madurar y realizarse, como seres nuevos (mesianicos), por Cristo, esa es la tarea y meta del evangelio.

– *Libro de disputa o controversia* Mc nos sitúa en el lugar en que la Iglesia cristiana, fundándose en Jesús, ha roto los esquemas o modelos de existencia que tenía el judaísmo. Por eso decimos que es libro de disputa: aquí aparece una manera nueva de entender el AT (Biblia hebrea), un modo diferente de entender las promesas de Israel y sus valores como pueblo de la alianza. Es evidente que se trata de un libro de muy dura controversia con el judaísmo.

– *Libro de discernimiento eclesial* Hay otras posibles maneras de entender a Jesucristo dentro del camino abierto por su pascua. Mc opta por un tipo de lectura muy concreta de la muerte y la presencia de Jesús entre sus fieles. Es evidente que en el fondo de su texto hay trabajo intenso de discernimiento eclesial.

– *¿Libro de liturgia?* Mc ha ofrecido a los cristianos un modelo fuerte de interpretación de Jesús. Pero no se trata solo de un libro para entender, sino también para celebrar el misterio de ese Jesús a quien se mira y canta como a Cristo dentro de la Iglesia. Por eso decimos que se trata de una guía de liturgia, de un modelo de celebración cristiana de la vida en camino de gracia y seguimiento compartido de Jesús.

Este es un espejo que parece roto, ensuciado y manejado por *los propios discípulos*, que quieren descubrir a su mesías narcisista (su deseo de triunfo) en el cristal de la vida de Jesús. Por eso, en el momento de la cruz, ellos rechazan al pobre nazareno, siguen otro camino y abandonan a Jesús en el calvario. Pero el joven de la pascua pide a las *mujeres* que les busquen, para que puedan escuchar de nuevo la palabra de Jesús y rehacer su camino en Galilea.

Desde este fin (Mc 16,1-8), tomando como clave las palabras de anuncio pascual, quiero comentar el evangelio. Hare una lectura selectiva destacando, de manera entrelazada, dos aspectos:

- *La postura de los discípulos* Son ellos los que, conforme a la palabra pascual, han de *ver* ya plenamente a Jesús en Galilea, para retomar de esa manera su camino de evangelio.

- *El influjo de Jesús* Ire mostrando las respuestas que

suscita en las personas de su entorno. Para ello situó a los discípulos dentro del espacio más extenso de aquellos que han hallado a Jesús en su camino.

Lógicamente he de emplear un método de tipo *narrativo*. Dejo a un lado otros detalles y destaco el juego dramático de las relaciones de Jesús. Mi lectura quiere ser al mismo tiempo literaria y teológica, pues ambos aspectos resultan inseparables. Mc ha escrito un relato que culmina, como ya hemos indicado, en el intento de recuperar de un modo pascual la historia de Jesús, partiendo de los discípulos (con las mujeres y Pedro). También nosotros trazaremos los momentos de esa historia, destacando la función de sus diversos personajes.

De esa forma hacemos *evangelio*. Entendemos los momentos de la historia de Jesús desde el trasfondo de la pascua que se anuncia y ofrece en Mc 16,8. Las apariciones contadas de manera independiente, como en Lc 24 y Jn 20-21, resultan a ese plano innecesarias. *Todo el libro es pascua*: experiencia y mensaje de Jesús resucitado, que nos sale al encuentro recreando las palabras y gestos de su vida precedente.

Hacemos evangelio *penetrando en la misma narración*. Ciertamente, Mc cuenta unos relatos del pasado: Jesús murió, y ya no podemos encontrarle en gestos de una historia terminada. Pero, al mismo tiempo, su historia, descubierta y asumida en dimensión de pascua, *es la revelación* final del evangelio de Dios, el cambio de los tiempos. En aquellos personajes que se encuentran con Jesús (especialmente los discípulos) podemos y debemos sentirnos incluidos. Sobre el fondo de esos mismos discípulos se inscribe en verdad nuestra existencia. Por eso, en la lectura del libro nos iremos preguntando: ¿qué me dice Jesús?, ¿cómo le busco?, ¿cómo dejo que me cambien su palabra y esperanza?

El libro de Mc va contando: no define, no demuestra, no deduce. Narra una historia ya pasada (la del Cristo muerto), que es al mismo tiempo nuestra historia (Jesús vive y nos precede a Galilea). De esa forma se mezclan y fecundan dos horizontes interpretativos: el tiempo del pasado de Jesús y nuestro propio tiempo. Evidentemente, Mc no ha podido narrar los nuevos rasgos del encuentro

de Jesús con Pedro, las mujeres y discípulos, porque ese debe ser ahora *nuestro encuentro*.

Mc nos hace así contemporáneos pascuales de Jesús al invitarnos a volver a Galilea, reasumiendo el camino de evangelio. Para ello nos ofrece unas claves de interpretación de Jesús; no las impone por la fuerza. Con ese fin ha recreado unos relatos que eran en parte independientes dándoles un tipo de unidad que se encuentra ya esbozada en las palabras del joven de la pascua. Ellas nos permiten empezar distinguiendo cinco partes que han sido bien fijadas por los exegetas:

- *Principio: el desierto* (1,1-13). Define la función de los grandes personajes (Jesús, Dios, Satán) en el trasfondo de la profecía israelita, partiendo de Juan Bautista.
- *Galilea: anuncio del reino* (1,14-8,26). Nos enviaba el joven de la pascua a Galilea: allí debemos empezar descubriendo con Jesús el evangelio.
- *Camino: dar la vida por el reino* (8,27-10,52). El mismo evangelio del reino nos lleva al camino de seguimiento mesiánico que tiende hacia Jerusalén (lugar de entrega de la vida).
- *Jerusalén* (11-15). La antigua capital israelita se convierte en lugar de controversia y muerte; los nuevos discípulos deberán ser fieles allí donde los antiguos fueron infieles.
- *Nuevo principio. Tumba vacía y mensaje de pascua* (16,1-8). Redescubriremos al fin lo que ha sido nuestro punto de partida. Dios mismo nos invita a rehacer el evangelio, desde la presencia del Resucitado, en la nueva Galilea que está abierta a todos los humanos.

Esta es una división inicial, fundada en indicaciones o motivos geográficos que responden con cierta precisión a lo que podemos llamar el *drama de Marcos*. Cada escena se desarrolla en un lugar. La primera (1,1-13) en el *desierto*, donde Jesús no volverá a partir de 1,13. La segunda (1,14-8,26) en torno al *mar de Galilea*, que Jesús abandona tras 8,26. La tercera en el *camino* (8,27-10,52), donde Jesús no volverá tras 10,25. La cuarta en *Jerusalén* (11,1-15,47), que aparece como lugar de controversia y muerte mesiánica. La quinta está definida por la *tumba vacía* (16,1-8).

Esta división es valiosa y, a mi juicio, debe seguirse utilizando todavía. Ella se puede interpretar

en un sentido quiástico, de manera que el desierto del principio y la tumba del final se correspondan; también quedan referidas y al mismo tiempo contrapuestas Galilea y Jerusalén. En el centro, como expresión de unidad y espacio donde todos los temas se vinculan, estaría el camino, con la exigencia de entrega de la vida (anuncios de pasión en 8,31; 9,31 y 10,31-34).

De todas formas, este esquema presenta algunas lagunas que juzgamos importantes, y por eso preferimos reformarlo o completarlo. En primer lugar, no expresa de manera suficiente la *gran ruptura* iniciada desde 8,27, tras la confesión de Pedro: todo el texto posterior se inscribe en 8,31, que anticipa-anuncia el camino de Jesús y su condena en Jerusalén. Por otra parte, dentro de la gran sección del *mar de Galilea* (1,14-8,26) se pueden trazar con cierta claridad tres subdivisiones que permiten entender mejor la llamada de Jesús (vocación) y la respuesta de sus seguidores. Finalmente, dentro de la sección de *Jerusalén* (11,1-15,47) pueden distinguirse también dos momentos, como indicará el esquema que ahora sigue. Esta será nuestra división, este el orden que sigue el comentario:

1. *Prólogo: comienzo del evangelio* (1,1-13). Sirve como introducción para situar a Jesús desde el AT.
2. *Anuncio del reino en Galilea* (1,14-8,26). Jesús realiza su programa mesiánico, rodeándose de unos discípulos:
 - a) *Primera llamada* (1,14-3,6). Tras una introducción que sirve de sumario a lo que sigue (1,14-15), Jesús empieza su tarea llamando a unos colaboradores.
 - b) *Elección especial* (3,7-6,6a). Jesús elige a los Doce y realiza ante ellos sus grandes signos mesiánicos, siendo, sin embargo, rechazado por las gentes de su pueblo.
 - c) *Misión mesiánica* (6,6b-8,26). Jesús envía a los Doce para ofrecer a través de ellos el gran anuncio mesiánico, pero su pueblo tampoco le escucha.
3. *Muerte de Cristo* (8,27-15,47). El evangelio se concentra ahora en la persona de Jesús, en su fidelidad mesiánica. También aquí distinguimos tres momentos, caracterizados por la respuesta de los discípulos:
 - a) *Camino de entrega* (8,27-10,52). Jesús, que define su mesianismo con la figura del Hijo del hombre, abre para sus discípulos un camino de seguimiento como entrega hasta la muerte.

b) *Entrada y controversia en Jerusalén* (11,1-13,37). Jesús viene con los suyos a la ciudad mesiánica, se enfrenta con sus autoridades y anuncia el fin del templo, ofreciendo a sus discípulos un futuro de misión-entrega universal.

c) *Juicio y muerte en Jerusalén* (14,1-15,47). Comienza la sección con el gesto de una discípula-profeta que unge a Jesús (14,3-9), termina con las discípulas en la tumba. En medio queda el fracaso de los Doce y la condena-muerte de Jesús.

4. *Fin y principio: la pascua* (16,1-8). Junto a la tumba vicia vienen las discípulas-mujeres; el joven de la pascua les dirige hacia la nueva vocación, hacia el encuentro final de Jesús en Galilea.

Ahora no podemos justificar los diferentes elementos y motivos de esta división. Lo haremos de algún modo en el comentario mismo. Como hemos dicho ya, queremos vincular el aspecto literario (narración) y teológico (llamada) del texto de Mc, entendido como libro fundante de la *vocación cristiana*. De esa forma, el *drama de Jesús* viene a mostrarse como auténtico *evangelio*: buena nueva de Dios para los hombres.

Pero dejemos las introducciones, y vengamos al texto. Como indica el mismo esquema de conjunto, prólogo y epílogo se corresponden de algún modo; en el centro quedan las dos partes o momentos clave del proceso evangélico: anuncio de reino y camino de muerte. A modo de apéndice, fuera ya del texto principal de Mc, comentamos los añadidos posteriores: final no canónico y apéndice canónico de Mc 16,9-20.

Nota bibliográfica

Sobre el origen y sentido de evangelio-evangelios, además de las obras citadas en la primera parte de la bibliografía general (*Introducción a los evangelios. Hermenéutica*), pueden consultarse en castellano: P. Benoit y M. E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, II, DDB, Bilbao 1987; J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico* (BAC 316), Madrid 1980; F. de la Calle, *Aproximación a los evangelios*, Marova, Madrid 1978; L. Cerfaux, *Jesús en los orígenes de la tradición*, DDB, Bilbao 1970; J. Delorme, *De los evangelios a Jesús*, Mensajero, Bilbao 1973; F. Fernández Ramos, *El NT, I. Presentación y contenido*, Atenas, Madrid 1988; B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evange-*

lios *Los orígenes de las tradiciones sinópticas*, Sal Terrae, Santander 1980, P Grelot, *Los evangelios y la historia* Herder, Barcelona 1987, S Guijarro, *La buena noticia de Jesús*, Atenas, Madrid 1987, X Leon-Dufour, *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969, X Pikaza y F de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1974, B Rigaux, *Para una historia de Jesús Testimonio del evangelista Marcos Mateo Lucas*, I-III, DDB, Bilbao 1967-1973, A Salas, *Jesús, evangelio vivo*, Biblia y Fe, Madrid 1977, J R Scheiffler, *Así nacieron los evangelios Mensajero*, Bilbao 1968, B de Solage, *Como se escribieron los evangelios*, Bilbao 1974

Utilizamos el texto griego de K Aland y otros, *Greek New Testament*, 3ª ed, UBS, Stuttgart 1983, con el *Textual Commentary*, preparado por B M Metzger Entre las traducciones castellanas hemos tenido en cuenta y recomendamos *Biblia de Jerusalén*, DDB, Bilbao 1975, F Cantera y M Iglesias, *Sagrada Biblia* (BAC M 10), Madrid 1979, L Alonso Schokel, *La Biblia del Peregrino*, Ega, Bilbao 1993, *La Biblia*, La Casa de la Biblia, Madrid 1992

Para la división del texto a partir de los lugares geográficos hemos tenido en cuenta F de la Calle, *Situación* La división final que proponemos esta cerca de la que ofrece N Perrin, *The NT*, 147 Para una visión de conjunto de los evangelios en el NT y para el estudio de su problemática, además de obras citadas en bibliografía, cf P Grech y S Segalla, *Metodología per uno studio della teologia del NT*, Marietti, Torino 1978, S Neill, *La interpretación del NT (1861-1961)*, Ed 62, Barcelona 1967, G Segalla, *Panoramas del NT*, Verbo Divino, Estella 1989 Sobre la historia de la redacción, cf S Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, Furche, Hamburg 1970, N Perrin, *What is Redaction Criticism?*, Fortress, Philadelphia 1973 Para situar a Mc en el contexto del cristianismo primitivo, además de Koester, *Introducción*, cf R E Brown y J P Meier, *Antioch and Rome*, Chapman, London 1983, 191-192 Por comodidad, no citamos nunca los comentarios a Mc, presentados en la bibliografía general, el lector atento verá como dependemos de ellos

1

Los actores del drama: comienzo del evangelio (1,1-13)

Hemos definido a Mc como *evangelio de la vocación cristiana*. Es lógico que, al comenzar su texto, como prólogo de todo lo que sigue, encontremos un *relato vocacional*. En el principio de todas las llamadas descubrimos la *llamada de Jesús*: Dios mismo le dirige la palabra y le encomienda su tarea mesiánica, en contexto de fuerte antagonismo (lucha con Satán), cumpliendo de esa forma la palabra profética que estaba expresada y culminada en Juan Bautista.

Estos son los momentos del *prólogo vocacional*. Lógicamente, Mc no ha podido comenzar con la anunciación y nacimiento (en contra de lo que harán Lc y Mt). Tampoco narra el surgimiento eterno de Jesús como logos de Dios (en contra de Jn). Para Mc, la *historia de Jesús mesías* va implicada en su camino vocacional: su existencia misma es vocación, su vida entera nace y se consolida a modo de llamada de Dios.

Antes de esa *palabra de Dios* que le pone en pie diciéndole: *eres mi Hijo*, Jesús no existía propiamente; fuera de ella, su vida carece de importancia. A Mc no le importan todavía (ni podrían importarle) las preguntas posteriores de una tradición teológica o curiosa muy interesada en detalles de tipo historicista, ontológico, psicologizante: ¿cómo na-

ció Jesús?, ¿qué hacía antes de su bautismo-vocación?, ¿cuál era su ser en la eternidad divina? Estas y otras preguntas carecen para Mc de importancia.

Jesús *nace de la llamada de Dios*. Por eso, su misma existencia es vocación, como principio y sentido de todas las vocaciones de sus seguidores, es decir, de aquellos que le escuchan, que responden con él a la palabra de Dios Padre y se disponen a recorrer el camino mesiánico. De la fidelidad de Jesús dependen nuestras fidelidades: en su respuesta se pueden inscribir nuestras respuestas.

Por eso, en el principio de todas las llamadas de Dios está la que dirige a Jesús que le ha escuchado plenamente y respondido. Jesús se ha situado en la gran *historia humana* de carencia y esperanza de la profecía, precisamente en el lugar donde se alza el gesto del Bautista. Desde ese lugar, como hombre entre los hombres, ha podido acoger la *voz de Dios* que le ha llamado haciéndole su hijo mesías en medio de la misma tierra. Desde ese momento, viviendo en transparencia vocacional, ha tenido que enfrentarse al poder de *lo satánico* en el desierto de la prueba.

Estos son los momentos y temas que desarrolla nuestro texto (1,1-13). Será bueno que lo leamos

con atención y que saquemos cada uno nuestra propia consecuencia. Sólo de esa forma lograremos alcanzar el centro sagrado y literario del pasaje, entendido ya como principio o título de Mc.

De ordinario, el comienzo de una obra literaria enmarca y, de algún modo, suscita o pone en movimiento todo lo que sigue. Eso sucede de manera aún más intensa en los escritos antiguos como Mc, donde el «incipit» (comienzo) es título del libro, pues el que ahora tiene (*Evangelio de Marcos*) resulta secundario. Pues bien, difícilmente podía haberse dado un título y comienzo más hermoso: *El principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios...* (1,1).

La palabra principio (= *arkhē*), también utilizada en Gn 1,1 y Jn 1,1, puede interpretarse aquí de varias formas: como título de la introducción (1,1-13), del libro entero (todo Mc) o, más bien, como trasfondo del que brota en general el evangelio. De manera indicativa, destacamos aquí el último sentido: *el evangelio de Jesús tiene su punto de partida en el mensaje y obra del Bautista, en la línea de la antigua profecía.*

Tres son las palabras centrales de este verso introductorio (1,1). Ellas definen y enmarcan a Mc, ofreciendo así el motivo y tema principal de todo el libro. *¿De qué trata este principio?* No se refiere a la creación de cielo y tierra (Gn 1,1), ni tampoco al logos o palabra que existía siempre en lo divino (Jn 1,1). Trata de esto:

- *El evangelio.* Tema y contenido del libro será la «buena nueva», es decir, el anuncio de la salvación de Dios que cambia la vida de los hombres (cf. 1,15). Por eso en el camino de Jesús hacia la muerte se dirá que el evangelio debe proclamarse en todos los pueblos, desbordando la frontera israelita (13,10; 14,9).

- *Jesucristo.* Mc sabe que el evangelio es de Dios (1,14), pero después lo identifica en el fondo con la causa (vida y obra) de Jesús (cf. 8,35; 10,29). Al interior del libro, el título de *Cristo* resulta ambiguo y se utiliza en diversas perspectivas que, evidentemente, Mc (= narrador) no hace suyas, al menos en sentido expreso (cf. 1,34; 12,35; 13,21; 15,32). Después tendremos que indicar la función de ese título en los textos capitales de la confesión de Pedro (8,2) y la pregunta del sumo sacerdote (14,61). Ahora el título del libro dice sólo que Jesús es Cristo: por eso le llama, de manera unida,

Jesucristo y le presenta como autor y contenido del evangelio.

- *Hijo de Dios.* Siendo Cristo, Jesús aparece como cumplimiento y realizador de la esperanza mesiánica. Pero el texto le llama, al mismo tiempo, *Hijo de Dios*, abriendo una gran interrogación sobre el sentido de ese término que, puesto en boca de los demonios (3,11; 5,7), tendrá un sentido paganzante; pero Mc sabe que la hondura de ese título la funda el mismo Dios que llama a Jesús Hijo (1,11; 9,7). En esa línea ha de entenderse la confesión del centurión romano que descubre la filiación divina de Jesús al verle crucificado (15,39).

Este es el tema: *Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios* (1,1)... La buena nueva que proclama y condensa Mc se identifica con el camino mesiánico (culminación humana) de Jesús, a quien iremos descubriendo como Hijo de Dios (revelación del misterio). Así lo muestra el principio de este libro que comienza presentando (1,1-13) a sus grandes personajes. Ellos (*Juan Bautista, Dios, Satán*) fundan o enmarcan el sentido de Jesús, como veremos en los tres relatos de esta introducción.

1. Juan Bautista (1,1-8)

El comienzo de Mc (1,1-4) es de gran densidad teológico-literaria y muestra, además, unas variantes textuales significativas, que aquí no podemos estudiar. Leamos con cuidado el texto, prescindiendo de la puntuación de las traducciones. Busquemos el ritmo original, hagamos un esquema:

– *El comienzo del evangelio* de Jesucristo, Hijo de Dios, (según está escrito en el profeta Isaías:
he aquí que envío a mi ángel ante ti,
para que prepare tu camino;
es la voz que grita en el desierto:
preparad los caminos del Señor,
haced rectos sus senderos).

– *fue Juan, bautizando en el desierto*
y proclamando un bautismo de conversión,
para perdón de los pecados (1,1-4).

En ese comienzo está Juan. Esto significa que Jesús no brota del vacío, no parte de la nada, sino que se sustenta en el camino concreto de la historia y realidad israelita de su tiempo: en el profetismo de

Suele decirse que *la cosa empezó en Galilea*, y eso es cierto si identificamos *la cosa* con el mensaje de reino (1,14-15) y con el encuentro pascual (16,6-7) que ratifica todo el camino previo de Jesús y pone en marcha la nueva y definitiva andadura de la Iglesia. Pero sólo se puede llegar a Galilea si se pasa con Juan y con Jesús por el desierto:

– *El desierto de la profecía* (1,1-2) es lugar donde se escucha la palabra de promesa y se prepara el camino. Se trata de hacer desierto con todo el AT, en gesto que recuerda los años de la dura y probada travesía del pueblo (Ex, Nm) y que, al mismo tiempo, asume las promesas de amor de los profetas (Os).

– *El desierto de Juan* (1,4-8) es lugar de bautismo para perdón de los pecados; por eso, a lo largo del mismo desierto (que sigue siendo duro, pura penitencia) pasa el río de la promesa, el Jordán que se puede abrir para que pasemos a la tierra prometida. El agua de ese río del desierto (pura penitencia) es para el profeta Juan signo de un agua-bautismo más fuerte del Espíritu Santo (1,8).

– *El desierto de la experiencia de Dios* (1,9-11). El texto no cita la palabra desierto, pero es evidente que estamos en el mismo contexto, inmersos en el agua del Jordán purificador. Jesús ha entrado allí, haciendo la experiencia

plena de la prueba del Bautista. Sólo así se abre el cielo de Dios y recibe el *agua* del Espíritu Santo.

– *El desierto de la victoria y nuevo comienzo del mesías* (1,12-13). Jesús va ahora a un desierto donde ya no hay río, ni hace falta. Ciertamente, es desierto: lugar de prueba, cuarenta días de encuentro con el abismo del que brotan las destrucciones de los hombres. Pero, al mismo tiempo, es una especie de nuevo paraíso: Jesús encuentra allí el sentido de la vida, vinculada a los animales (naturaleza amiga) y a los ángeles (experiencia de ayuda divina).

– *Del desierto al reino* (1,14-15). El paso por el desierto ha capacitado a Jesús para descubrir el reino y ponerse a su servicio en Galilea (en la tierra donde viven los humanos concretos de la historia). Convertir el desierto, hacerlo un camino de reino: este es un aspecto central del ministerio de Jesús.

– *Del desierto al mar de Galilea* (1,16-20). En el desierto de Juan había sólo un río *para penitencia*, el Jordán de las viejas esperanzas nacionales. Ahora, dejando el desierto, Jesús ha llegado al *mar* de Galilea, es decir, al espacio de agua-vida de los humanos, al lugar donde puede iniciarse el proceso del reino. Por eso tendrá sentido el afirmar, como hemos dicho al principio, que *la cosa empezó en Galilea*.

renovación escatológica, muy vivo por entonces, cuyo mayor representante parece haber sido Juan Bautista. Este tipo de inicio es muy valioso, tanto en el aspecto negativo como positivo.

En línea negativa, afirmar que el evangelio de Jesús comienza en el Bautista significa haber dejado a un lado otros esquemas y valores judíos de aquel tiempo, parte de los cuales aparecen reflejados en el mismo Mc: los *escribas* y *fariseos* que encarnan el aspecto más legalista de la herencia judía, los *sacerdotes* que dirigen y controlan el culto del templo, los *herodianos* que siguen apoyando la política de restauración nacional bajo el poder de los romanos, quizá los *celotas*, defensores de la independencia social y religiosa de Israel... De todos

ellos (con excepción de los celotas) hablará Mc, como tendremos ocasión de señalar. Pues bien, el evangelio de Jesús no empalma con ninguno de esos grupos. Sus auténticas raíces brotan de la profecía de Juan Bautista.

Como certeramente indica el texto (1,4), Juan fue un profeta escatológico de conversión y quiso actualizar, de una manera expresa, algunos de los rasgos más significativos de la tradición israelita. Por eso, el redactor (1,2-3) ha puesto su mensaje y su figura a la luz de una palabra atribuida a Isaías, aunque en el fondo está tomada de Mal 3,1 (cf. Ex 23,20) e Is 40,3: el mensajero final (Mal 3,1) se identifica con Juan, voz personalizada que prepara el camino de Dios en el desierto (Is 40,3). La misma

forma de empalmar o construir la cita y la manera de aplicarla a Juan Bautista indican un modo muy concreto y muy profundo de entender su actividad escatológica. En esta misma perspectiva ha de entenderse la descripción posterior de su figura, donde se combinan rasgos de retorno al desierto y signos que evocan la llegada apocalíptica de Elías, profeta que según la tradición se hallaba anunciado en ese texto cuando alude al «ángel» del fin o mensajero: lleva un vestido de pelo de camello, con un ceñidor de cuero a la cintura y come langostas de monte y miel silvestre (1,6).

A partir de aquí, podemos ya fijar los rasgos principales de Juan, en la visión que ofrece Mc. Prescindamos, por ahora, de sus gestos, señalemos más bien su *geografía*. En ella se distinguen tres matices o momentos:

- *Desierto* (1,4). Está anunciado por la profecía (Is 40,3; cf. Mc 1,3) y tiene un doble sentido: alude, por un lado, a los cuarenta años del primer nacimiento israelita, conforme a las tradiciones recogidas entre Ex y Dt; y se refiere por otro al camino del retorno del exilio, conforme a las palabras de Is 40-55. El desierto es la austeridad, la vuelta a la intemperie o dureza natural (como indican la comida y el vestido del profeta): es el lugar de la ruptura fuerte, es un espacio de prueba o tentación intensa.

- *Río Jordán* (1,5). Estrictamente hablando, el río no se adentra en el desierto, pero discurre por zonas casi desérticas. Esto es suficiente para Mc, quien supone (teológicamente) que en el mismo centro del desierto (prueba) hay un río que no es signo de fertilidad (como en Ez 47), sino de bautismo y conversión. El agua de ese río pertenece al desierto: no sirve para dar vida, sino para confesar los pecados y esperar en el perdón. Por otra parte, es evidente que el Jordán evoca para todo judío la experiencia de Jos 3: los provenientes del desierto atravesaron su cauce para entrar en la tierra prometida; también ahora los penitentes del Bautista penetran en el agua, confesando los pecados y esperando alguna especie de liberación en este tiempo de juicio en que se encuentran.

- *Camino* (1,2-3). El profeta del desierto y río prepara el paso del Señor que, conforme a la visión de Mc, es el mismo de Jesús. De esta forma anuncia un tema que resulta decisivo en todo el evangelio: Jesús pedirá a sus discípulos que le sigan (cf. 1,16-20; 2,15) en palabra-gesto que define el corazón del evangelio (8,27-10,52); con su actitud de penitencia,

Juan vino a preparar esa novedad de Jesús, es decir, su camino mesiánico.

Pasamos de esta forma de la geografía del Bautista a su tarea y mensaje. Parece evidente que el redactor del texto conoce más datos sobre Juan, como suponen 6,14-29 y 11,27-33, pero en nuestro caso ha preferido reducirse a los que aluden a Jesús. No se ocupa del posible mensaje del Bautista en cuanto tal, ni pretende recrear su historia. Sólo intenta presentarle como testigo y precursor de Jesús. Juan es el profeta en quien se cumple la promesa del AT, en cuanto abierta a uno más grande. Así proclama:

Viene detrás de mí aquel que es más fuerte que yo, y no soy digno de inclinarme para desatar la correa de sus sandalias; yo os bautizo en agua, él os bautizará en Espíritu Santo (1,7-8).

El Bautista no se cree ni siquiera digno de ser «siervo» de Jesús (llevarle la sandalia, desatarla para que se pueda reclinar en la comida). Entre Juan y Jesús hay un abismo y, sin embargo, desde el fondo de ese abismo, el gesto penitente y el mensaje del Bautista (cumplimiento de la profecía israelita) son principio de evangelio. Recordemos que la profecía del AT (1,2-3) se cumple en Juan, y no en Jesús, como señalando de esa forma el cierre israelita del AT: Jesús ya ha superado ese nivel y pertenece a un estadio de vida renovada, mesiánica. De todas formas, la misma diferencia traza en su contraste un camino que lleva de Juan hacia Jesús, como indican las dos veces que ese término *camino* se utiliza en 1,2-3. Pero veamos ya los rasgos de la acción de *Juan*:

- *Bautiza* con agua, en el río que pasa a través del desierto, haciendo que los hombres se conviertan y reciban el perdón, dentro de la misma tradición intrajudía. Por eso dice 1,5 que venían a bautizarse, confesando los pecados, «toda Judea y todos los de Jerusalén» (en contra de 3,7-12, donde se acercan a Jesús gentes de fuera de Judea y Jerusalén). Juan se limita a poner a los judíos ante el espejo del propio pecado, dejándolos así en manos del juicio de Dios.

- *Anuncia* un «bautismo más alto», es decir, del Espíritu Santo, que Mc verá realizado por Jesús (cf. 1,7), a quien presenta de hecho como fuente de la gracia creadora de Dios: hará que los hombres superen su viejo espacio de pecado, abriéndose al Espíritu del nuevo nacimiento.

Pero con esto desbordamos el ritmo de nuestra exposición. Baste con decir que en el comienzo del evangelio está Juan, el hombre de la profecía israelita. Juan *llega hasta el límite*, hasta el mismo lugar donde los hombres se encontraban dominados por la propia culpa. Conoce esa frontera y en ella ha querido situarse, como vigilante de Dios, preparando un camino que le desborda. Se coloca en el lugar donde el pecado es más intenso y quiere que los hombres lo confiesen, descubriéndose culpables en el agua del Jordán; pero no puede llegar al otro lado, cruzar el río y avanzar por el territorio de la gracia, pues le falta precisamente el Espíritu Santo (que lleva a Jesús del desierto a Galilea, como muestra luego 1,14).

Sin poder atravesar el límite, pero preparando y anunciando de algún modo al que ya viene (*erkhe-tai*: 1,7), en las puertas de la nueva tierra del reino (donde habrá bautismo en el Espíritu) se encuentra Juan Bautista. Así es, al mismo tiempo, testigo de la impotencia (no soy digno de desatar su sandalia...) y de la fuerte potencia y profecía del pueblo israelita, conforme a la escritura de Isaías (y de todo el AT). En ese lugar paradójico de la humanidad que no puede salvarse, pero espera salvación y de algún modo la prepara, sitúa Mc 1,1-8 al *ángel Juan* (1,2), voz que en el mismo desierto mantiene velando y muy viva la espera del Cristo.

No hay *ángeles celestes* al comienzo de este evangelio (en contra de aquello que de algún modo sucede en Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38). El ángel mensajero que prepara la venida de Jesús es Juan Bautista, ángel de conversión que abre el camino para que después brote la gracia.

Nota bibliográfica

La bibliografía existente sobre Juan Bautista ha sido recogida por E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Paideia, Brescia 1988; Id., *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988. Para estudiar este principio de Mc siguen siendo importantes las obras de Calle, *Situación* y Trevijano, *Comienzo*. A partir de aquí iré ofreciendo una breve nota bibliográfica en cada uno de los pasajes del comentario. Prescindo, por brevedad, de diccionarios y obras generales, que resultan accesibles al propio lector. Para más bibliografía, acúda-

se a comentarios, especialmente Gnilka, Grundmann, Pesch, Taylor, y sobre todo Neirynek.

2. Voz del Padre: bautismo y vocación (1,9-11)

Juan se hallaba en el desierto. No se dice que va y viene: está sentado en la frontera, como voz de conversión y exigencia escatológica. No tiene más que hacer: está aguardando la llegada de aquel que ha de venir a trascenderle. Bautiza a los que llegan de Judea y Jerusalén (1,5). La esperanza del más fuerte (1,7) le mantiene en la tarea, hasta que llega el gran momento:

Y sucedió que en aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y de pronto, saliendo del agua, vio los cielos abiertos (rasgados) y al Espíritu bajando sobre él como paloma. Y hubo una voz de los cielos: tú eres mi Hijo el predilecto, en ti me he complacido (1,9-11).

Se trata de una experiencia vocacional, en la línea de aquellas que transmiten Is 6,1-13 y Jr 1,4-19. La escena sucede *en un lugar público*, allí donde Juan ha realizado sobre Jesús su gesto penitencial (el bautismo de las profecías). Pero es, al mismo tiempo, una *escena privada*, como un encuentro personal con Dios. Jesús es el único que ve (descubre el cielo abierto, reconoce la presencia del Espíritu), es el único que escucha, al menos en sentido intenso; la voz de reconocimiento filial y vocación le llega directamente y dice: «Tú eres mi Hijo».

Esta experiencia inmediata de Dios, esta llamada del Padre que, en palabras que asumen la más honda «profecía» de Sal 2,7, constituye a Jesús *Hijo querido*, es fundamento y centro interior del evangelio. Juan era principio en el sentido de punto de partida; *Dios*, en cambio, *es principio como Padre* que proclama su palabra y constituye a Jesús, haciéndole su Hijo y ofreciéndole la fuerza del Espíritu. La profecía mesiánica se cumple; cesa el tiempo de la espera; se abre el cielo, llega la voz, y se realiza el poder de Dios sobre la tierra.

Esta es una escena de vocación y nacimiento: Jesús nace de Dios (es su Hijo), desbordando de esa forma el testimonio del Bautista. Esto significa que

ha nacido de manera mesiánica, como expresión total de Dios, precisamente allí donde ha llegado a su fin el camino de la esperanza israelita, simbolizada y expresada en Juan Bautista. Por eso es importante que entendamos bien la «mediación» vocacional de Juan, a quien el texto presenta de algún modo como iniciador humano del nacimiento divino de Jesús.

Esta mediación vocacional es paradójica en el mismo *contenido* del mensaje que predica. Como sabemos, Juan imparte un bautismo de conversión, para perdón de los pecados. Todo nos permite suponer que Jesús ha comenzado aceptando ese bautismo con aquello que supone de juicio y penitencia. Pero después, tras una experiencia personal que nuestro texto (Mc 1,9-11) evoca de forma teológica, Jesús ha superado el plano del Bautista, para ofrecer un mensaje de evangelio, es decir, para anunciar y realizar la novedad del reino.

Eso significa que *el Bautista ha sido mediador de una vocación que le trasciende*: no ha cerrado a sus discípulos (al menos a Jesús) en las fronteras de su propio mensaje; no los hace esclavos de su modo de pensar y obrar. Ha sido fiel al Dios del juicio, abriendo a los otros su llamada. Pues bien, asumiendo el camino del Bautista, y aceptando su misión, Jesús ha podido superarlo, descubriendo de una forma personal el rostro de Dios y escuchando su palabra que le adopta y constituye, diciendo: «Tú eres mi Hijo».

Juan ha sido para Jesús mediador vocacional en el sentido fuerte de ese término: le ha llevado hasta el límite de la penitencia, hasta el lugar donde puede colocarse de un modo directo en manos de Dios, dialogando con él. Volvamos a la escena: Jesús hace con otros israelitas una peregrinación de penitencia, llegando hasta el final de la iniciación. Ha entrado en el río del desierto uniéndose a las gentes que confiesan su pecado (1,5) y reciben el signo del bautismo. Sólo así, en el culmen del proceso, habiendo cumplido todo lo que humanamente ha de cumplirse, ha descubierto el cielo abierto y ha escuchado la llamada personal de Dios. Tres son por tanto los momentos fundantes de su proceso vocacional:

- *Mediación de Juan*. Es evidente que Jesús ha conocido

a Dios a través de la Escritura y la historia de su pueblo, haciendo suyo el mensaje-camino de sus antepasados en la fe (Abrahán, Moisés, Isaías, Jeremías...). Pues bien, esa Escritura y esa historia se han cumplido en el Bautista: para escuchar la voz del Padre, Jesús ha de buscar a Juan, reconociéndole como iniciador o guía en el camino de su mesianismo.

- *Aprendizaje de Jesús*. El texto dice que «vino desde Nazaret de Galilea». Esto significa que ha roto con su vida pasada, dejando pueblo y familia, trabajo y seguridad social, para iniciar un camino fuerte de fidelidad a la palabra. Para bautizarse, ha tenido que hacer un proceso penitencial, recorriendo unas etapas de escucha de Dios y compromiso personal. Sólo al final de su camino de iniciación, como resultado y expresión condensada (signo conclusivo) de la búsqueda, recibe su bautismo. Parece uno de tantos y, sin embargo, es diferente, como lo dirá la voz de Dios. Pero ya su mismo origen resulta peculiar: no viene de Judea o Jerusalén (como aquellos de que habla 1,5), sino de Nazaret de Galilea; asume el camino de iniciación penitencial judía del Bautista, pero tiene otro origen que será determinante para todo lo que sigue. Veremos después cómo en vez de quedarse en el espacio de influencia de Judea-Jerusalén (en el desierto de la conversión), Jesús ha de volver a su tierra galilea, proclamando allí su nueva experiencia de reino (1,14-15).

- *Palabra de Dios*. Sobre ese fondo de mediación de Juan y búsqueda personal viene a escucharse la llamada de Dios que se desvela como Padre, diciendo a Jesús su más honda palabra de llamada y ofreciéndole su gracia-misión. De esta forma, culminando el camino de todos los profetas y, al mismo tiempo, desbordándolo por dentro, *Dios se dice y expresa como Padre*, llamando a Jesús: «eres mi Hijo». Esta es palabra performativa, que realiza lo que dice; es palabra de gozo, que lleva al mismo Dios a su descanso («en ti me he complacido»).

Estando precedida por la mediación de Juan y por el mismo aprendizaje de Jesús, esta palabra de Dios sigue siendo inesperada, gratuita, milagrosa: no se puede exigir, calcular ni manejar. Tampoco se puede probar de una forma externa. Dios actúa porque quiere, rasgando el cielo con la voz de su palabra y con la fuerza de su Espíritu. Estamos ante eso que puede llamarse una *experiencia escatológica*. Termina el tiempo viejo, el ritmo repetido de las horas de este mundo. Se cumplen las promesas, acaba o se realiza todo lo iniciado, en gesto de sor-

presa creadora. De esa forma viene a concretarse la llamada: la voz de Dios resuena de manera personal, ofreciendo nuevo contenido a todo lo que existe.

Esta experiencia *de vocación del Cristo* no se puede inscribir como una más en el ritmo de llamadas anteriores. En otro tiempo, Dios había ido ofreciendo su palabra y asistencia a unas personas de la tierra, haciendo así que recorrieran un tramo en el camino de liberación o juicio creador sobre la tierra. Llamaba Dios a *Abrahán* como patriarca o caminante primero de su pueblo (Gn 12,1-9); salía al paso de *Moisés* en la montaña, confiándole su obra de liberación para Israel (Ex 3-4); igualmente llamaba a *Isaías* (Is 6), *Jeremías* (Jr 1) y otros muchos profetas importantes. A pesar de eso, seguía estando lejos de los hombres, sobre un trono de gloria y realidad inaccesible. Sólo ahora, en su llamada de Padre, con su voz engendradora, Dios se viene a hacer presente del todo entre los hombres.

Dios hablaba, encomendaba su tarea, se mostraba de algún modo sobre el mundo. Pero todos los llamados, los profetas, seguían encontrándose alejados de la entraña más profunda del misterio. Sólo ahora se desvela en Jesús de una manera total, definitiva. Los profetas anteriores eran «siervos» fieles y leales que acogían el mandato de Dios y lo cumplían. Pero ahora Dios ha dicho a Jesús: «Tú eres mi Hijo», confiándole el encargo de su vida y salvación para que pueda expandirlo hacia los hombres, como ha precisado con toda nitidez Heb 3,5-6. Dos son, a mi juicio, los aspectos que definen el valor y novedad de su llamada:

- *Vocación es filiación.* Dios dice: «eres mi hijo, en ti me he complacido». Esta es palabra de «generación»: llamar Hijo es hacer a Jesús Hijo, concediéndole una gracia que precede a todas las misiones o tareas que después quiera ofrecerle. Dios es Padre porque ha decidido decir al propio Hijo: «yo te amo, tú me gustas y es hermoso podértelo expresar en este instante y desde siempre».

- *Vocación es envío.* Bajó el Espíritu sobre Jesús, haciéndole Cristo, es decir, mensajero y creador de salvación escatológica. Sólo porque es Hijo, porque lleva dentro el gozo del amor del Padre, Jesús puede y debe cumplir su tarea sobre el mundo.

Precisamente allí donde se unen filiación y envío, diálogo personal y compromiso en favor de los demás, cobra sentido la llamada de Jesús, que es la primera y en el fondo la generadora de todas las restantes vocaciones (cf. Gál 4,1-7). Todos conseguimos en él la filiación, escuchando así la voz que dice: «eres mi hijo». En Jesús y por Jesús podemos recibir y recibimos el Espíritu del Hijo que responde: «¡Abba, Padre!».

Pero con esto adelantamos temas y motivos que debemos señalar más en concreto a lo largo del relato. Ahora nos basta con saber que Juan Bautista fue para Jesús iniciador en un camino que le desbordaba: sobre el agua del bautismo (que es llamada a penitencia) podemos escuchar la voz de Dios que reconoce (engendra) a Jesús como su Hijo, ofreciéndole el Espíritu.

De ahora en adelante, sabremos ya que Dios está en el fondo de la vida y obra de Jesús, como Padre que suscita y acompaña la existencia de su Hijo. No tendrá que intervenir de un modo externo a lo largo del relato: sólo escucharemos su voz reveladora (epifanía) en la transfiguración (9,7), para acoger la gracia de su nuevo nacimiento en el mensaje de la pascua (16,8). En todos los momentos restantes, *Dios parece silencioso; pero su silencio es una forma de manifestación muy fuerte:* se ha expresado (encarnado) en su Hijo; por eso deja que Jesús actúe, haciendo que nosotros podamos encontrar el reino en su mensaje.

Por una inclinación normal hacia los temas de lo maravilloso y sorprendente, solemos pensar que Dios debía expresarse de manera externamente milagrosa, rompiendo los esquemas (juegos y funciones) de la vida humana. Pues bien, en contra de eso, la manifestación de Dios que ahora acabamos de mostrar viene a ponerse y a ponernos sobre el campo más concreto de la historia. Dios no actúa desde fuera, no se expresa en signos de carácter mágico, de forma que se quiebren y se rompan los principios de este mundo. Al contrario: el Dios de Mc se desvela en el camino creador de la existencia humana de Jesús.

Por eso, de ahora en adelante, Dios puede quedar en el trasfondo, como agente que todo lo dirige, pero no interfiere con violencia en el mensaje y vida de Jesús. Estamos en el centro de eso que pode-

mos titular *principio de encarnación*: culminando y superando los caminos del AT, allí donde Dios se manifiesta ya del todo, hallamos sólo a un hombre humanamente creativo, a Jesucristo. Esto es lo que quiere asegurar nuestro pasaje (1,9-11).

Nota bibliográfica

Además de trabajos citados en apartado anterior, para una visión general del bautismo como experiencia vocacional, cf. G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sigueme, Salamanca 1986, 25-49, con amplia bibliografía; cf. además: M. Sabbe, *Le Baptême de Jésus*, en I. de la Potterie, *De Jésus aux Evangiles* (BETL 25), Gembloux 1967, 184-212; W. Marxsen, *El evangelista*, 27-48.

3. El nuevo Adán: prueba satánica (1,12-13)

Ya tenemos al actor principal que es *Jesús*. Veamos los otros actores. Cumplida su misión preparatoria, *Juan Bautista* desaparece de la escena y ya no actúa. Desde el fondo, sosteniendo a Jesús de manera invisible y ofreciéndole su Espíritu, se expresa *Dios*, a quien podemos llamar protagonista oculto del relato, es decir, del evangelio (cf. 1,14). Pues bien, en contra de ese *Espíritu de Dios* que es el principio bueno, como poder de perversión y antagonista de la historia, se desvela ahora *Satanás*. Por eso, para completar el cuadro inaugural y presentar así a los grandes actores de la trama, ha sido necesario un nuevo texto que sigue siendo referencia y base para todo lo que sigue:

Y de pronto, el Espíritu lo arrojó al desierto, ...
y permanecía en el desierto durante cuarenta días,
siendo tentado por Satanás;
y vivía entre las fieras,
y los ángeles le servían (1,12-13).

Evidentemente, se trata de un *relato simbólico* muy bien construido que quiere proyectar y proyecta sobre Jesús los cuarenta años de prueba de los israelitas de otro tiempo en el desierto. Es posible que el autor ignore los motivos más concretos de la tentación, expuestos de manera convergente por Lc 4 y Mt 4 (pan, poder, milagro). Pero

nos parece más probable suponer que Mc no quiso introducir esos u otros motivos semejantes, aunque fueran conocidos y narrados en su ambiente.

En este primer acto del relato (1,1-13), Mc no ha querido bajar a los detalles de la trama: ha partido de *Juan* como iniciador profético, ha presentado a *Dios* como agente principal (trascendente) y, por fin, ha de ofrecernos el sentido y funciones de *Satanás* como antagonista, acudiendo para ello a los motivos más salientes de su tradición simbólica, según indicaremos.

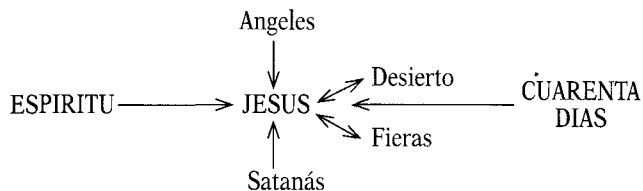
Las acciones y gestos concretos de Satanás irán apareciendo a lo largo del texto que sigue, desde los primeros encuentros (1,27.34) y el conflicto central de 3,20-30, hasta el rechazo satánico de Pedro (8,33) y los relatos de exorcismos donde actúa el gran antagonista de Jesús y su evangelio (5,1-20 y 9,14-29). Por eso resulta improcedente hablar ahora, en esta introducción, de una lucha o combate especial entre Jesús y Satanás, porque la gran lucha ha de extenderse, de maneras diversas, a lo largo de todo el evangelio.

Lo que aquí ha querido Mc es tan sólo mostrar al personaje, para que se sepa de ahora en adelante quién ha sido (y está siendo) *antagonista* de Jesús. De todas formas, como iremos viendo a lo largo del relato, Satanás o los espíritus inmundos sólo actúan de manera expresa hasta un momento del evangelio (dejamos de sentir a Satanás en 8,33 y a los espíritus malignos en 9,29). ¿A qué se debe eso? Probablemente al hecho de que Satanás es solamente un «indicador» de los poderes perversos que se adueñan del hombre. Por eso, cuando el hombre llega a su maldad extrema, en los relatos del conflicto de Jesús con Jerusalén y en los motivos centrales de su muerte no aparecen ya Satanás ni sus poderes: quien actúa es simplemente el ser humano.

En el momento final y más profundo, allí donde parece que los hombres deberían hallarse invadidos con más fuerza por el diablo (poseídos por espíritus inmundos), Mc ha querido y ha sabido presentar la historia del conflicto mesiánico empleando categorías y motivos sólo humanos. Ciertamente, en el fondo de Jesús se encuentra y obra Dios. Es muy posible que en el fondo de los hombres que persiguen y condenan a Jesús sitúe Mc el poder del diablo. Pero el texto no lo dice; por eso cuenta el gran

combate utilizando principios y visiones de una trama que es sencillamente humana.

Pero volvamos a nuestro pasaje. En un primer momento nos parece extraño: mezcla de *fábula* (presencia de animales compañeros), *mito religioso* (se oponen ángeles y diablo) y *relato edificante* (el héroe Jesús vence la prueba). Ciertamente hay esos y otros rasgos extraños en el texto. Pero al estudiarlo con más detenimiento, descubrimos que ellos quedan de tal forma ensamblados que se integran en un tipo de *unidad revelatoria* que explicita con toda claridad los rasgos principales de este nuevo nacimiento mesiánico (filial) de Jesucristo:



Ya hemos aludido a los *cuarenta años* de prueba de Israel en el desierto; también podemos recordar los *cuarenta días* de estancia de Moisés en la montaña (Ex 34,28) o del camino de Elías, el profeta, en el desierto (2 Re 19,1-8). Pero en nuestro caso, el símbolo del texto nos conduce todavía más al fondo, haciéndonos llegar hasta el motivo más antiguo de *Adán*, el ser humano, creado por Dios y puesto a prueba en el desierto-paraíso, como indican numerosos textos de aquel tiempo.

Nos hemos referido al ser humano. Pues bien, siendo en verdad Hijo de Dios (1,9-11), Jesús es a la vez el *hombre verdadero*, el que repite la historia de Adán para invertirla: vence la prueba y así puede presentarse como iniciador positivo de la historia. Veamos uno a uno los aspectos del pasaje, leídos desde Gn 2-3 y enriquecidos por lo que sabemos ya sobre Jesús:

- *El Espíritu* lo «arroja» o, quizá pudiéramos decir, «lo planta» en el desierto, haciendo así que habite en el lugar de la prueba. También Gn 2.3 habla de espíritu: de aliento que Dios ofrece al ser humano para hacerle capaz de discernir y decidirse.

- *Desierto, fieras*. Por exigencia de la tradición israelita, al interior de nuestra historia, el lugar de prueba no es ya el paraíso, sino el desierto: espacio inhabitado donde el hom-

bre se sitúa ante las fuerzas primigenias de la realidad. Allí se mantiene Jesús. Pero su soledad no es completa: le acompañan las «fieras», es decir, los animales del principio que Dios hizo para Adán (el ser humano) en Gn 2,19-20.

- *Satanás* le tienta desde el primer momento y no al final de los cuarenta días como en Mt 4 y Lc 4. El texto no quiere concretar las tentaciones, pero es evidente que conecta con la prueba original de Adán: Jesús, el hombre nuevo, nos conduce hasta el principio; allí se pone, allí nos pone ante los riesgos de lo humano.

- *Los ángeles le sirven*. Ellos no aparecen a modo de premio, al final de la prueba (como en Mt 4,11). Están allí desde el principio, enfrentados a Satanás. Es significativa la manera en que se oponen sus influjos: Satanás *tienta* (pone a prueba al hombre para destruirle); los ángeles, en cambio, *sirven* (*diakonein*), en gesto y palabra que irá definiendo todo el evangelio, hasta venir a presentarse como signo específico de Jesús, Hijo del hombre, que ha venido a servir y no a ser servido (10,45).

- *Los cuarenta días* de la prueba no son tiempo que pasa y queda atrás, de forma que después no hay desierto, ni tentación, ni servicio en el camino y muerte de Jesús. Todo lo contrario: estos cuarenta días (lo mismo que la palabra de Dios: «tú eres mi Hijo») reflejan y explicitan una dimensión que permanece a lo largo de todo el evangelio.

Por medio de este relato simbólico, con rasgos que pudieran parecerlos casi míticos, Mc ha logrado presentar un elemento clave de la identidad de Jesús. Estamos todavía *en el principio*, en el lugar donde se exponen los rasgos permanentes del relato: en el fondo de Jesús está la *historia de Israel* como promesa centrada en el Bautista; está *Dios Padre* que le reconoce (engendra) y que le da su buen Espíritu; está, en fin, el mal espíritu *Satanás* que tienta a Jesús y quiere destruir su obra mesiánica.

Pero más que la figura de Satanás importa a Mc el camino de Jesús, a quien presenta como nuevo y verdadero *Adán*, el ser humano. Mejor no podía haberse dicho. Había en 1,9-11 el riesgo de tomar a Jesús como un fuerte y puro superhombre, alguien que viene de Dios, tiene su Espíritu, y no sufre ni tampoco participa en los caminos de la historia de los otros hombres. Pues bien, en contra de eso, después de haberle situado en el final del camino israelita (1,1-8), Mc ha querido enraizar a Jesús en el principio de lo humano y presentarle como verda-

dero Adán que asume (y vence) la prueba de Satanás que amenazaba con quebrarnos, destruyendo nuestra historia.

En esta perspectiva se iluminan ciertos rasgos del pasaje. *Jesús ha de estar solo*, como principio de nueva humanidad; no va con Juan, no se expande y se divide en varón-mujer como el Adán de Gn 2-3, no se rodea de discípulos. *Tiene que asumir solo la prueba, iniciando así la nueva travesía de lo humano*; por eso se halla en el desierto, rodeado únicamente de animales.

Pues bien, esta misma soledad humana se explica como una experiencia de fuerte compañía «espiritual»: Dios le sostiene, su Espíritu le impulsa en el camino de la prueba, y le rodean los signos de lo bueno (ángeles) y malo (Satanás). Fijemos bien ese motivo. Satanás y los ángeles carecen aquí de autonomía, no son protagonistas de la historia, como sucedía en numerosos textos de tipo apocalíptico del tiempo. Protagonista es Jesús, el hombre nuevo. Satanás y los ángeles expresan las dos posibles líneas de apertura de su vida: caer en la prueba (servirse de los otros) o servir a los demás en gesto de entrega de la vida.

Hemos dicho que Satanás pierde importancia en el transcurso del relato de Mc, de manera que al final sólo encontramos a Jesús que está enfrentado a los poderes humanos pervertidos de la historia (pues en ellos se expresa lo satánico). Eso mismo ha de afirmarse, pero con más fuerza todavía, de los ángeles. Mc ya no alude más a ellos en toda la historia de Jesús. Sólo ha querido ponerlos al final del tiempo como servidores del juicio del Hijo del hombre (8,38; 13,27) y ejemplo de una vida donde se supera el deseo posesivo del varón sobre la mujer (12,25). Ciertamente, ellos poseen poder grande, pero al fin resultan incapaces de conocer la hora de Dios para los hombres (13,32). Significativamente (en contra de Mt 28,2), el revelador pascual de Mc 16,1-8 aparece como joven celeste y no como ángel.

Y con esto podemos acabar. Queda ya completo el *principio* (1,1) del evangelio de Jesús. Hemos conocido a los diversos personajes de la trama. Así podemos entenderla en todo lo que sigue: de la esperanza de Israel (centrada en Juan), pasando a tra-

vés de la palabra de Dios que constituye a Jesús como su Hijo, hemos llegado al relato del nuevo surgimiento de lo humano. En el lugar donde el paraíso del principio (Gn 2-3) se ha venido a convertir en desierto de prueba y creación mesiánica ha venido a colocarnos Mc.

Empieza así en Jesús la *nueva humanidad*, precisamente en el lugar donde se cumple la antigua profecía y se escucha la llamada de Dios Padre. Surge el *hombre verdadero* (a quien después se llamará *Hijo de hombre*) en un contexto de respuesta a la palabra, en actitud de *prueba* donde el *Cristo* invierte la caída del *Adán*, ofreciendo a los humanos un camino de salvación escatológica.

La vocación ha quedado de esa forma interpretada como *prueba*, en gesto que después se irá expresando a lo largo de todo el evangelio, tal como lo muestra de manera especial el gran reproche que Jesús dirige a Pedro: «¡apártate de mí, Satanás...!» (8,33). El diablo se identificará de esa forma con el ideal mesiánico impositivo de aquellos discípulos que quieren apartar al Cristo del camino de la entrega por los otros. Nosotros mismos nos volvemos, según eso, diablos: podemos pervertir la vocación y pervertirnos, transformando el reino de la gracia de Dios en campo donde triunfan y se imponen los propios privilegios.

Pero con esto ya podemos y debemos acabar nuestro comentario sobre el *prólogo vocacional* de 1,1-13: conocemos el principio histórico (Juan Bautista), la hondura divina (voz de Dios) y el riesgo (satanismo) de la vocación. Con estos elementos se teje la trama y la narración principal del evangelio, en forma de anuncio de reino.

Nota bibliográfica

Además de trabajos citados en apartados anteriores y de comentarios a Mc, cf.: A. Feuillet, *L'épisode de la tentation d'après l'évangile selon s. Marc (1,12-13)*: EB 19 (1960) 49-73; H. G. Leder, *Sundenfallerzählung und die Versuchungsgeschichte*: ZNW 54 (1963) 188-216; A. Kelly, *The Devil in the desert*: CBQ 26 (1964) 190-220; J. A. Kirck, *The Messianic role of Jesus and the temptation narrative*: EvQ 44 (1972) 11-29.

2

Llamada de Dios y evangelio del reino: Galilea (1,14-8,26)

Hemos dividido la mayor parte de Mc en dos grandes unidades complementarias y contrapuestas: *el anuncio* del reino, que es llamada vocacional que Jesús dirige a todos los perdidos de su pueblo en Galilea (1,14-8,26), y *la entrega* de la propia vida que podemos definir como camino que Jesús abre ante todos con su muerte y pascua en Jerusalén (8,27-15,47).

De la primera parte tratamos ahora. Ella está anunciada y, de alguna forma, condensada en el resumen inicial donde se dice que Jesús vino a Galilea, empezando a proclamar allí el reino de Dios (1,14-15). Lo que sigue es expansión y realización de esa palabra.

Jesús viene a *Galilea*, es decir, al lugar de su procedencia (cf. 1,9). No se queda en el desierto, como Juan o los esenios. No pretende que los hombres se alejen de este mundo, para realizar un tipo austero de existencia penitencial (de alejamiento y bautismo), fuera de su tierra. Al contrario, Jesús busca a los hombres en su propio ambiente, en medio de sus ocupaciones y tareas, ofreciéndoles algo que ellos no tenían: la llamada del reino.

Eso significa que tampoco *empieza subiendo a Jerusalén*: no busca a Dios en la sacralidad del tem-

plo, no dedica su vida a perfeccionar el ritual de los sacrificios, ni a transformar el culto que realizan en el gran santuario nacional los sacerdotes. No los critica directamente, pero hace algo que en el fondo resulta mucho más peligroso para ellos: los ignora; así descubre y cultiva el camino de Dios en la vida (sufrimientos y esperanzas) concretos de todos los humanos, junto al lago-mar de su comarca en Galilea.

Jesús no va tampoco a la *escuela donde están enseñando los escribas, en gran parte de tendencia farisea*. Ellos querían cultivar la sacralidad del templo (de los sacerdotes) en su propio ambiente y casa. Por eso se preocupan de las leyes del sábado, de la limpieza ritual de las personas y alimentos, de las separaciones de lo puro y de lo impuro. Están empeñados en levantar el edificio del pueblo sobre los cimientos de una ley nacional, iniciada en la Escritura y precisada en las costumbres-normas-tradiciones de los «ancianos». Pues bien, en contra de ellos, Jesús va a ligar la llamada y presencia de Dios (anuncio del reino) a la fe de los hombres, entendida como poder de conversión o transformación humana. Este es su evangelio: «se ha cumplido el tiempo, se ha acercado el reino: convertíos y creed en la buena noticia» (1,15).

Jesús no se limita a *proclamar* con su palabra el reino, sino que lo va haciendo presente con su propio compromiso y con la entrega de su vida. El mismo es el signo-portador del reino que llega, es evangelio hecho persona, es principio de conversión-transformación (de fe) para los hombres. Así lo iremos descubriendo en toda esta *sección de anuncio* en Galilea.

Notaremos, por un lado, que Jesús evita todo tipo de *elitismo*. No busca a los fuertes ni a los sanos (para hacer con ellos la guerra santa), ni a los sabios ni a los puros (para edificar con ellos el templo de la ley). Busca a todos, y de un modo especial a los más pobres, marginados y enfermos. Su gesto es el principio verdadero de eso que pudiéramos llamar la democracia creadora: quiere elevar a todos, para que todos descubran y realicen en camino de fe lo mejor de su existencia.

Tiene *prisa* Jesús, como si el reino de Dios urgiera tanto que fuera necesario recorrer muy pronto todos los caminos, preparar o disponer a todos los humanos para el gran momento de la manifestación de Dios. Esta prisa es resultado y expresión de eso que pudiéramos llamar «deslumbramiento de Dios». No ve Jesús la sombra de la ruina planeando ya sobre la historia: *ve la aurora de Dios*, ha descubierto ya su claridad, por eso tiene prisa y quiere preparar a los perdidos y pequeños de su pueblo para la irrupción plena del reino.

Pero, al mismo tiempo, en paradoja sorprendente, Jesús tiene *gran calma*: cuenta con todo el tiempo del mundo para detenerse entre los pobres, los enfermos y pequeños. Parece que vive ya desde otro mundo (el reino) y, sin embargo, esa misma distancia o separación le capacita para descubrir y realizar de forma nueva las cosas de esta tierra.

Así, vuelve a Galilea lleno de experiencia del Dios que le ha llenado en el Jordán de la mano del Bautista. Sabe oponerse a Satanás (cf. 1,12-13). Puede iniciar su camino. Como hemos anunciado ya en la introducción, dividiremos esta parte en tres amplias secciones que pueden distinguirse, tanto en plano literario como teológico, a partir de los momentos o rasgos de la gran llamada, es decir, del fondo vocacional.

Veremos más tarde (de forma explícita en 13,10

y 14,9) que Jesús quiere ofrecer el evangelio a todos los hombres-pueblos de la tierra. Pero en este primer momento *se centra en Galilea*, allí le envía Dios, allí ofrece su llamada, dentro del espacio de esta región israelita abierta a un mar interior donde se cruzan y se encuentran muy diversos grupos de personas.

Actúa Jesús en Galilea, en mensaje abierto a todos, pero su palabra va tendiendo de manera especial a unos *discipulos* que aparecen como destinatarios y transmisores especiales de su llamada vocacional. En esa perspectiva dividimos nuestro texto, distinguiendo de manera inicial sus tres secciones.

- *Primera llamada* (1,14-3,6) Estrictamente hablando comienza en 1,16-20 (1,14-15 es sumario-introducción de todo lo que sigue hasta 8,26). Jesús convoca a unos discípulos para iniciar con ellos la gran «pesca escatológica» del reino. De manera programada y consecuente les va mostrando su autoridad, superando los aspectos más estrechos de Israel (sacralidad legalista, sábado) y curando a los enfermos.

- *Elección especial* (3,7-6a) Le sigue la multitud, ansiosa de reino, pero Jesús escoge a algunos (Doce) para convertirlos en familia más cercana y para hacerlos principio de misión-salvación para Israel, como se dice al principio (cf. 3,7-19). De manera reiterada, los representantes del viejo pueblo (familiares-escritas: cf. 3,20-35) rechazan el proyecto de Jesús, en gesto que culmina en su patria nazarena (cf. 6,1-6a). Sobre ese fondo de rechazo viene a revelarse Jesús como portador de la palabra de Dios (cf. 4,1-34) y vencedor de lo diabólico y de todo lo que oprime al ser humano (cf. 5,1-43).

- *Misión mesiánica* (6,6b-8,26) El proceso de llamadas culmina en el envío escatológico de los Doce, que deben anunciar el reino entre las gentes de su pueblo. Así comienza esta sección, marcada ya por el relato de la muerte del Bautista (6,6b-30). Los enfrentamientos con la autoridad israelita se vuelven más duros, el campo de la acción de Jesús parece abrirse a los gentiles, pero sus discípulos van siendo incapaces de entenderle.

Estos son los momentos del *anuncio de reino* en Galilea. Es posible que en el fondo del texto actual de Mc haya habido un «proceso creativo», de tal forma que en una primera redacción habría faltado casi toda la sección tercera (de Mc 6,45 a 8,26), pues el texto paralelo de Lc (en contra de Mt) ha prescindido de ella: quizá Lc no ha encontrado esa sección en su propio manuscrito de Mc, al que si-

gue siempre con fidelidad. Tomemos Lc 9,17-18: veremos cómo salta directamente de Mc 6,44 a 8,27.

Si esto fuera así, si el primer texto de Mc no incluyera 6,45-8,26, se explicarían mejor algunas cosas: se evitarían las repeticiones, tanto de la tempestad calmada (cf. 6,45-52 y 4,35-41) como de la multiplicación de los panes (cf. 8,1-10 y 6,30-44); se comprendería el hecho de que sólo Mc cuenta los milagros del sordo-mudo y ciego de Betsaida (cf. 7,31-37; 8,22-26)... Pero estos son problemas difíciles de resolver, y también es posible que haya sido el propio Lc quien prefiera evitar repeticiones y textos a su juicio poco claros, prescindiendo de todo el material de Mc 6,45-8,26.

Sigamos una u otra solución, resulta claro que ese material (con sus repeticiones) debe tener una importancia grande en el *texto actual* de Mc: sirve para marcar el último momento del *proceso vocacional* de los discípulos privilegiados de Jesús dentro del anuncio del reino en Galilea. Ellos no han sido simplemente *llamados*, con la promesa de ser pescadores de hombres (1,16-20), ni sólo *elegidos* para estar con Jesús y ser su familia mesiánica (3,13-19). Ellos han sido *enviados de hecho*, haciéndose así protagonistas activos del proyecto de reino de Jesús (cf. 6,6b-13,29).

Cada una de las secciones de esta parte empieza y queda definida por un texto vocacional: la *llamada* se abre a la *elección*, y así culmina en una *misión* donde causa de Jesús y causa de sus discípulos queda al fin identificada. Sobre el trasfondo de esa *misión de los discípulos* han de interpretarse sus incomprensiones, eso que pudiéramos tomar ya desde ahora como principio del fracaso de su ministerio.

Pero no adelantemos acontecimientos, no nivelemos el drama de Mc, poniendo todos los gestos y datos a la misma altura. Por ahora, en esta parte de *anuncio en Galilea*, los discípulos van asumiendo progresivamente una responsabilidad mesiánica, y parece que ellos *pueden responder* al proyecto de Jesús, realizando la tarea que les encomienda. Sólo después, de una manera brusca, a partir de 8,27, veremos cómo todo quiebra y cambia: los discípulos resultan incapaces de asumir y recorrer de verdad el camino de Jesús.

Por ahora sabemos que Jesús tiene un *programa* de reino y cuenta con unos *discípulos* que pueden acompañarle para realizarlo juntos. Los *sacerdotes* cuentan con ayudantes, siervos y levitas para realizar su acción sacral. Los *escribas (fariseos)* abren sus aulas y coleccionan-educan buenos estudiantes. Los *celotas* adiestrarán cuidadosamente a los nuevos soldados de la liberación nacional. *También Jesús* necesita colaboradores; por eso su tarea de reino resulta inseparable de la llamada, elección y envío de sus discípulos.

A

PRIMERA LLAMADA: PESCADORES Y PUBLICANOS (1,14-3,6)

Entiendo esta palabra en un doble sentido. *Es primera llamada de reino para todos*: por eso Jesús habla y actúa de manera abierta en Galilea (1,14.38-39). *Pero es también primera llamada para sus discípulos*: como inicio de su mensaje, ofreciendo un campo de sentido a todo lo que será su actividad posterior, Jesús convoca y llama al seguimiento a *cuatro* pescadores (cuatro es signo de totalidad), con la promesa de hacerlos «pescadores de hombres», es decir, realizadores de la tarea escatológica del reino.

Esta primera sección, abierta a la promesa de la *pesca escatológica*, se encuentra paradójicamente marcada por una serie de *conflictos con las autoridades judías*; son conflictos que pueden parecerse casuales, muy pequeños, pero ellos definen la actitud de los judíos, indican la novedad de Jesús y, a fin de cuentas, le impiden realizar su tarea en Israel.

Jesús no combate directamente, no se enfrenta de manera programada, pero llega al lugar de la debilidad israelita y pone el dedo en la llaga, para cu-

rar u ofrecer vida a los que parecen aplastados por el yugo de una ley que los define como nación, pero les cierra a la esperanza de lo humano, entendido en forma mesiánica. Estos son los motivos del conflicto:

- *El Espíritu inmundo en la sinagoga* (1,21-28). Enseñan con buena técnica los escribas, pero son incapaces de curar al hombre enfermo. Su misma sinagoga, casa de oración-estudio, viene a presentarse como lugar donde habita lo demoníaco.

- *Los sacerdotes y la lepra* (1,40-45). Los sacerdotes controlan el orden de pureza sobre el pueblo, pero no pueden curar. Por eso expulsan a los leprosos de la vida social y religiosa. Jesús, en cambio, los cura, pidiendo que se integren en *el viejo orden sacral*; pero los curados se niegan: han descubierto en Jesús un principio de vida que rompe el esquema sacrificial (de expulsión y control religioso) de los sacerdotes; por eso no los necesitan.

- *Los escribas y el perdón* (2,1-12). Los escribas aparecen como guardianes y defensores de un «perdón de Dios» que puede y debe administrarse ritualmente, conforme a los principios de la ley. Pues bien, Jesús perdona de un modo directo, ofreciendo vida integral al paralítico. Es evidente que con eso rompe el orden sacral israelita, apareciendo como dueño de una autoridad que debería ser exclusiva de la ley de Dios.

- *El ayuno de los fariseos (y del Bautista)* (2,18-22). Los judíos interpretan la religión como «ayuno», un modo de indicar la propia impotencia, destacando, al mismo tiempo, la supremacía de Dios. Pues bien, Jesús rompe ese esquema: interpreta la religión y la vida como gozo ante la presencia salvadora de Dios, tiempo de bodas para el ser humano.

- *Conflicto por el sábado* (2,23-6,6). Quizá la más importante de las instituciones israelitas era el sábado, como día de descanso avalado por la ley del pueblo. Jesús no ataca de manera directa su valor sacral (descanso de Dios), pero lo pone al servicio de la plenitud (comida) y la integridad (salud) del hombre. De esa forma entra en conflicto directo con los representantes de la autoridad establecida (cf. 3,6).

Fijémonos bien en esta *progresión de enfrentamientos*. Poniéndose al servicio de *lo humano* (como portador de la buena nueva del reino), Jesús ha venido a enfrentarse con las instituciones fundamentales de la ley de sacralidad israelita. Viviendo como vive, dentro de un contexto socialmente judío donde todos están circuncidados, no ha podido ha-

llar dificultades en la circuncisión, como hará después la Iglesia primitiva (cf. Hch 15; Gál 1,4). Pero Jesús ha suscitado un problema (y un problema grave) ante las otras columnas que sostienen el edificio religioso-nacional judío: el sábado, la ley de la pureza, las normas alimenticias.

Leamos bien el texto, todo unido, resaltando sus diversos elementos. Recordemos los aspectos principales de la institución israelita: la *enseñanza* de los escribas, la *sacralidad* de los sacerdotes, el *perdón* de los justos (conforme a ley), el *ayuno* de los observantes (fariseos), el *sábado* de todos... Jesús ha ido minando una a una la autoridad de estas instituciones, dejando al hombre desnudo, sin protección legal, pero *desnudo ante el reino*, es decir, abierto a la posibilidad y al ejercicio de la acción creadora de Dios.

Parecen *conflictos pequeños*, sobre temas que en algunos casos podían encontrarse sometidos a la discusión de los mismos escribas judíos. Pero, tomados en conjunto y mirados desde la óptica del evangelio como buena nueva de la libertad del hombre para el reino, estos conflictos *llevan a la destrucción de la identidad israelita*, como de manera muy precisa indica el fin del texto: *fariseos* (representantes de la piedad religiosa) y *herodianos* (mantenedores del orden civil en Galilea) se reúnen para ver la forma de matar a Jesús (3,6).

Anotemos la paradoja del proyecto de Jesús: comienza buscando a unos discípulos para hacerlos pescadores de hombres (1,16-20), pero los hombres de Israel se reúnen para matarle, descalificando de esa forma su proyecto de reino. Eso significa que Jesús *llama* a unos discípulos para una tarea que resulta arriesgada, paradójica, haciéndoles entrar en el conflicto de la identidad israelita, aunque parezca que ellos, por ahora, no lo saben, no logran entenderlo. Desde esta perspectiva han de mirarse dos rasgos que resultan centrales en el texto:

- *Primer conflicto con Pedro y con otros discípulos* (1,35-39). Jesús ora y se abre, en gesto de gratuidad creadora, hacia todos los necesitados. Sus discípulos, en cambio, quieren retenerle: ser «pescadores de hombres» significa para ellos cultivar el éxito inmediato de la fama conseguida a través de los milagros.

- *La llamada de Leví y los publicanos* (2,13-17). Como ex-

presión privilegiada del conflicto con las autoridades sacrales y rituales de Israel debe entenderse la llamada que dirige a *publicanos*, entendidos como pecadores públicos. Es evidente que Jesús los escoge de una forma provocadora y programada: el camino de su discipulado rompe los cauces del Israel establecido, abriéndose en una dirección de universalidad, de cambio integral del ser humano, más allá de la *ley del judaísmo* que tiende a encerrarse sobre sí misma.

Estos son los elementos principales de la *primera llamada*, que está abierta a la plenitud del ser humano (pesca escatológica), pero, al mismo tiempo, inmersa en la conflictividad del contexto legal israelita. Vimos en 1,12-13 que Jesús vencía la prueba de Satanás; aquí le vemos enfrentado al riesgo israelita, abriendo para (con) sus discípulos un camino de reino.

1. Sumario: mensaje en Galilea (1,14-15)

Como signo de ruptura respecto a lo anterior, y anuncio de la nueva sección (1,14-8,26), Mc ha ofrecido un breve y pregnante sumario donde recoge los motivos y temas del mensaje:

Después que fue entregado Juan, vino Jesús a Galilea, proclamando el evangelio de Dios y diciendo:

- a) se ha cumplido el tiempo
- b) y se ha acercado el reino de Dios;
- a') convertíos
- b') y creed en el evangelio (1,14-15).

El tiempo de *Juan* ha pasado ya, por cumplimiento interior y por violencia externa (le han entregado, como explicará 6,14-29). Ahora viene *Jesús* como Hijo de Dios y vencedor de Satanás, para expresar en Galilea aquello que los ángeles habían comenzado a realizar en 1,13 (servir). *Dios, Satanás y los ángeles* no actúan en él de una manera externa; por su aspecto y realidad más honda, *Jesús* se muestra y actúa sólo como humano.

Viene a Galilea, su región de origen (1,9). Eso significa que *ha dejado el desierto* en su doble aspecto de *lugar de conversión* donde actuaba Juan Bautista (1,1-8) y *campo de prueba* solitaria (1,12-13). Ciertamente, lleva en sí el sentido y victoria del de-

sierto de la prueba y actúa con la fuerza del Espíritu que Dios le ha concedido en el desierto de la conversión o, mejor dicho, de la vocación; pero ahora actúa en Galilea, que es la tierra de los hombres concretos, necesitados y perdidos, en torno a un mar que es signo del conjunto de los pueblos y del mismo riesgo creador de la existencia humana, como iremos señalando en lo que sigue.

Viene Jesús y proclama *el evangelio de Dios* (1,14), interpretando de esa forma el título del libro (1,1). Juan Bautista se había centrado en el problema del pecado y ofrecía sólo el agua de la conversión en el desierto: no tenía un proyecto de vida, no podía venir hasta el lugar donde habitan los hombres y mujeres para transformarlos con la gracia de Dios. Era un *separado* en el sentido más estricto de ese término: se había retirado hasta el desierto; allí moraba, fuera del espacio concreto de la historia, llamando a penitencia a los que estaban más perdidos sobre el mundo. Pues bien, en contra de eso, Jesús se ha presentado como un *hombre vinculado a los demás*: viene a Galilea donde sufren y esperan los humanos, para ofrecerles evangelio de Dios, es decir, un tipo de nuevo nacimiento.

Recordemos los aspectos anteriores del relato. Jesús lleva el testimonio de la *filiación gozosa de Dios* («tú eres mi Hijo, en ti me he complacido»), y ahora expande la experiencia de esa filiación entre las personas de su entorno galileo. De esa forma expresa y comunica la simiente de su *nueva humanidad*, como verdadero Adán que sale del desierto-paraiso de su prueba, como vencedor de Satanás que regala a los humanos su verdad, es decir, que les conduce al lugar donde se anuncia y cumple el hombre verdadero (cf. 1,12-13).

Este es *el evangelio de Dios*, es decir, la buena nueva de su amor recreador hacia los hombres. En contexto de juicio, Dios era amenaza; era ley en un espacio legalista; era gloria sacral en ámbito de templo... Pues bien, *para Jesús Dios se define ya como evangelio*: buena nueva de amor, proclamación gozosa y plenitud de la existencia. Que los hombres se alegren en Dios y nazcan de nuevo: eso es lo que Mc 1,15 quiere decir cuando explícita en forma condensada el evangelio. Así debo indicarlo al comentar con brevedad el texto, partiendo en cada caso del segundo inciso (b y b') que es la base del pri-

mero (a y a'), como muestra bien el mismo ritmo interno del pasaje:

- *Se ha acercado el reino de Dios.* Esta es la experiencia original, es el principio motor del evangelio. La solución de los problemas que nos atenazan no depende simplemente de los hombres; ellos no se encuentran condenados a buscar su salvación con obras propias, con procesos siempre duros de cambio social o personal. Hay algo previo, hay evangelio: Dios existe y viene (está viniendo ya) para ofrecer su reino o señorío salvador para los hombres.

- *Se ha cumplido el tiempo.* Juan moraba todavía al otro lado, antes de que el tiempo terminara y se cumpliera; por eso, dentro de la lógica de la profecía israelita, debía mantenerse en actitud de conversión penitencial. Pero ahora, cuando llega el reino que Jesús anuncia, el tiempo (*kairos*) de los hombres se ha cumplido. Nos encontramos ya del otro lado de la historia. Por eso, frente a todas las posibles pequeñas conversiones que sólo cambian por fuera lo que existe, dejando que en el fondo todo siga como estaba, Jesús nos ha ofrecido una *gran mutación*, es decir, el nuevo nacimiento. Dios nos hace ser, y de esa forma somos: herederos y testigos de su gracia.

- *Creed en el evangelio.* Frente a los principios viejos de la historia, que son obras angustiosas y batallas, que son fuertes envidias y estrategias de poder (como irá señalando todo Mc), Jesús nos pone ante el *principio de la fe*. No se trata de creer en cualquier cosa, en ejercicio simple de autoengaño, sino de *creer en el evangelio*, en la buena nueva de Dios que ama a los hombres. De una vez y para siempre, en la tierra Galilea, ha venido a realizarse la *mutación humana* principal, el cambio que conduce de la vieja a la nueva historia. A la venida del reino de Dios responde el hombre con fe, es decir, con el propio y fuerte asentimiento. Aceptar el don de Dios, reconocerse amado: esta es la verdad, es el poder del evangelio de Dios en nuestra vida.

- *Convertíos.* La palabra (*metanoeite*) se puede traducir de dos maneras, y ambas buenas: *convertíos*, es decir, naced de nuevo por la fe en el Dios del reino, o *dejaos convertir*: dejad que el mismo Jesús, anunciador del reino, transforme vuestra vida, haciendo que seáis capaces de responder a su llamada. No nos convertimos nosotros para que Dios venga después y nos ofrezca el premio que se debe a nuestras obras. Sólo nos convierte el evangelio del reino, es decir, la buena nueva de la palabra creadora del amor de Dios donde venimos a vivir en realidad y renacemos. Dios nos quiere convertir, de tal manera que seamos hombres nuevos: esta es la verdad, es la palabra radical del evangelio.

Los cuatro momentos del pasaje son fundamentales y se implican mutuamente: hay un *Dios* que viene, ofreciendo su misma realidad (su ser) como *evangelio*; por eso nos transforma por sí mismo, es decir, desde el principio soberano de su gracia; pero es tan intenso su poder que logra transformarnos de manera humana, haciendo que nosotros mismos nos hagamos seres nuevos. El evangelio no es anuncio de un Dios que flota por arriba, dejando que la historia de los hombres siga como estaba, sino fuerza superior e interna del Dios que ha penetrado en nuestra vida; por eso, si no logra cambiarnos, si no envuelve por dentro nuestro ser y nos convierte en seres nuevos no es poder de reino, ni se puede tomar como evangelio.

En un primer momento parece que Jesús se ha limitado a *proclamar*, en nombre de Dios, esta buena nueva de transformación, como un simple pregonero que habla y deja que las cosas sigan como estaban. Pero pronto, a lo largo de todo lo que sigue, iremos descubriendo que este anuncio de reino (= evangelio) queda vinculado y de algún modo encarnado en la persona de Jesús: no se limita a proclamarlo, sino que lo ha expandido y realizado como vida, ofreciéndolo con obras y palabras a los hombres de su entorno (1,14-8,28). Más aún, a lo largo del camino que lleva de Galilea hacia Jerusalén (8,27-10,52) iremos viendo que la causa de Jesús y el evangelio son lo mismo (8,35; 10,29), de tal forma que el mismo Jesús puede presentarse como verdad del evangelio. Eso aparece con más fuerza todavía en el proceso de su entrega y muerte (cf. 14,9). Por eso, el joven de la pascua concretiza o, mejor, identifica el evangelio del reino al igualarlo ya con la persona de Jesús resucitado, que discípulos y amigos han de ver de nuevo en Galilea (16,6-7).

Y con esto podemos ya pasar a los temas siguientes. Todos ellos explicitan el sentido de este *anuncio del reino*; en todos se concreta y condensa el evangelio por medio de los gestos de llamada y gracia, de promesa y controversia de Jesús. Así vamos pasando, de forma imperceptible y fuerte, del Jesús que anuncia el reino y ofrece el evangelio (1,14-15), al Jesús a quien veremos como tema y argumento, como sentido y verdad de ese mismo evangelio (1,1). Así lo muestra todo lo que sigue.

Nota bibliográfica

Sobre Galilea, cf Lohmeyer, *Galilaa*, y Calle, *Situación* Sobre evangelio, cf Dormeyer, *Evangelium*, Frankmölle, *Evangelium* Sobre reino y conversión, además de las obras clásicas de M Buber, J Bonsirven y J Weiss, cf H Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (FB 34), Würzburg 1981, N Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, SCM London 1963, R Schnackenburg, *El mensaje moral del NT*, I, Herder, Barcelona 1989, 33-76

2. Primeros discípulos: os haré pescadores de hombres (1,16-20)

Es el comienzo de su tarea. Jesús ha ofrecido un sumario de su programa (1,14-15), y para expandir su misión ha querido llamar a unos humanos para que le sigan, siendo sus colaboradores. No busca la ayuda de ángeles de Dios, preparando con ellos la victoria en la guerra escatológica. No quiere sacerdotes bien expertos en tareas religiosas, ni escribas entrenados en cuestiones de ley israelita. Tampoco necesita soldados o celotas de la independencia política del pueblo. Pero quiere y busca colaboradores mientras viene por la orilla del lago que el pasaje presenta de manera generosa (simbólica) como *mar de Galilea*.

Y pasando por la orilla del mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés hermano de Simón, echando la red en el mar, pues eran pescadores. Y les dijo Jesús: Venid en pos de mí y yo haré que seáis pescadores de hombres. Y en seguida, dejando las redes, le siguieron. Y pasando un poco hacia adelante, vio a Santiago el de Zebedeo y a Juan, su hermano, también ellos estaban en la barca, arreglando las redes. Y en seguida les llamo, y dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros le siguieron (1,16-20).

No hay preparación. Nadie nos ha dicho quiénes eran estos pescadores que, de ahora en adelante, serán un elemento integral del evangelio. Sólo se precisa que estamos junto al mar, que es campo de trabajo y signo de la pesca escatológica. Pues bien, ese mar aparece ante los ojos de Jesús como señal del reino, a través de un proceso de simbolización que conocemos ya por los profetas. Is 6 hablaba de la

brasa ardiente del altar del templo que purificaba los labios del vidente, Jr 1 aludía a *la vara muy fuerte de almendro* que anuncia el castigo que viene sobre los culpables. Pues bien, en nuestro caso, *la misma imagen de unos pescadores suscita en Jesús la más honda expectación de la pesca escatológica cercana*.

Tanto en Is 6 como en Jr 1 era Dios quien ofrecía signo y seña (palabra interpretativa) a su profeta. En nuestro caso, el creador del signo es Jesús. No necesita tener una visión interpretada desde fuera: la misma realidad humana (pesca sobre el lago) viene a presentarse ante sus ojos como signo de tarea mesiánica y promesa escatológica.

El Dios de Is 6 realizaba un gesto *performativo*: la visión de la brasa tocando los labios limpiaba al profeta. Jr 1,11-14 utilizaba, en cambio, un lenguaje *indicativo*. Dios dice al profeta lo que ha de hacer, no lo hace por ahora. Pues bien, avanzando en la línea de Is 6, Jesús emplea un lenguaje *performativo escatológico*: realiza lo que dice, transformando la existencia de los cuatro pescadores que trabajan en el lago, haciendo que ellos puedan convertirse en obreros de la pesca decisiva de Dios, que es ya su reino.

Es lenguaje performativo, pero no arbitrario. Entre el signo de los pescadores, que extienden y arreglan sus redes y la realidad final de la pesca salvadora existe una continuidad significativa fuerte. Estamos en el centro de un mensaje parabológico que la tradición evangélica utiliza con cierta frecuencia. Conforme al signo de la siembra que encontramos en Mc 4,3-9 par, Jesús podría haber llamado a su tarea a unos obreros del campo (agricultores), diciendo *yo os hare sembradores de hombres*. Utilizando el signo del pastor que ha de cuidar a las ovejas frágiles o errantes (cf 6,34, 14,27), podría haber tomado ganaderos, diciendo *os hare pastores de hombres* (cf también Jn 21,15-19). Pues bien, conforme a una tradición que es muy significativa, Jesús comenzó llamando a unos *pescadores*, porque descubrió en su oficio un rasgo o motivo que podía ayudarles a cumplir mejor su nueva tarea escatológica de reino. Aquí ha venido a situarnos Mc 1,16-20.

En este contexto pueden entenderse otros pasajes significativos de la tradición extramarcana: la

parábola del reino comparado con la red que se echa al mar y que recoge toda suerte de peces para el juicio que se acerca (Mt 13,47-50), o la narración simbólica de Lc 5,1-11, donde la misma llamada de los pescadores de Mc 1,16-20 se reinterpreta en el contexto de una pesca milagrosa que anticipa la misión cristiana (cf. igualmente Jn 21). Desde ese fondo vuelvo a nuestro texto y distingo sus tres rasgos principales:

- *Jesús llama a personas que conocen bien su oficio*: saben echar redes en el agua, saben arreglarlas. Tienen barca, son expertos en faenas de pesca. No son profesionales de la religión (escribas, sacerdotes), sino simples humanos que se ocupan de trabajos normales o profanos de la tierra. De esa forma, el evangelio empalma con aquellos oficios que conforman la vida ordinaria sobre el mundo. No hace falta ser especialistas en cosas de Dios para escuchar la llamada de Jesús; pero es importante ser experto en trabajos de la tierra.

- *La palabra de Jesús transforma el oficio anterior*, convirtiéndolo en señal de un empeño más alto al servicio del reino: «seréis pescadores de hombres». La pericia precedente en la faena se vuelve así principio de pericia superior: pescar hombres, recogerlos, transformarlos para el reino. Los humanos son ya como peces, la tarea del reino es una pesca. Resulta normal que Jesús haya escogido compañeros (primeros misioneros) a cuatro pescadores.

- *Es necesaria una ruptura*. Los llamados por Jesús han de dejar redes y barca, padre y jornaleros (es decir, trabajo, posesiones, familia) para seguirle en camino de reino al servicio de la nueva faena escatológica. Empieza de esa forma el más alto aprendizaje que debe realizarse ya a la vera de Jesús y al imitarle. Sólo el pescador de Dios que es Cristo puede adiestrar a sus colaboradores de tal forma que su *vocación* (llamada) venga a convertirse en principio de un *seguimiento* que transforme la existencia.

Insistamos en la escena que se puede interpretar en varios planos. Es evidente que hay un *recuerdo histórico*: las dos parejas de hermanos pescadores escucharon un día la llamada de Jesús y le siguieron, poniéndose al servicio de la gran pesca del reino. Hay también una *ejemplificación eclesial*: estos pescadores aparecen al comienzo del texto como signo de todos los varones y mujeres que Jesús ha ido llamando en el camino de su historia y luego en el transcurso de la Iglesia. Ellos son, en fin, figura

de *promesa*: más que una labor intramundana (sembrar sobre la tierra, pastorear rebaños de creyentes), Jesús les ha ofrecido una tarea escatológica, al hacerles compañeros pescadores de su gran obra de reino (en signo que recoge también Mt 13,47-50).

Por el carácter ejemplar de sus personas, estos pescadores aparecen en el texto *sin historia* precedente. No importa lo que han sido, lo que han hecho; no pregunta Jesús de dónde vienen. El les llama, ellos responden: eso es todo. *Simón* y *Andrés* echan las redes; Jesús les interrumpe en el momento de la pesca. No se dice si la barca es propia, no se sabe si son dueños o criados. Sólo podemos conocer que son hermanos y que tienen nombre griego (Andrés) o helenizado (Simón parece forma griega del hebreo Simeón); ciertamente, son israelitas galileos (judíos), pero aceptan el influjo del ambiente helenizado. Los *zebedeos* aparecen mejor determinados: llevan nombre estrictamente hebreo (Juan, Jacob-Santiago), trabajan bajo el mando de su padre y tienen jornaleros. Viven, según eso, dentro de una estructura familiar (padre) y social (criados) más jerarquizada. Quizá deba entenderse desde aquí el deseo de poder que luego muestran (en 10,35-45).

Sea como fuere, el hecho es que Jesús llama a los cuatro, iniciando con ellos un camino de discipulado que sigue influyendo de algún modo en todo el evangelio. Los *cuatro* juntos reaparecen preguntando sobre el fin del mundo, es decir, sobre el tiempo de la *pesca* escatológica que el mismo Jesús les ha ofrecido (cf. 13,3). Andrés queda en algún momento fuera del grupo, de tal forma que hallaremos, de ordinario, a los *tres* restantes juntos (1,29; 5,37; 9,2; 14,33). En un texto aparecen sólo *Juan* y *Santiago* (10,35). Otra vez actúa sólo *Juan* (9,38). Pero en conjunto se destaca *Simón*, que recibirá nombre de Piedra-Pedro (3,16), ejerciendo una función especial (cf. 8,29-32; 10,28; 11,21; 14,29.54.66-72) y apareciendo en la conclusión del evangelio como destinatario del mensaje y tarea de la pascua (16,7).

La palabra de Jesús abre un camino de seguimiento: *llama*, diciendo «venid en pos de mí», y ellos *le siguen* (van en pos de él). Este es un camino fundado en la promesa de Jesús (os haré pescadores

res de hombres), de manera que puede suponerse que ellos venceran los obstáculos que encuentren, para convertirse al fin en compañeros de Jesús en la faena escatológica. Pero entre llamada y cumplimiento hay un largo periodo de maduración y prueba, de incompreensión y muerte. Esa incompreensión de los discípulos (especialmente de Pedro) es tema central de Mc, como iremos señalando en lo que sigue.

Dejemos el futuro abierto y volvamos al presente. El hecho de que Jesús llame a unos pescadores acomodados, en el sentido fuerte de la palabra, tiene gran importancia y debe destacarse desde ahora. Para preparar su reino, Jesús no necesita unos profesionales de la religión, no busca hombres de culto ni tampoco unos devotos en el plano normal de esa palabra. Necesita y busca unos buenos trabajadores, conforme a un criterio y simbolismo muy preciso: solo aquellos que saben pescar bien en este mundo podrán volverse buenos pescadores para el reino.

En los textos que siguen (1,21-39) descubriremos a Jesús como un hombre compasivo que cura a los enfermos (endemoniados, leprosos, etc.), en gesto que nos lleva al corazón del evangelio. Los enfermos serán ya para siempre los primeros en el reino de los cielos (en lenguaje que hallará su madurez en Mt 11,2-6, 25,31-46). Pero esos sufrientes y pequeños no son elegidos los primeros, ni tampoco actúan como misioneros: la llamada de Jesús convoca primero a unos buenos pescadores.

Esto significa que *todos valen para el reino*, y de un modo especial los más pequeños y más pobres, que son meta y centro del mensaje de Jesús. Pues bien, precisamente para llevar la plenitud (pescar, pastorear, animar) a esos pobres-enfermos, Jesús quiso convocar y ha convocado a *unos hombres sanos*, capaces de trabajar con seriedad, diestros en el arte de la pesca humana (en el lago) y evangélica (para el reino).

Estos cuatro pescadores, que aparecen desde ahora como compañeros de Jesús en la tarea de pesca del reino, son un signo de todos aquellos que el Maestro irá llamando en el arco de su historia y en el tiempo de la historia de la Iglesia. Ellos trazan eso que pudieramos llamar modelo básico y fundante de toda vocación. Jesús ha convocado a los

que están de alguna forma atareados, a los que saben hacer algo y pueden ya aplicarlo desde y para el reino.

Entre el oficio antiguo y el nuevo existe un tipo de *continuidad*: sembrar, pescar, pastorear, enseñar para el reino. Pero, al mismo tiempo, hallamos una *mas fuerte ruptura*. Simón y Andrés tienen que dejar las redes recién echadas sobre el lago, Santiago y Juan han de separarse de la barca, del padre y los criados, iniciando con Jesús una aventura arriesgada de libertad creativa al servicio del reino. Quizá pudiera afirmarse que, para seguir de verdad a Jesús, se deben *quemar las naves* (o abandonarlas en la orilla), iniciando un camino sin retorno: no se trata de probar por un momento y luego volverse atrás si es que no (me) vale. Solo una ruptura fuerte y una decisión mantenida nos hace pescadores de hombres, es decir, mensajeros del reino sobre el duro mar del mundo (cf Mt 8,18-22, Lc 9,57-62 y Mc 4,35-41, 6,45-52).

Nota bibliográfica

La parte cuarta de la bibliografía está dedicada en conjunto al tema del discipulado. Allí remitimos a quien quiera estudiar con más detención ese motivo. De un modo especial puede verse R. Pesch, *Berufung und Sendung Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20*. ZKT 91 (1969) 1-31, para el despliegue del tema en la tradición evangélica, cf. Id., *Der reiche Fischfang Lc 5,1-11 / Jo 21,1-14*, Patmos, Dusseldorf 1968, cf. también F. J. Moloney, *The vocation of the Disciples in the Gospel of Mark*. Sales 43 (1981) 487-516.

3. Poder de Jesús: la nueva enseñanza (1,21-28)

De ahora en adelante, el evangelio se narra ya en plural: «entraron en Cafarnaun» (1,21). Han dejado la orilla del mar, que es lugar de pesca y llamada de los mensajeros del reino, y vienen al espacio en que los hombres habitan reunidos y transmiten su antigua enseñanza religiosa, conforme a las doctrinas y técnicas que han sido elaboradas por los siglos. Viene Jesús y en ese espacio de seguridad y tradición despliega un poder nuevo.

Y llegaron a Cafarnaún. Y en seguida, entrando en la sinagoga, solía enseñar los días de sábado. Y se admiraban de su enseñanza, pues les enseñaba como alguien que tiene poder, y no como los escribas. Y de pronto había en la sinagoga de ellos un hombre con un espíritu impuro y gritó diciendo: ¿qué tenemos que ver contigo, Jesús Nazareno?, ¿has venido para perdernos? Sé quién eres: el Santo de Dios. Y Jesús le increpó diciendo: ¡cállate y sal de ese (hombre)! Y derribándole y dando un grito grande, el espíritu impuro salió de él. Y quedaban todos espantados, de manera que se preguntaban entre ellos: ¿qué es esto? Una enseñanza nueva, con poder. Y manda a los espíritus impuros y le obedecen. Y su fama (de Jesús) corrió por todas partes, en toda la región de Galilea (1,21-28).

Jesús ha escogido con toda claridad el lugar de su actuación. No clama en el desierto, esperando que los hombres vengan, como hacía Juan. Le hemos visto en los lugares del trabajo (orilla del mar), para iniciar en su seguimiento a unos normales pescadores. Más tarde le hallaremos enseñando de manera sistemática en el campo, también junto al mar (cf. 3,7-12). Pero ahora, por imperativo de su propia formación (raíz) judía, tiene que acudir a la sinagoga que convoca y reúne a los creyentes normales de su pueblo.

Aprovecha el sábado, día en que los fieles se reúnen, para así enseñarles, como judío cumplidor que tiene una palabra para el pueblo. Aunque Mc dice que la sinagoga era *de ellos* (*autōn*), como indicando la ruptura que ya existe (hacia el 70 d. C.) entre cristianos y judíos fieles a su vieja tradición, es evidente que en tiempo de Jesús no había tales divisiones. El nuevo profeta galileo entra de forma normal en esa casa de cultura-religión y enseña de manera programada dentro de ella. Como maestro de renovación intrajudía se comporta Jesús en ese tiempo.

Pero el texto encuentra pronto un rasgo nuevo: dentro de la sinagoga se halla un *hombre impuro*, un endemoniado que va en contra de todos los esfuerzos de separación y santidad que ha trazado (está trazando) el rabinismo, a partir de los principios recogidos en el código legal antiguo de Lv 1-16. Ciertamente, las autoridades judías no parecen saber que es un impuro; si pudieran conocerlo, si supieran que dentro de la misma sinagoga se esconden

de un hombre extraño (endemoniado), lo hubieran expulsado de su seno.

Posiblemente, Mc utiliza la ironía para referirse a la ignorancia de los escribas (los que enseñan en la sinagoga). Ellos imponen con detalle las leyes de pureza (cf. 7,1-23), pero luego resultan incapaces de encontrar al verdadero impuro, al hombre dominado por Satanás. Es evidente que no puede forzarse el simbolismo, pero también parece claro que ese texto (Mc 1,21-28) entiende las sinagogas «de ellos» (los judíos) como lugares donde se ha escondido y se agazapa el poder de lo diabólico.

¿Cómo explicar eso? ¿Cuál es la razón de que siga habiendo endemoniados en la sinagoga? El texto ha respondido con toda nitidez: es la impotencia de los escribas. Lo que está en juego es el *valor* o, mejor dicho, el *poder de la enseñanza*. Ciertamente, los escribas saben: son técnicos capaces de entender e interpretar las Escrituras al detalle, fijando su sentido literario y precisando sus aplicaciones. Pero les falta poder para cambiar al hombre, es decir, para encontrar y curar al poseído.

En las sinagogas se interpreta con rigor y precisión la ley, pero el pobre endemoniado sigue impuro y nadie puede transformarlo. Discuten los sabios y el poseo calla, dominado por su enfermedad, como aplastado por su misma sensación de desamparo y dependencia. Parece que todo está normal, hasta que llega Jesús. Los letrados callan, pero la *gente* sabe discernir: ¡qué enseñanza nueva! Callan los escribas, pero los *endemoniados* hablan: entran en crisis, descubren en Jesús algo distinto; por eso le preguntan y le increpan: ¿«qué tenemos que ver contigo?, ¿has venido para perdernos?».

La primera y más grande señal de la presencia del reino en Jesús ha sido esa conmoción de los posesos. Están fuera del sistema de la seguridad sagrada de los escribas, refugiados en su propia marginación impotente. Por eso callan. Pero viene Jesús y penetra con su fuerte enseñanza hasta el lugar de la más honda ambivalencia de su vida. Por un lado «le conocen»: descubren su poder como Santo de Dios, es decir, como expresión de la pureza salvadora originaria. Por otro lado, gritan con gran miedo: la misma enseñanza de Jesús se vuelve principio de crisis para el pueblo (especialmente para los enfermos).

Mc parece un texto duro, el testimonio austero de una crisis mesianica que se realiza en forma de ruptura y que conlleva luto y llanto. Pues bien, en contra de eso son numerosos los pasajes donde el texto ha destacado los temas de alegría, como indicaremos en este breve esquema

- *Evangelio, buena nueva* Este es el titulo o principio del libro (1,1), este es el contenido del mensaje de Jesus (1,14) y el anuncio de la Iglesia (13,10, 14,9). Es evidente que se puede y debe dejar todo por el evangelio (10,29), pero es mas evidente todavia que el evangelio es ante todo una expresion de gozo. Alegria desbordante por la salvacion de Dios, eso es evangelio

- *Admiracion desbordada* ante los gestos salvadores de Jesus, fascinacion ante su gracia poderosa. Ese quiere ser el testimonio primordial de Mc conforme a 1,27, 2,12 y otros varios textos

- *Fiesta de bodas*, tiempo en que no se puede ayunar, porque esta el novio presente, tiempo de vestido nuevo y de buen vino. Eso es lo que ofrece Jesus (2,18-22)

- *Confianza en medio de la prueba* del mar amenazante. Eso significa la presencia de Jesus en la barca de los suyos (cf Mc 4,40-41, 6,50-51). Evidentemente, no se trata de un gozo infantil, sino de una admiracion llena de fiesta y miedo, por la presencia del misterio

- *Jesus abraza y bendice a los niños* (9,36, 10,16). Jesus no es un profeta huraño de la represion o miedo de la muerte, no ahoga la alegria, sino todo lo contrario. En su movimiento hay lugar de gozo para los niños y espacio de

vida para las mujeres enfermas o casadas (cf 5,21-43, 7,24-30, 10,1-12)

- *El ciento por uno* al invitar al seguimiento, dejando todo, Jesus no actua por represion, sino por busqueda de un gozo mas alto. Por eso promete a los que le siguen y crean comunion con el el ciento por uno en bienes verdaderos de este mundo. En medio de las pruebas (10 17-31)

- *El hosanna mesianico* constituye un elemento clave en el camino de Jesus. Solo alli se asume y recorre ese camino de gozo (11,9-10) y adquiere sentido el compromiso de entregar la propia vida que esta al fondo de 8,31ss, 9 31 y 10,32-34

- *El buen perfume*. Jesus agradece el gesto profetico de unccion y el buen perfume de la mujer que le «unge para la sepultura» (14,3-9). No muere angustiado, en clave de victimismo que solo sabe protestar. Muere en gesto de confianza creadora (hay que entender desde aqui el mismo texto de Getsemani 14,32-42)

- *La ultima cena es una fiesta* que, en medio de la tension por la entrega (van a traccionarle sus discipulos) sigue manteniendo el gozo, pues Jesus invita a los suyos al banquete final, al vino bueno-nuevo del reino (14,22-26)

- *El gozo pascual* sigue siendo en Mc paradójico. Las mujeres tienen miedo, y el joven pascual (Jesus) tiene que decirles «no temais». Ellas sin embargo escapan, tienen miedo (16,6-8). Pues bien, en medio de ese miedo viene a destacarse el gozo mas grande del mensaje de resurreccion que esta al fondo de todo el evangelio

Es significativo el hecho de que Mc no haya realizado aqui esfuerzo alguno por mostrar el contenido conceptual de la enseñanza de Jesus. No le interesa. Sobre contenidos conceptuales discutían hasta el puro agotamiento los escribas, pero sin lograr cambio ninguno. Lo que importa en la enseñanza de Jesus es ella misma, es decir, *su poder* o autoridad. Más que lo que enseña, vale *quien* y *como* enseña. Este es el secreto. Jesus penetra con fuerza,

como signo de curación y vida, dentro de un contexto (sinagoga) que se hallaba dominado por disputas inútiles, estériles. Resulta conveniente señalar, aun cuando sea de forma esquemática, los rasgos principales de su magisterio

- *Enseña con poder y no como los escribas* (1,23). No repite lo ya dicho, no estructura la doctrina en un sistema de teorías para conservar y organizar lo que ahora existe (de-

jando en su opresión a los posesos) Jesús actúa de manera creadora, en gesto de transformación humana. Esto es enseñar a cambiar con fuerza al hombre

- *Enseña expulsando a los demonios* No construye ideologías sobre los posesos, no intenta comprenderles en un plano intelectual, conforme a los principios generales del saber o a los esquemas de la sociedad establecida. Enseña a los demás al liberarles, haciéndoles capaces de vivir en forma humana

- *Una enseñanza nueva* La tradición cristiana ha terminado acuñando el título de *nueva alianza* para referirse al encuentro definitivo de Dios con los hombres en Cristo (cf Lc 22,20, 1 Cor 11,25, 2 Cor 3,6, Heb 9,15, 12,24, cf Gál 4,24). Pues bien, Mc emplea una terminología igualmente expresiva que podría (quizá debería) haberse convertido en clave para interpretar todo el mensaje de Jesús: *es enseñanza nueva* (*didakhē kamē* cf 1,27)

La novedad de esa enseñanza no está en plano de teorías, en nivel de contenidos conceptuales, sino en que ella puede interpretarse como *praxis de liberación*. Precisamente en el lugar donde los hombres se encontraban dominados por sus tradiciones ancestrales (sinagoga), incapaces de cambiar, Jesús ha introducido su fuerte novedad al ofrecer el reino. No se trata de *decir*, sino de *hacer*, cambiando a los demás.

Con ese tipo de enseñanza nueva, Jesús ha penetrado en el lugar donde se hallaban los proscritos de la sociedad (posesos). Ha roto los esquemas ordinarios de la vida de los hombres; ha quebrado las antiguas certezas y ha creado un tipo de tensión liberadora al interior de la misma sinagoga. Evidentemente, su actitud puede entenderse como *ambigua*, pues los representantes del orden sinagoga donde se hallaba el poseso pueden acusarle (como harán en 3,20-30) de haber pactado con el mismo diablo

Pero dejamos ese tema para entonces. Recordemos desde ahora las bases del conflicto de Jesús: su enseñanza no es un tipo de teoría, sino un modo de ayudar y liberar a los posesos. Actúa con la fuerza del *Espíritu Santo* (*Pneuma Hagion*: cf. 1,8). Por eso puede descubrir y expulsar a los *espíritus impuros* o no santos (*pneumata akatharta*: cf. 1,23.27). Lógicamente, por la atracción que suscitan los contrarios, esos mismos espíritus descubren su poder de santi-

dad y le llaman *Hagios tou Theou* (Santo de Dios: cf. 1,24).

Volvemos así al tema de 1,12-13. *Satanás* aparece como fuente y expresión de lo impuro, es decir, de aquello que destruye al hombre, impidiéndole vivir en libertad. *Jesús*, en cambio, viene a presentarse como Santo de Dios: libera a los que viven sometidos a impureza, poseídos y arrastrados por aquello que les cierra y les impide realizarse como humanos. De manera programada y sorprendente, Jesús con sus discípulos ha entrado en la sinagoga «de ellos» (de los judíos) para liberar a los que, estando guiados por sus viejas leyes y enseñanzas, no podían descubrir el peligro de la fuerza de Satanás ni liberarse de ella.

Nota bibliográfica

La relación entre Jesús y el mundo demoníaco ha sido estudiada con amplitud, pero de un modo quizá parcial, por M. Smith, *Jesus the Magician*, London 1978 (obra traducida al castellano con el título *Jesus el Mago*, Martínez Roca, Barcelona 1979, sin garantías de seriedad científica). Para un estudio más amplio del tema, cf. J. D. G. Dunn, *Jesus y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981, 123-160; J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM, London 1974, cf. también R. Trevijano, *El trasfondo apocalíptico de Mc 1,24-25, 5,7-8 y par.* Burgense 11 (1970) 117-133

4. ¡Vamos a otra parte! Curaciones y mensaje (1,29-39)

No resulta fácil fijar y separar el texto, trazando su unidad interna y deslindándolo así de su contexto. Consta de tres breves unidades que de alguna forma pueden verse como separadas: 1) curación de la suegra de Simón (1,29-31); 2) curaciones numerosas al atardecer (1,32-34); 3) viaje de proclamación misionera (1,35-39).

– Seguimos todavía en sábado, de forma que el principio de la escena empieza siendo continuación de la anterior (1,21-28). Se supone que Jesús y sus cuatro primeros discípulos (1,16-20), dejando la sinagoga, han entrado en la casa de Simón y Andrés

La *suegra de Simón* sufre de fiebre; es sábado, día de fiesta sagrada y descanso, pero ella no puede descansar, está tumbada en el lecho. Piden que le ayude:

Y (Jesús), tomándola de la mano, la levantó;
y le dejó la calentura,
y les servía (1,31).

El gesto resulta sorprendente, y casi puede verse como *anuncio pascual*, pues utiliza el verbo *egeirō*, levantar, lo mismo que 16,6 (cf. 2,11; 5,41; 9,27). La mujer está postrada, y Jesús la levanta, realizando el verdadero trabajo humanizante en que debía venir a culminar el sábado judío, aunque los fariseos no compartan esa forma de entenderlo (cf. 3,1-6). Pero tan importante como el gesto de Jesús resulta en este caso el tipo de respuesta de la suegra: se puso a servirles (*diēkonei autois*).

Recordemos que el *servicio* es tema clave en la llamada y seguimiento de Jesús, como hemos visto en la escena de la tentación: Satanás pone a prueba para destruir, *los ángeles sirven* (1,13). Servidoras de Jesús, el siervo universal (cf. 10,45), vendrán a ser las mujeres de la cruz y de la pascua (15,51). Pues bien, como primera servidora de Jesús y sus discípulos, como mujer que desde ahora ha comenzado a ser el más perfecto o grande entre todos los discípulos (cf. 9,3), hallamos a la suegra de Simón.

Ella sabe y realiza desde ahora algo que Pedro no querrá aprender en todo el transcurso de su seguimiento histórico de Cristo (como indica 8,32; 14,29-31.66-72). Pero hay todavía otro detalle significativo: estamos en sábado; conforme al ritual judío, se hallaban todos obligados al descanso; pues bien, *esta mujer rompe ese rito, supera el sábado judío* y comienza a realizar la obra mesiánica, sirviendo a Jesús y sus discípulos.

No ha hecho falta que Jesús la llame en vocación expresa al seguimiento (como en 1,16-20). No hace falta que le diga cómo debe comportarse. Jesús ya le ha enseñado todo en el momento mismo de curarle. Ella responde como auténtica discípula, rompiendo por Jesús la misma ley del sábado: sirve a los que vienen y convierte así su casa en primera de todas las «iglesias» (= de todos los lugares de servicio cristiano).

– Pasamos de esa forma a la segunda escena, que pudiera titularse *curaciones al atardecer* (1,32-34). Sigue corriendo el sábado. Las gentes han llegado a sus casas, han oído hablar del profeta sanador, pero no pueden traerle los enfermos, pues la ley judía del descanso sabático prohíbe ese «trabajo». Por eso esperan, y al ocaso del día vuelven con ellos:

Llegado el atardecer, cuando se puso el sol le trajeron a todos los enfermos y los endemoniados. Y la ciudad entera estaba reunida ante la puerta; y curó a muchos enfermos de sus diversos males, y expulsó a muchos demonios, y no dejaba hablar a los demonios, porque le conocían (1,32-34).

Acaba el día al ocultarse el sol, conforme al calendario normativo de Israel. Como observantes de la ley, los vecinos de Cafarnaún esperaron al ocaso. Pasó de esa manera el inútil sábado judío, día de un descanso impuesto que no logra liberar al ser humano. Sólo entonces, transcurrido ya el tiempo «sagrado», en el momento más profano de la nueva noche que se va extendiendo de un modo implacable, podrá mostrarse Jesús como *sol de curaciones* a la puerta de la casa de Simón.

Las curaciones resultan importantes (como ya hemos indicado al tratar de 1,21-28), pero tan importante nos parece el contexto en que han venido a realizarse: los *judíos* van centrando su práctica ritual en torno a un sábado entendido de forma legalista; *Jesús*, en cambio, quiere liberar el hombre entero, mostrando de esa forma que sus curaciones valen más que el sábado judío.

Cura a los enfermos y los endemoniados, pero no permite que ellos propaguen de manera abierta sus acciones, viniendo a presentarle como un mago curandero. Es evidente que los endemoniados saben algo, como hemos indicado en relación con 1,24-25. Pero Jesús no quiere ni puede elevar su figura y fundar su mensaje en aquello que dicen los hombres que han sido curados. Tiene una tarea peculiar, y ha de cumplirla. Su visión del mesianismo incluye aspectos que desbordan el nivel de la palabra confesante de los endemoniados y la misma respuesta agradecida de aquellos que han sido curados. Se ha dejado servir por la suegra de Simón, en gesto mesiánico claro (1,31), pero no puede

aceptar que los endemoniados (curados o no) definen su figura, dirijan su camino

– En esta misma línea ha de entenderse la tercera escena de este texto que hemos presentado como *viaje de proclamación misionera* (1,35-39) En gesto significativo y programado, Jesús se oculta, supera los esquemas de grandeza y gloria que quieren ofrecerle los curados, rompe con los planes de aquellos que pretenden manejar su mesianismo

De madrugada, siendo oscuro todavía, salió y se fue a un lugar desierto, y allí oraba Y le perseguían Simón y los que estaban con él, y al encontrarle le dijeron todos te buscan Y les dijo vamos a otra parte, a las aldeas vecinas, para que también proclame allí (el mensaje), pues para eso he salido (= he venido) Y vino predicando en sus sinagogas, por toda Galilea, y expulsando a los demonios (1,35-39)

El texto recoge diversos motivos importantes que explicitan, de algún modo, lo antes visto Allí donde pretenden encerrarle, Jesús abre su camino rompe la atadura que le ponen y despliega un tipo de programa misionero creativo que se funda en la experiencia del mismo Dios que le ha enviado Sólo en breve esquema expongo sus motivos principales

- *La oración* Tanto los endemoniados como Simón y los otros discípulos quieren fijar a Jesús, situándole al servicio de sus propias ideas o intereses Jesús busca un principio orientador más alto, poniéndose en contacto con Dios en oración y actualizando así lo que hemos visto en el bautismo (1,9-11)

- *Simón y los que están con él* (otros discípulos) quieren manejar a Jesús, en perspectiva de popularidad y triunfo externo No le han comprendido todavía, no quieren servirle ni servir a los necesitados, sino solo triunfar hacer de su maestro un tipo de taumaturgo popular, al servicio de sus propios intereses nacionales, económicos, sociales, etc

- *Para eso he salido (exeltho)* Es evidente que, en un primer aspecto, Jesús ha salido de Cafarnaún, donde querían retenerle sus discípulos, pues quiere extender su mensaje en las aldeas vecinas Pero en perspectiva más profunda, teniendo en cuenta el hecho de que habla desde un previo contacto con Dios, quizá ese verbo indique un gesto de salida teológica Dios me ha hecho salir, de Dios mismo he venido para predicar en todas partes el mensaje

Sea como fuere, lo cierto es que encontramos a los endemoniados vinculados con Simón y los discípulos (en línea que culmina en 8,33; cuando Jesús llama a Simón Satanás) unos y otros (demonios y Simón) quieren mandar sobre Jesús, encerrarle de algún modo en sus conceptos y sus planes Jesús, en cambio, rompe esa atadura, colocándose al *servicio* de los necesitados del entorno, asumiendo y ampliando de esa forma el gesto mesiánico de la suegra de Simón, la primera servidora a la que alude el evangelio

Nota bibliográfica

Cf X Leon-Dufour, *La guérison de la belle-mère de Simon-Pierre* EstB 24 (1965) 193-216 Para un estudio más extenso de los milagros en la tradición evangelica, y especialmente en Mc, cf K Kertelge, *Die Wunder im Markusevangelium* (SANT 23), München 1970, L Schenke, *Die Wundererzahlungen des Markusevangeliums*, SBB, Stuttgart 1974, Koch, *Bedeutung*, G Schille, *Die urchristliche Wundertradition* (ATH 29), Stuttgart 1967, R Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zum Wunderfrage* (QD 52), Freiburg 1970 Mas bibliografía y tratamiento genérico del tema en X Pikaza, *El evangelio Vida y pascua de Jesús*, Sigüeme, Salamanca 1993, 80-93 Tengase en cuenta esta nota al tratar de otros milagros en Mc

5. Un leproso y un paralítico. Novedad frente a Israel (1,40-2,12)

Esta unidad consta de dos textos temáticos y formalmente vinculados el primero (1,40-45) ofrece la curación de un leproso, el segundo (2,1-12) la de un paralítico Pero más que la curación externa importa el tipo de conducta de Jesús y la respuesta que suscita en el curado y en su entorno Los discípulos no influyen, parecen como ocultos en el fondo

a) *El leproso predicador* (1,40-45)

El primero es el *milagro del leproso* (1,40-45) Esta expulsado de la sociedad, no puede entrar en pueblo o sinagoga Por eso ha de venir al encuentro

de Jesús mientras recorre la región de Galilea (cf. 1,39). Llega en gesto de fe: «Si quieres, puedes limpiarme». Jesús escucha su llamada, se apiada, le toca con la mano y dice: «Quiero, queda limpio» (1,40-41).

Estamos ante el más hondo *querer* de Jesús, que se explicita como voluntad de curación o de *limpieza*, superando un judaísmo que no logra mantener limpios a sus seguidores, según vimos ya en 1,21-29. Conforme a los principios de Lv 1-16, la religión es ante todo un problema de *pureza ritual* o de separación humana. Este leproso es sucio en un sentido oficial: está expulsado del espacio santo de su pueblo, como indica la exigencia posterior de presentarse a los sacerdotes para que le incluyan de nuevo entre los fieles, limpios en lo externo, capaces de vivir en la ciudad y de acudir a sinagoga y templo (1,44-45, con cita en Lv 14).

La contraposición es clara. El judaísmo (Levítico, ley de sacerdotes) declara lo que es limpio y manchado: divide, separa, organiza ritualmente a los hombres, expulsando a los sucios y reintegrando a los curados, pero sin poder limpiarles. Jesús, en cambio, dice: «Queda limpio», y de esa forma cambia y construye un orden nuevo donde el hombre estaba destruido.

El problema se agranda en el momento de la curación. ¿Con qué finalidad limpia Jesús? ¿Para que los antiguos leprosos retornen a la vieja ley y templo? ¿O para ofrecerles libertad y suscitar con ellos un nuevo movimiento mesiánico de liberación humana? Mc no responde de manera dogmática, ofreciendo desde fuera un tipo de teoría sobre Israel y el cristianismo. Lo que dice es mucho más hermoso y más profundo: introduce aquí el motivo del *mandato de secreto* y deja que los mismos gestos hablen.

El mandato es coherente con aquello que hemos visto (cf. 1,25.34), pero el tema recibe desde ahora un tono nuevo: «No digas nada a nadie, sino vete y muéstrate al sacerdote... como mandó Moisés, para testimonio de ellos» (1,44). Jesús quiere reintegrar al leproso curado en la misma comunidad israelita, dentro del sistema ritual dominado por los sacerdotes. No pretende hacerles competencia, no niega su autoridad, no les condena. Cura al manchado (cosa que los sacerdotes no consiguen) y le pide que vuel-

va de nuevo al espacio sacral del que había sido expulsado por impuro.

En esa perspectiva, *secreto mesiánico* (no lo digas a nadie) y *fidelidad sacral israelita* se vinculan. Jesús no quiso destruir por fuerza el entramado de la ley social israelita. Al presentarle así, Mc pretende mantener bien firmes los recuerdos que le ofrece la más antigua tradición del Cristo: fue un fiel israelita. Pero la misma tradición añade que esa fidelidad ha desbordado el cauce intrajudío, rompiendo los esquemas anteriores de lo puro y de lo impuro.

El primer protagonista de esa ruptura creadora ha sido el mismo leproso curado. Ciertamente, ha escuchado a Jesús y desea cumplir su deseo, pero quiere hacerlo de una forma más intensa, expresando aquello que se hallaba oculto en el gesto mesiánico de la curación. Su respuesta resulta significativa:

- *Sale y empieza a «keryssein polla»*, es decir, a *proclamar intensamente* lo que ha hecho Jesús. No le importa ya la vieja ley, no necesita buscar la protección ritual de los sacerdotes. No pudieron curarle en otro tiempo; no tiene que rendirles obediencia ahora. Es un liberado, un hombre nuevo que, en la línea de la suegra de Simón (1,31), y conforme a lo que hará después el endemoniado de Gerasa (5,19-20), viene a convertirse en mensajero de Jesús sobre la tierra.

- *El curado divulgaba «ton logon»*, la palabra. Ese término es central en Mc (cf. 2,2; 4,14; 8,32; 13,31...) y alude al *mensaje-acción* de la enseñanza de Jesús. Este leproso se ha vuelto *predicador mesiánico*: es el primero de los evangelistas, es decir, de aquellos que ponen su vida al servicio de la nueva acción liberadora de Jesús.

Este contraste entre *Jesús* (que pide fidelidad a ley y sacerdotes) y el *leproso* (que rompe con la ley y predica la palabra-acción de Jesús) nos lleva al mismo centro de la trama de Mc. El redactor no juzga ni adjetiva las acciones; simplemente indica lo que pasa, y dice que Jesús debe ocultarse, pues le buscan por doquier, pidiéndole milagros.

Eso significa que la *predicación del leproso* es buena, su gesto es positivo, aunque resulte por ahora apresurado: existe el riesgo de que confundan a Jesús con un simple milagrero que busca el triunfo externo. Solamente tras la pascua, cuando recuerden plenamente lo que ha pasado en Galilea (cf. 16,6-7), los discípulos podrán entender en su ver-

dad y proclamar sin miedo la *palabra* que propaga este leproso que no ha querido reintegrarse en el sistema legal de los sacerdotes.

Los otros discípulos (incluido Simón) acabarán abandonando y entregando a Jesús en manos de los sacerdotes de Jerusalén (Mc 15). *Este curado* ha visto mejor: se ha arriesgado por Jesús desde el principio, superando la ley sacral antigua y abriendo por Jesús (para Jesús) un camino de predicación y palabra que sólo podrá entenderse del todo y culminar tras la pascua. De esa forma ha recorrido ya en un

solo movimiento los muchos pasos que ha de dar el verdadero discípulo del Cristo.

b) *El paralítico perdonado*
(2,1-12)

La siguiente escena trata del *paralítico* (2,1-12). Son muchos sus motivos, y aquí no podemos ni siquiera esbozarlos. Para ello servirá un buen comentario a Mc. Ahora destacamos los rasgos que recogen y amplifican lo ya visto en el relato precedente.

3

PERDONAR LOS PECADOS (2,1-12)

El control sobre el pecado y el perdón convierte a los escribas y sacerdotes en señores de la vida (la conciencia) de los seres humanos. Ciertamente, ejercen ese control de una manera paternal, ilustrada, bondadosa (en el mejor de los casos). Pero su capacidad de saber el pecado y dictar el perdón les hace de algún modo superiores a los otros. Veamos desde aquí los rasgos de la escena:

- *Pecado y parálisis*. La religión en cuanto ley, tal como ha sido trazada en ciertas partes del AT (Lv), ha visto una relación estrecha entre pecado-impureza y enfermedad, sobre todo de la piel (lepra) y de la sangre. Es evidente que este paralítico se encuentra, conforme a esa visión, en los bordes del pecado.

- *Los que le llevan ante Jesús* (= los camilleros) confían en él, por encima de todas las posibles leyes sociales y sagradas. Ellos están en el principio de su curación. Estrictamente, es la fe de los camilleros la que perdona y cura al enfermo.

- *Sólo Dios puede perdonar* (2,7). Así protestan los escribas, y Jesús está de acuerdo con ellos. Pero el problema no está en Dios, sino en sus «representantes»: ¿quiénes pueden proclamar y expresar-realizar el perdón de Dios sobre la tierra?

- *Controladores del perdón*. Los escribas de 2,6-8 (unidos a los sacerdotes) se creen depositarios del perdón de Dios que debe realizarse «según ley», a través de un ritual sagrado (templo) y de un cambio social (según ley).

- *Realizador gratuito del perdón*. Jesús también perdona en nombre de Dios, como muestra el pasivo «tus pecados te son perdonados» (= Dios te perdona) de 2,5. Pero lo hace en actitud de pura gracia, sin exigir nada, sin querer controlar en modo alguno, en gesto creador que ofrece ánimo y vida al hombre postrado en su camilla.

- *La inmediatez de Dios en Jesús*. El escándalo de los escribas está justificado, pues Jesús se atreve a hablar directamente en nombre de Dios, en voz de perdón; de esa forma vuelve inútiles las normas infinitas de control legal, los rituales sagrados del templo. Jesús mismo es ya templo: expresión inmediata del perdón de Dios.

- *¿Qué es más fácil: perdonar o decir toma la camilla y anda?* (2,9). Jesús deja la pregunta sin respuesta teórica, pues no se encuentra en ese plano su problema. Lo que solemos llamar *milagro* (el paralítico puede caminar...) es sólo consecuencia del más grande *misterio* que ha sucedido antes: el perdón del paralítico; la fe en el perdón gratuito le capacita para andar.

- *Función social del perdón*. Hemos hecho de la confesión-reconciliación-perdón un rito de pura conciencia privada, convirtiendo al mismo confesor en nuevo escriba que tiene control sobre los demás y les domina-dirige desde el fondo de la llave del pecado. Es importante recuperar en clave catequética, litúrgica y social la gracia humana y el poder sanante del perdón, vivido y celebrado en la experiencia cotidiana de los creyentes, para que las gentes puedan dar gloria a Dios diciendo: ¡hay perdón!

El marco externo es nuevo. Jesús ha vuelto a Cafarnaún de donde salió (cf. 1,35) y ha entrado en la casa que ya conocemos (cf. 1,29-34). *En una casa particular y no en el templo (con los sacrificios) ni en la sinagoga (con sus leyes) sucede el gran prodigio del perdón y nuevo nacimiento* del antiguo paralítico, es decir, de aquel que no podía recorrer su vida humana y religiosa. Pero vengamos a los rasgos que recuerdan la escena precedente:

- *Jesús decía la palabra (logon: cf. 2,2)*, reasumiendo así el mensaje del leproso convertido en predicador (cf. 1,45). Sólo en este contexto de palabra, es decir, de *nueva enseñanza* (cf. 1,27) adquiere sentido la curación del ser humano y el perdón de los pecados.

- *La fe de los compañeros*. El leproso confiaba en Jesús cuando se hallaba todavía enfermo (1,40). Ahora se dice que confían (*creen*) unos amigos-camilleros que portan al enfermo y lo introducen por el mismo tejado de la casa hasta ponerlo delante de Jesús (2,3-4). Postrado en su parálisis, el enfermo y sus amigos creen, iniciando de esa forma su andadura de nuevo nacimiento.

- *Conflicto con la autoridad israelita*. En el caso anterior era el mismo curado quien abría ese conflicto, al extender la palabra de Jesús en vez de presentarse a los sacerdotes. En nuestro caso ha sido el mismo Jesús quien lo ha iniciado, ofreciendo al paralítico de un modo gratuito el perdón de los pecados (2,5).

Insistamos en ese último rasgo, que es el centro del relato. Los que se oponen a Jesús no son los sacerdotes (como podía suponerse desde 1,44-45), sino los *escribas*, que aparecen en la misma casa, bien *sentados*, en postura de juicio y magisterio. Es evidente que ellos llevan el libro de la ley entre sus manos: en ese libro estudian; en sus tradiciones se mantienen.

La controversia sobre el perdón resulta más profunda de lo que a primera vista se pudiera suponer. No es que Jesús niegue la palabra base de los escribas: «¡Sólo Dios puede perdonar!» (2,7). No es ese el problema. Lo que en realidad se discute es *el modo de ofrecer perdón*, y las consecuencias que suscita en la vida de los hombres:

- *Para los escribas*, el perdón de Dios está codificado en los ritos de Lv 1-16 y se realiza en la línea de la fidelidad sacral israelita. Ciertamente, Dios perdona, pero su perdón se expresa a través de la estructura social y religiosa de la

ley: allí donde el pueblo se convierte, cumple el rito y acepta el orden de la ley, puede afirmarse ya que Dios perdona.

- *Para Jesús, en cambio*, el perdón es don gratuito que brota de la fe. Por eso puede decir y dice: «Dios te perdona», sin esperar el cumplimiento de las leyes y los ritos. Jesús mismo aparece de esa forma como *mediador de perdón* y transmisor de gracia de Dios para los hombres. Su palabra es creadora, su gesto transformante.

Dos son los rasgos principales de ese perdón mesiánico. El primero es su *gratuidad*: no es expresión de un cumplimiento de la ley, sino efecto del amor de Dios que actúa allí donde los hombres creen, es decir, le aceptan. El segundo es su *poder transformante*: la misma palabra de perdón actúa, toca al que se hallaba enfermo y se convierte en principio de curación: «Toma tu camilla y vete a tu casa» (2,11).

Jesús envía al hombre a su casa, no al templo. No le manda al lugar santo de los sacerdotes, ni a la escuela doctrinal de las sinagogas donde siguen razonando los escribas. Le devuelve a su casa, es decir, al espacio de vida normal, convertido desde ahora en campo donde viene a expandirse y se refleja el perdón ya recibido.

Por eso, este pasaje (2,1-12) ha de entenderse en unión con lo anterior (1,40-45). *Leproso y paralítico, perdonados y curados ambos, quedan desde ahora sustraídos de la vigilancia y cuidado de sacerdotes y escribas*. Rompen así los vínculos religiosos que les mantenían atados a la institución y pueden vivir ya para siempre la nueva libertad mesiánica de Jesús, que les abre directamente a Dios y a los otros humanos.

Sacerdotes y escribas eran una especie de controladores sagrados, tanto en plano de *pureza social* como de *perdón religioso* (siempre vinculados). Jesús, en cambio, desde el fondo mismo de lo humano, viene a ofrecer *limpieza social* a los leprosos y *perdón transformante* a los antiguos paralíticos. *La estructura de Israel* había ido extendiendo sus tentáculos de cohesión sacral sobre los humanos, pero no podía curar a leprosos y paralíticos. Y así los mantenía de algún modo sometidos dentro del sistema. Pues bien, *Jesús rompe el sistema*, poniéndose al servicio del más necesitado. Por eso, en su proyecto mesiánico, al lado de la *suegra de Simón*,

como primeros liberados para el reino, hallamos al leproso y al paralítico

Ellos forman como la avanzada de eso que, con término que Mc no utiliza, llamaremos el camino de la Iglesia. Uno ha empezado a predicar entre los vecinos, el otro ha vuelto a casa. Ambos llevan en su carne (vida entera) la marca de Jesús, Hijo de hombre que ofrece perdón y nueva comunión de Dios sobre la tierra

Es evidente que en el retorno pascual a Galilea (cf 16,7), los discípulos del Cristo muerto y resucitado encontrarán el recuerdo y vida de estos liberados, reiniciando con ellos el camino mesiánico del perdón, la curación y vida compartida. De esa forma los dejamos, como testigos de una esperanza abierta hacia el misterio y plenitud del evangelio. Sólo al fin sabremos de verdad lo que implica quedar limpio (1,41) y haber sido perdonado para caminar por la palabra de Jesús (2,9-11) en la nueva comunión que forman los discípulos (Mc 16,6-7)

Nota bibliográfica

Como se vera por el comentario, hemos preferido ampliar la sección de los gestos discutidos y liberadores de Jesús (que suelen centrarse en 2,1-3,6), haciendo que comience con la curación del leproso. Sobre esa sección J Dewey, *Markan, Kilunen, Vollmacht*, Thissen, *Erzählung*. Sobre el leproso convertido en predicador (cf Gnllka, *Marcos I*, 104), cf R Pesch, *Jesu ureigene Taten?* (QD 52), 1970, 52-87, M Herranz Marco, *La curacion de un leproso segun san Marcos (Mc 1,40-45)* EstBib 31 (1972) 399-433. El tema de la curación del paralítico nos introduce de lleno en la controversia de Jesús con el judaísmo en torno al poder del Hijo del hombre y al perdón de los pecados, cf A J Hultgren, *Jesus and his adversaries*, Minneapolis 1979, K Kertelge, *Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sundenvergebung (Mk 2,10)*, en *Orientierung an Jesu Fests* J Schmid, Freiburg 1973, 205-213

6. Banquete del reino: vocación y ministerio del publicano (2,13-17)

Después que ha impartido su enseñanza, curando a los enfermos (1,21-2,12), Jesús pasa otra vez

por la orilla del mar de Galilea (como en 1,16-20) y vuelve a transmitir su invitación. Necesita nuevos compañeros y colaboradores para el reino. Antes quería *pescadores*, hombres diestros en lanzar las redes. Ahora llama a unos pequeños traficantes marginados, cobradores de impuestos (*publicanos*) que la sociedad establecida rechazaba como impuros, colaboradores de Roma y sus aliados en una tarea prohibida (cf Lv 25,36-37, Dt 15) de cobrar con intereses los impuestos para los dominadores del imperio. Pues bien, Jesús se acerca al lago y llama precisamente a un publicano, abriendo así un acceso nuevo a su discipulado.

Y salió de nuevo a la orilla del mar, y toda la gente se le acercaba, y él *les enseñaba*. Y pasando vio a Levi el de Alfeo, sentado ante su mesa de recaudador, y le dijo: *Sígueme*, y levantándose le siguió. Y sucedió que Jesús se sentó a comer en su casa (de Levi), y muchos publicanos y pecadores se sentaron con Jesús y sus discípulos, porque eran muchos y *le seguían*. Y los escribas de los fariseos, viendo que comía con los pecadores y publicanos, dijeron a sus discípulos: *¿Cómo puede comer con publicanos y pecadores?* Y oyéndolo Jesús, les dijo: *No tienen necesidad de médico los fuertes, sino los que se encuentran enfermos, no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores* (2,13-17)

El texto incluye múltiples detalles y matices que aquí no estudiaremos. Solo destacamos lo que alude a la llamada. Vemos que Jesús *enseña a todos* los que pasan-miran por la orilla del lago, pero sólo *llama de una forma especial a Levi, un publicano*, pidiéndole, de modo expreso, que le siga (*akolouthet moi*, 1,14). Así resume la llamada de 1,16-20, pero en vez de pescadores Jesús quiere que le sigan pecadores. De esa forma expresa el nuevo *poder de su enseñanza* (cf 1,21-28) no comenta o codifica lo que existe, como los escribas, sino que lo transforma. Su llamada se inscribe por tanto dentro del motivo (esquema) de la purificación y perdón de los pecados, aunque en la forma de aplicarlo se separa totalmente de los sacerdotes.

Este publicano (Levi) y los otros que le siguen son para los «justos» de Israel unos perdidos (pecadores), igual que el leproso de 1,40-45 y el paralítico de 2,1-12. Pues bien, Jesús *les cura*, es decir, les transforma y recrea al llamarles, comiendo en su

mesa e invitándoles al reino El *leproso curado* predicaba la palabra (1,45), pero lo hacía de un modo espontáneo, recreando el mandato de Jesús El *paralítico perdonado* volvía a su casa (2,12), entre el rechazo de los escribas que condenaban a Jesús El *publicano*, en cambio, ha sido expresamente convocado para el grupo del discipulado

Le llama Jesús para el seguimiento, rompiendo así los moldes de la ley israelita y superando las barreras religiosas de su pueblo La palabra del *perdón de los pecados*, primordial en 2,5s, sirve para introducir este relato Jesús no se limita a perdonar a pecadores, diciéndoles que vivan, que vuelvan a su casa Ahora les llama al seguimiento Por eso Levi y sus compañeros pueden entenderse aquí como *leprosos hechos misioneros*, como paralíticos que siguen expresamente al nuevo maestro galileo Ellos enmarcan y definen el poder y alcance de su discipulado

Pero volvamos a la escena A la orilla del mar se han parado muchos hombres y mujeres, escuchando a Jesús Es posible que se incluyan en el grupo pescadores como los citados en 1,16-20, campesinos, comerciantes, enfermos Allí encontramos también a un cobrador de impuestos, quizá en la zona de frontera que separa a Galilea y Golán (Gaulanítide) Despreciado por los buenos, rechazado u odiado por la mayoría, como un hombre sin conciencia o patria, se sienta en su mesa Leví Pues bien, de modo escandaloso y muy calculado, Jesús viene a su lado y le dice «Sigueme»

El texto no ha querido desvelarnos la psicología de Leví Podía ser sincero, un hombre bueno dentro del conjunto de los recaudadores Pero lo cierto es que se hallaba «excomulgado» por el judaísmo oficial, porque su oficio le ponía en contra de la ley (cf Dt 15,3, Lv 25,35-38) y las tradiciones sacrales de su pueblo Como paria religioso, se movía y realizaba su negocio junto al lago Pues bien, en gesto que ha rasgado el tejido de la ley y la manera en que ella se portaba con los marginados religiosos (publicanos), Jesús se ha detenido expresamente ante el telonio de Leví, pidiéndole que deje todo y que le siga en el camino de su reino

Este gesto ha sido misionero y profético Es *gesto profético* como enviado de Dios, Jesús viene a llamar precisamente a los que viven marginados,

rechazados en su pueblo Pero más escandaloso es todavía su *carácter misionero* Jesús no se limita a consolar o perdonar al publicano, sino que le ha llamado al seguimiento expreso, para convertirlo de esa forma en compañero y colaborador en su tarea de reino

La vocación de los pescadores (1,16-20) nos había permitido penetrar en el misterio de eso que pudiéramos llamar *reconversión escatológica* del mismo trabajo intramundano Jesús quiso hacerlos pescadores de hombres para el reino Pues bien, nuestro pasaje presupone un gesto de reconversión más honda y difícil, como muestra el mismo tenor de la disputa que los seguidores de Jesús y su maestro deben entablar con los escribas de los fariseos. Cuatro son a mi entender los rasgos que podemos destacar desde la nueva perspectiva que se expresa en nuestro texto

- *Jesús llama a los que quiere*, superando de esa forma el entramado de una «ley» que debería decirle lo que es bueno y lo que es malo Llama de una forma especial precisamente a quienes, conforme a los escribas, son enfermos-pecadores, abriendo así el amparo del amor de Dios a los que están en situación de desamparo No convoca a los buenos (confirmando así valores anteriores), sino a aquellos que el pretende curar (= santificar), como supone 2,17

- *La vocación suscita un seguimiento* Le sigue Levi y le siguen muchos publicanos y pecadores (2,14-15), en gesto que supera las expectativas normales del judaísmo ambiental Precisamente en las fronteras de la marginación religiosa, allí donde malviven aquellos que a los ojos de este mundo son perversos, ha ofrecido Jesús su palabra de vida, haciendo posible un modo nuevo de discipulado y seguimiento Escuchaban a los buenos maestros de la ley los buenos estudiosos, hombres intachables en conducta y en capacidad de aprendizaje Eso era normal, algo que siempre ha sucedido El milagro de Jesús consiste en convocar al seguimiento a los mismos publicanos

- *Levi le ofrece una comida donde caben muchos* abre su mesa y acoge en ella a publicanos-pecadores y los otros discípulos del Cristo Este es un dato absolutamente significativo Los pescadores de 1,16-20 aportaban a Jesús el arte de una pesca aplicada en forma misionera Los publicanos y amigos de Levi le ofrecen su banquete (un lugar de comida compartida), convirtiendo de esa forma el dinero de su recaudación en fuente de fraternidad abierta al reino (es decir, al servicio de todos) Seguidor y misionero de Jesús será

He resaltado en toda mi lectura el aspecto geográfico de Mc. Aquí ofrezco un resumen del tema, elaborando eso que pudiéramos llamar la *geografía sagrada* de Mc.

1. Lugares cerrados

Llamo así a los lugares edificados en forma de vivienda, casa de culto o enseñanza. Hay en Mc estos cinco principales:

- *Templo*, rechazado por Jesús en su forma concreta de entonces (11,15-18), rasgado y abierto (desacralizado) por su muerte (15,38).

- *La sinagoga*: lugar del leproso y del enfermo (1,21; 3,1); Jesús enseña en ella, pero sus representantes no le aceptan (6,1-6).

- *El aula del sanedrín* o juzgado supremo de Israel: es el lugar donde condenan a Jesús a muerte (14,54).

- *Sede del tribunal romano y lugar del pretorio* (15,1-20; cf. 15,16): allí sentencian a Jesús y le torturan.

- *La casa*. Frente a todos esos lugares oficiales del judaísmo y del imperio, Mc ha puesto de relieve el valor de la casa como estructura base de encuentro y maduración mesiánica, tanto en su valor más acentuado de lugar físico (*oikos*) como en su valor más cercano al sentido actual de familia (*oikia*). La casa es lugar de curaciones y enseñanzas, de reuniones y de fraternidad, como indican 1,21; 2,1; 3,20-35; 5,38; 6,10; 7,24; 9,33; 14,3.12-26. El campo propio de los seguidores de Jesús no es un templo (un edificio sacral), sino una casa profana, es decir, un lugar abierto a la fraternidad concreta, universal.

2. Lugares abiertos

El mensaje de Jesús, tan vinculado a la casa, como acabamos de mostrar, se encuentra, sin embargo, expandido hacia todos los lugares de la geografía humana. No podemos repetir todo lo dicho en nuestra lectura, pero resaltamos algunos lugares especiales:

- *El desierto* (1,1-13). Espacio de preparación. Pertenece en el fondo al AT.

- *La orilla del mar de Galilea* (1,16; 2,13; 3,7-12) es lugar de llamada y enseñanza.

- *El mar* (4,35-41; 5,13; 6,45-52). Espacio de prueba, de derrota de lo demoníaco.

- *Los lugares solitarios*: son apropiados para orar (1,35), para ocultarse en gesto imposible de secreto mesiánico (1,45). Son también lugares propios para la enseñanza tranquila y la multiplicación de panes (6,35), y quizá para la reflexión sobre Jesús y la confesión mesiánica (8,27-29).

- *El camino* constituye, en algún sentido, la patria de Jesús. Donde hemos puesto antes el lugar solitario de la reflexión-confesión hay que poner en realidad el camino (8,27). Toda una sección de Mc (9,27-10,52) está centrada en ese camino de búsqueda compartida y entrega de la vida.

- *La montaña* es campo de llamada (3,13) y oración (6,46); es, al mismo tiempo, lugar de camino y anuncio mesiánico (11,1;13,3), siendo finalmente espacio de revelación o transfiguración (9,2).

- *El huerto*, que parece estar situado en la zona del mismo Monte de los Olivos (unir 14,32 con 14,26), es lugar de oración, angustia y entrega.

- *El Gólgota*, que el mismo texto traduce como *lugar del cráneo* (15,22), es el espacio propio de las ejecuciones capitales. Este es el último lugar de la geografía de Jesús en su historia como hombre vivo de este mundo.

- *El sepulcro* aparece como lugar donde se ratifica la muerte (15,42-47), viniendo a ser luego un signo pascual, matriz del nuevo comienzo mesiánico (16,1-8).

- *Galilea*: había sido el lugar de comienzo del mensaje de Jesús (1,14-15); será con la pascua el lugar donde vuelven a reunirse sus discípulos para reasumir su anuncio, y camino de evangelio por la pascua (16,7).

quien sepa abrir su mesa y ensancharla, ofreciendo en ella espacio a los que escuchan la llamada del reino.

• *Sentado a la mesa de Leví, Jesús transforma la comida que le ofrecen en un signo de reino.* La pesca era una imagen inferior con respecto a esa comida. *La pesca es medio:* alude a la gran concentración de los hombres, al fin de los tiempos. *La comida, en cambio, es meta,* es la verdad del reino. Los profetas antiguos habían prometido ya un banquete de gozo y plenitud (eternidad) para los hombres (cf. Is 25,6-8). El mismo Jesús ha retomado esa imagen poniéndola en el centro de su anuncio de esperanza (cf. Lc 14,15-24 par). Pues bien, en gesto de creatividad sorprendente, ahora ha querido iniciar su camino y promesa de reino aceptando la comida que le ofrece el publicano; convidado a la mesa de un antiguo «pecador» al que ha llamado al seguimiento, en medio de pecadores-publicanos y discípulos, Jesús ofrece a todos la herencia de su reino.

De esa forma se han venido a vincular los *pesca-dores* (cf. 1,16-20) con los *publicanos* que le acogen en la casa, ofreciéndole un banquete como signo principal del reino. Estos publicanos y Leví *siguen a Jesús desde ahora* como auténticos discípulos, suscitando así el escándalo de todos los judíos orgullosos de su propia limpieza religiosa. Aparecen al principio y no tendrán que nombrarse más veces. Desde ahora, siempre que Mc alude a los seguidores (discípulos) de Jesús habrá que suponer que están presentes estos publicanos. Ellos han iniciado así un camino de transformación que sólo podrá entenderse plenamente tras la pascua (en 16,1-8), aunque su signo tiene ya un valor definitivo dentro de la historia prepascual. Ellos comparten la comida con Jesús, iniciando de esa forma una solidaridad económico-social y humana que Gál 2,12-14 ha interpretado como *verdad del evangelio*. Comer juntos (*esthíein meta*: Mc 2,16), compartir la mesa (*syn-esthíein*: Gál 2,14): esta es la señal plena del reino, el signo de presencia más profunda de Dios entre los hombres.

Esta es *comida medicinal* (Jesús ha venido a llamar a los pecadores: cf. 1,17), siendo, al mismo tiempo, *unión sacramental*: es promesa y anticipo del banquete escatológico. Estos publicanos que comen con Jesús están anunciando de algún modo el gran misterio de 14,22-26, es decir, el banquete final donde Jesús convierta el pan y vino de la cena

en anticipo de su reino y signo de la alianza escatológica.

De algún modo, convidando a Jesús, *estos publicanos han abierto en su camino una puerta para el reino.* Jesús sabe acoger su regalo: se sienta en su mesa, agradece su gesto de solidaridad. Al mismo tiempo, en palabra de perdón y creación, les llama a todos para el reino verdadero. Allí donde se juntan los «buenos» discípulos (antiguos pescadores) y los publicanos, allí donde comparten todos la comida, superando los rituales viejos de purificaciones especiales de los separados, se anuncia ya el camino de la Iglesia, se expresa la verdad del evangelio (cf. Gál 2,5-14).

Es evidente que en el mismo lugar donde Jesús y sus discípulos más puros comen con los «pecadores» (rompiendo de esa forma los rituales de separación de mesa) está irrumpiendo sobre el viejo Israel un orden nuevo de esperanza. La eucaristía posterior cristiana está simbolizada no sólo en las comidas de Jesús y de los Doce, sino en forma todavía más profunda en la comida *con los publicanos*: el sacramento de la Iglesia es un recuerdo del banquete que celebran, comiendo y gozando juntos, en diálogo de vida, los antiguos justos con los pecadores antiguos, los buenos israelitas con los israelitas expulsados de templo y sinagoga.

Resumamos. En el camino de la vocación de Leví se han fecundado y completado varios elementos. El principio es la *llamada de Jesús* que toma la iniciativa y de esa forma convoca a los que quiere. El segundo es *su perdón transformador*: la vieja ley era incapaz de cambiar a los hombres; la palabra de Jesús, en cambio, les ofrece dignidad y les hace humanos, uniéndoles a todos en la gracia. El tercero, en fin, es el *banquete de gozo y comunión* donde acogemos el regalo de los pecadores: nos llama Jesús, y no podemos cerrarnos en gesto de purismo selectivo; nos llama para ofrecer y compartir la casa, acogiendo de manera especial la invitación que nos dirigen los antiguos pecadores para compartir con ellos la comida.

Nota bibliográfica

Además de obras de Dewey, Kilunen y Thissen, citadas en nota anterior, sobre la situación e identidad de los

publicanos, cf J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad Madrid 1985, 315-323 Id, *Teología del NT*, Sigueme, Salamanca 1974, 133-148 En un sentido más preciso, J R Donahue, *Tax Collector and Sinner* CBQ 33 (1971) 39-61, P Fiedler, *Jesus and the Sinner* (BET 3), Frankfurt 1976, M Volkl, *Freund der Zollner und Sinner* ZNW 69 (1978) 1-10, E P Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 174-211 Sobre el texto en concreto B M F van Iersel, *La vocation de Levi*, en I de la Potterie (ed.), *De Jesús aux évangiles* (BETL 25), Gembloux 1967, 212-232, R Pesch, *Levi Matthäus (Mk 2,14 / Mt 9,9,10,3)* ZNW 59 (1958) 40-56, Id, *Das Zollnergastmahl (Mk 2,15-17)*, en *Melanges bibliques B Rigaux*, Gembloux 1970, 63 87

7. Discipulado y noviazgo: las bodas del reino (2,18-22)

Tras la llamada y banquete de Levi, sin transición narrativa ni inserción de ningún otro pasaje, Marcos introduce un texto novedoso y sorprendente sobre *la condición del nuevo discipulado* de Jesús. Los temas se entrelazan de manera muy profunda, formando así una especie de continuo narrativo *del banquete de Levi*, publicano hecho discipulo que ofrece a su maestro casa y mesa, pasamos *al festín de noviazgo de Jesús* que regala a sus discipulos comida abundante (no ayuno) en apertura al reino. Ha llegado el tiempo escatológico, y así debe entenderse y vivirse ya el discipulado. Lógicamente, los de fuera no comprenden ni comparten

Estaban ayunando los discipulos de Juan y los fariseos. Y vienen y le dicen ¿por que los discipulos de Juan y los discipulos de los fariseos ayunan y los tuyos, en cambio, no ayunan? Y Jesús les dijo

– los hijos del novio (*huioi tou nymphonos*) no pueden ayunar mientras el novio este con ellos,

– vendrán días en que el novio les sea arrebatado, y entonces ayunaran en aquel día (2,18-20)

Fue señal fuerte de reino la *comida reconciliadora y de promesa* de Jesús que vinculaba a sus discipulos con los publicanos. Los escribas se extrañaban de la mezcla, de la comunidad de mesa que rompía los principios de separación ritual judía. Pues bien, ahora la comida es *signo basileico o de*

reino los fariseos y el Bautista entienden la religión como renuncia (es un modo de ayunar, es el signo de una prohibición), Jesús, en cambio, ofrece su evangelio como gozo, invitación al reino que se expresa en forma de comida compartida, como tiempo de boda y canto que dura para siempre

Así lo indica el texto, que podemos definir como *disputa sobre la conducta y condición del discipulado*. Para ello emplea el tono literario general de un *apoteigma* parte de un hecho histórico de tipo sorprendente y extraño, algo que rompe las normas o costumbres de aquel tiempo. Luego ofrece una pregunta sobre su sentido, y finalmente responde Jesús de manera decisoria, fijando y describiendo la nueva situación en que se encuentran sus discipulos

La disputa versa, como he dicho, sobre la condición de los discipulos. No trata directamente de Jesús, sino de aquellos que le siguen que, según este contexto, son los cuatro pescadores de 1,16-20 y los publicanos-pecadores de 2,15. Conforme a la visión de fariseos y discipulos del Bautista, ellos deberían ayunar, realizando así un gesto de ruptura frente a los poderes y deseos de este mundo. Los judíos observantes de aquel tiempo ayunan, como sabe bien el texto

- *Ayunan los discipulos de Juan* de quien ya hemos tratado (1,9-11). Ellos interpretan el camino de Dios como un «bautismo de conversión» tienen que confesar y superar los pecados en medio de este mundo viejo preparándose de esa forma para la llegada del más fuerte portador del juicio (cf 1,4-8)

- *También los fariseos ayunan* dentro de la lógica legal del judaísmo. Deben entender la religión como ejercicio de fidelidad a un Dios que ha revelado su «ley» para los fieles de ese pueblo. Pues bien, dentro de esa ley los ayunos y purificaciones forman parte primordial de la conducta de los justos

La mortificación constituye en ambos casos un aspecto esencial del proceso religioso. El ser humano se halla inmerso dentro de un mundo amenazante y malo para evitar el contagio de los fuertes deseos de ese mundo, ha de ayunar, confesando así la fuerza soberana del Dios que impone su ley para educarnos. Toda la experiencia religiosa puede condensarse de algún modo en los rituales de purifica-

ción y sacrificio que se encuentran muy bien explicados en la ley de penitencia grande a la que alude Lv 16

Los fariseos, y de un modo especial Juan Bautista, han llevado la sacralidad de los rituales del templo al centro de la vida lo que importa no son los sacrificios de animales ni la sangre que los sacerdotes ofrecen a Dios sobre el altar, el rito verdadero es para ellos la misma vida austera que mantienen conforme a los principios de una ley que ellos entienden como principio en que se basa el ser humano. La misma religión se interpreta como ayuno, ascesis que define de manera muy profunda y precisa la existencia

De esa forma hemos llegado al centro de la discusión entre Jesús (el cristianismo) y los diversos movimientos de renovación penitencial del judaísmo de aquel tiempo, que en gran parte siguen aferrados a la «ley» interpretada en el sentido de exigencia activa se mantiene la unión con Dios por medio de las obras de los sacrificios, el ayuno y conversión consecuente es lo que vale, es lo que importa. Por eso, el verdadero discípulo se debe curtir utilizando el ascetismo fariseos y seguidores de Juan aprenden a privarse, mortificando los apegos de la vida y logrando de esa forma un tipo nuevo de transparencia ante el Dios que se revela como ley para los hombres

Pues bien, en contra de eso, Jesús ha definido su evangelio como poder de trascendencia de la gracia con respecto a todos los poderes de la ley-ayuno. Ciertamente debe superar la tentación de Satanás que ha pretendido ofrecerle otro camino, como sabe bien 1,12-13. Pero, significativamente, en contra de aquello que se dice en los lugares paralelos de Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13, Jesús no tiene que ayunar lleva en sí la plenitud de las promesas de Dios y la abundancia fuerte de la vida

Desde ese fondo ha de entenderse su respuesta que ha venido a situarnos en la meta de las bodas finales, que aquí deben entenderse como plenitud del reino. La tradición israelita ha interpretado desde antiguo el reino de Dios como *banquete* (compartir el gozo de la mesa con Dios y entre los hombres) y *matrimonio* (descubrir y realizar la unión de amor con Dios y entre los hombres). Los discípulos de Jesús no pueden ayunar porque ha llegado para

ellos el tiempo de las bodas. El texto (2,19) es significativo, tanto en lo que dice como en lo que silencia

- *Esta presente el novio* que, evidentemente, ha de entenderse como Cristo. El evangelio se entiende, por tanto, como una experiencia de bodas. Los seres humanos encuentran por fin un camino de gozo y riqueza ante Dios con el Cristo

- *Los discípulos son «hijos» (amigos del novio)* No se presentan como «esposa», en la línea de un simbolismo de dualidad sexual que asume la diferencia de lo masculino-femenino como signo de encuentro con Cristo (como harán después Ef 5, ApJn 21-22). En nuestro pasaje, Cristo es novio de las bodas pero los discípulos no son aun «novia» (en femenino), sino «amigos» el grupo de aquellos que gozan y celebran con el novio la llegada del día de las bodas

El evangelio no se impone (ni avanza) por ayuno, como ejercicio de ascesis negadora. Tampoco se puede interpretar, conforme a este pasaje, en claves de vinculación esposo-esposa, en una especie de mística matrimonial de tipo solamente interior. El evangelio es la experiencia expandida, compartida, de las bodas de Jesús, que son bodas del reino. Por eso es tiempo de alegría abierta para sus «amigos» (= los hijos del novio)

De esta forma, la *llamada* se convierte en una fuerte *invitación al gozo* solo son (o pueden ser) discípulos aquellos que saben disfrutar con Jesús, aquellos que han abierto los ojos ante el don de la existencia. No llama Jesús a los humanos para promover con ellos una especie de *pedagogía de renunciaciones* o de ascesis, no quiere enseñarles negaciones. Su camino es fiesta *de gozo* o de bodas enseña a celebrar el banquete de la vida, en comunión con Dios, en alegría compartida

Este es el misterio las *bodas compartidas* o, mejor dicho, mesianicas. Vivimos en un mundo donde el gozo personal se cierra en grupos muy pequeños (dos novios, una familia reducida). Pues bien, Jesús invita a sus discípulos al gozo universal de las bodas mesianicas todos los que siguen su camino (varones y mujeres) son desde ahora mismo «amigos» (hijos) del esposo. Del ayuno se hablara sólo más tarde, en dimensión de pascua (con la muerte del esposo). Habra un tipo de renuncia, pero también ella será distinta a la que muestran ahora los disci-

pulos de Juan y fariseos. Lo que define el nuevo tiempo es la presencia o ausencia del esposo.

El seguimiento de Jesús se ha interpretado así a manera de experiencia nupcial. Pescadores y publicanos no han venido a Jesús para ayunar con él, para llorar y lamentarse en el desierto hasta que llegue la liberación siempre anhelada y alejada. Los discípulos han visto ya la luz del reino, han recibido el regalo de su vida y *comen juntos*. No es ayuno ni silencio lo que a Dios agrada, sino el gozo de la mesa común, de la palabra compartida.

Por eso, lo contrario al ayuno no es *comer mucho en plano material, en gesto de egoísmo*. Lo contrario al ayuno es comer juntos: sentarse a la mesa con los marginados (publicanos), aceptar su invitación y seguirles invitando, de tal forma que la vida se convierta en gozo de comunicación. Por eso, el signo de *comer* (sentarse juntos a la mesa) se vincula con el *gozo de las bodas*, es decir, con el regalo personal de la existencia. Imaginemos a publicanos y pescadores (a puros e impuros, en lenguaje antiguo) celebrando juntos una boda en la que todos son esposa y esposo, realizando Jesús la función de *novio originario* que a todos ha querido invitar para su fiesta: así ha de ser el reino.

Seguimos, con 2,13-17, en un contexto eucarístico (abierto hacia 14,22-26). La señal suprema de Jesús no es el ayuno que cierra a cada uno en la exigencia de su propia conversión y le convierte en ser de negaciones. Su señal es la comida compartida, en comunicación humana abierta hacia el misterio de la gracia. Sólo en este contexto han de entenderse las palabras finales:

Vendrán días en que el novio les sea arrebatado, y entonces ayunarán en aquel día (2,20).

Parece evidente que en su contexto actual la palabra alude al camino de cruz, al ayuno entendido como entrega de la vida. No se tratará de «no comer» en sentido material, sino de estar dispuesto a morir con Jesús, para bien del evangelio, es decir, para extensión del anuncio gozoso del reino (cf. 8,35). De eso tendremos que hablar más adelante. Aquí dejamos el texto del «no-ayuno» como está, interpretando en esa misma perspectiva las palabras siguientes:

– No poner *remiendo nuevo* en paño viejo.

– No echar *vino nuevo* (fuerte) en odres viejos (2,21-22).

El mundo del ayuno (fariseos, Juan Bautista) es mundo viejo: paño gastado donde ya no pueden ponerse remiendos, odre carcomido que no tiene resistencia para vinos fuertes. *Vino nuevo y paño nuevo*: eso es el proyecto de Jesús, es el camino que ha ofrecido a publicanos y pescadores, para comer juntos y vivir desde ahora en actitud gozosa de apertura al reino. Y con esto podemos pasar al siguiente apartado.

Nota bibliográfica

El tema del no ayuno de Jesús hay que situarlo en el trasfondo de los movimientos penitenciales de aquel tiempo, especialmente de Juan Bautista. Buen esquema en E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; cf. también: J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971; Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, 80-110. Hermosa exposición exegético-teológica del tema en E. Schillebeekx, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 173-226. Estudio concreto del pasaje en P. Rolland, *Les prédécesseurs de Marc. Les sources présynoptiques de Marc II, 18-22 et parallèles*: RB 89 (1982) 370-405; J. B. Muddiman, *Jesus and fasting (Mk II, 18-22)*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie*, BETL, Gembloux 1975, 283-301.

8. Libertad creadora: más allá del sábado (2,23-3,6)

Sigue la controversia con los representantes del antiguo judaísmo (iniciada en 1,40) y se mantiene el tema de la *comida* (expuesto ya en 2,13). El evangelio nos viene conduciendo al centro de los temas y disputas sobre el sábado judío. La ocasión primera la ofrece el gesto de los discípulos que desgranaban espigas para alimentarse en un día de sábado (2,23-28). Del espacio de *campo* y comida pasamos a la *sinagoga* con el hombre de la mano seca, a quien Jesús cura también en sábado (3,1-6). Ambas escenas están entrelazadas y plantean el tema del día sagrado como cierre para el hombre (judaísmo tradicional) o como principio de apertura liberadora (interpretación cristiana).

Vengamos al primer relato: *las espigas desgranadas en el sábado* (2,23-28). El problema no se encuentra iniciado por Jesús, sino por sus discípulos: arrancan espigas en el campo, las limpian y comen en día de reposo (sábado). Los fariseos les acusan, Jesús les defiende, poniendo como ejemplo el caso de David y sus compañeros que, conforme a 2 Sm 15,35, en tiempo de necesidad, comieron el pan consagrado del templo, que sólo podían usar los sacerdotes. El argumento (2,25-26) se articula como nueva exégesis de un viejo texto: lo que en otro tiempo hizo David es ahora ejemplo de aquello que pueden hacer sus discípulos. No repetimos el texto. Fijamos sólo el argumento:

- *David y los suyos*: entraron en el santuario y comieron el pan de la proposición, en un momento en que se hallaban apurados; su necesidad era más fuerte que la ley sacral del templo.

- *Los discípulos de Jesús* pueden hacer algo semejante: no van al templo de Jerusalén para comer el pan «sagrado», pero desgranar las espigas en día de sábado y comen de su grano. Esto significa que el hambre, la necesidad humana, tiene así ventaja sobre las leyes y preceptos de tipo religioso.

Jesús actúa como un hermeneuta, es decir, como intérprete autorizado y creativo de la Biblia. Esta es su función: penetrar en la Escritura y descubrir su sentido más oculto, en visión liberadora. *David* está al principio, como signo fundante y base de interpretación para la ley. Pues bien, como antitipo (o cumplimiento) de David no encontramos ya a Jesús, sino a sus *discípulos*: ellos son el verdadero David, pueblo que ahora se encuentra en necesidad. De todas formas, estos discípulos sólo pueden «liberarse del sábado» legal porque Jesús les ha enseñado a hacerlo, introduciéndoles en la hondura de la Biblia (ofreciéndoles una interpretación verdadera del ejemplo de David). Por eso, teniendo en cuenta esa implicación entre Jesús y sus discípulos, el texto puede culminar y ha culminado en dos sentencias paralelas, y en parte complementarias, puestas en boca del mismo Jesús:

– El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado.

– Pues el Hijo del hombre es señor también del sábado (2,27-28).

En el primer caso tenemos *una sentencia antro-*

pológica, que debe tomarse como interpretación mesiánica de Gn 1,1-2,4a. El viejo texto podía entenderse de dos formas: si damos primacía a Gn 1,27-31, debemos afirmar que todo lo que existe (las creaturas anteriores y hasta el sábado) se encuentra dirigido y dominado por el *hombre*; al contrario, si es que destacamos el valor de Gn 2,1-4a, debemos confesar que las obras de los seis días anteriores (incluido el hombre) han de encontrarse sometidas a la primacía del *sábado*. La primera tendencia es más humanista, la segunda más sacralizante.

En esta discusión parece haberse introducido Jesús. Los *fariseos* serían partidarios de la lectura sacralizante de Gn 1,1-2,4b, que sitúa al hombre bajo la autoridad del sábado. *Jesús*, en cambio, habría invertido esa visión, diciendo que el sábado (día séptimo de la creación) ha sido hecho para el hombre (día sexto), y no a la inversa. Este descubrimiento del valor supremo del hombre profano (día sexto) y de su autoridad sobre el mismo sábado sacral intramundano (día séptimo) de la tradición judía viene a situarnos en el centro del mensaje más humanista de Jesús, en una línea que sólo puede comprenderse de verdad allí donde se toma en serio la encarnación: Dios se revela en el hombre y no en el culto sabático de una religión que puede separarse de las necesidades de los pobres de la tierra.

Desde ese fondo puede (y a mi juicio) debe interpretarse *la segunda sentencia, de carácter cristológico: el Hijo del hombre tiene poder sobre el sábado*. Hijo del hombre es el hombre que llega a plenitud, es la verdad de aquello que se hallaba oculto en tiempos anteriores y que ahora se desvela por Jesús. Pues bien, ese Hijo del hombre (vinculado a Jesús y, en el fondo, identificado con él) ha venido a situarse por encima de todas las prescripciones legalistas del pueblo israelita: importa el ser humano y no una ley sacral que puede convertirse en norma independiente que domina nuestra vida.

Quizá tengamos que decir que hablar del *hombre* y del *Hijo del hombre* es en el fondo un mismo tema de experiencia y teología. El *Hijo del hombre* no ha venido a presentar una verdad distinta, no revela misterios de carácter esotérico alejado de la vida y de la historia, sino que realiza sobre el mundo y nos presenta la verdad del mismo *ser humano*.

Por eso, entre los discípulos (hombres) y Jesús (Hijo de hombre) hay una especie de identificación profunda, que supera los antiguos esquemas legalistas de la historia israelita.

Y con esto podemos pasar a la siguiente escena, la del *hombre con la mano seca* (3,1-6). Seguimos en sábado. Jesús ha entrado en la sinagoga, el lugar donde se defiende y se custodia de manera sistemática el valor sacral del sábado. Están allí sus adversarios, dispuestos a acusarle, poniendo como centro de atención a un hombre con la mano enferma. Jesús le coloca en medio de la sala y argumenta:

¿Se puede hacer bien o mal en sábado?

¿Se puede salvar una vida o matar? (3,4).

Evidentemente, esa pregunta nos conduce hasta el principio de la creación, hasta el lugar donde el ser humano viene a descubrirse como dueño de sí mismo, por disposición de Dios. La pregunta no se puede contestar en plano de teoría: no hay lugar para escaparse discurriendo sobre ideas o principios generales. En el centro de la sinagoga se encuentra un hombre enfermo. Estamos en sábado y Jesús plantea la pregunta: ¿cómo ha de expresarse y realizarse el sentido de la creación?

Evidentemente, los acusadores no responden. Delante de ellos hay un hombre con la mano seca. No pueden ya trenzar teorías. Jesús tampoco responde con ideas. Simplemente se entristece por su cerrazón y su ceguera. No necesita exponer nuevas teorías, pero actúa. Dice al hombre que extienda su mano, y el hombre se cura. De esa forma ha venido a colocarnos al principio de la creación, allí donde Dios quiso poner todas las cosas, y de forma especial el mismo sábado, al servicio de los hombres. Ahora entendemos ya con nitidez el fondo del relato de la tentación (1,12-13): Satanás quiso probar a Jesús-hombre, y Jesús le resistió; en su gesto descubrimos que los mismos ángeles de Dios están, como el sábado, al servicio de lo humano. Ahora podemos añadir: *servidor auténtico es el mismo Jesús, Hijo de hombre*: es el verdadero Adán que colabora con la creación de Dios, poniendo su vida al servicio de los otros (los necesitados).

Esta búsqueda y despliegue de lo humano resulta peligrosa para los representantes del poder establecido (fariseos y herodianos), que utilizan la debi-

lidad del hombre para mantenerle sometido. Por eso, unos y otros se juntan, celebran una especie de congreso, y deciden matar a Jesús (3,6). Así, de pronto, sin preparación aparente, en respuesta a su libertad creadora, los poderes fácticos se unen para condenarle:

- *Los fariseos* son representantes de las tradiciones religiosas, es decir, del poder del sábado sagrado. Necesitan que el hombre se encuentre sometido a sus leyes, para dominarlo, manejarlo y quizá domesticarlo a su medida. Dios es para ellos una especie de «ley soberana» que se extiende implacable (y benefactora) desde arriba. Si los hombres descuidan esa ley, se destruyen a sí mismos. Por eso es conveniente que Jesús, hombre contrario a la ley, desaparezca.

- *Los herodianos* son representantes del poder político; también ellos necesitan que los hombres acepten la autoridad y obedezcan a las leyes. Donde el sábado se rompe en favor de la libertad religiosa, los hombres no querrán ya mantener otras barreras de la vida, las fronteras que separan lo legal y lo perverso; de esa forma vendrá sobre la tierra una especie de lucha o desajuste universal en la que todo acabará por destruirse. Por eso es conveniente que muera Jesús, antes que el mal (ruptura de la ley) resulte irreparable.

Así aparecen vinculados, desde el principio del evangelio, *los dos poderes que quieren dominar al hombre: uno religioso (fariseos), otro político (herodianos)*. Ambos se sienten amenazados por la libertad de Jesús, ambos se unen para defenderse, en nombre de las leyes que protegen la estructura y orden de este mundo. El peligro de Jesús está en querer que los hombres logren simplemente ser humanos y puedan desplegarse en libertad, desgranando espigas en sábado y curando en la sinagoga de la ley la antigua mano seca. Quiere *Jesús* que el sábado (signo de Dios) se encuentre al servicio de los hombres, y no al contrario; quiere que los hombres sean libres, conozcan la verdad y puedan realizarse de manera consecuente. *Fariseos y herodianos* se apoyan en la base de su ley: por eso amenazan a Jesús y critican a sus discípulos.

Y de esta forma acaba esta sección de la *primera llamada*. Se han abierto ya los frentes, las cosas quedan claras. A un lado está Jesús con sus *nuevos discípulos*, empeñados en una tarea que parece amenazar el tejido sacral (social) del pueblo israeli-

Vamos a distinguir tres temas que se encuentran mutuamente implicados, destacando la conexión que hay entre ellos

1 *Los necesitados en conjunto*
(1,1-14-8,26)

Jesús deja el desierto y ofrece su mensaje de manera abierta, para todos (1,14-15) Galilea, su campo de misión, es «lugar de cruce» o confluencia de diversos pueblos (cf 3,7-8) Pero en este primer momento, la universalidad del mensaje-proyecto de Jesús se expresa desde la necesidad (carencia) de las personas a las que se dirige más que desde su amplitud racial. Lo que unifica a todos los humanos es precisamente su *pequeñez* quizá pudiéramos decir que todos los necesitados son hermanos. Ciertamente, Jesús se dirige a judíos (la gente normal de aquella tierra), pero no les busca en cuanto judíos nacionalistas, sino en cuanto necesitados

- publicanos y pecadores
- leprosos y endemoniados
- paralíticos, ciegos, sordos
- hambrientos (en las multiplicaciones de panes-peces)
- mujeres oprimidas
- los desorientados, como ovejas sin pastor (cf 6,34)

2 *La crisis del nacionalismo judío* (ya en 1,14-8,26)

El mesianismo *universal* de Jesús, abierto en forma ejemplar hacia los pobres, desencadena una fuerte reacción de los judíos observantes que se sienten vaciados de su propia historia, destruidos de su propia identidad. Las *ovejas perdidas* a que alude 6,34 ya no son únicamente los judíos. En esta línea de *universalidad mesiánica* ha de verse la apertura concreta de Jesús a los paganos

- el endemoniado gentil de Gerasa, convertido en predicador (5,1-20)

- la madre e hija paganas, creyentes y curadas (7,24-30)

- la segunda multiplicación, en tierra pagana (8,1-10)

3 *El universalismo expreso*

El tema anterior (crisis del judaísmo, apertura a los gentiles), que está al fondo de textos de fuerte polémica antilegalista (como 7,1-23) o del anuncio profético del fin del templo como institución central israelita (cf 11,12-26), se ha explicitado en algunos textos programáticos de misión en los que aparece la conciencia del valor universal del mesianismo de Jesús

- el evangelio se anunciará a todos los pueblos (13,10) antes de que llegue el fin de los tiempos

- ese anuncio evangélico, que incluye el gesto de la mujer profeta que unge a Jesús, ha de ofrecerse a todo el cosmos (14,9)

- lógicamente, 16,15 ha expandido bien todo el mensaje de Mc, al decir en forma pascual que hay que anunciar el evangelio a toda creatura

Conclusion el Jesús de Mc ha superado desde dentro del judaísmo mismo, en perspectiva de apertura a los más pobres (enfermos, marginados), el riesgo de nacionalismo judío. Quizá podamos decir que todo su evangelio es una *hermeneutica universal* (mesiánica) de un judaísmo que otros (sacerdotes, escribas y fariseos) entienden de forma *nacionalista*. Desde ese fondo hay que entender la muerte de Jesús y su visión de Dios, tal como ha venido a culminar en la experiencia pascual

ta. Por otro están las *autoridades religiosas y sociales* de ese pueblo, que han tomado nota de la novedad de Jesús; le han comprendido bien, le han condenado a muerte, aunque el camino que va de su

deseo al hecho ya cumplido de la crucifixión resulte largo. En la segunda parte de Mc, especialmente en el juicio (14,1-15,47), veremos que a Jesús le condenaron de hecho los sacerdotes de Jerusalén con los

romanos (no los fariseos y herodianos de Galilea), pero estos sacerdotes-romanos seguirán en la línea que habían iniciado ya fariseos-herodianos.

Los «enemigos» saben: han descubierto la novedad de Jesús, se han puesto en guardia para condenarle. Los amigos (discípulos) parecen no entenderlo. Jesús ha iniciado con ellos un camino vocacional que resulta peligroso por su novedad. Pero ellos resultan incapaces de comprender lo que sucede de verdad en su camino. Este será un tema que iremos desarrollando en las secciones siguientes del libro.

Nota bibliográfica

Además de las obras de Dewey, Kilunen y Thissen, citadas en nota bibliográfica anterior, cf. F. Neiryk, *Jesus y, sobre todo, D. Roure, Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico* (AnBib 124), Roma 1990, con amplia bibliografía sobre el tema; cf. también D. J. Doughty, *The Authority of the Son of Man (Mk 2,1-3,6)*: ZNW 74 (1983) 161-181; J. D. G. Dunn, *Mark 2,1-3,6. A Bridge between Jesus and Paul on the Question of the Law*: NTS 30 (1984) 395-415; A. Lindemann, *Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden...: Wort und Dienst* 15 (1979) 79-105; E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, en W. Eltester (ed.), *FS J. Jeremias* (BZNW 26), Berlin 1960, 79-93.

B

ELECCION ESPECIAL: LOS DOCE (3,7-6,6a)

La sección anterior comenzaba con la llamada a los discípulos (1,16-20), terminando en la condena de Jesús: las *autoridades* religiosas y sociales de Galilea buscaban la forma de perderle (3,6). Quieren matarle aquellos que controlan el poder, viviendo a costa de la ley, pero la *multitud* le sigue, viniendo de todos los lugares del entorno israelita (3,7-12).

Así comienza esta nueva sección, ofreciendo una especie de sumario de la actividad mesiánica del Cristo. (En su carácter de sumario, 3,7-12 cumple la misma función que 1,14-15 en el contexto precedente).

Siguen a Jesús de todas partes, en camino mesiánico abundoso y triunfal, porque los mismos espíritus impuros reconocen su poder, con una especie de confesión sacral que implica sometimiento: «Tú eres el Hijo de Dios» (3,12). Pues bien, en ese contexto de polémica y seguimiento multitudinario, Jesús insiste en su llamada vocacional y escoge de un modo más preciso a Doce discípulos para que los acompañen en su propia tarea de reino (3,13.19).

Se reasume, a nivel más profundo, el tema de la *llamada* (sección anterior) y se explicita ahora como *elección* propiamente dicha. De entre la multitud que le sigue, ansiosa de reino, Jesús escoge a Doce para que estén con él y participen de su tarea mesiánica:

- Por un lado, les llama *para que estén con él*, asumiendo así su mismo camino e identificándose con su vocación al servicio del reino.
- Por otro lado, *les envía* para anunciar el mensaje y curar a los endemoniados, en gesto de servicio creador.

Estos *Doce* forman *el grupo de Jesús*: son signo viviente de su proyecto mesiánico, dirigido a la recreación del Israel escatológico, integrado por las verdaderas doce tribus del pueblo escogido. Se inicia una obra que se irá desarrollando, en clave dramática de envío y fracaso, en todo lo que sigue. Desde aquí han de interpretarse los temas principales de esta nueva sección:

- *La familia de Jesús* (3,20-34). Sus propios parientes le acusan de estar loco, los escribas de Jerusalén afirman que es poseso: forma parte de la «casa de lo demoniaco». Jesús se defiende presentando su *nueva familia*, en cuyo centro han de hallarse, implícitamente, los Doce: los que cumplen la voluntad de Dios, éstos son su hermano-hermana y madre.
- *Los que entienden a Jesús* (4,1-34). Habla en parábolas, y aquellos que están fuera no comprenden, confunden su enseñanza. Sólo sus propios discípulos consiguen penetrar en lo que dice, formando con Jesús una comunidad de conocimiento, un espacio familiar de experiencia compartida.
- *Los que acompañan a Jesús en el camino de liberación*

(4,35-5,20). Se embarca para pasar a la otra orilla del mar, y los suyos se quejan, dominados por el miedo, en la tormenta. Jesús vence su miedo, calma la tormenta. De esa forma, los discípulos pueden acompañarle, siendo testigos de su acción mesiánica con el endemoniado de Gerasa.

• *La curación de las dos mujeres* (5,21-43). Parece más difícil encontrar una conexión con el tema del discipulado, a no ser que digamos que ellas, para convertirse de verdad en discípulas, tienen que empezar siendo mujeres liberadas, es decir, personas. También podemos insistir en el signo «comunitario» de la presencia de Pedro-Santiago-Juan en la casa del archisinagogo, padre de la niña muerta: los representantes de la nueva familia mesiánica de Jesús acogen y ofrecen espacio de vida a la mujer amenazada.

De todo esto tratamos en el comentario que sigue, destacando el papel que en cada caso realizan los *discípulos*. Mc ha empezado diciendo que Jesús ha constituido *Doce* para que estén con él y para que realicen su función. Evidentemente, todo lo que haga desde ahora ha de hacerlo con ellos y para ellos, es decir, para que vean, aprendan, asuman y compartan su camino mesiánico.

Por eso, esta sección podría titularse: *aprendizaje vocacional*. Jesús está iniciando a sus Doce en los misterios mesiánicos: secretos de familia nueva (3,20-34), de nuevo conocimiento del reino (4,1-34), de liberación que se abre a los posesos de Gerasa (4,35-5,20), transformando, al mismo tiempo, el espacio familiar y el camino vital de la mujer judía (5,21-43).

Ciertamente, cada uno de estos temas y pasajes tiene relativa independencia y puede interpretarse también de una manera más autónoma, como indicaremos en las reflexiones que siguen. Además, después que Jesús ha escogido a los Doce para que le acompañen y representen, da la impresión de que el texto los olvida; no habla de ellos, habla de «los que están en torno a Jesús» (3,34; 4,10), de sus propios discípulos (4,33,35), o de Pedro-Santiago-Juan (5,37)... Se plantea ya de esta manera un problema que se irá haciendo más fuerte en las próximas secciones del evangelio: la identidad y diferencia entre los Doce y los discípulos.

Por ahora nos basta con saber que en el grupo de discípulos destacan Doce que Jesús ha escogido de un modo especial para que sean sus compañe-

ros-representantes. Ellos están en el fondo de todo el proceso mesiánico de Jesús, y así van «aprendiendo», en camino vocacional cuyos resultados no han sido todavía indicados por el texto. La llamada del reino abre un espacio de libertad, y por eso resulta imposible conocer-calcular previamente sus resultados. Lo único que podemos decir por ahora es que Jesús ha escogido seriamente a Doce como principio y signo (mediación) de un camino vocacional más amplio. De esa forma se ha mantenido dentro de la tradición del mesianismo israelita, asociado a las doce tribus de Israel.

Así podía acabar la introducción. Pero antes de pasar a los textos en concreto, debemos recordar y resaltar dos cosas: 1) La nueva *familia de Jesús*, condensada o centrada en los Doce, se encuentra amenazada desde el principio por la acusación de los viejos familiares y los escribas (3,20-35). 2) Esta es una *familia rechazada*: los paisanos de Nazaret no quieren escucharle, no aceptan su mensaje ni creen en su nuevo mesianismo precisamente porque conocen su «familia antigua» y piensan que no puede iniciar camino nuevo, crear otra familia de Dios sobre la tierra. Leída de esa forma, esta sección ofrece el mismo esquema de la anterior: entre una llamada y un rechazo; así se mueve, así avanza (fracasa y se cumple) el camino vocacional de Jesús.

1. Jesús y la multitud (3,7-12)

Culmina el primer desarrollo de la misión iniciada en 1,14, y Jesús vuelve a la orilla del mar donde ha llamado, conforme al principio y centro del relato anterior (1,16-20; 2,13-17), a los discípulos; por eso le acompañan. Ha enseñado curando, ha discutido con las autoridades de Israel sobre el sentido del perdón y la pertenencia al pueblo (pecadores), y de un modo especial sobre el valor de la ley (sábado). Como respuesta ante su gesto y su llamada, se le acercan muchos hombres y mujeres (*poly plethos*) de todos los lugares que componen la tierra primera y pretendida del pueblo elegido:

– Y una *gran multitud* de Galilea le seguía,
y de Judea y Jerusalén,

y de Idumea y Transjordania y del entorno de Tiro y Sidón;

- una *multitudo grande*, oyendo las cosas que hacía, vinieron e él (3,7-8).

El texto ha sido cuidadosamente redactado: repite, al principio y final, invirtiendo el orden de palabras, para indicar mejor el quiasmo, que una gran multitud le buscaba. En el primer caso se dice que le seguía (*ēkolouthesen*), como indicando que se trata de un verdadero discipulado (cf. uso de palabra en 1,18; 2,14-15; 8,34). En el segundo se indica que venían (*ēlthon*) hacia él.

La referencia más cercana al texto es la que vemos en 1,5: «venían a Juan toda Judea y los jerosolimitanos todos, y se bautizaban». Ahora siguen viniendo de Judea-Jerusalén, pero el círculo de gentes que le buscan se amplía y llegan muchos del sur (Idumea), del este (Transjordania) y del norte (entorno de Tiro y Sidón), comò abriendo hacia las cuatro dimensiones (falta el oeste, que es el mar) la tierra de apertura y atracción mesiánica.

Quizá pudiéramos decir que Jesús reconstituye desde su evangelio *las fronteras ideales del Israel mesiánico* (cf. Jos 13-24), pero debemos añadir algunas precisiones importantes: falta Samaría, y tampoco se habla aquí de la Decápolis (cf. Mc 5,20; 7,31) o Siria (citada en Mt 4,24). Por eso resulta difícil buscar en el texto una especie de mapa detallado de las pretensiones misioneras de Jesús (o de la más antigua Iglesia). Quizá baste con decir que Jesús ha desbordado los límites de influjo del Bautista, superando aquello que pudiéramos llamar concentración judeo-jerosolimitana de su llamada penitencial. A partir del centro galileo, el mensaje se extiende a las tierras del entorno israelita, en una especie de preparación de lo que después será la Iglesia.

Pero más importante que la extensión geográfica resulta la orientación de fondo del relato. *Jerusalén ha perdido su categoría de centro religioso* donde el pueblo sube desde todas partes para adorar a Dios, reconociendo su presencia en el templo. La ciudad se ha convertido en un lugar entre los otros, como un espacio más en el que habitan seres que pueden acoger el evangelio. *También Judea pierde su importancia*, y se enumera al mismo nivel que

Transjordania, Idumea o las ciudades principales de Fenicia. *Es evidente que Jesús se centra en Galilea, convertida en principio de su actividad y lugar de irradiación del reino. Pero tampoco Galilea es verdadero centro; el foco de atracción mesiánica es la persona misma de Jesús.*

Los judeo-jerosolimitanos venían a bautizarse bajo Juan (1,5). Ahora los habitantes de las muchas tierras del entorno *siguen a Jesús, vienen a él*. Eso significa que templo y tierra, lo mismo que el bautismo y la nueva realidad de salvación, se identifican ya con el mismo Jesús. Así se inicia una especie de *comunidad mesiánica*, centrada en su enseñanza (= actividad sanadora). Por eso el texto indica en forma condensada y resume todo lo que han sido los temas anteriores. Jesús llama a sus *discípulos*, que sirven ya de mediadores, y les pide que preparen una barca; se separa así de aquellos que le tocan y aprietan, para hablarles ya tranquilo y ofrecerles su enseñanza desde la cátedra de esa misma barca, fondeada en las orillas de un mar donde parecen juntarse muchos pueblos.

La imagen no podía resultar más apropiada: la orilla está cuajada de gentes que de todas partes vienen a buscarle. Jesús, sobre la barca que preparan sus discípulos, va hablando, suscitando de esa forma un nuevo pueblo, en el mar de Galilea. Pues bien, lo más significativo es que Mc *no transmite el contenido «doctrinal»* de esa enseñanza, sino un rasgo distinto: *la palabra convertida en curación*, como hemos visto en 1,21-28. Tenemos la impresión de que Mc desconfía de doctrinas impersonales, de discusiones eruditas sobre viejos dogmas y libros antiguos, como hacían los escribas (1,22). Por eso ha interpretado la enseñanza de Jesús como contacto personal de liberación:

- a) Curaba a muchos, de manera que *los que sufrían de algo se le echaban encima para tocarle;*
- a') y *los espíritus impuros*, cuando le veían, *se postraban* ante él gritando: ¡tú eres el Hijo de Dios! (3,10-11).

Claramente se advierte el paralelismo. En un caso (a) se habla de *gentes que sufren*: ellas se acercan a Jesús para tocarle, es decir, para acoger la fuerza

positiva de su gracia curadora. Este es un gesto de veneración o, quizá mejor, de identificación mesiánica: los enfermos ya no acuden al templo de Jerusalén para adorar a Dios, vienen a Jesús para sentirse de verdad humanos, es decir, curados.

En el segundo caso (a') hallamos a los *espíritus impuros*. Evidentemente, son los mismos enfermos anteriores que aparecen como «poseídos» por lo satánico. Ellos, los espíritus que hemos encontrado en 1,23-24, no pueden tocar a Jesús, ni identificarse con él. Se postran a su paso, como indicando sumisión (separación), y reconocen su poder diciendo «¡eres Hijo de Dios!» Se repite así la misma confesión de 1,24, aunque ahora se le llama a Jesús *Hijo de Dios* (cf. 1,1, 15,39), en lugar de *Santo de Dios*.

En este doble movimiento de acercarse y tocar (enfermos) o de postrarse y confesar (demonios) se ha condensado de algún modo todo el evangelio. Jesús desenmascara el mal para librar a las personas. Por un lado, demuestra una gran autoridad (le confiesan los demonios) y, por otro, despliega una inmensa cercanía, de manera que todos los enfermos vienen a tocarle, y al hacerlo quedan transformados.

Este modelo de evangelio es bueno, pero, como hemos indicado ya al tratar de 1,25-34, resulta limitado. Jesús no puede ni quiere presentarse como un «mesías satánico», es decir, reconocido y confesado en el nivel en el que actúan los espíritus impuros. Por eso nuestro texto acaba señalando que «les prohibía que le descubrieran» (3,12). No es que fuera mentira el título que le han atribuido los espíritus. Es que ellos no pueden proclamarlo de manera buena. En la línea de su confesión, Jesús sería una especie de *varón divino*, un habitante de frontera, es decir, alguien que vive entre el poder de Dios y los demonios, imponiendo ese poder (con fuerza externa e intenciones de glorificación personal) sobre los enfermos de este mundo, para así adquirir o demostrar dominio impositivo.

En esa línea de suprasatanismo que supera al satanismo, y de esa forma ofrece una ayuda a los humanos, parece situarse la intención de aquellos que le buscan. Por eso Jesús manda a los «demonios» que se callen: el descubrimiento de su verdadera identidad tendrá que hacerse de otra forma, por medio de su propio camino de entrega de la vi-

da en favor de los demás. Ciertamente, Jesús es Hijo de Dios, pero ese título y nobleza sólo adquiere dignidad y sentido cuando se confiese del Cristo que ha muerto por los otros, es decir, del mesías crucificado, como vemos en 15,39.

Pero el tema sigue abierto. Este primer cuadro de las *multitudes de Jesús* ha sido como un ensayo o prueba de su verdadero mesianismo. Necesitada está la gente que viene por doquier. Buena es la actitud de Jesús que acoge a los enfermos y vence a los demonios. Pero todo eso se debe purificar, en un camino de profundización evangélica que ira desarrollando el mismo relato de Mc. Y con esto pasamos al texto siguiente.

Nota bibliográfica

Sobre tema de milagros, además de obras citadas en nota precedente, cf. Tagawa, *Miracles*. Sobre el sentido de la geografía en 3,7-12, cf. W. Egger, *Die Verborgenheit Jesu in Mark 3 7-12*. Bib 50 (1969) 466-490, H. W. Kuhn, *Aeltere* 217ss, Lohmeyer, *Galilaa*, 30ss, T. Snoy, *Les miracles dans l'évangile de Marc*. RThL 3 (1972) 449-466, 4 (1973) 58-101, 73-95, Calle, *Situación*, 99-101. Sobre la *multitud* en Mc, cf. Mateos, *Los «Doce»*, 119-131, aunque es significativo que no estudie directamente nuestro texto, en especial el sentido del *poly plethos* que sigue a Jesús desde los diversos lugares del entorno israelita.

2. Elección de los Doce: mesianismo israelita (3,13-19)

Hubo una *primera llamada*, dirigida a los cuatro pescadores, que eran signo de la pesca escatológica de Dios (1,16-20) y a los publicanos-pescadores, que habían recibido la promesa del banquete de reino (2,13-17). Jesús ha expandido luego su tarea, y le sigue una gran multitud que proviene de las diversas regiones y del entorno de Israel (3,7-12). Pues bien, de un modo consecuente, reasumiendo el viejo gesto de Moisés que asciende a la montaña para recibir las leyes fundadoras de su pueblo (cf. Ex 19-34), Jesús va elevándose a la altura de su propio mesianismo para convocar y establecer a los representantes del nuevo Israel escatológico. Esta es su

segunda llamada, en parte fracasada; la definitiva habrá de hacerse tras la pascua, como indica 16,6-7.

Ciertamente llama a *Doce*, como representantes de las tribus, como signo de la totalidad israelita. Pero es evidente que ellos rompen el esquema del buen pueblo sagrado, compuesto de hombres puros, cumplidores de la ley y de sacerdotes que realizan su liturgia sobre el templo. Este nuevo Israel de Jesús no se construye sobre ley y templo, sino sobre el mismo Jesús que llama a los que quiere y constituye a *Doce* como signo de las tribus de su mesianismo. Le sigue rodeando la inmensa multitud de 3,7-12. Del centro de ella y para servicio de los otros ha convocado a sus representantes y enviados:

- Y subió a la montaña:
 - y llamó a los que quiso,
 - y (ellos) vinieron hasta él.
- *E instituyó a Doce*, a los que llamó apóstoles:
 - para que estuviesen con él
 - y para enviarlos a predicar
 - y para que tuvieran poder para expulsar a los demonios.
- *E instituyó a los Doce* y puso a Simón el nombre de Pedro, y a Santiago el Zebedeo, y a su hermano Juan, y les puso el nombre de Boanerges, que significa Hijos del Trueno; y a Andrés y Felipe y Bartolomé y Mateo y Tomás y Santiago el de Alfeo y Tadeo y Simón el Cananeo y Judas Iscariote, el que le entregó (3,13-19).

Hemos pasado del mar a la *montaña*. El mar era el espacio natural de la llamada (en los dos casos anteriores). También era lugar de la predicación abierta a las personas del entorno (3,1-12). Pero, en un momento dado, para que esa misma predicación y gesto evangélico se extienda y consolide, Jesús debe buscar unos colaboradores. Para ello, siguiendo las tradiciones del tiempo más antiguo (cf. Ex 12,19-34), sube a la montaña de la revelación de Dios, al lugar donde se puede establecer el nuevo pueblo.

El texto ha sido estructurado de una forma muy precisa. Jesús *sube*, y es evidente que *hay muchos que le siguen*; desde arriba, en gesto de autoridad

creadora, poniendo las bases del nuevo pueblo mesiánico, *llama a los que quiere*. Mantiene así la iniciativa, como delegado y portador de Dios ante los hombres. La vocación que ahora ofrece no es un puro sentimiento interno; no es tampoco un compromiso que alguien puede asumir desde sí mismo. Vocación viene de llamada, de aquella palabra que Jesús ha dirigido a los que quiere, para hacerlos signo y principio misionero al servicio de la nueva humanidad mesiánica. Siendo convocados, deben responder y han respondido libremente, acercándose a él para formar las bases de su pueblo que será ya desde ahora el portador de la esperanza mesiánica. Ahora podemos precisar de una forma esquemática los cuatro elementos de la vocación que supone nuestro texto:

- *Hay un seguimiento previo*. Son muchos los que han escuchado a Jesús, habiendo quizá recibido una llamada previa (como los pescadores y Leví). Son muchos los que están (parecen) dispuestos a seguirle más profundamente si les llama para ello.
- *Hay una llamada expresa*. De entre aquellos que le siguen (todos ellos bien dispuestos hacia el reino), Jesús ha elegido a unos cuantos llamándolos por su nombre, para así ofrecerles tarea peculiar en el camino de esperanza israelita.
- *Hay una respuesta*. Los llamados se acercan, realizan de esa forma un tipo de gesto litúrgico de separación respecto a todo lo anterior y se disponen para las nuevas tareas del reino, en línea israelita.
- *Hay finalmente una institución*: con soberana autoridad, como iniciador y centro de la obra mesiánica, Jesús ha creado un grupo de *Doce* amigos-apóstoles que expresan de manera visible la llegada del reino sobre el mundo.

El texto ha destacado por dos veces el número de *Doce*, que nosotros preferimos escribir con inicial mayúscula. Es claro que ellos han de interpretarse en forma corporativa. Este es su nombre y su función: *ser Doce como fueron doce los antiguos patriarcas de Israel* cuyo recuerdo o nombre se mantiene a lo largo de la historia en las tribus que ellos suscitaron. Pues bien, ha llegado el tiempo de fundar o explicitar las nuevas *Doce Tribus* del Israel mesiánico, abierto hacia todos los necesitados, como ha presupuesto el pasaje precedente de la enseñanza y curaciones de Jesús (3,1-12).

La función y tarea de estos *Doce*, que recibirán

el nombre específico de *enviados* (apóstoles), se encuentra indicada de manera muy precisa en nuestro texto. Por eso me limito a parafrasear la letra de 3,14-15, expandiendo y aplicando de algún modo lo allí dicho a todos los restantes misioneros (convocados) de la historia cristiana. De esa forma, reinterpreto este pasaje desde la misión universal que presuponen 13,10; 14,9 y 16,6-7.

- *Para que estuviesen con él*, haciéndole compañía y recorriendo su mismo camino de entrega por los otros, en gesto de pascua. La meta y centro de la llamada es ahora el mismo Jesús. Sus discípulos no salen ya en busca del reino en general, ni se preocupan de verdades más o menos especiales, de tipo religioso. Quieren a Jesús: la primera tarea de la vocación consiste en *estar con él*. Sin esta experiencia de intimidad, de encuentro mesiánico y nuevo nacimiento con Jesús, no existe vocación cristiana.

- *Y para enviarlos a predicar*. La vocación se traduce y explicita como *envío*. La intimidad con Jesús se vuelve apostolado, es decir, camino abierto hacia los hombres. Jesús les ha enseñado (confiado) la palabra y con ella han de tender hacia los otros, en actitud de apertura universal. Este envío definirá a los Doce (signo del nuevo Israel), haciendo que ellos vengán a llamarse *apóstoles*, es decir, embajadores mesiánicos que rompen el antiguo círculo cerrado del pueblo israelita, llevando el mensaje de Cristo hacia todos los extremos de la tierra.

- *Y a fin de que tuvieran poder para expulsar a los demonios*. La acción de la palabra (que define al apostolado) viene a interpretarse de esa forma como poder de curación: los discípulos de Cristo han de enfrentarse con un mundo enfermo, dominado por el mal de lo diabólico, es decir, la prostración que destruye a los humanos. Una palabra que no cura ni transforma no sería palabra mesiánica. Por eso es normal que Jesús haya enviado a sus discípulos para curar y predicar. No son generadores-masculinos como los doce patriarcas de Israel. Son algo más profundo: *Doce seres humanos* (lo de varones resulta accidental) capaces de expresar con su vida y palabra la novedad creadora (curadora) del mensaje de reino de Jesús.

Leído de esta forma, nuestro texto resulta hermosamente paradójico. Jesús escoge, por un lado, a *Doce*, simbolizando en ellos la plenitud escatológica de Israel (las nuevas doce tribus). Pero, al mismo tiempo, ellos reciben el título de *apóstoles*: están llamados a salir al mundo (en la línea de 3,7-12), rom-

piendo de esa forma la frontera intrajudía. Son *Doce* (Israel) siendo *apóstoles* de lo humano, forjadores de eso que pudiéramos llamar el *pueblo universal*. Son signo de la comunidad definitiva (escatológica) sólo en la medida en que se abren, expandiendo a todos los pueblos la palabra-curación que recibieron; por eso el mismo texto les presenta como enviados; esta es su grandeza y paradoja.

También es paradójica su forma de relacionarse con Jesús. Por un lado, ellos han sido llamados *para estar con él*, como una especie de guardianes o liturgos del nuevo templo escatológico. Por eso han de dejarlo todo, renaciendo y reviviendo en compañía de Jesús que es Cristo. Pero, al mismo tiempo, *el Cristo que les llama a su lado (intimidad) les separa de su compañía inmediata y les envía* hacia fuera, para que lleven su evangelio a todo el mundo, como presuponen 13,10 y 14,9. Intimidad con Jesús (concentración mesiánica) y apertura misionera (expansión universal) constituyen los dos polos complementarios de esa nueva y definitiva vocación cristiana.

Hasta aquí hemos visto aquello que parece más claro en el relato, pero hemos dejado quizá en sombra algunas referencias y omisiones que resultan todavía más significativas. La más importante parece aquella que alude a los nombres de los convocados. Volvamos hacia atrás y recordemos su título, es decir, cómo se llaman:

- *Discípulos (mathētai)*. Ha sido y será la palabra más importante. Discípulos (personas que aprenden, caminando detrás de su maestro) son los que Jesús ha llamado en el principio (1,15-18.23; 3,7-9). Ellos le seguirán en el camino, apareciendo, al fin, como destinatarios del mensaje pascual, preparados para iniciar con Jesús la tarea ya definitiva, como presupone 16,5-6.

- *Los Doce (dōdeka)*. Forman el grupo especial de que tratamos. Son como una concentración israelita del discipulado de Jesús. En el camino que ahora empieza, Mc ha querido dar la impresión de que el seguimiento cristiano se concentra en estos Doce, que aparecen concebidos siempre como «cuerpo» (no como individuos aislados). Sólo si los Doce siguen siendo tales (se mantienen unidos), conserva su valor el signo. Esa identificación fáctica entre los Doce y los discípulos está en el fondo de 6,7; 9,35; 10,32 y, sobre todo, en el momento final de subida y muerte en Jerusalén (11,11; 14,10.17.20.43). Pues bien, lo más significativo es que este

Nuestra lectura de Mc se centra en el tema de la vocación-discipulado. Resumimos aquí los motivos principales del libro, conforme al esquema fundamental del evangelio.

1. Elección y envío al servicio del reino

En la primera gran parte de Mc (1,14-8,26) hallamos un proceso de llamada-elección-envío que puede estructurarse de esta forma:

- *Llamada*. Con libertad plena y soberana autoridad, Jesús llama a unos pescadores (1,16-20) y a unos publicanos (2,13-17) para el servicio del reino.

- *Elección*: de forma especial escoge a Doce, que son signo del nuevo Israel, para que le acompañen y para poder enviarlos (3,13-19).

- *Envío*: un curado empieza a expandir la novedad curadora de Jesús sin haber sido enviado (1,40-45); después Jesús envía expresamente al geraseno liberado del «demonio» para que dé testimonio entre los suyos (5,19-20); el envío expreso de los Doce, que culmina de algún modo esta sección, se expone en 6,7-13.

2. Camino de seguimiento

Todo lo anterior se explicita y cobra sentido a través del seguimiento concreto de Jesús, a lo largo de las dos primeras secciones de la segunda gran parte de Mc (8,27-13,37):

- *Tomar la cruz*: quien siga a Jesús debe asumir su mismo camino de cruz o entrega de la vida por los otros, como indica expresamente 8,35 y como suponen los anuncios de pasión (8,31-9,1; 9,30-31; 10,32-34).

- *Dejarlo todo*: sólo pueden seguir a Jesús los que, en contra del rico de 10,21-22, lo dejan todo por el mismo Jesús y su evangelio (10,28-31).

- *La fiesta del seguimiento*: el relato de la entrada en Jerusalén expresa el gozo mesiánico de seguir a Jesús, como momento esencial del evangelio (11,1-11). En ese contexto incluimos la figura del auténtico seguidor: el ciego curado (10,52).

- *Envío escatológico*: todo Mc 13 ha de entenderse en contexto de envío; Jesús instruye a sus cuatro primeros llamados (13,3; cf. 1,16-20), suponiendo que ellos (y los que les sigan) van a expandir el evangelio a todos los pueblos (cf. 13,10).

3. Crisis y nuevo comienzo

La sección final de la segunda parte (Mc 14-15) y el capítulo pascual (Mc 16) exponen la crisis del discipulado con la nueva llamada del resucitado:

- *En todo el cosmos* (14,9). Mientras se anuncia simbólicamente la muerte-sepultura de Jesús, se transmite la certeza de que el evangelio se va a proclamar en todo el cosmos, utilizando el término más abarcador posible.

- *Las verdaderas discípulas*: parece que se ha roto el grupo de los seguidores; todos han abandonado a Jesús. Sólo entonces, desde la luz que irradia la cruz, se descubre la existencia de unas discípulas que van a dar el verdadero testimonio (15,40-41.47).

- *Id y decid a sus discípulos y a Pedro...* (16,7). El joven de la tumba vacía (que en el fondo es una personalización de Jesús resucitado) envía a las mujeres para que convoquen a los discípulos al encuentro y envío definitivo en Galilea.

- *Envío final*. Sólo el apéndice canónico (16,15) ofrece el envío expreso y universal dirigido a los once (y a todos los discípulos): «Id a todo el cosmos y proclamad el evangelio a toda creatura»; así ha entendido y realizado la Iglesia el mandato de Jesús que está en el fondo de Mc.

grupo de los Doce quiebra o se rompe con la traición de Judas (14,10.43) y la negación y abandono del resto. Tras la pascua, parece que Jesús no viene a refundar los Doce, sino

a llamar de nuevo a sus *discípulos*, tomados en sentido general. Así lo indica el texto: decid a sus discípulos (*mathētais*), y no a los Doce, que os precede en Galilea... (16,7). *Tuvieron*

los Doce su tiempo. Con la muerte de Jesús ha terminado su función sobre la tierra, aunque sigue vivo lo que antes fueron y lo que ahora simbolizan.

• *Apóstoles*. Este es (con 6,30) el único lugar en que Mc habla de *apóstoles*, en el sentido de enviados, identificándolos en el fondo con los Doce. Se sitúa de esa forma en la línea de una tradición que luego codificará Lucas en Lc-Hch, aplicando la palabra apóstol sólo a los primeros Doce discípulos de Jesús. La experiencia del envío seguirá siendo esencial tras la pascua, como indica la expansión del evangelio a todo el mundo. Pero es posible que el título de *apóstoles* haya quedado condensado (ejemplificado) para Mc en aquellos primeros compañeros-enviados de Jesús que hallamos en 3,14 y 6,30.

Es evidente que en el fondo de nuestro texto los Doce aparecen como signo de los restantes discípulos de Jesús: en ellos se inicia y toma base todo futuro apostolado de la Iglesia. Por eso hay que volver a recordarlos, rehaciendo con ellos el camino mesiánico. Pero debemos recordar que esos Doce, en cuanto tales, acabaron fracasando: ni Jesús ha logrado realizar con ellos la obra de reconciliación israelita, ni ellos le han respondido manteniéndose firmes hasta el final. *Sobre la caída de estos Doce se edifica la Iglesia posterior* que asume y supera lo que ellos simbolizan, fundándose ya en el conjunto de los discípulos, entre los cuales hay que contar como primeras a las mujeres que, no siendo de esos Doce, han sido verdaderas seguidoras de Jesús (15,40-41.47), encargadas de ofrecer su testimonio pascual (16,7-7).

Han fracasado los Doce, pero no del todo. Por eso su elección se sigue recordando en este texto, lo mismo que en textos posteriores (especialmente en la cena final de 14,12-31). En la paradoja del *fracaso salvador* de los Doce, que siguen recordando a la Iglesia futura su origen y mesianismo israelita, encontramos una de las bases principales del texto de Mc y de todo el misterio cristiano.

Acaban los Doce, pero su fracaso ofrece un rasgo salvador. Por eso se recuerda todavía el nombre cambiado de Simón (16,7), a quien se llama *Pedro*, en su sentido ambivalente y precioso de *piedra de escándalo* (cf. 8,33), y también de *base* o principio del camino pascual de la Iglesia. No se sabe si los otros han tornado a Jesús tras la pascua, aunque 10,39 supone que Juan y Santiago, Hijos del trueno,

sí lo han hecho. Es muy probable (casi seguro) que la lista que hemos visto en 3,16-19 incluya a personas que fueron centro de la Iglesia posterior cristiana, como se ha afirmado en Hch 1,13-14. Excepto Judas Iscariote, los restantes doce creyeron en Jesús tras pascua. Pero, conforme a la visión de 16,6-7, es evidente que ellos ya no ejercen su función en cuanto *Doce*, es decir, como expresión del Israel escatológico, pues ese signo ha fracasado en su sentido estricto con la muerte de Jesús, al que ellos abandonaron. Tras la pascua, ellos han sido simplemente *unos discípulos*, al lado de Pedro y las mujeres y del resto de discípulos que el mismo Jesús ha ido llamando y formando en su camino.

Nota bibliográfica

Sobre este tema y, en general, sobre el discipulado en Mc pueden consultarse todas las obras citadas en la cuarta parte de la bibliografía, en especial las de Best, Freyne, Kertelge, Mateos, Schmahl y Stock. Amplia bibliografía en Mateos y Stock, *Boten*. En una perspectiva más amplia, cf. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Herder, Roma 1982, II, 320-346; C. H. Dodd, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1974, 99-119; F. Fernández Ramos, *Los Doce y los otros*, en Varios, *Homenaje a Turrado*. U. Pontificia, Salamanca 1981, 27-62; A. Jaubert, *La symbolique des Douze*, en *Hom. Dupont-Sommer*, París 1971, 453-460; R. P. Meye, *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Gran Rapids MI 1968; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985, 95-106; X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993, 108-118.

3. Jesús y Beelzebul: casa y familia (3,20-35)

Es significativa y magistral la forma que Mc ha tenido de trenzar motivos y relatos. Quedaba pendiente desde atrás (cf. 1,21-28 y 2,23-3,6) el tema de la relación entre Jesús y lo satánico. Con el surgimiento del grupo de los Doce se plantea ya el alcance de la familia y casa de Jesús. Ambos temas se implican, como se ha indicado, con radicalidad extrema, en el texto que ahora presentamos.

Se trata de un relato doble, construido con la técnica del emparedado (o sandwich): se inicia un

tema (3,20-21), se introduce y desarrolla luego otro que está relacionado con el precedente (3,22-30), y se recupera o completa finalmente el primero (3,31-35). De esa forma se destaca, ya en un plano narrativo, la unidad que hay entre ambos, pues plantean el tema de la familia y sitúan en el centro de atención la palabra *casa* (*oikos-oikia*), como empezaremos indicando:

- *Casa y familia* (3,20-21.31-35). Jesús se encuentra en una casa (*oikos*), rodeado por un grupo de gente que le escucha. Su vieja «casa» familiar quiere prenderle y separarle de la nueva compañía. Jesús declara solemnemente que su casa o familia verdadera son los que se encuentran a su lado, buscando la voluntad de Dios.

- *Casa y satanismo* (3,22-30). Acusan a Jesús de estar aliado a Beelzebul (nombre popular de Satanás) para realizar los exorcismos. Jesús rechaza esa visión diciendo que ha vencido a los poderes de la casa (*oikia*) de Satanás (cf. 3,25.27). Por el contrario, aquellos que le acusan de poseso (tiene un espíritu impuro) se hacen reos de pecado grande (3,28-30).

Los dos relatos han sido contruidos con increíble precisión y nitidez. Aquí sólo podemos presentar algunos de sus rasgos, destacando su paralelismo interno, tanto en los agentes como en los motivos de fondo. Tratamos primero de la *casa de Satanás* (3,22-30), en texto donde se destaca, sobre todo, el aspecto negativo, es decir, el riesgo de condena de aquellos que acusan a Jesús diciendo que es un poseso peligroso, agente de Beelzebul sobre la tierra.

a) *La casa de Satanás. Jesús y el diablo* (3,22-30)

Los que buscan y acusan a Jesús son los *escribas que bajan de Jerusalén*, es decir, aquellos que desde el mismo centro religioso de Israel desean controlar la vida del pueblo (3,22). Es evidente que ellos se oponen al proyecto mesiánico de Jesús, reflejado en la constitución solemne de los Doce fundadores del nuevo Israel escatológico. Pero no acusan directamente a los Doce, sino a Jesús, su fundador, de quien afirman:

- Tiene a Beelzebul,
- y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios (3,22).

Los *demonios* son muchos: son poderes del mal que oprimen y destruyen a los hombres. El *Príncipe de los demonios*, a quien el texto llama también Satanás (3,23), recibe aquí el nombre popular de Beelzebul, un viejo «Dios de la casa» (de origen quizá filisteo), a quien los judíos han interpretado como «Dios o Señor de las moscas», es decir, de los videntes inferiores, infectos, de este mundo.

La acusación sigue la lógica de todas las noticias precedentes sobre el exorcismo de Jesús: expulsa a los demonios, los demonios le conocen y confiesan... ¿No será que actúa en colaboración con ellos? ¿No será que quiere destruir las bases de la santidad israelita, buscando un nuevo pueblo de leprosos-publicanos, dominados por Satanás? La acusación se encuentra bien articulada: a través de su (aparentemente bueno) exorcismo, Jesús seduce al pueblo. Esto es lo que quieren mostrar los escribas, utilizando para ello su poder o control sobre la ley, queriendo destruir así las pretensiones del falso profeta nazareno.

Jesús responde con una pregunta: ¿cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Evidentemente, no demuestra su verdad en un sentido racional, con argumentos que apelan a la Biblia o a las grandes teorías de los hombres. Acude a lo inmediato, a la visión de un reino-casa que se escinde, a la experiencia de aquello que suele suceder sobre la tierra. Por eso su respuesta empieza siendo una llamada al pensamiento, para culminar en una especie de condena fuerte, en una intensa voz de alerta que dirige a todos los que manipulan a los otros, manteniendo la propia religión (seguridad) a costa de oprimirles. No desarrollo la respuesta; me limito a presentar sus temas:

- *Reino o casa dividida*. Siguiendo la terminología de aquel tiempo, Satanás tiene su reino bien organizado. Jesús pregunta: ¿cómo se podrá mantener si se divide? Si una casa se escinde en lucha interna, no puede mantenerse. Si, como dicen los escribas, luchara Satanás contra Satanás, esa sería una noticia buena. ¿Qué más podrían pedir los escribas? La propia división de Satanás ofrecería un signo de su ruina. Pero ¿es eso cierto? Así pregunta Jesús, introduciendo un tinte de ironía inquietante en el discurso que han trenzado los escribas (3,23-27).

- *La casa del fuerte*. Juan llamó a Jesús «más fuerte» (1,7). Pero en el lenguaje de los escribas el más fuerte es

Satanás. Así lo emplea Jesús y pregunta: ¿quién puede entrar en su casa y atarle para apoderarse luego de su armamento? Pues bien, al venir y vencer a Satanás, el mismo Jesús cumple la palabra del Bautista y se presenta, de un modo implícito, pero bien claro, como aquel que es *más fuerte que Satanás*: es emisario de Dios. Sus enemigos, los escribas, no lo han entendido. Viene a luchar contra Satanás, liberando a los posesos-pecadores y ofreciendo a todos un camino de reino, y los escribas, enfrascados en sus discusiones eruditas y en su forma de entender los ritos de su pueblo, no le aceptan (3,27).

• *Acusación y condena.* ¡En verdad os digo! Así empieza el final de la sentencia. Todo puede perdonarse porque el hombre es débil y, de un modo especial, porque ha venido el Hijo del hombre a llamar a los pecadores (2,17). Pero aquel que condene su camino y juzgue que sus obras buenas en favor de los posesos son gesto del diablo queda sin perdón, se excluye de la gracia. Este es el *pecado contra el Espíritu Santo*, es decir, el rechazo de la gracia que el Cristo nos ofrece, en nombre de Dios, al expresar sobre la tierra el don liberador del Espíritu Santo (3,28-30; cf. 1,7-8).

Así ha invertido Jesús la acusación de aquellos que le llaman colaborador de Satanás. Es al contrario: ha venido a destruir la casa de Satanás, ofreciendo perdón y salvación a los que estaban dominados por espíritus perversos. Aquellos que le acusan son precisamente los que caen bajo el mando del poder de destrucción que es el pecado. Hay dos *casas* enfrentadas: *una es del diablo (Satanás)*; *otra del Espíritu Santo*, que es poder de salvación y gracia que Jesús mismo despliega sobre el mundo curando a los posesos. Al acusar a Jesús de endemoniado (al impedir sus curaciones), los escribas caen en el riesgo de quedar ya sepultados para siempre bajo el poder de lo satánico.

b) *La familia de Jesús* (3,20-21.31-35)

En este mismo fondo ha de entenderse la otra escena, iniciada por los *familiares de Jesús*, a los que el texto llama *hoi par'auton* (3,21; cf. 3,20-21.31-35). Conforme al esquema ya indicado, esos familiares representan a los escribas y dicen que Jesús se encuentra «loco» (*exestē*): está fuera de sí porque ha dejado la estructura fundante de la casa patriarcal, donde se vive en tradición, en respeto a

los valores sanos del entorno israelita. La religión judía se define por su fidelidad al entramado de leyes y principios sociales que van configurando la vida del pueblo, identificándolo hacia dentro y separándolo de todos los restantes pueblos de la tierra.

Religión y casa (estructura familiar, tradición) se igualan en la perspectiva israelita. Por eso los familiares tienen el derecho y la obligación de «encauzar» a quien desvía su camino, llevándolo al hogar de las sacralidades anteriores. Ya no son los *escribas* de lejos los que vienen, argumentando en nombre de leyes que rigen la estructura religiosa de Jerusalén (cf. 3,22); son los propios familiares con la madre (3,31), que parece ser representante primera de su casa. No le llaman expresamente endemoniado, no le acusan en clave de grandes palabras religiosas; pero afirman que está loco, le tratan como a un hombre que ha roto los principios y valores que permiten construir una familia sobre el mundo. Jesús, a quien en 1,12-13 vimos como el hombre verdadero (Adán), viene a presentarse aquí para sus deudos como el «antihombre»: aquel que ya no tiene ni derechos, pues quiere iniciar una vida independiente, desligado de la familia propia en que nació y rompiendo la armonía con los suyos. Pero vengamos al texto:

Y llegó a casa y de nuevo se juntó la gente, de manera que no podían ni comer el pan. Y cuando lo escucharon sus parientes, vinieron a apoderarse de él, pues decían: está loco... Y llegaron su madre y sus hermanos y quedándose fuera enviaron (a unos) por él, para llamarle. Y la gente estaba sentada alrededor de él y le dijeron: mira, tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan. Y respondiéndoles dijo: ¿quién es mi madre y mis hermanos? Y dirigiendo su mirada hacia los que estaban a su alrededor, sentados en corro, dijo: estos son mi madre y mis hermanos, pues el que cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre (3,20-21.31-35).

Jesús *ha buscado* una gente, un grupo de discípulos-amigos que aparezcan ya como su casa. Estos son los cuatro de 1,16-20, los publicanos de 2,13-17, todos aquellos que le siguen, conforme a la palabra de 3,7-12. Por eso dice el texto que había en torno a él, dentro de la nueva *casa* de su fraternidad (cf. 3,20), un grupo grande de personas que aparecen

definidas con el nombre genérico de *okhlos* (pueblo sin más: 3,32). Jesús no se encuentra centrado en el *laos* o nación sacral israelita, presidida por los sacerdotes; tampoco le rodea una escuela de discípulos-alumnos que le escuchan en la hora de entender y actualizar las viejas tradiciones. A su alrededor, en círculo de escucha y diálogo (*kyklo peri autou*), se sienta un *okhlos* o pueblo indeterminado de gentes dispersas, sin origen reconocido, sin certificado de buena procedencia. Es evidente que su buena familia se siente autorizada para buscarle y liberarle de esa mala compañía. Frente a la *ruptura israelita* de Jesús, viene a elevarse la pretensión de *retorno* de su «honrada» familia israelita, que quiere traerle de nuevo al foco y centro de sus tradiciones, a la casa donde se mantiene viva la llamada de ley original judía. En esa perspectiva se comprenden los dos gestos de los familiares:

- *Quieren apoderarse de Jesús*, en actitud de fuerza claramente destacada por el texto (cf. *kratēsai auton*: 3,21). No le dan ni siquiera un aviso, en rasgo de diálogo, en actitud de libertad. Ante hombres como Jesús (está loco) es necesario utilizar la fuerza. Este es el lenguaje de la imposición familiar, contrario a la llamada libre dirigida al corazón de la persona.

- *Envían gente para llamarle* (3,31). Ya no aparece el uso de la fuerza. Da la impresión de que la madre y hermanos de Jesús se sienten incómodos ante la multitud que le rodea. No pueden entrar con facilidad hasta el círculo de sus íntimos. Pero confían en el peso de su autoridad y le llaman: es evidente que esperan que venga, para llevárselo a casa.

Si los familiares se hubieran impuesto, habría terminado la aventura de Jesús, habría fracasado su evangelio. Ellos pensaban que todo el que rompe la estructura familiar sagrada de Israel viene del diablo. Jesús era por tanto un hombre peligroso, tal como lo habían sentenciado los escribas de Jerusalén (3,22). Sus parientes tenían el deber sagrado de impedir que pervirtiera a los demás, llevándolo de nuevo al orden de la casa familiar, a la estructura fundante israelita.

Pues bien, Jesús resiste, no se deja llevar por sus antiguos familiares. Mantiene así su vocación, su nuevo nacimiento, ya indicado en 1,9-11: Dios mismo le ha «engendrado», llamándole su Hijo y confiándole el Espíritu mesiánico que funda sobre el

mundo la nueva familia de los hijos (cf. Gál 4). Desde ese fondo hay que entender la respuesta de Jesús, tanto en su primera parte de pregunta retórica (¿quién es mi madre y quiénes mis hermanos?, de 3,33) como en la segunda de gran proclamación de su nueva familia mesiánica. Esta última palabra tiene dos momentos:

- *Momento declarativo*. Jesús mira a los que están en su entorno, sentados a su vera, escuchando su palabra, y dice: «éstos son mi madre y mis hermanos». No ha venido a depender de una familia antigua, ya constituida antes de su nacimiento. Viene a crear una familia nueva, a través de su palabra. Madre y hermanos/as de Jesús son sus discípulos, varones y mujeres: son los que le siguen y le escuchan, acompañándole en camino mesiánico.

- *Momento argumentativo*. «Pues el que cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre». Es normal que nos sorprenda la ausencia del «padre», en una sociedad como la israelita estructurada en torno a las figuras patriarcales que actúan como transmisores de la voluntad de Dios y garantes de su ley (revelación) sobre la tierra. Pues bien, ahora podemos afirmar: falta el padre porque *el mismo Jesús apela a Dios*, que manifiesta directamente su voluntad y de esa forma hace función de Padre entre los hombres. Familia de Jesús, comunión verdadera, es aquella que surge del cumplimiento compartido de esa voluntad del Padre.

Estamos en el lugar donde se cruzan y oponen antigua y nueva alianza. La *vocación anterior* viene expresada por los valores de la familia sacral israelita que organiza el lugar y función de cada uno en el conjunto, conforme a los principios de una ley que se encuentra regulada por los escribas. Como representantes de esa familia, los parientes de Jesús quieren llevárselo a su vieja casa. Jesús en cambio ha escuchado la voz de la *nueva vocación* como llamada y voluntad de Dios (su Padre), que le abre a un campo de familia universal de hermanos/as que escuchan y cumplen la Palabra.

No existe vocación cristiana sin esta *crisis y creación de la familia*. Lo que sucede con Jesús puede ampliarse, y de ese modo se aplica a sus discípulos. Pueden venir sus familiares antiguos y afirmar: «se han vuelto locos», queriendo que vuelva cada uno a sus hogares viejos, cumpliendo de esa forma las tareas «sagradas» de este mundo. Pues bien, en

contra de eso, sólo aquel que sepa romper con la estructura dominante seguirá a Jesús, repitiendo el gesto primero de Abrahán (Gn 12,1-9) y creando sobre el mundo una familia de hermanos/as, sin patriarcas varones que se impongan por arriba.

Alguien pudiera afirmar que hoy no existen estructuras familiares fuertes como aquellas que imperaban en tiempos de Jesús. Puede ser. Pero en lugar de la familia se han impuesto otros poderes económicos, sociales, culturales o políticos que tienden a cerrarnos también en su estructura, trazando ante nosotros su círculo de fuerza. Sólo aquel que sabe resistir, rompiéndolos por dentro y cultivando desde Cristo los principios de la familia universal de Dios, puede seguir la vocación cristiana.

Leído de esa forma, el texto es paradójico y resulta en realidad muy positivo. Ciertamente, hay que romper una estructura de familia vieja, superando los principios de la madre y los hermanos que nos cierran en el mundo (en imposición que desemboca siempre en la locura). Sólo entonces, por la nueva libertad que Dios ofrece en Cristo, puede descubrirse el sentido del hermano, de la hermana y de la madre. Conforme a lo indicado, *la figura del padre queda silenciada*, como oculta, en el misterio de un Dios que manifiesta a los hombres su llamada y voluntad en Cristo. Pero después, dentro de aquellos que escuchan y cumplen la llamada de Dios, *puede y debe hablarse de hermanos, hermanas y madres de Jesús*, como indica la palabra final de este pasaje. No se abandona así fraternidad y maternidad, no se condenan ni se expulsan los afectos familiares del campo de la Iglesia (es decir, del lugar de vocación de los cristianos). Todo lo contrario: allí donde los hombres escuchan por Jesús al Padre, allí donde se abren a la nueva familia mesiánica descubren el sentido verdadero del hermano, de la hermana y de la madre, en gesto que la Iglesia ha comprendido bien al presentar a la Madre de Jesús (María) como primera de los creyentes y hermana mayor de los cristianos.

Después que ha desgarrado un tipo de familia antigua, la llamada de Jesús ha de expresarse por el surgimiento de una fraternidad nueva, fundada en la palabra compartida. Lógicamente, vinculados por Jesús en familia escatológica, todos los creyen-

tes, y de un modo especial los que se llaman hermanos en la Iglesia, asumen el camino de la fraternidad universal iniciada por Abrahán (Gn 12,1-9) y centrada para siempre en Jesucristo, el gran hermano.

Es significativo el hecho de que aquí no aparecen ya los *Doce*. El contexto se ha ampliado, el horizonte se ha expandido, y como verdaderos discípulos-hermanos de Jesús están aquellos que le escuchan, cumpliendo con él *la voluntad de Dios*. Frente a la familia que se cierra de manera legalista en la tradición antigua, está *la nueva familia* de aquellos que (viniendo de cualquier origen) guardan y realizan juntos la voluntad del Padre. Los discípulos de Jesús no son ya simples receptores de una voz que llega desde fuera. Ellos son antes que nada cumplidores de la voluntad liberadora de Jesús, y de esa forma se convierten en hermanos-compañeros, es decir, en familia mesiánica.

Otro aspecto aquí bien resaltado es la igualdad entre *varones y mujeres*. Vienen a buscarle los *hermanos* y la *madre*, como representantes de una autoridad genealógica (madre) y masculina (hermanos). Pues bien, en su respuesta, Jesús ha introducido entre hermanos y madre a las *hermanas*. Eso significa que en su reino tienen igualdad varones y mujeres. Frente a la anterior jerarquía establecida (padres sobre hijos, varón sobre mujeres), que todavía parece reflejada en el signo de los Doce (sólo varones), viene a suscitarse aquí la verdadera hermandad de la familia de Jesús. Cuando el ángel de la pascua diga a las mujeres (16,6-7) que busquen a los discípulos y a Pedro, es evidente que está aludiendo a los que conforme a nuestro texto forman desde ahora su casa y familia. Si persistieran en su intento de arrancar a Jesús de esta casa de fraternidad, para llevarle con ellos, los antiguos familiares (incluida la madre) quedarían fuera del camino del reino. Sólo al integrarse en esta familia más amplia de hermano-hermana-madre, los antiguos parientes de Jesús (incluida su madre) pueden adquirir y adquieren (conforme a Hch 1,14 y a la tradición antigua) un lugar dentro de la Iglesia.

Nota bibliográfica

Sobre la concepción satánica del texto, con la acusación contra Jesús, cf T W Manson, *The Sayings of Jesus*, SCM, London 1971, 82-84, Trocme, *Formation*, 104-109, M Limbeck, *Beelzebul –eine ursprüngliche Bezeichnung für Jesus?*, en *Fest K H Schelkle*, Dusseldorf 1973, 31-42, Id, *Satan und das Böse im NT*, en H Haag (ed.), *Teufels-glaube*, Tübingen 1974, 294-303 X Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, Sec Trinitario, Salamanca 1990, 45-80 Sobre los familiares de Jesús, cf Crossan, *Mark*, J Lambrecht, *The Relatives of Jesus in Mark 3,21 NT* 16 (1974) 241-258, J Blinzler, *Die Bruder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967 Han estudiado las repercusiones mariológicas del texto B Rigaux, *Sens et portee de Mc 3,31-35 dans la mariologie neotestamentaire*, en Varrios, *Maria in S Scriptura*, IV, Roma 1967, 529-549, R E Brown (ed.), *Maria en el NT*, Sigueme, Salamanca 1986, 61-66, A Serra, *Bibbia*, en *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paolina, Torino 1985, 235-237, H Raisanen *Die Mutter Jesu im NT*, Helsinki 1969, 26-36

4. Enseñanza de Jesús: sermón de las parábolas (4,1-34)

«Y empezó otra vez a enseñar a la orilla del mar, y se juntó delante de él un gentío tan enorme que subió a la barca sobre el mar y se sentó, y todo el pueblo estaba ante el mar, sobre la tierra » (4,1) Se reasume así el tema anterior de la multitud que se le acerca junto al mar (cf 3,9) Este es el lugar más apropiado para la vocación y la enseñanza, que se encuentran internamente unidas (cf 1,16-20, 2,13-17) sólo aquel que siga a Jesús podrá entenderle de verdad, quien no le siga, acabará por confundir u ocultar sus enseñanzas (como suponía 3,20-35)

«Y Jesús les enseñaba con parábolas » (4,2), como sabemos por los paralelos de Mt 13 y Lc 8,1-18, 14-16 Pero Mc no ha querido contar muchas parábolas concretas sobre temas más o menos convergentes, sino mostrar que la enseñanza misma de Jesús es una especie de parábola abierta para todos, aunque solo pueden comprenderla aquellos que le acogen e interpretan rectamente Desde ese fondo, todo este capítulo (4,1-34) ha de verse como para-

doja de la vida de Jesús hecha parábola, por eso resulta difícil resolverla de una manera sólo conceptual

a) La palabra que se siembra (4,3-20)

El centro de esa paradoja lo llena el triptico (sandwich) formado por la acción del sembrador (4,3-9), con su interpretación posterior (4,13-20) y la reflexión intermedia sobre el carácter y finalidad de las parábolas, es decir, del tipo de enseñanza de Jesús (4,10-12)

Comenzamos por la parábola (4,3-9) «Salió el sembrador a sembrar » Hemos pasado del signo de la pesca (1,16-20) y de la imagen del banquete (2,13-20) a otro potente simbolismo el trabajo agrícola, la siembra y la cosecha Hasta aquí todo es normal, y el tema ha sido utilizado en casi todas las culturas La novedad del pasaje está en el hecho de que el sembrador parece que se goza en ir lanzando su semilla a todo tipo de tierras, sin haberlas preparado bien para la siembra

Esta es la primera paradoja Un buen sembrador empieza preparando los terrenos y no quiere trabajar en vano, no malgasta su semilla entre las rocas del monte, las zarzas del arroyo o en la dura línea del camino Quien no haya sentido esta primera «disonancia», nunca entenderá la parábola, perdiéndose luego en discusiones más o menos alegorizantes Es claro que Jesús está aludiendo a su enseñanza ha venido a extender la semilla del reino en todos los terrenos, desbordando así las vallas protectoras de la buena tierra de los buenos escribas legalistas Sin duda alguna se está defendiendo Es más, defiende y describe la estrategia creadora del reino de Dios, que ofrece vida y gracia a publicanos, pecadores y expulsados de la sociedad israelita

En un primer momento, la parábola ha de verse, por tanto, como una expresión de la potencia creadora del reino de Dios y su evangelio Antes de ofrecernos un «catálogo» de tierras, Mc 4,3-9 quiere hablarnos de aquel Dios que siembra su semilla salvadora en todas ellas Sólo en un segundo momento,

Mc es un evangelio de pocos «discursos» especialmente si lo comparamos con Mt. Jesús habla mucho, pero el libro apenas recoge sus palabras. Da la impresión de que todo se ha venido a condensar en *gestos* (curaciones, exorcismos, camino de entrega de la vida). Pues bien, en el fondo de esos gestos ha venido a desvelarse una profunda *teología de la palabra*, cuyo esquema ahora presentamos

- *Palabra poderosa* Jesús enseña (*edidasken*), y su misma enseñanza es capaz de expulsar a los «demonios». Por eso su palabra se define como *didakhē kainē kat'exousian*, como una *enseñanza nueva* con poder. Estamos ante eso que hoy pudiera llamarse «terapia verbal» la misma palabra ofrece espacio de vida, cura (1,21-28)

- *Palabra de perdón* Cuando Jesús dice *perdonados te son tus pecados* (2,5), su misma palabra tiene poder de perdonar. Seguimos en el plano de la «terapia verbal» pero ahora se realiza a un nivel más profundo de reconciliación del ser humano consigo mismo (con Dios)

- *La palabra como semilla* aparece a lo largo de todo Mc 4 (especialmente en 4,14). Lo que Jesús ha traído al mundo es una «palabra de reino» que él siembra en la misma tierra de los humanos. Lo que importa no son las «muchas palabras» (en plano de teoría), sino su poder *vi da hecho palabra para todos*

- *Esa palabra es «sophia»* o sabiduría que viene de Dios, conforme al juicio primero de los nazarenos (6,2). Sabiduría no es aquí un conocimiento de teoría, sino un poder de actuación humana que viene de Dios (o que puede venir de lo diabólico, si es que no se descubre en ella el rostro de Dios). Como sabiduría suprema de Dios, Jesús revela al ser humano su propia verdad

- *Palabra hecha pan* La enseñanza de Jesús, realizada en gesto compasivo, se expresa a través del pan que se ofrece, se multiplica al ofrecerse y se comparte entre todos. Esta *palabra hecha pan* está en el fondo de los relatos de las multiplicaciones (6,30-44 y 8,1-10)

- *Palabra de entrega* Cuando anuncia su muerte, cuando verbaliza su entrega por el reino (en 8,31, 9,31, 10,32-34), Jesús se hace «palabra» para los seres humanos, se hace semilla sembrada en la tierra

- *Palabra de evangelio* La verdad de la palabra de Jesús es buena nueva, como sabe 1,14 y como reasumen 13,10 y 14,9. Jesús tiene la certeza de que su palabra llegará a los confines de la tierra, a todos los pueblos, porque es la palabra de Dios: es su verdad hecha comunicación fraterna y presencia de vida para los humanos

- *Palabra de eucaristía* Jesús ofrece a los suyos su palabra más solemne de entrega (se hace pan y vino) al prometerles que «tomara con ellos el vino nuevo en el reino». Esta es la palabra de promesa, el juramento mesiánico por excelencia. Jesús tiene la certeza de que continuara su gesto en el reino de los cielos (14,22-26)

- *Palabra de testimonio* Le pregunta el sumo sacerdote, en nombre de la tradición y santidad de Israel, Jesús responde *yo soy*, y su palabra de afirmación va unida a la esperanza del Hijo del hombre (14,61-62). De esta forma arriesga su vida y la pierde por mantener su palabra

- *Palabra de pascua* El «joven» de la tumba vacía que dirige a las mujeres hacia Galilea, para el encuentro con Jesús Nazareno, el resucitado es en el fondo un «signo» del mismo Jesús. Es Jesús que habla desde más allá de su muerte, prometiendo el futuro pascual a quienes vuelvan a empezar su camino en Galilea

cuando se acentúa la *interpretación eclesial* (4,3-20), el interés queda centrado en el carácter o respuesta de las tierras. La potencia de Dios queda en el fondo, pasa a primer plano la diversa cualidad de los terrenos. El evangelio se convierte así en llamada de transformación alegorizante

En este *deslizamiento significativo*, que lleva del Dios de la siembra creadora al tipo de respuesta de las tierras, ha tenido una importancia grande la comparación primera: *el sembrador siembra la palabra* (4,14). Recordemos que el leproso curado divulgaba la *palabra* (*ton logon* 1,45), igual que hará el

Marc (BETL 34), Gembloux 1974, 269-307, J W Pryor *Marcan Parable Theology* ET 38 (1971/2) 242-245, K H Schelkle, *Der Zweck der Gleichnisreden (Mc 10-12)* en *Festschr R Schnackenburg*, Freiburg-Basel-Wien 1974 71-75, H Weder, *Metafore del Regno Le parabole di Gesu ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991 127-181, A N Wilder, *The Parable of the Sower Semeia 2* (1974) 134-151, Williams, *Gospel* En linea de parábola ha de entenderse el tema del secreto mesianico en Mc cf Ambrozic, *Hidden, Id, Mark's concept of the Parable* CBO 29 (1967) 220-227, Blevins, *Messianic*, P S Brown, *The Secret of the Kingdom of God (Mk 4,11)* JBL 92 (1973) 60-74, Minette, *Secret*

5. Intermedio violento: tempestad calmada (4,35-41)

Al discurso de parábolas (4,1-34) sigue un gesto de poder. Jesús aplaca la tormenta sobre el agua (4,35-41). Una tradición semejante ha sido introducida después (6,46-52) con finalidad distinta, como indicaremos. Aquí estamos en contexto de seguimiento *los mismos discipulos* que escuchan y comprenden en privado el sentido de las parábolas. Navegan con Jesús en una barca sobre el mar airado. La comprensión más honda del mensaje no les lleva al mar de las tranquilidades, sino todo lo contrario: para entender el mensaje de Jesús, ellos deben arriesgarse a navegar con él, atravesando la tormenta.

Por lo menos algunos discípulos debían entender de mar, son pescadores (1,16-20). Por otra parte, el mismo Jesús les ha llamado para que faenen y realicen la pesca escatológica. Ahora les pide algo mucho más sencillo: *diazōmen eis to peran*, es decir, *pasemos al otro lado*. Es como si el mismo tenor de la enseñanza (las parábolas) llevara a Jesús y a sus discípulos haciéndoles salir del lugar ya conocido, para arriesgarse en la marcha y sembrar la palabra al otro lado del mar (cf 4,3-9).

Como veremos en el próximo relato (5,1-20), Jesús viene a ofrecer voz de evangelio en la otra orilla, en la región de los gerasenos, peligrosa porque en ella habitan los demonios (es decir, los posesos más violentos). Allí descubriremos la importancia del *mar* como lugar endemoniado donde caen y se

ahogan los cerdos satánicos (5,13). Pues bien, por ese mar van avanzando los discípulos ahora con miedo a la tormenta y a las olas. Jesús duerme en la popa, como indiferente a todo lo que pasa, a todo lo que dicen y sufren en su entorno (4,37-38).

Detengamos un momento el relato. El texto anterior aludía a la palabra que los discípulos han de sembrar sobre el campo. Ahora esos discípulos se encuentran encerrados en una pobre barca, rodeados de otras barcas que no pueden ayudarles (cf 4,36), y corren el riesgo de perderse. En ese *riesgo y miedo de los seguidores* que llevan a Jesús a la otra orilla para que allí ofrezca su palabra está expresado en su verdad el evangelio. Si ellos mueren con Jesús, si es que no logran llegar a la otra orilla, es que no existe sobre el mundo lugar para la siembra verdadera, de manera que todo lo indicado en 4,3-20 sería al fin equivocado. A partir de aquí debe entenderse la escena que volvemos a leer en su unidad (4,35-41), descubriendo en ella cuatro aspectos o momentos bien diferenciados:

- *Los discipulos* despiertan a Jesús diciendo «¿no te importa que perezcamos?» Naufragio y muerte de Jesús y sus discípulos hubiera supuesto que es mentira todo el evangelio (4,38).

- *Jesús increpa al viento y dice al mar* «¡silencio, calla!» Viento y mar se calman. Así hemos vuelto de algún modo al principio de la creación (Gn 1,1-2,4a). Teniendo poder sobre el sábado (cf 2,28), Jesús ha de mostrarse poderoso sobre los peligros y los riesgos de la naturaleza, conforme a la palabra del principio «dominad la tierra» (cf Gn 1,28). Esto significa que la misma naturaleza está ordenada al servicio del evangelio, es decir, a la siembra creadora de Jesús. No hay mar que pueda detener su acción en el camino (4,39).

- *Jesús pregunta a los discipulos* «¿por que sois tan cobardes?, ¿aun no tenéis fe?» (4,40). La fe supone aquí tener confianza en que la «siembra de Jesús» supera y vence todos los peligros de este mundo. Por encima del riesgo del mar se desvela el poder de la palabra del reino. Esta certeza ha sostenido a los mensajeros de Jesús, encerrados en una fragil barca, rodeados por riesgos del aire (viento) y de los mares, navegando hacia tierras desconocidas, pobladas de personas que parecen amenazadoras. Pues bien, saber que Jesús se encuentra cerca (en la popa de la barca), *creer* en la palabra que él ha dado (vayamos a la otra orilla) y *confiar* en el futuro de la siembra evangelica, que *vence todos los riesgos* y

amenazas de la historia, esa es la fe que Jesús quiere suscitar en sus discípulos

• *Miedo de los discípulos* que dicen «¿quien es este a quien el viento y mar escuchan?» (4,41) Esta situación recuerda la ya vista en 16,8 temor pascual de aquellos que no logran decir palabra. Pues bien, estos discípulos padecen miedo (miedo de Jesús, ya no del mar) y hablan gritando entre sí, y parece que no pueden expresar a los demás su sentimiento. Así termina nuestro texto (4,41)

Acabamos de presentar las *parábolas como siembra de la palabra*. Situado en ese fondo, nuestro texto (tempestad calmada) puede y debe interpretarse también como *parábola del gesto y mensaje de Jesús*. Posiblemente reproduce viejos recuerdos de los discípulos, que se sintieron protegidos por el maestro, en medio de una fuerte tormenta, sobre el mar de Galilea. Pero más que ese recuerdo, esta parábola refleja la *experiencia y esperanza* posteriores de la Iglesia, que proyecta sus nuevos riesgos y tareas sobre el pasado de la historia de Jesús.

Ciertamente, hay en el fondo una *experiencia*. Los discípulos del Cristo pascual se han atrevido a llevar su mensaje al otro lado de los mares, hasta el corazón mismo de territorios no judíos (como la región de los gerasenos 5,1). Han sufrido grandes miedos, han gritado desde el fuerte corazón de la tormenta. Pero Jesús les ha ayudado, descubriendo así el poder del evangelio, que supera a los restantes poderes de los cielos y la tierra.

La experiencia se convierte de ese modo en *esperanza*. Ese pasaje nos conduce hacia el futuro de la vida de la Iglesia, animada sin cesar por aquella palabra de Jesús que sigue diciendo «¡vayamos a la otra orilla!» Hacia la orilla más lejana de los mares, atravesando todo tipo de tormentas, deben navegar los discípulos del Cristo, por travesías desconocidas, hacia gentes muy distintas. Pues bien, nuestro pasaje nos sostiene en la esperanza: la nueva travesía misionera puede y debe realizarse porque Cristo quiere superar toda tormenta del viento y de los mares.

Pero existe todavía mucha marcha de evangelio. Dejemos por ahora el texto así. Sigamos navegando sobre un mar donde, en su día, en la tormenta de la persecución, ante los muros de Jerusalén, acabara muriendo el Cristo. Precisamente de esa muerte, en

inversión pascual recreadora (cf 16,6-7), nace el evangelio. Y en el centro del camino que lleva hacia esa muerte, en la tierra de los gerasenos, a la orilla del mar de las tormentas, nos hallamos con Jesús y sus discípulos ahora.

Nota bibliográfica

Sobre el sentido del mar en Mc. Calle, *Situacion*, 85-90, 121-154, cf también, en perspectiva más teológica, E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie*, en Id., *Fruhkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg Roma 1959, 92-96. Sobre el texto en concreto, veanse los trabajos sobre milagros: Koch, *Bedeutung*, 93-99, K. Kerstige, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (SANT 23), München 1970, 91-100, G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition* (AzTh 29), Stuttgart 1967, 32-34. Mas en concreto, P. J. Achtemeier, *Person and Deed: Jesus and the Storm Tossed Sea*. *Interp* 16 (1962) 169-176, P. Lamarche, *La tempête apaisée*. *AS* 43 (1969) 43-53, X. Leon-Dufour, *La tempête apaisée*, en Id., *Etudes d'Évangile*, Paris 1965, 149-182, L. F. Rivera, *La liberación en el Exodo. El Exodo de Marcos y la revelación del líder* (4,35-8,30). *RBIB* 33 (1971) 13-26.

6. La otra orilla: el endemoniado evangelista (5,1-20)

La escenografía anterior (4,35-41) parece preparar y prepara un texto duro, de intenso simbolismo y cruda fuerza. Ha dicho Jesús «¡vamos al otro lado!» (*eis to peran*), y están al otro lado (unir 4,35 y 5,1). Han pasado la *tormenta del mar* y ahora se encuentran ante la más loca *tormenta de la tierra*: el riesgo del hombre poseído por un espíritu impuro, en relación con la ciudad pagana. Los *discípulos*, como supone el texto, están allí, pero no actúan. Jesús sólo es quien puede enfrentarse a ese poseso, calmando su tormenta interior y haciéndole discípulo, capaz de predicar en tierra extraña (en su ciudad pagana) aquello que el Señor le ha concedido: la autonomía personal, la libertad y conciencia de sí mismo.

Pero no adelantemos los motivos. Un endemoniado de Gerasa, ciudad grande de la Decápolis pa-

gana, sale al encuentro de Jesús. Es hombre duro, peligroso, porque lleva en sí la culpa o, mejor dicho, el conflicto y perversión en que parece hundida la ciudad. Leamos bien el texto. Los rasgos principales del relato han de tomarse en serio y son bien claros. Los que dominan la ciudad quieren atarle y no lo logran: rompe siempre sus cadenas. Por su parte, el poseído intenta matarse y, según indica el texto, no consigue hacerlo (5,3-45). Vive en los sepulcros, manteniendo un tipo de combate de violencia e impureza permanente. Pero llega Jesús, se enfrenta a los poderes diabólicos que tienen su vida destruida, y los supera, haciendo que se alejen del poseso y, yéndose a unos cerdos (signo de impureza suma), terminen despeñándose en el mar, donde se ahogan (5,1-13).

No podía haberse presentado de manera más dramática y precisa, en términos simbólicos, la contradicción de una existencia endemoniada. Aquí aparece el poder de lo satánico, que llena de conflicto la vida de los hombres de un entorno pagano. También descubrimos el imperio de violencia, que triunfa y se impone sobre el pobre endemoniado al que expulsan del pueblo, pero a quien, al mismo tiempo, necesitan para descargar en él la carga agresiva del conjunto social.

En otro plano puede hablarse también de un *simbolismo militar* de los demonios: son muchos y tienen como nombre *Legión*, palabra que parece aludir a la unidad tradicional del ejército de ocupación romana; soldados y demonios se hallarían de esa forma vinculados (5,9). También debemos resaltar el simbolismo de los cerdos, rechazados por los judíos como impuros: el texto acepta el signo e interpreta a los demonios como seres que en el fondo se hallan cerca de los cerdos, pues unos y otros se definen para los creyentes como impuros (5,11-12). Hay, en fin, un signo todavía más intenso que se encuentra vinculado con el mismo relato precedente: el poder maléfico del *mar* que, habiendo sido ya vencido y aplacado por Jesús (4,35-41), viene a presentarse ahora como tumba de los cerdos-demonios.

Evidentemente, esos motivos han de verse desde el plano de un profundo *simbolismo*. Es posible que en el fondo del relato siga habiendo un recuerdo histórico, pero lo que Mc 5,1-20 quiere transmitir-

nos no es un hecho del pasado en cuanto tal, sino el mensaje fuerte del poder de Cristo que ha vencido a los demonios, abriendo así un camino actual de misión sobre la misma tierra dura donde moran los paganos. Los habitantes de Gerasa (Decápolis) no habían acudido con los otros habitantes del entorno cuando hablaba Jesús ante los diversos pueblos en 3,7-8. Pero Jesús acude ahora a liberarles de su opresión de satanismo, dejando en medio de ellos un signo de esperanza misionera (el propio poseso curado). Teniendo eso en cuenta, podemos venir al final del relato:

Y los guardianes de la pira huyeron y anunciaron el hecho en la ciudad y en los campos. Y (muchos) vinieron a ver lo que pasaba y se acercaron a Jesús y contemplaron al endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio al que había tenido la legión (de demonios), y se asustaron. Y los que habían visto el hecho les contaron cómo le había ocurrido (aquello) al endemoniado y lo de los cerdos. Y ellos empezaron a suplicarle que se alejase del territorio. Y cuando (Jesús) subió a la barca, el endemoniado le rogaba queriendo quedarse con él. Pero Jesús no le dejó, sino que le dijo: vuelve a tu casa, donde los tuyos, y cuéntales todo lo que te ha hecho el Señor, cómo ha tenido misericordia de ti. Y se marchó y empezó a predicar en la Decápolis todo lo que le había hecho Jesús, y todos quedaban sorprendidos (5,14-20).

Este es un final inesperado, o por lo menos sorprendente. De pronto, los temas anteriores, de corte al parecer más mitológico (legión de demonios, pira de cerdos en el mar), quedan en segundo plano. En el centro de la escena vienen a ponerse ahora Jesús, los habitantes paganos de la zona y el antiguo endemoniado. En ese momento, las funciones precedentes parecen invertirse. Los *presuntos sanos* de la ciudad dan la impresión de haber enloquecido: tienen miedo de Jesús, no aceptan que el enfermo se haga sano, temen a la gracia. Por eso le ruegan que se aleje. Es evidente que no pueden expulsarle por la fuerza ni matarle, porque tienen miedo a sus poderes; pero quieren que se vaya, y le despiden. El *endemoniado*, en cambio, se ha curado: sabe agradecer el don que ha recibido de Jesús y quiere acompañarle en el camino, como pronto indicaremos.

Pero volvamos a los *habitantes del lugar*. Desde

En Mc no tenemos un *bestiario* propiamente dicho, es decir, un tratado donde aparecen los diversos animales simbólicos que sirven para expresar mejor las condiciones y rasgos de lo humano. Pero hay algunas alusiones que resultan significativas y que pueden ayudarnos a entender el universo cultural y simbólico del evangelio.

- *Saltamontes y miel silvestre la comida del Bautista* (1,6) Parece que alude a la *comida natural*, no contaminada por trabajo o por cultura humana. Juan representa el ideal de una vuelta a lo que es puro al mundo en cuanto tal antes de haber sido corrompido por la acción pecadora de los humanos.

- *Las fieras del desierto de Jesús* (1,13) Se acentúa aun más la vuelta a la naturaleza, de tal forma que Jesús aparece como el Adán de Gn 2, en equilibrio con los animales. Pero aquí hay más rasgos: hay ángeles que sirven a Jesús, los animales no se comen.

- *Peces de la pesca escatológica* (1,16-20) No se nombran, pero están presupuestos. Representan el conjunto de la humanidad que Dios quiere reunir por medio de los enviados de Jesús.

- *Los peces que se multiplican* (6,38-44) No representan ya la humanidad, sino la comida concreta de los seres

humanos que se debe compartir. Los peces y los panes son una expresión de todo lo que puede conseguirse y se comparte en forma de comida.

- *Las ovejas sin pastor* (6,34) son un signo del pueblo israelita, falto de auténticos guías y maestros, conforme a una tradición que hallamos ya presente en Ezequiel y que se hace luego muy corriente.

- *El asno mesiánico* (11,1-11) Es signo de la autoridad y realeza especial de Jesús que entra en Jerusalén como portador del plan de Dios, en signo que ha sido explicitado por Mt 21,1-11, desde el trasfondo de Zac 9,9.

- *Los perros gentiles* (7,28-29) Frente a las ovejas de Israel aparecen aquí los perros, en palabra despectiva, que alude a los gentiles. Pero el mismo texto, por boca de la mujer, cambia el sentido de esos perros-perritos que reciben la gracia del Cristo.

- *Los cerdos de Gerasa* (5,11-20) son, en contexto israelita un signo de todo lo que es impuro, de los poderes diabólicos que Jesús ha destruido en el mar.

- *Las serpientes* (16,18) aparecen solo en el epílogo canónico, al lado del veneno. Son signo de los males de este mundo que no pueden detener ni dañar al enviado de Jesús. No hay poder del mundo que pueda impedir el anuncio de Cristo.

el desenlace de la escena descubrimos que ellos se encontraban bien relacionados con el satanismo. *El poseído formaba parte de su paisaje cultural y religioso*. Le necesitaban a la vera del camino, en los sepulcros de la roca, como encarnación viviente de su propia descarga de violencia. Podían arrojar en él sus males, convirtiéndolo en un tipo de chivo emisario de las culpas o violencias del conjunto. Por otra parte, el *loco* también representaba su papel de violencia en la ciudad: era como un signo viviente de la lucha por la vida, como resultado y elemento de aquel equilibrio de muerte que domina en el conjunto de la tierra.

Pues bien, Jesús ha roto ese equilibrio de muer-

te, poniendo al enfermo en camino de vida haciéndole capaz de dialogar y mantener una palabra de conversación madura. Todo ha sucedido en un nivel humano, sin necesidad de apelar a ritos religiosos (de tipo judío o pagano). El texto no habla de Dios, sino del poder de Jesús que ofrece conciencia y madurez personal al antiguo endemoniado: le enseña a descubrir su propia dignidad y a realizar su vida desde un fondo de gracia. De esa forma, con su propia salud recuperada (o conseguida por primera vez), el mismo poseído se convierte en signo de humanidad dentro de aquella tierra pagana. Este es el mensaje de Jesús, la verdad de sus parábolas: ofrece en el mundo una promesa de vida «racional», es

decir, personalizada, sin necesidad de que los unos descarguen su violencia sobre el miedo o la locura de los otros. De esa forma se distinguen los caminos, se separan las respuestas:

- *Los habitantes de la ciudad* no resisten esa nueva conciencia que quiere ofrecerles Jesús. Por eso le piden que se marche. Quieren seguir instalados en su propio sistema de violencia, creando nuevos endemoniados para descargar sobre ellos su fuerte agresión culpable.

- *El endemoniado*, en cambio, ha descubierto la novedad de Jesús y quiere acompañarle, en gesto de diálogo y seguimiento, en la línea de 1,16-20 y 3,14 (estar con él).

Mc 3,13-19 recordaba que Jesús había instituido a Doce para que estuviesen con él y para enviarlos, en complementariedad siempre actual de gestos y palabras. Pues bien, este endemoniado ya *ha estado con Jesús* (5,18): ha recibido la gracia de su vida (es decir, la curación). Por eso debe quedar en su región, como enviado o apóstol del Señor entre sus conciudadanos agresivos y miedosos. Significativamente, *el primer apóstol de Jesús en Mc ha sido este «pobre» endemoniado de Gerasa*, que ni siquiera parece conocer el judaísmo (es pagano), pero sabe bien lo que Jesús ha hecho en él y está dispuesto a proclamarlo.

Jesús le ha dicho: *vuelve* o, mejor dicho, *vete* (*hy-page*) a tu casa y *anúnciales* (*apangeilon*) la obra del Señor. Así evangeliza el geraseno: atestigua lo que ha hecho Jesús al curarle. Vemos cómo se vinculan curación, llamada y envío, apareciendo encarnadas en este endemoniado a quien podemos llamar el primer evangelista del reino entre los suyos (los paganos de su pueblo). Su propia *curación* viene a convertirse de algún modo en llamada misionera: Jesús le sana precisamente para enviarle, haciéndole así un testigo viviente de su poder de transformación evangelizadora.

Este endemoniado no anuncia con palabras generales su mensaje; no ofrece teorías sobre Dios, tampoco explica dogmas diferentes sobre el Cristo. Simplemente proclama (*kēryssein*) aquello que el Señor ha realizado en su existencia. Los violentos habitantes de Gerasa han expulsado a Jesús de su ciudad, para seguir así tranquilos y encerrados en su propio laberinto de intrigas diabólicas. Se va Je-

sús, pero les deja, como signo de su amor liberador y de su fuerza transformante, al antiguo endemoniado, haciéndole el primero de los grandes testigos de su salvación sobre la tierra. Los demás evangelistas necesitan todavía un largo recorrido, acompañando a Jesús en el camino de su muerte y de su pascua: sólo al fin, resucitados con el Cristo, podrán ser mensajeros de la gracia sobre el mundo. En cambio, este endemoniado ya no tiene que esperar hasta la pascua: estaba muerto, y de alguna forma ha revivido; estaba hundido en la violencia, y ha nacido a la experiencia de la gracia. Por eso puede anunciar las obras del Señor como primero de todos los llamados.

Se resume y expande de esa forma el tema ya esbozado al ocuparnos del leproso de 1,40-45, aunque entonces Jesús le había dicho que se presentara a los sacerdotes y guardara silencio. A pesar de ese mandato, superando la ley sacral del viejo judaísmo, el *leproso* hablaba de Jesús, proclamando (*kērydsein*) y extendiendo la palabra (*logon*). En nuestro caso, en cambio, ha sido el mismo Jesús quien ha enviado al antiguo *endemoniado* a predicar, rindiendo testimonio de aquello que el gran Kyrios le ha dado al curarle. Es evidente que aquí, lo mismo que en 1,21-28, la enseñanza de Jesús no ha de entenderse en forma de doctrina o de teoría, sino como expresión (principio o consecuencia) de su acción liberadora.

No sabemos más de este primer *evangelista pagano*, que anuncia la salvación de Jesús en la Decápolis. No sube a Jerusalén con los Doce (cf. 10,32), no le abandona ni le niega como harán un día sus cercanos seguidores (cf. 14,50.66-72). Pero es evidente que cuando los discípulos vuelvan recibiendo el mensaje de pascua a Galilea (16,6-7) recordarán y asumirán lo que vivió y después testimonió este antiguo endemoniado, convertido en misionero de Jesús entre las gentes paganas de Gerasa, en la Decápolis.

Nota bibliográfica

Cf. obras sobre milagros: Koch, *Bedeutung*, 55-64; Kertelge, *Wunder*, 101-110; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBS), Stuttgart 1974, 173-195. Es fundamental sobre el tema: R. Pesch, *Der Be-*

sessene von Gerasa Entstehung und Ueberlieferung einer Wundergeschichte (SBS 56), Stuttgart 1972 En perspectiva de análisis textual, cf J F Craghan, *The Gerasene Demoniac* CBQ 30 (1968) 522-536, P Lamarche, *Le Possede de Gerasa* NRT 90 (1968) 581-597 Para una ampliación del tema, cf M de Burgos, *El poseso de Gerasa (Mc 5,1-20) Jesus portador de una existencia liberadora* Commu-rio RIT 6 (1973) 103-118, J M D Derret, *Legend and Event The Gerasene Demoniac*, en E A Livingstone (ed) *Studia Biblia*, II, Sheffield 1980, 63-73, R Girard, *El chivito emisario*, Anagrama, Barcelona 1986, A Struss, «*Geraseniens*» *dans la tradition synoptique*, en V Collado y E Zurro (eds), *Homenaje a L Alonso Schokel*, Cristiandad Madrid 1983, 283-301

7. Dos mujeres: la adolescente y la hemorroísa (5,21-43)

Mc sigue siendo magistral en la alternancia y desarrollo de sus narraciones. Había dejado atrás temas pendientes, simplemente esbozados, que ahora debe desarrollar así la mujer curada (1,29-31) o el problema de la ritualidad judía (2,23-3,6). Pero el motivo más saliente de la escena que ahora sigue es su contraste con la precedente: estábamos en tierra pagana, hemos vuelto al espacio israelita, atravesando otra vez las grandes aguas, al otro lado parecía dominar lo demoníaco, aquí hallamos la angustia del archisinagogo y la impureza de una judía enferma, allí se alzaba la figura de un varón brutal, endemoniado, aquí están unas mujeres dominadas que no pueden realizar en libertad su vida

Pasamos así del campo de la lucha satánica (5,1-20) al espacio de las preocupaciones familiares, donde viene a ser central la cuestión de la mujer en su doble perspectiva de *niña* que debe y no puede pasar a la vida madura (5,21-24a-35-43) y de *adulto* vencida por su misma impureza de sangre (5,24b-34). Esta es una *historia de mujeres*, narrada con intimidad y fuerza grande. No hay demonios ni disputas exteriores (en contra de 5,1-20 y 2,23-3,6). Todo parece realizarse en calma y, sin embargo, hallamos en el fondo un intenso potencial de ruptura y liberación humana, en perspectiva femenina

Es fácil que en la forma de narrar el tema exista

un influjo de los textos de milagros de Elías-Eliseo (cf 1 Re 17,17-24, 2 Re 4,25-37), también se puede hablar de paralelos en relatos de resurrecciones (Lc 7,11-17, Jn 11, Hch 9,36-43), pero en nuestro caso el texto de la adolescente que revive ha sido entrelazado con la curación de la hemorroísa, formando una intensa unidad significativa. Se trata de un *tríplico*, en forma de sandwich o emparedado

- *La adolescente enferma* (5,21-24a) Sirve de introducción. En el lugar de máxima pureza del entorno, en la casa de un archisinagogo o jefe de la sinagoga de Cafarnaún, una adolescente muere. La religión israelita es incapaz de curarla

- *La hemorroísa* (5,24b-34) Mientras Jesús va hacia la casa de la adolescente, para retardar la narración y producir mayor suspense Mc introduce el relato de una mujer que lleva doce años enferma de flujo de sangre. No puede casarse, tener relaciones sexuales o comunicarse de forma cercana a los otros. Por eso viene escondida en su enfermedad-vergüenza, para tocar a Jesús, que es principio de limpieza superior, en medio de la calle

- *Resurrección de la adolescente* (5,35-43) Ha muerto, dicen, pero Jesús afirma que se encuentra dormida. Entra en su cuarto, le da la mano y la levanta, introduciéndola de ese modo en el camino de su vida madura, de mujer y de persona, que tiene doce años, la edad para el amor y matrimonio en el oriente

La relación entre las dos escenas no es simplemente narrativa, por haberse introducido una en el hueco de la otra. Hay relación temática más honda: ambas tratan de mujeres en peligro, vinculadas por los *doce años* de vida de la niña muerta (5,42) y de enfermedad de la mayor impura (5,25), ambas aparecen como *hijas*, una para Jesús (llama así a la hemorroísa en 5,34), la otra para su padre (5,35). Estas dos mujeres forman el primer capítulo de eso que pudieramos llamar el evangelio femenino de Mc

Comienza esta escena doble *a la orilla del mar*, es decir, en el espacio privilegiado de la vocación de Jesús (1,16-20, 2,13-17) y su enseñanza (3,9, 4,1). Aquí sigue ofreciéndonos Jesús su más intensa llamada y magisterio. El punto de partida no puede ser más hondo e inquietante: a todos nos ha derribado alguna vez la muerte inesperada de una niña, pues bien, la hija de un archisinagogo va a morir, ante esa circunstancia, el funcionario judío

deja a un lado todas las posibles prevenciones y busca a Jesús en medio del gentío, a la orilla del mar. Así empieza la escena (5,21-24a). Veamos cómo sigue.

a) *Mujer con impureza:
la hemorroísa*
(5,24b-34)

En el camino se intercala el relato de la *hemorroísa* (5,24b-34). Va andando Jesús, y la gente le rodea, apretándole por todas partes. Pues bien, en medio del gentío y de los roces se eleva una persona que le necesita en forma especial: una mujer que le toca de modo distinto. Lleva *doce años* enferma (el tiempo que una vida humana tarda en madurar) con un flujo de sangre o menstruación continua que, por un lado, le impide vivir sana y, por otro, le cierra las puertas de la relación social, conforme a la ley tajante de Israel:

Cuando una mujer tenga hemorragias frecuentes fuera o después de la menstruación quedará impura, como en la menstruación, mientras le duren las hemorragias. La cama en que se acueste mientras le duren las hemorragias quedará impura, lo mismo que en la menstruación. El asiento en que se sienta quedará impuro, como en la menstruación. El que los toque quedará impuro, lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde (Lv 14,25-27).

Fuente y foco de impureza es esta mujer que avanza escondida y miedosa, en medio del gentío, pues si la reconocen tienen que expulsarla del grupo, haciendo un hueco en torno a ella. Nadie puede tocarla ni tocar sus cosas. Es una *muerta viviente*, expulsada de la sociedad y condenada a su propia amargura por causa de una ley religiosa, defendida con celo por los «sinagogos» (jefes de asamblea israelita).

Pues bien, esta mujer, que no ha podido ser curada por la medicina (5,26), no se ha resignado a vivir como lo manda la ley israelita. El mismo gesto de esconder su enfermedad y avanzar entre el gentío, tocando a unos y otros a su paso, es una especie de *protesta religiosa*: no se resigna a vivir condenada y aislada, como un cadáver ambulante, porque así lo diga un libro antiguo, regulado por los sabios varones de su pueblo. Avanza, va rozando a muchos a

su paso y expandiendo a todos su contagio de impureza ritual, pero nadie se da cuenta: la ley no capacita para abrir los ojos ni sentir el corazón herido. Sólo Jesús advierte el toque «delicado», pues la mujer no se atrevía ni a rozar su cuerpo, ni a tomar su mano. Le ha bastado con tocarle por el manto (5,28).

Del valor curativo del manto habla luego 6,56, pero en nuestro caso es posible que se aluda también a un viejo rito esponsalicio israelita. Así se dice de Rut que tocó-elevó el manto de Boaz en la noche, para pedirle de esa forma ayuda, casándose con ella, según ley, en su desgracia (cf. Rut 3,4). Pues bien, nuestra mujer se ha limitado a tomar por un momento entre sus manos el manto de Jesús, como pidiendo ayuda: también ella quiere liberarse de su oprobio, tener libertad para casarse, ser persona con autonomía. La respuesta es clara: Jesús, liberador de la mujer necesitada, irradia un poder de curación, y ella siente en su cuerpo que está sana (5,28-29).

La conversación que sigue nos conduce al centro del poder purificador del evangelio. No vamos a copiar el texto entero, preferimos estructurarlo, destacando en cada caso la función de los agentes que intervienen:

a) *Jesús pregunta*: «¿quién ha tocado mi manto?» (5,30), en cuestión que se halla abierta a las respuestas posteriores. Notemos que no pregunta por aquellos que le han tocado en general, en roce de tipo ordinario. Quiere saber quién le ha tocado precisamente el *manto*, aludiendo de esa forma al simbolismo ya indicado.

b) *Los discípulos* no entienden (5,21). Piensan que alude al toque ordinario de todos los que caminan a su lado y le empujan u oprimen por curiosidad o falta de espacio.

c) *La mujer*, en cambio, sabe: sabe lo del manto y conoce el movimiento de su cuerpo. Le ha tocado «sólo» el manto, es decir, le ha rozado en intimidad personal, entrando en contacto con la fuerza más interna del cuerpo de Jesús (cf. la insistencia de 5,30). Ahora lo dice, con temor y abiertamente, en medio de todos (5,33).

a') *Jesús habla de nuevo*, y esta vez de una manera declaratoria, creadora. Curó el manto de Jesús el «cuerpo» de la mujer. Ahora es el mismo Jesús el que cura (reconoce y confirma) a la mujer entera, diciéndole: «tu fe te ha salvado, vete en paz...» (5,34).

Debemos insistir en las últimas palabras. *Tu fe te ha salvado*: la mujer busca a Jesús; Jesús devuelve a la mujer hacia el poder y confianza que existe dentro de ella. No era una esclava de su enfermedad, no estaba condenada a vivir fuera del círculo social, como muerta viviente, en doce años de impureza. La fe le ha transformado: la confianza es lo que salva y dignifica a la persona; así lo dice Jesús, haciendo estallar en mil pedazos los rituales sacralizadores (marginantes) de la vieja ley de la pureza-impureza (Levítico).

Vete en paz. No la envía al sacerdote, como había hecho al curar al leproso (cf. 1,40-45) conforme a Lv 14. Sabemos ya que aquel leproso no escuchó a Jesús, interpretando rectamente su intención más honda. Pues bien, ahora, desoyendo la palabra de Lv 14,28-30, Jesús se atreve a decir a la mujer *que vaya en paz*: que se descubra y viva liberada, sin necesidad de someterse al control sagrado de los sacerdotes. Hemos dicho, al referirnos al lugar (orilla del mar de 5,21), que ésta debe ser escena de enseñanza y vocación. Evidentemente hay vocación en nuestro caso: *Jesús dice a la mujer que se realice*: la introduce en la paz de su propia vida liberada, le permite ser mujer en salud y autonomía. Esta llamada a la mujer constituye en este caso su enseñanza, es su acción liberadora.

b) *Vocación de mujer:
la adolescente resucitada
(5,21-24a.35-43)*

Pero volvamos a la *escena de la niña* (5,35-43). Dicen al padre en el camino que ella ha muerto. Jesús le pide que confíe, y llegan a la casa. Ya se ha expandido la liturgia de la muerte, hecha de alborotos y de gritos. Jesús atraviesa por medio de esa representación funeraria, deja fuera al gentío y penetra en la cámara mortuoria acompañado sólo de las dos «familias» que en este caso importan:

- *Lleva a Pedro, Santiago y Juan* (5,37.40). Del grupo de los cuatro primeros (1,16-20), del conjunto de los Doce (3,13-19), o de la multitud de los discípulos, en símbolo de apertura familiar, Jesús ha escogido a tres como expresión de la comunidad eclesial que servirá de testimonio y lugar de maduración para la niña renacida.
- *Lleva al padre y a la madre*. Habíamos encontrado al

padre (5,22). Ahora le acompaña la madre. No poseen aquí título ni dignidad (lo de ser archisnagogo resulta secundario). Son sencillamente los que han dado vida a la niña que muere. Acentuando el simbolismo de los doce años (edad de la primera menstruación y matrimonio), pudiéramos decir que ellos la han engendrado para la muerte. Al llegar su pubertad, ella termina, deja de ser niña-libre y se convierte en objeto de intercambio familiar, al servicio del esposo.

Toda la escena se encuentra, a mi juicio, dominada por esta imposibilidad de realización personal de la adolescente. Se supone que la hija del archisnagogo debería ser en todo rica: tiene *religión* (su padre es jefe de comunidad), parece que dispone de *riquezas*, como muestra el gentío de aquellos que llegan a llorarla... Debería tener todo y, sin embargo, no posee nada.

La hija del jefe judío, en contexto de sana y pudiente familia, no encuentra otra salida que la muerte. Ha llegado a los doce años: deja de ser niña, empieza a ser objeto de contratos esponsales para convertirse en sierva del marido. ¿Podrá vivir esta mujer en libertad, en madurez, autonomía? Parece que no. Por eso muere. Da la impresión de que ella es signo de todas las muchachas judías que, a este plano, pueden compararse con la hija enferma de la madre pagana de 7,24-30. No hay diferencia de religión para la mujer. Una y otra, judía y pagana, acaban estando condenadas a la muerte (como personas). Vivir significa para ellas someterse.

Y con esta observación podemos volver ya al relato. Estamos en la intimidad del cuarto familiar, convertido en el espacio más solemne del nuevo surgimiento de la vida. Fuera aguarda el pueblo. Dentro van los elegidos: los tres discípulos que forman el signo de la Iglesia, los padres de la niña. En medio está Jesús. Toma la mano de aquella que parecía muerta y dice: «¡talitha koum!». ¡Niña, a ti te digo, levántate! Se durmió niña y se levanta mujer capaz de andar, como precisa con toda nitidez el texto, al decir que tenía doce años (5,41-42).

Esta *resurrección* ha de entenderse en referencia al nuevo nacimiento de la *hemorroísa*. En ambos casos nos hallamos ante una mujer impedida por doce años de impureza adulta o de niñez ya cumplida que parece llevar a la muerte. A la mujer mayor dijo Jesús: «¡vete en paz!», es decir, sé tú

misma y vive. A la niña renacida, hecha mujer, deja Jesús que ande, diciendo a sus padres que *le den de comer*, es decir, que le fortalezcan para que pueda ser ella misma. En el comienzo de la Iglesia, allí donde por vez primera asisten a Jesús Pedro-Santiago-Juan, discípulos fundantes de la comunidad, hallamos una escena familiar: lo que importa es conseguir que esta niña viva, que crezca sin miedo, se vuelva persona.

El ritual judío se encontraba dominado por el miedo de la muerte. Por eso el cadáver aparece como impuro (cf. Lv 21,1-15; 22,4-8, etc.). En contra de eso, Jesús ha penetrado con los suyos (padres de la niña y discípulos) en el mismo espacio de la muerte, tocando a la que parecía muerta y devolviéndole la vida, es decir, haciéndole capaz de libertad personal, de autonomía. No le pide nada, no le impone ley alguna. Simplemente le ofrece camino de vida, precisamente en el momento en que cumple doce años, la edad crítica para la mujer antigua del oriente.

Hemos querido titular este apartado *vocación de mujer*. Eso es lo que Jesús hace a la niña: la llama a la vida en el mismo momento en que ella parecía condenada a muerte (con sus doce años). Merece la pena que madure como mujer despertando a la conciencia responsable en un contexto en que los padres (sus educadores antiguos) se encuentran acompañados ya por Pedro, Santiago y Juan, representantes de la comunidad cristiana. Dentro de esa comunidad, la niña revivida deberá asumir su propia autonomía y realizarse ya como persona. Y con esto podemos culminar el tema de las dos mujeres, curadas por Jesús para asumir su propia vida y trayectoria femenina.

Esta es la llamada de Jesús, esta su aportación «a este lado del mar», es decir, en medio de la sociedad israelita. Al *geraseno* le había ofrecido la conciencia de su libertad, pidiéndole que diera testimonio de su curación en tierra pagana (4,1-20). A estas *dos mujeres* israelitas solamente les pide que vivan; por encima de las prescripciones de una ley que amenaza con esclavizarlas, les ofrece libertad humana. Este es el principio en que se basa su mensaje, esta es la tarea de su vocación mesiánica.

Que aquella mujer, antes rechazada por impura, y la nueva adolescente, antes condenada a muerte,

puedan vivir y desplegarse en libertad: este es uno de los primeros ideales de la Iglesia. Precisamente allí donde Jesús podía parecer más alejado del mundo (dedicado sólo a las tareas del fin de los tiempos) se nos muestra más cercano y familiar, es decir, más ocupado en los problemas y esperanzas, sufrimientos y anhelos de estas dos mujeres que son signo de todas las mujeres oprimidas-liberadas de la historia.

Nota bibliográfica

Una primera visión sobre el tema de la mujer en el contexto del NT, en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977, 371-388. Sobre la mujer en el mensaje y acción de Jesús, cf. E. S. Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989; B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge UP 1984. Sobre la mujer en Mc, cf. M. A. Beavis, *Women as Models of Faith in Mark*: BTB 18 (1988) 3-9; Fander, *Stellung*; E. S. Malbon, *Falible Followers. Women and Men in the Gospel of Mark*, en M. A. Tolbert (ed.), *The Bible and Feminist Hermeneutics* (Semeia 28), Chico CA 1983, 29-48. Sobre el texto concreto, además de libros dedicados a milagros, cf. M. J. S. Shierling, *Woman, cult and miracle recital: Mk 5,24-34*, Saint Louis University 1980; J. M. D. Derret, *Mark's technique: the haemorrhaging woman and Jairus's daughter*: Bib 63 (1982) 474-505; E. López-Dóriga, *Y cogiendo la mano de la niña le dice: Talitha kourmi (Mc 5,41): EstEcl 39 (1964) 377-381.*

8. Rechazo en Nazaret, su patria (6,1-6a)

Mc pudiera parecer un monumento a la improvisación: un conglomerado de anécdotas, ejemplos y relatos que suceden sin orden ni concierto interno. Pero una vez que penetramos en los temas y los vamos recorriendo en forma personal, encontraremos una especie de «hilo rojo» que unifica y armoniza los diversos textos. Venimos de un *relato familiar*: Jesús resucita a la niña en presencia de sus padres y discípulos, creando así una especie de nuevo crecimiento humano (5,35-43). Pues bien, el nuevo texto que ahora presentamos abre ese espacio familiar y nos lleva con Jesús a Nazaret, *su patria* (6,1-6a).

El tema se encontraba ya esbozado en otra perspectiva en 3,20-35. Le venían a buscar sus familiares, queriendo sacarle de la *casa nueva* (dicen que es endemoniada) que forma con las gentes que se agolpan a su lado y que le escuchan. Pues bien, ahora es el mismo Jesús el que viene a la *casa antigua*, en gesto que resulta provocador, trayendo consigo a sus discípulos (6,1). Parece lógico que surja el conflicto o, por lo menos, el contraste, pues se enfrentan dos tipos de sociedad, dos formas de entender las relaciones humanas. Por un lado están los *compatriotas de Jesús*, esto es, aquellos que amplifican o expanden su contexto familiar antiguo; son testigos de la tradición, de los valores que deben mantenerse, para que así un hombre pueda vivir con raíces y sentido sobre el mundo. Por otro lado, *Jesús con sus discípulos* han roto la estabilidad y ley antigua, por eso (siendo de casa) vienen de fuera, como portadores de otra verdad, de otra forma de existencia.

Llega el sábado, y Jesús acude de manera normal a la sinagoga para ofrecer su *enseñanza (didachein, cf 6,2)*. Nuestro texto, lo mismo que 1,21-28, no tiene que pararse a detallar el contenido de ese magisterio, pues como venimos indicando en todo lo ya dicho, el problema de Jesús no está en los nuevos contenidos conceptuales que podían ser objeto de disputa técnica entre escribas. Lo que se halla en discusión es la autoridad misma de Jesús, su forma de romper el equilibrio familiar israelita, desvelando así una especie nueva de «poder», una manera diferente de vivir sobre la tierra. Así lo indica claramente el texto que presento y estructuro de un modo parcial:

- *¿De donde le vienen estas cosas? ¿Que sabiduría (sophia) se le ha dado para que pueda hacer milagros (dynamis)?* El problema es el *origen*, el *de donde*. No importa el contenido de su nueva enseñanza, que aquí no se llama *didakhē kanē* (como en 1,27), sino *sophia*, es decir, sabiduría. Estamos donde nos había colocado 1,21-28. Jesús da testimonio de una enseñanza sabiduría creadora que se expresa en sus milagros (*dynamis*). *¿De donde viene eso?* Ciertamente, la respuesta primera, dentro del esquema que definen los letrados de Jerusalén, es la que vimos ya en el texto paralelo de 3,20-35: con el poder de Satanás realiza sus portentos (6,2).

- *¿No es este el carpintero, el hijo de María y el hermano*

de Santiago y José de Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros? (6,3). Quieren encerrar a Jesús en el círculo familiar de su origen humano, como simple delegado de una tradición que está fijada de antemano, sin valorar la voz de Dios que ha recibido en 1,9-11, sin aceptar su libertad creadora al servicio del reino (evangelio).

Este es el lugar del *escándalo*, como expresamente indica 6,3. El texto anterior señalaba la forma en que Jesús había entrado en la familia del archisinagogo, vinculando en la intimidad del cuarto familiar a los padres de la niña y a sus propios discípulos, en gesto que nos permitía vislumbrar el surgimiento de una nueva y más amplia familia de reino donde la misma niña muerta recibía lugar para realizarse (5,35-43). También conocemos la casa donde Jesús abre un espacio de fraternidad (hermanos, hermanas y madres) para todos aquellos que cumplen la voluntad de Dios (3,31-35). Pero ahora sus vecinos (compatriotas) quieren encerrarle en las fronteras de su vieja familia nazarena, y así no reconocen su sabiduría y sus milagros. Este es el escándalo.

No estamos ante un problema teórico, ante una discusión sobre enseñanzas generales. Estamos ante un *orden social*. Los habitantes de Nazaret sólo reciben como bueno aquello que viene avalado por la tradición del pueblo, dentro de la estructura legal israelita. Carpintero es Jesús y carpintero ha de quedar, como indica con justeza el refrán «zapatero, a tus zapatos». Los zapatos de Jesús son su taller y la familia nazarena. Eso es lo que tiene. Ahí ha de quedar.

Preguntar por el *origen de la sabiduría de Jesús* significa plantear el tema en un nivel de disputas escolares. ¿Dónde ha estudiado? ¿Es discípulo de Hillel o Shammai, de Gamaliel el Viejo o de cualquiera de los grandes oráculos de ciencia escolar de aquel momento? Si así fuera, no hallaría ya problemas. La discusión sólo sería una simple disputa de tendencias. Pero la enseñanza de Jesús ha roto ese «nivel de escolares», es decir, de escribas. Su enseñanza y su sabiduría son principio soberano de transformación que rompe los esquemas familiares de su origen y los mismos círculos de escuela legalista de su pueblo.

Este *escándalo* de los compatriotas reproduce en

otro tono la disputa anterior de los escribas y los familiares (3,20-35). Jesús no se ha esforzado en modo alguno por atenuarla. Es más, la ha provocado trayendo a Nazaret a sus discípulos (nueva familia, en contraste con la antigua) y expresándose con fuerte libertad en la sinagoga. El problema no son las «enseñanzas» tomadas en plural y discutidas (discutibles) una a una. El problema es la forma de ser, es decir, de enseñar-obrar de Jesús, que ha quebrado con su libertad creadora el tejido social israelita, dejando a las personas de su pueblo sin apoyo.

Pudiéramos decir que *les quita la casa* y seguridad legal-familiar, situándoles al descampado, llevándoles a un camino de sabiduría-prodigios que puede parecer hermoso, pero que en el fondo es arriesgado, pues implica dejar todo lo que parecía seguro y aventurarse en los nuevos caminos del reino. De esa forma se anticipa en nuestro texto lo que luego veremos al hablar más en concreto del camino propio de Jesús en 8,31-38 y 10,17-31. Sus compatriotas conservan y defienden lo que tienen; prefieren su seguridad antigua, rechazan así el riesgo creador del reino. Sobre ese fondo ha de entenderse la doble respuesta de Jesús:

- *Las palabras* reflejan, con tono de antiguo refrán, su nueva experiencia: *no reciben a un profeta en su patria* y familia (6,4). En otros términos, aquellos que poseen casa, familia, patria se sienten seguros en ella y no aceptan ningún tipo de «aventura profética» que les lleve a dejar lo que tienen a fin de ponerse en camino como Abrahán en Gn 12,1-3 (cf. tema *casa* en 3,20-35 y ruptura familiar de 10,29).

- *Los gestos* son expansión de esas palabras: no creen en él, no le aceptan ni acogen, y por eso Jesús *no puede hacer milagros*, porque como ya hemos señalado en 1,40-45; 2,5 y 5,34, los milagros se encuentran vinculados a la fe de aquellos que le aceptan y se comprometen a trazar con él un camino mesiánico.

Jesús no cura a los enfermos desde fuera, como mago que dispone de poderes que se ejercen a pesar o por encima de la voluntad de los beneficiados. El verdadero milagro de Jesús se encuentra vinculado a la fe de aquellos que le aceptan, que dialogan con él y de esa forma se ponen en camino hacia un tipo más alto de existencia, superando los viejos equilibrios de la ley judía que termina por cerrar al

ser humano en un espacio de impureza, enfermedad y muerte. Los nazarenos no le creen, no aceptan su milagro y por tanto no pueden transformarse. Ellos son un signo muy claro del rechazo mesiánico de aquellos israelitas que prefieren quedarse en sus «valores», condenando como pervertido y peligroso el programa de humanización creadora que ofrece Jesús.

De todas formas, el texto no es tajante: Jesús no hizo ningún *milagro grande* (*dynamis*), pero curó algunos enfermos menores, pues parece que ellos (quizá los marginados que había en Nazaret) creyeron algo en él (6,5). En este juego de *incredulidad básica* de los representantes de su pueblo y de *pequeña fe* de algunos, que parecen desgarrar los moldes de esa sociedad establecida, viene a moverse Jesús en Nazaret y en el conjunto de Israel, sufriendo por dentro la sorpresa de la *apistia*, es decir, de la falta de fe de sus conciudadanos.

Así acaba esta parte de Mc que estaba centrada en la *elección especial de los Doce*. Como auténtico israelita se ha portado Jesús, escogiendo a Doce compañeros que expresen y expandan su vocación mesiánica, entendida como plenitud y cumplimiento de las viejas tribus de Israel. Como verdadero israelita se presenta, pero los representantes de la vieja familia judía (parientes, escribas, paisanos de Nazaret) no quieren aceptarle.

Situada en este contexto, la elección de los Doce recibe un sentido enigmático. Ellos están abiertos a la comprensión de los misterios del reino, proclamados en forma de parábola (cf. 4,10-12.33-34) y atraviesan con Jesús el mar de las tormentas para liberar al geraseno (4,35-5,20). Pero, al seguir a Jesús, se encuentran amenazados: también ellos son objeto de la acusación de satanismo que formulan los escribas (3,22); también ellos han sido expulsados o, al menos, no aceptados en la patria nazarena (6,1-6a). Sobre este fondo se podrá entender de manera más precisa lo que sigue.

Nota bibliográfica

El texto nos sitúa ante el tema de los familiares de Jesús. En sentido general, cf. J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967; visión precisa de Mc, en Crossan, *Mark*. Sobre el texto en concreto, cf.

P. J. Temple, *The Rejection at Nazareth*: CBQ 17 (1955) 229-242; E. Stauffer, *Jeschu ben Mirjan*, en *Neotestamentica et semitica*. In hon. M. Black, Edinburgh 1969, 119-128; E. Grassér, *Jesus in Nazareth (Mk 6,1-6a)*: NTS 16 (1969/70) 1-23; V. K. Robbins, *Dynameis and Semeia in Mark*: BibRes 18 (1973) 5-20; C. Perrot, *Jésus à Nazareth. Mc 6,1-6*: AS 45 (1974) 40-49; J. Dupont, *Jésus devant l'in-crédulité de ses concitoyens (Mc 6,1-6a)*, en C. C. Marcheselli (ed.), *Hom. S. Cipriani*, Brescia 1982, 195-210.

C

MISION MESIANICA Y PANES DEL REINO (6,6b-8,26)

También esta sección empieza y queda definida por un texto vocacional: el mismo Jesús que había llamado a unos discípulos (1,16-20) y elegido luego a Doce en especial (3,13-19) les envía ahora en misión mesiánica, al servicio de la conversión que implica el reino (6,6b-13). De esta forma culmina el anuncio en Galilea: Jesús había comenzado la tarea solo (1,14-15); ahora la realiza por medio de sus Doce compañeros-representantes, encargados de ofrecer un signo mesiánico a su pueblo.

Este envío de los Doce resulta, al mismo tiempo, necesario y enigmático dentro del camino vocacional. *Es necesario*: llamada y elección deben culminar y realizarse de forma misionera: los seguidores de Jesús, que escuchan con él la voz del Padre (cf. 1,10-11), han de expandirla sobre el mundo.

Hasta aquí todo resulta lógico. Dentro de un esquema de buena profecía se podría esperar la conversión de Israel: el conjunto de judíos debería haber aceptado la llamada de reino de Jesús, expandida en todas direcciones a través de sus discípulos misioneros. De esa forma habría surgido un Israel distinto; hubiera llegado de manera diferente y plena el reino.

Por eso, conforme a la lógica de la esperanza israelita, ofreciendo a su pueblo signos de salvación, Jesús ha enviado a los Doce con misión de reino. Ese era un envío necesario. Pero, a partir de todo lo que Mc ha venido señalando hasta aquí, resulta a la vez un envío enigmático que parece condenado al fracaso por principio. Los judíos se oponen a Jesús conforme a lo que han ido mostrando las secciones precedentes. ¿No rechazarán también a sus discípulos?

Para mostrar el carácter enigmático de ese envío, Mc introduce aquí el relato de la muerte del Bautista (6,14-29 entre 6,6b-13 y 6,30). Su texto no juzga; supone que los Doce han actuado bien y que han curado a muchos enfermos (6,12-13); después dice que han vuelto y han contado a Jesús lo que han dicho y han hecho (6,30). Pero en ningún momento afirma que hayan logrado convertir al pueblo. Todo nos parece indicar que esta misión necesaria y enigmática ha constituido un tipo de fracaso.

No es que los Doce hayan actuado mal, no es que Jesús se haya equivocado, pero es evidente que las cosas no han ido saliendo como se podía haber esperado. He dicho ya que el redactor no opina, no siente la necesidad de introducir discursos aclaratorios que nos vayan resolviendo el hilo de la trama. Pero sitúa de tal forma los gestos y los mismos diálogos y dichos que el lector va descubriendo admirado su sentido.

Al comienzo del libro (introducción a 1,14-8,26) hemos indicado que esta sección incluye varios dobles muy significativos (dos multiplicaciones, un segundo paso por el mar, dos disputas con los fariseos...), de tal forma que todo lo incluido en 6,45-8,26 podía ser un añadido posterior al texto base de Mc. Por otra parte (como recuerda N. Perrin, *The NT*, 146), el mismo esquema temático que hallamos en Jn 6,1-51 (multiplicación, paso por el mar, disputa, ampliación) se repite en cada uno de estos casos: Mc 6,30-7,23 y Mc 8,1-21. Veamos:

6,30-44	8,1-9	<i>Multiplicación</i> para cinco y cuatro mil seres humanos.
6,45-56	8,10	<i>Paso por el mar</i> , más desarrollado la primera vez (con paralelo en 4,35-41).

- 7,1-13 8,11-13 *Disputa con los fariseos* sobre un tema de ley (primer caso) y sobre un signo del cielo (segundo).
- 7,14-23 8,14-21 *Ampliación de la disputa*, con discurso de Jesús (primer caso) y referencia a la «levadura» de fariseos y Herodes (segundo caso).

No podemos resolver el problema histórico del origen de esas repeticiones, pero tampoco importa ahora demasiado. Tomamos el texto en su forma actual, como unidad narrativa, y pensamos que sus varias partes tienen un sentido muy preciso en el conjunto. Todo lo que aquí se dice está determinado por el tema de la *misión mesiánica* de los Doce. Jesús ha expandido su mensaje. ¿Cómo responderá Dios?, ¿cómo van a responder los hombres?

Mientras espera esta respuesta, *Jesús se aleja*, queriendo descansar con sus discípulos. Quizá prepara nuevos planes, pero se los cambian las circunstancias. Su mesianismo aparece ahora con toda claridad como *mesianismo de respuesta* a las necesidades humanas. Parece que Jesús ya no planea, *le planean*: ha empezado un camino, y es el mismo camino el que le va empujando; mandó a los Doce a realizar misión de reino, como en gesto de culminación, pero vuelven los Doce, y él debe ajustar su tarea respondiendo a las preguntas y las necesidades que van surgiendo. En esta perspectiva puedo ofrecer un breve esquema de lo que sigue:

- *Primera multiplicación* (6,33-34). Jesús quiere descansar con sus discípulos, pero no puede: la muchedumbre le sigue, y tiene que enseñar y darles de comer. Esos mismos discípulos, antes predicadores autónomos, se convierten ahora en servidores del pan, ministros que deben ayudar a los necesitados.

- *Gesto en el mar y curación de los necesitados* (6,45-56). Por segunda vez quiere descansar. Ahora procura hacerlo sólo: envía a sus discípulos hacia Betsaida, despide a la gente y sube a la montaña. Pero el cansancio de los discípulos en el mar y la necesidad de la gente en la tierra le obligan a dejar la oración para ayudarles.

- *Disputa sobre la ley* (7,1-23). No la inicia Jesús, sino los fariseos y algunos escribas venidos de Jerusalén. Ha querido anunciar el reino de Dios por medio de los Doce, pero las autoridades religiosas sólo se fijan en el rito de las manos

limpias o manchadas: es evidente que no aceptan a sus discípulos, rechazan el camino de su mesianismo.

- *La fe de la pagana* (7,24-30). En este contexto, como expresión del desajuste interior de todo el mesianismo judío, Mc presenta la palabra sabia de la mujer pagana: Jesús está tratando de ofrecer banquete de reino, mesa llena de riqueza de Dios a los *judíos*, pero ellos no quieren aceptarle, se han cerrado en la disputa sobre el rito de las manos limpias; una mujer pagana, en cambio, acepta el banquete de Jesús, contenta con las sobras que caen de la mesa de los hijos.

Este es, a mi juicio, el *hilo principal* del argumento. Jesús ha planeado las cosas de una forma, pero ellas han ido realizándose de otra. Y así sobre la gran pregunta abierta por la *misión de los Doce* se van entrelazando y desplegando uno a uno los hilos de una trama dirigida hacia la salvación de los gentiles, a los que Jesús ofrece los panes del banquete.

El reino de Dios se va expresando como *pan* (comida mesiánica), *curación* (hay lugar para enfermos e impedidos) y *plenitud humana* (libertad, interioridad), más allá de la ley del judaísmo. Precisamente allí donde Israel va rechazando la llamada de los mensajeros de Jesús, *al menos de una forma oficial*, por medio de sus representantes (escribas y fariseos), Jesús abre a los suyos (con los suyos) un nuevo banquete de reino.

Llegamos de esa forma al campo de la crisis. Solamente ahora, cuando la *misión de los discípulos* del Cristo ha sido iniciada, *puede hablarse de ruptura fuerte y de separación definitiva*. Así lo muestran los textos que en el comentario agrupamos bajo el título de «conclusión» (7,31-8,36), culminando todo lo anterior: mientras Jesús ofrece en abundancia el pan mesiánico (en contexto de misión a los gentiles: cf. 8,1-9), los fariseos piden seguridad, quieren un signo del cielo, para controlar de esa manera su mesianismo. Desde el fondo del envío mesiánico ha venido a plantearse el tema del nuevo alimento del reino.

Esta es la crisis conclusiva de toda la primera gran parte de Marcos (1,14-8,26), interpretada como *anuncio del reino en Galilea*. Jesús ha hecho todo lo que tenía que hacer: ha ofrecido los signos de Dios, ha escogido unos discípulos, ha expandido por ellos su palabra. Esos *discípulos* tendrían que haber aprendido, identificándose con Jesús, asu-

miendo su tarea al servicio del reino, pero ellos no quieren saber ni curarse como el sordomudo y ciego (7,31-37; 8,22-26). Los *fariseos*, en cambio, ya saben, aunque en forma equivocada: siguen optando por su «ley nacional», Jesús no les convence. Esto es lo que iremos señalando en el comentario que sigue.

1. Misión de los Doce. Muerte del Bautista (6,6b-30)

Sigue el hilo rojo de Mc vinculando los textos de manera velada pero intensa. Jesús responde a la infidelidad de sus compatriotas enseñando en las zonas del entorno y ampliando su campo de influjo por medio del envío misionero de los Doce (conocidos desde 3,13-19). Le rechaza su pequeña patria nazarena, y él expande su familia, abriendo de manera sistemática el espacio de su discipulado; de esa forma empalma el nuevo texto con el tema de la institución de los Doce (3,13-19) y también con el que hablaba de la nueva familia, casa y patria mesiánica de Jesús, formada por aquellos que buscan y cumplen con él la voluntad de Dios (cf. 3,31-35).

En este contexto se sitúa la pregunta por la identidad de Jesús (6,14-16), a quien Herodes relaciona con el Bautista. Por eso se introduce aquí el relato ejemplar de la muerte-asesinato de Juan (6,17-29), como indicando, en premonición muy honda, el riesgo en que se encuentra Jesús cuando destruye el tejido de la vieja familia y sociedad israelita. El tema se hallaba anunciado al tratar de la persecución de fariseos y herodianos que quieren matarle, pues quebranta la institución fundamental de la nación, que es el sábado (cf. 3,6). El mismo rechazo de los nazarenos, ampliado al conjunto de Israel, supone una amenaza de muerte para Jesús. Por eso nos parece lógico que, al llegar este momento, Mc 6,6b-30 haya vinculado, utilizando un nuevo tríptico literario y temático, el motivo de la misión organizada y el riesgo de muerte de Jesús, uniendo su figura y su futuro a la figura y destino del Bautista. Esta es la estructura general del texto:

a) *Envío y misión de los Doce* (6,6b-13). Rechazado en Nazaret, su pueblo, Jesús ha programado y realizado su misión en el conjunto de Israel, a través de sus *Doce* compañe-

ros. Quiere anunciar y explicitar por ellos el sentido de la nueva familia universal del reino.

b) *Testimonio, muerte y meta del Bautista* (6,14-29). Mc siente un inmenso respeto por el Bautista, como indica en 1,9-11 y presume al añadir que sus discípulos ayunan (2,18) porque piensan que no llega a revelarse todavía el reino. Juan ha dado el buen testimonio ante Herodes, y Herodes le ha matado. Sus discípulos le entierran, y de esa forma (sin resurrección ni reino) ha terminado su camino sobre el mundo (cf. 6,29).

a') *Retorno de los Doce* (6,30). Mientras los discípulos de Juan entierran al profeta (6,29), los apóstoles de Jesús siguen expandiendo su mensaje y retornan a él para decirle lo que han hecho. La semilla del reino (cf. 4,3-9.26-32) puede parecer pequeña, pero ya queda sembrada dentro de este mundo.

Estos serán los temas que expongo de forma sencilla y enlazada en lo que sigue. Quiero vincular, como en todos los relatos precedentes, el aspecto literario y teológico, buscando de modo especial los procesos dramáticos más hondos que van determinando y definiendo el proyecto evangélico de Jesús. Como la parte central del pasaje sobre el envío de los Doce es anterior al relato de la muerte del Bautista, empiezo tratando de ella.

a) *Los mensajeros de Jesús: misión de los Doce* (6,6b-13.30)

Y recorría las aldeas de alrededor enseñando. Y *llamó ante sí* a los Doce y comenzó a *enviarlos* de dos en dos y les daba *autoridad* sobre los espíritus impuros; y les mandó que no tomaran nada para el camino, sino solamente un bastón: ni pan, ni alforja, ni monedas de bronce en la faja, sino que fueran calzados con sandalias y no llevaran dos túnicas. Y les decía: y cuando entréis en una casa, quedaos allí hasta que salgáis del lugar; y si en algún lugar no os reciben ni os escuchan, al salir de allí sacudíos el polvo de debajo de los pies en testimonio contra ellos. Y saliendo predicaron para que se arrepintieran; y expulsaban a muchos demonios y ungián con óleo a muchos enfermos y los curaban... Y los apóstoles fueron a reunirse con Jesús y le contaron todas las cosas que habían hecho y lo que habían enseñado (6,6b-13.30).

Los *Doce* son el signo de la plenitud israelita (cf. 3,13-19). Jesús les ha llamado dentro de un grupo

más grande de discípulos para significar por medio de ellos la reconstrucción del viejo pueblo mesiánico. Ahora asume y cumple lo que allí estaba esbozado, respondiendo de esa forma al rechazo de los nazarenos: no le quieren en su patria chica, pero envía a sus *Doce* para crear (juntar) por ellos la gran patria israelita. Hay en este envío dos aspectos que debemos anotar con gran cuidado, si es que no queremos confundir el texto, entremezclando sus motivos:

- *Mc 6,6b-13 alude sin duda a un hecho histórico.* Jesús ha querido refundar el Israel escatológico: ha juntado para ello *Doce* discípulos y les ha enviado, como signo de plenitud final, en misión de testimonio mesiánico. Este envío, en cuanto reducido a los *Doce* y centrado en Israel, se quiebra y queda superado por la pascua: los israelitas no se han convertido, los *Doce* han desertado de Jesús, y las autoridades de Israel le han condenado. En esa perspectiva ha de entenderse el relato de la muerte del Bautista, que es anuncio y anticipo de la cruz de Cristo en *Mc 15*.

- *Pero, al mismo tiempo, ese envío se hace signo de la misión universal* que *Mc* propone y atestigua tras la pascua (cf. 16,6-7, en relación con 13,10 y 14,9). Por eso, estas palabras y signos de apertura primera de los *Doce* no han quedado perdidos y olvidados en el puro fracaso del pasado. Precisamente aquel fracaso (los *Doce* no han triunfado, no han logrado realizar lo que Jesús quería) ha de entenderse como signo (anticipo) del nuevo mesianismo de la cruz de Jesús: los *Doce* no han podido realizar su función, al fin han rechazado (traicionado, negado, abandonado) al mismo Jesús que les había hecho misioneros del reino. Pero, a partir de la muerte de Jesús, ese fracaso se ha convertido por la pascua en fuente y signo de nueva misión universal.

En este *cruce y cambio*, en el lugar donde el fracaso israelita de Jesús (con el abandono de los *Doce* en cuanto tales) se abre a la misión universal de la pascua cristiana, se halla el centro de *Mc*. Este envío de los *Doce* fracasó: no logró Jesús lo que quería en el contexto israelita, de manera que los mismos que debían convertirse (6,12), formando de ese modo el Israel mesiánico, acabaron por matarle. Pero el fracaso de esa muerte será expresión y principio de nueva apertura, fundando así la misión universal cristiana.

Estas palabras y gestos de envío de los *Doce* se convierten de esa forma en signo de una misión posterior (pospascual) donde no importa el número

de *Doce* ni se trata ya de convertir a los judíos para que ellos sean luego signo salvador para el conjunto de los hombres, sino de ofrecer directamente el evangelio a todos los pueblos (cf. 13,10), al cosmos entero (14,9). Para esta nueva y definitiva misión pospascual no serán ya necesarios los *Doce* en cuanto tales (pues han fracasado con Jesús en su intento israelita). Pero muchos de ellos, centrados en Pedro y animados por las mujeres (cf. 16,6-7), asumirán como *discípulos* el camino nuevo de la misión universal. Por eso se conserva nuestro texto, convertido ya en espejo o signo de lo que será el envío pospascual de los predicadores del evangelio. Aquello que los *Doce* no pudieron conseguir en Israel, han de lograrlo sobre el mundo entero los nuevos misioneros del Jesús que ha muerto y resucitado.

Mc no ha trazado una teoría intemporal donde cada gesto y palabra se pudiera interpretar de forma aislada, independiente del proceso (drama) del conjunto. Cada texto, cada signo sólo adquiere su sentido al situarse en el despliegue total del evangelio que se encuentra marcado, como luego mostraremos, por la ley suprema del fracaso israelita de Jesús y de la entrega de su vida (muerte y pascua), que viene a convertirse en tema primordial de todo el libro desde *Mc 8,27*. Tengamos eso en cuenta en lo que sigue.

Como estamos indicando, Jesús llama y envía a sus discípulos (en 6,7 llevan título de *Doce*; en 6,30 aparecen como *apóstoles* o enviados). Esta misión nos conduce al pasado de la vida de Jesús: los enviados (*Doce*) eran signo del antiguo Israel y querían ser comienzo del nuevo y verdadero Israel escatológico. Jesús necesitaba de ellos: sólo a través de esos discípulos, del grupo de los *Doce*, ha podido expresar y realizar en Israel el signo de la transformación mesiánica. Pero, después de fracasar en Israel, el mismo signo antiguo se ha convertido tras la pascua en principio de misión universal. Jesús no se cerró como mesías de un grupito. Ha venido a convocar al nuevo pueblo de Dios, y por eso necesita testigos que expandan su venida y le anuncien con su misma palabra y con sus gestos (curaciones). Por eso, la vocación misionera no es algo accesorio o derivado: ella pertenece a la esencia del mesianismo de Jesús, tanto en su primera fase (an-

tes de su muerte) como en la fase posterior o tras la pascua (16,1-8).

Los envía *de dos en dos*, es decir, en gesto de solidaridad misionera, no sólo para que se ofrezcan ayuda y compañía unos a otros, sino también para que puedan indicar mejor que el reino es solidaridad y plenitud de vida compartida. La verdadera vocación es realidad comunitaria (se va de dos en dos), y ella nos pone al servicio de la gran comunidad del reino. Desde aquí se han de entender las notas del anuncio misionero:

- *Pobreza*. Los enviados de Jesús llevan las manos vacías de bienes materiales. Se han puesto las sandalias, han tomado el bastón que les permite caminar por todos los caminos (es decir, por lugares de fácil y difícil acceso). Pero prescinden de pan y de dinero: no son criados al servicio de una institución que paga, no son jornaleros de ningún tipo de empresa. Van voluntarios: porque quieren. Van ligeros de equipaje: simplemente con lo puesto. De esa forma pueden ser testigos de un reino que es gracia, don de Dios que nunca puede comprarse, venderse o merecerse.

- *Solidaridad*. La misma pobreza les hace solidarios de los otros en el sentido más radical de la palabra: no pueden pagar un hotel ni comprar una casa. Tienen que pedir alojamiento de prestado, quedando de esa forma en manos de aquellos que quieran recibirles. La misma autoridad del reino que transmiten les hace dependientes de los hombres: así viven a merced de la hospitalidad de los otros, como signo intenso de que creen en la fuerza del Señor que les envía y acompaña de manera misteriosa en su camino.

- *Autoridad escatológica*. Nada tienen, nada pueden en sentido externo y, sin embargo, en su propia debilidad, son signo viviente del juicio de Dios sobre la tierra. Por eso, allí donde no les reciben, pueden (deben) sacudir el polvo de las sandalias (o los pies), como diciendo: quedáis en las manos del juicio de Dios. Os ofrecemos vida, y vosotros preferís la vieja muerte de la tierra.

Estos enviados de Jesús son misioneros *con su propio gesto*, con el signo de su vida pobre. Antes de *ofrecer nada*, antes de dar algo a los otros, ellos empiezan *recibiendo*: se ponen en las manos de los hombres y mujeres del lugar, en actitud de intensa pequeñez, pobreza suma. Sólo de esa forma (no llevando ropa o bienes, sin dinero y sin poderes) vienen a mostrarse (y ser) testigos de la gracia del reino que al sanarles les transforma.

No poseen nada, pero pueden ofrecerlo todo. Nada llevan y, sin embargo, ofrecen una gracia que desborda todo lo que puede conseguirse sobre el mundo. Tres son los rasgos o momentos principales de esta acción de los apóstoles primeros, tal como ha quedado posteriormente fijada en el camino de la Iglesia. Lo que aquí se dice del pasado, del tiempo de la vida de Jesús, es fuerza de presente para todos los que expanden palabra de evangelio tras la pascua:

- *Predican conversión* o, mejor dicho, la anuncian. No ofrecen una predicación moralizante que busca el cambio sólo externo de los hombres. Los discípulos del Cristo «proclaman» (*keridsō*) el gran cambio o conversión que Dios realiza por su gracia entre los hombres. No somos nosotros los que cambiamos; nos cambia el reino de Dios. Así lo anuncian.

- *Expulsan a los demonios*, es decir, curan a los posesos, capacitándoles para vivir en plenitud el don de amor del reino. Este es el poder de los discípulos: se arriesgan a llegar hasta la intimidad de los endemoniados (locos), ofreciéndoles camino de confianza y vida en clave de evangelio.

- *Ungen a los enfermos... para curarlos*. La palabra que se emplea (*arrōstois*) alude a los que sufren pequeñas dolencias, como aquellas que Jesús pudo curar en Nazaret, a pesar de la poca fe de sus paisanos (6,5). El anuncio del evangelio ofrece esperanza de vida a los enfermos, capacitándoles para cambiar incluso en el plano corporal.

Así actúan los Doce, enviados por Jesús, en el tiempo de su vida, como mensajeros del reino de Dios en contexto israelita. Su gesto ha de entenderse a la luz de todo lo que estamos mostrando. Lo que Jesús quiere anunciar y preparar por ellos es la nueva *comunidad mesiánica*, aquella familia de personas que cumplen la voluntad de Dios (3,34), superando así y rompiendo los muros de la vieja casa de la ley judía, reflejada por los escribas de Jerusalén (3,22) y los habitantes de Nazaret (6,1-6a). Ese cambio o conversión implica una *expulsión de los demonios*, en la línea de lo ya indicado en 3,20-35: comenzó Jesús curando al poseso de la sinagoga (1,21-28); ahora pretende liberar a todo Israel de los demonios, y por eso envía de dos en dos a sus discípulos. Finalmente, el proyecto de Jesús ha de entenderse como *proceso de curación*: hemos visto ya el tipo de enfermos que ha sanado (leprosos, pa-

ralíticos, mujeres con fiebre o flujo de sangre, endemoniados...); curar de esta manera significa procurar que los últimos del mundo (expulsados de la sociedad) puedan convertirse en los primeros para el reino, es decir, en fundamento y base de la nueva comunidad mesiánica.

b) *Premonición para Jesús.
Condena y muerte del Bautista
(6,14-29)*

Mientras los enviados de Jesús realizan su tarea, 6,14-19 ha introducido un interludio sobre *Juan Bautista*. Al comienzo se recuerda el *miedo de Herodes*. Ha matado a Juan, y el remordimiento de su muerte le acompaña al enterarse de las cosas de Jesús. Es tetrarca, tiene poder en Galilea, pero el miedo le domina consumiéndole por dentro. Señalemos el contraste: proclaman la palabra con poder los *Doce* y, mientras tanto, preocupado por Jesús, el «*rey*» *Herodes* tiene miedo y se consume adivinando ¿quién será?:

a) *Unos* dicen que es Juan resucitado y, por eso, como espíritu que ha vuelto sobre el mundo, hace milagros. Esta es la fe supersticiosa de aquellos que buscan y cultivan las apariciones de difuntos para malvivir sobre la tierra.

b) *Otros* afirman que es Elías o un profeta de los tiempos anteriores. Ellos interpretan la historia de manera apocalíptica, tomando a Jesús como fantasma, ser reencarnado que proviene del pasado que sigue latente: vuelve para culminar su obra sobre el mundo. En esa línea se hablaba de Elías, Henoc o de algún otro parecido, en tradición que el mismo Mc 9,13 acoge y aplica a Juan Bautista (identificándolo en el fondo con Elías).

a') *Herodes* defiende la primera opinión: es Juan a quien yo he decapitado. Su mismo gesto de poder (ha decapitado a Juan) se ha vuelto principio de terror, como en visión de sueño fatídico que Mc presenta aquí sin comentario (6,14-16).

Esta palabra final (es Juan a quien yo he decapitado, *apekephaliso*: 6,16) suscita y dirige el relato posterior (6,17-29), centrado precisamente en la cabeza cortada de Juan que desea con fuerza la madre (6,24), pide la niña, su hija (6,25), concede Herodes, reyezuelo (6,27) y separa del tronco el verdugo (cf. *apekephalisen*: 6,27), para así ponerla en ma-

nos de la niña que la entrega a la madre (6,29). Sobre ese tema del juicio y decapitación del Bautista ha escrito Mc 6,17-29 un relato de hondura impresionante, donde los elementos históricos, expuestos en su lugar por Flavio Josefo, han sido interpretados en clave de disputa familiar y venganza de Herodías, esposa irregular y disputada, que utiliza el encanto inocente de su misma hija (niña) para conseguir lo que ella quiere y no logra por sí misma (hacer que Herodes mate a su acusador, Juan Bautista).

No podemos entrar aquí en la trama del pasaje, que puede estudiarse en un buen comentario. Lo cierto es que Juan está preso, en virtud de su propia fidelidad profética, porque ha dicho públicamente que Herodes no puede tomar como esposa a Herodías, mujer de su hermano Filipo. Sabe Juan que la envidia (aquí disputa entre hermanos por una mujer) es principio de toda violencia, y así lo proclama en palabra arriesgada de acusación. Evidentemente, Herodes no permite que le condenen en público, y por eso encarcela al profeta; pero le admira y conserva su vida; le teme y escucha en privado. Pues bien, Herodías, mujer envidiada, que acepta a su nuevo marido a fin de ser reina, se siente acusada, amenazada, del Bautista, y no descansa hasta que un día, utilizando el baile de su hija niña y la debilidad de Herodes, consigue que le maten.

Herodes no puede negar lo que ha dicho bajo juramento: dar a la niña lo que pida. Pues bien, la niña pide lo que dice la madre, es decir, la cabeza del Bautista. De esa forma, Herodes ha caído víctima de su propia envidia y debilidad: desde el momento en que ha tomado como esposa a Herodías, mujer de su hermano y competidor derrotado, empleando para ello la ley de su violencia, termina quedando en manos de la intriga de esa nueva esposa. Es evidente que *Herodes* tiene que acallar la voz de Juan, que clama en el desierto, pero en el fondo le admira y de algún modo le necesita. *Herodías*, en cambio, le odia y tiene que matarle: sólo se siente segura sobre el trono si desaparece la voz de quien le acusa. El resto es claro: la utilización de la niña, el juramento de Herodes, la muerte del Bautista.

Mc ha sabido describir con maestría el proceso de autodestrucción de un poder que se funda en la envidia y violencia. Una vez que Herodes empieza

robando la mujer de su hermano, ya no puede detenerse hasta matar a Juan Bautista. De esa forma, el profeta del juicio de Dios ha muerto en manos de la parodia de juicio de los hombres. Introducida aquí, esta escena sirve de premonición y nos orienta en la trama del relato. Indiquemos, a manera de simple referencia, algunos de sus significados:

- *Mientras los Doce de Jesús proclaman el reino, muere Juan*, víctima de su propio mensaje de justicia. El mismo Herodes ha relacionado a los dos profetas. Esto significa que Jesús corre también el riesgo de morir asesinado.

- *Los discípulos de Juan entierran* a su maestro en un monumento funerario (6,29), ratificando de esa forma su memoria con un signo de muerte. En contra de eso, el sepulcro de Jesús resulta innecesario: ha resucitado, y su memoria se expande en el mensaje pascual de la Iglesia, como indica 16,1-8. El monumento de Jesús será el grupo de aquellos que le siguen.

- *Matando a Juan, Herodes muestra su impotencia* cae en manos de su propia envidia, dirigida y alimentada por Herodías, la mujer que ha robado a su hermano, la envidia se le vuelve miedo, y por eso, en el sueño de sus imaginaciones morbosas, identifica a Jesús con Juan Bautista, que habría resucitado precisamente para vengar su asesinato, metiéndole miedo.

En contra del miedo de Herodes, Mc sabe que Juan, siendo un gran profeta, no ha resucitado. Jesús, sin embargo, es más que profeta. Es cumplimiento de todas las promesas, portador del reino. Por eso su camino no termina con la muerte.

Dicho eso, debemos resaltar el hecho de que Mc coloque la muerte de Juan entre el envío y retorno de los discípulos de Jesús (entre 6,6-13 y 6,30). Se trata evidentemente de un aviso: igual que han matado al Bautista, pueden matar al mesías. *La misión de los Doce hacia Israel* lleva desde ahora las señales del fracaso: ellos no conseguirán lo que querían (la conversión del pueblo; cf. 6,12); no podrán lograr lo que han buscado, pues igual que ha muerto Juan, será ajusticiado Jesús.

De esta forma, el relato de la muerte de Juan, situado en el centro de la misión de los Doce, ha de entenderse como anticipo de las profecías del fracaso y muerte del mesías-Hijo del hombre que introducen y jalonan toda la parte siguiente de Mc (8,31; 9,31; 10,33-34). Transformar ese fracaso de Jesús y

de los Doce en principio de un logro más hondo (entrega de la vida) y más extenso (misión a todo el mundo y no sólo a los israelitas): este es el tema fundante y la clave de Mc.

Lógicamente, la historia del Bautista acaba en un sepulcro: sus discípulos entierran su cuerpo (¿sin cabeza?) en un monumento funerario que es lugar de recuerdo (*mnēmēiō*: 6,29). Allí se fija la historia del último profeta. En contra de eso, la verdadera historia de Jesús comenzará junto a un sepulcro abierto: la memoria del mesías muerto ya no se conserva en una tumba. Por eso el joven de la pascua dice a las mujeres: «ha resucitado...» (16,6-7). La vieja misión de los Doce en Israel (6,6-13) se transformará de esa manera en nuevo envío pascual de los discípulos con Pedro y las mujeres. Desde la muerte-pascua de Jesús, se abre el anuncio universal del evangelio.

Nota bibliográfica

Sobre la misión de los Doce en el contexto de Mc, cf Best, *Following*, Donahue, *Theology*, Freyne, *Twelve*, Repploh, *Markus* y, en general, las obras citadas en la parte cuarta de la bibliografía, cf también L. Cerfaux, *La misión de Galilea dans la tradition synoptique*, en *Recueil Cerfaux*, Gembloux 1954-1962, I, 425-470, F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT* (WMANT 13), Neukirchen 1963; M. Hengel, *Nachfolge*, 80-89, G. Testa, *Studio de Mc 6,6b-13* DivThom 75 (1972) 177-190, G. Theissen, *Radicismo itinerante*, en Id., *Sociología del cristianismo primitivo* Sígueme, Salamanca 1985, 13-40. Sobre la muerte del Bautista ofrece una visión panorámica en plano exegético e histórico, con amplia bibliografía, E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Paideia, Brescia 1988, Id., *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988, cf también K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Messiassohnes* (SUNT 13), Göttingen 1976, R. Girard, *El chivo emisario*, Anagrama, Barcelona 1986, 167-196, J. Gnlika, *Das Martyrium Johannes des Taufers* (Mk 6,17-29), en *Festschrift J. Schmid*, Freiburg 1973, 78-92, W. Schenk, *Gefangenschaft und Tod des Taufers* NTS 29 (1983) 454-483, R. Schutz, *Johannes der Täufer* (ATANT 50), Zürich 1967, W. Wink, *John der Baptist in the Gospel Tradition* (MSS NTS 7), Cambridge 1968.

2. Cinco panes y dos peces: primera multiplicación (6,31-44)

Parece que hay un cambio en la estrategia que debía haber seguido el evangelio. Como hemos visto (6,30), los Doce han vuelto a contar al maestro lo que han hecho. Están cansados, y Jesús propone retirarse en un lugar deshabitado, para allí gozar un tiempo de reposo, restaurando así las fuerzas desgastadas. Eso es lo que hacen (6,31-32). Descubrimos así que el evangelio no es un simple activismo, no es pura tarea externa de misión y cambio del mundo: es también tiempo de gozo y comunión personal con el maestro.

Pero esa estrategia cambia por el hecho de que hay muchos que siguen a Jesús y sus discípulos, viniendo a buscarles por doquier. Esta afluencia imprevista de gentío transforma la estrategia inmediata de Jesús, pero permite descubrir unos caminos mucho más profundos de evangelio y gracia creadora. Y de esa forma, por caminos no esperados, viene a desvelarse la auténtica misión de Jesús conforme a Mc:

- *No se trata sólo de buscar, hay que acoger.* En el relato anterior era Jesús el que enviaba de manera programada a sus discípulos, fijando con ellos las horas y modos del mensaje. Pero ahora no son ellos (discípulos y Jesús) los que toman la iniciativa: están en manos de los hombres y mujeres que vienen; no pueden rechazarles. Eso significa que, por encima de la planificación humana, ha de ponerse la actitud de acogida misericordiosa (cf. *esplagkhnisthē*: 6,34) de aquellos que les buscan.

- *El lugar deshabitado* se presenta como espacio propio para la multiplicación de los panes y los peces. Si estuvieran cerca de la ciudad, vendrían abastecidos o podrían comprar lo necesario. Aquí no pueden hacerlo: están a merced de la solidaridad mutua y del gesto creativo de Jesús, que quiere ofrecerles banquete de reino.

He dicho *banquete de reino*, y quiero precisar esa palabra. Los Doce han recorrido la tierra anunciando la transformación final (conversión) que el mesías logrará. Pues bien, conforme a la esperanza repetida de las profecías, que hablan de un banquete mesiánico (cf. Is 25,6), la promesa que anuncian los

discípulos de Jesús ha de culminar o cumplirse en forma de comida gratuita y salvadora. De esta manera descubrimos nuevamente el hilo rojo de la narración evangélica: mientras Juan Bautista muere, Jesús reúne a sus discípulos y ofrece a los pobres de la tierra que le buscan y le siguen hasta el interior de las zonas deshabitadas el banquete de la gracia final y salvadora de Dios. Han llegado los tiempos mesiánicos.

Pero volvamos al texto. Jesús, que ha utilizado ya las imágenes del pescador (1,16-20) y agricultor (4,3-9), aparece ahora como *pastor* que se apiada de las ovejas perdidas que no tienen quien las cuide. Por eso enseña, y su palabra (cf. 6,34), que había aparecido ya como principio de poder para expulsar demonios (cf. 1,21-28), viene a presentarse ahora como voz abierta a todos los que llegan y le siguen en el campo. Los *escribas* desarrollan un tipo de enseñanza elitista dirigida a los que tienen mucho tiempo para ello, en espacios donde sólo pueden entrar y habitar los escogidos. *Jesús* enseña a campo abierto, en palabra dirigida a miles de personas que posiblemente no dominan el arte de entender técnicamente la Escritura.

La misma enseñanza de Jesús es una especie de *comida*, un alimento que se expande y llega a todos, en estilo «democrático», es decir, universal, si es que se puede utilizar esta palabra. Por eso se vinculan en el texto *palabra y alimento*, formando así una especie de magisterio integral que quiere enriquecer a toda la persona. Desde aquí debe entenderse ya el pasaje entero, con el diálogo cruzado entre Jesús y sus discípulos:

- *Los discípulos* quieren separar enseñanza y comida. La *enseñanza* es gratuita y así, gratuitamente, la ha ofrecido Jesús en el lugar desierto. Pero la *comida* hay que pagarla: por eso, cada uno, después de haber oído la palabra, ha de salir para comprar su alimento en las aldeas vecinas. De esa forma, todo queda como estaba: los que tienen, comen; los que no, se aguantan. Se ignora de ese modo la doctrina de la comunión universal, ofrecida por Jesús en signo de misericordia; los hombres siguen divididos en nivel de comida y bienes materiales, que cada uno ha de comprar conforme a su dinero (6,35-36).

- *Jesús* invierte ese principio, supera esa escisión. La misma doctrina compartida le lleva a compartir el pan, diciendo a sus discípulos: «dadles vosotros de comer». Desde

Es grande la importancia que Mc ha dado al tema de la comida, dentro de un contexto sociorreligioso donde todo lo relacionado con los alimentos tiene una importancia decisiva para enmarcar la novedad del mensaje y práctica mesiánica de Jesús:

- *Comida como expresión de vida*: es importante que la niña recién «despertada» se alimente; esto es lo primero que Jesús pide a sus familiares (6,43).

- *Discusión por la comida: polémica con el judaísmo*. Frente a un tipo de judaísmo que prohíbe preparar comida en sábado, Jesús defiende a sus discípulos que toman, desgranar y preparan las espigas: saciar el hambre es más importante que cumplir los ritos religiosos (2,23-27). Rechaza así el ritualismo alimenticio, la distinción entre comidas puras e impuras, la separación de mesa entre judíos y gentiles (7,1-23). Evidentemente, Jesús ha superado también el signo de las comidas «naturales» del Bautista (cf. 1,6). Por eso, el mismo sistema de separación en las comidas puede aparecer para Jesús como una «mala levadura farisea», vinculada a un deseo de poder de los herodianos (8,14-21).

- *El servicio de la comida*. El servir en la comida, preparar el alimento y dar de comer a los demás, es signo especial del reino y distintivo de los auténticos discípulos, como aparece en el caso de la suegra de Simón (2,31), en las mujeres que han seguido y servido a Jesús (15,41), lo mismo que en el texto sobre los que ofrecen un vaso de agua en nombre del Cristo (9,41).

- *Signo del reino: el sacramento de la comida*. La apertura de Jesús a los «impuros» publicanos se realiza en un «banquete»: ellos se encuentran invitados al gozo del reino (2,16-19). También la mujer sirofenicia apela a la señal

de la comida abundante de los hijos (del reino) para pedir la curación de su hija enferma (7,24-30).

- *Las multiplicaciones* (6,30-44; 8,1-10; cf. 8,14-21) muestran que el mismo pan se vuelve expresión y anuncio del reino. En el centro de los signos de Jesús, como nota distintiva de su mensaje, está la comida compartida, gozada, en gesto de gratuidad y esperanza.

- *Las grandes comidas pascales*. Quiero citar cuatro. Cada una de ellas tiene un trasfondo distinto; cada una ha de entenderse de algún modo por aislado. Sin embargo, tomadas en conjunto, ellas ofrecen la visión mejor de la teología de Marcos:

- *Comida de unción* (14,3-9). Cena Jesús en casa de Simón el leproso, y la mujer profeta le unge para morir, para dar la vida, preparando así su sepultura.

- *Comida eucarística* (14,12-26). Jesús ofrece su propia vida como alimento para sus seguidores en signos de pan. La higuera seca de Israel no ha saciado su hambre (11,12-14); Jesús quiere saciar el hambre fuerte de todos los humanos.

- *Comida de experiencia pascual* (16,14): están reclinados comiendo; el Jesús pascual se aparece entonces a sus discípulos, conforme al epílogo canónico de Mc. La eucaristía viene a presentarse así como tiempo-espacio de resurrección.

- *La comida del paraíso* (1,13). Ha sido el principio del relato; sirve de meta. En medio de la tentación, probado por Satanás, Jesús recibe el signo de los «ángeles» que le sirven y preparan (para él y para todos sus seguidores) el banquete mesiánico.

esa nueva interpretación de la *doctrina*, hecha principio de comunión económica, viene a realizarse el «milagro»: todos comparten los cinco panes y dos peces, y así pueden comer hasta quedar saciados (6,37-42).

La misma enseñanza de Jesús, expresada en for-

ma de comida que se multiplica y comparte, en medio de un lugar desierto, viene a convertirse en signo del banquete escatológico. De esa forma hemos llegado al corazón del evangelio. Aquí culminan las visiones, las palabras y esperanzas anteriores: la expulsión de los demonios, la curación de los lepro-

sos, el surgimiento de la nueva familia mesiánica, la parábola o palabra hecha simiente, etc. En el centro del mensaje de Jesús hay una mesa que se abre y comparte de manera gratuita entre todos.

Podemos entender ahora mejor el signo de *Leví*, que escucha la llamada de Jesús y ofrece a sus compañeros un banquete de solidaridad (2,13-17). También se comprende ya el gozo de aquellos que no tienen que ayunar porque el esposo está con ellos (2,18-22). Fiesta de bodas es esta que Jesús inicia en un lugar desierto con aquellos que le siguen, fiesta en la que vienen a ser protagonistas sus discípulos, es decir, la Iglesia:

- *Los discípulos ponen a disposición de los demás los panes y los peces.* De ellos son los peces, pues eran los únicos que habían venido preparados para una estancia más o menos larga en lugar descampado. Ellos los ofrecen, poniéndolos en manos de Jesús, es decir, al servicio de la multitud hambrienta.

- *La Iglesia comparte.* Jesús bendice, pero los discípulos se afanan y reparten, ofreciendo a todos pan y peces, y actuando así como *servidores* de la mesa escatológica del reino. Han puesto primero el pan, luego lo sirven. De esa forma, en gesto de gratuidad y de servicio social, los discípulos mesiánicos empiezan a cumplir su verdadera misión al servicio del reino.

No es la Iglesia la que se aprovecha del pan común, sino a la inversa: Jesús pide a sus *discípulos* que pongan a disposición de los demás lo que ellos tienen, ofreciendo así no sólo la palabra proclamada, sino también el don de la comida (panes, peces, bienes materiales). En general, los hombres tienen otro modo de hacer cuentas. La Iglesia sabe que ella debe ofrecer a los demás todo lo suyo, en gesto de gratuidad gozosa que multiplica los panes y los peces; darlo todo, esa es su cuenta.

Un famoso texto posterior (Hch 6,1-6) ha distinguido dos tipos de tareas eclesiales: están por un lado los *ministros de la palabra*, al servicio de la oración y el mensaje predicado; están al otro los *ministros de las mesas*, al servicio de huérfanos y viudas. Nuestro texto no permite tal separación. Jesús ha llamado a sus discípulos (6,35.41) para que expandan y expliciten su palabra y curaciones (cf. 6,12-13) en forma de servicio material: ofrecen lo que

tienen a los otros (sus panes y sus peces), y además les reparten la comida, como servidores.

No podía haberse hallado un símbolo más hondo. *Los que han seguido a Jesús* han encontrado mesa puesta en descampado, sobre la hierba verde, en primavera, por grupos bien organizados de gozosos comensales (cf. 6,39). *Los discípulos asumen la carga del trabajo*, dedicándose a servir a los demás como criados de la fiesta. De esta forma cumplen su función de *pescadores* del reino (cf. 1,16-20), ofreciendo de balde sus peces. Ellos son *agricultores*, sembradores de palabra en toda tierra: dan sus panes a los otros y les sirven en la mesa.

No regala y multiplica Jesús la comida para comprar la voluntad de los que vienen a buscarle, sino todo lo contrario: en expresión de gratuidad y palabra esperanzada ofrece a los hambrientos todo lo que tienen sus discípulos. No encontramos en el texto un ideal de Iglesia miserable. No se ensalza la pobreza en cuanto tal; los discípulos poseen unos panes y unos peces; es bueno que los tengan, para así ofrecerlos de manera gratuita a los que están necesitados. En la hartura de los pobres que buscan a Jesús hallamos aquí señal de reino. La riqueza de la Iglesia que regala todo lo que tiene es signo primordial del evangelio.

Es evidente que, al fondo del texto, la lectura eclesial posterior ha incluido el tema de la *eucaristía*. Es buena esa expansión, pero ella no implica que se dejen los aspectos materiales, que se olviden el pan y peces concretos de la mesa compartida, para así venir a un tipo de pura comunión espiritual, separada del trabajo y tareas de este mundo. Todo lo contrario: la eucaristía eclesial sólo recibe su sentido, desde Mc 6,30-44, allí donde se funda en la experiencia de la mesa eclesial ofrecida generosamente a todos los que vienen. Antes que signo de comida intraeclesial, la *bendición del pan* de nuestro texto (cf. *eulogēsen*) se expande en gesto de comida abierta hacia los hombres más necesitados del entorno. Jesús no da su pan para que coma en soledad su Iglesia, sino para que pueda darlo de manera gratuita a los que vienen.

Pero vengamos ya al final. Comen todos y se sacian. Dice el texto que eran cinco mil. Posiblemente el número tiene algún sentido simbólico, pero nos resulta ahora difícil comprenderlo. Nos basta con

saber que se trata de una multitud muy grande de personas (entre las que evidentemente han de contarse [cf. Mt 14,21] mujeres y niños). Más claro es, en cambio, el simbolismo de los restos: «con los trozos sobrantes de los panes y los peces recogieron doce cestos llenos» (6,43). Los *discípulos* habían ofrecido cinco panes y dos peces. Ahora, al fin, recogen doce cestos, es decir, mucho más que aquello que pusieron al principio. *Así parecen quedar simbolizados, cada uno de los Doce con su cesto lleno, como servidores del banquete del reino sobre el mundo.*

Hemos dicho al comentar el texto anterior que hay rasgos de los Doce que terminan y no siguen ya teniendo vigencia tras la pascua. Este, en cambio, nos parece permanente. Todos los cristianos sucesores de los Doce deberían tener con más frecuencia entre sus manos los cestos con el don comunitario de los panes y los peces que ofrecer a los pobres sobre el mundo. Pero nos estamos alejando de Mc. Volvamos al texto.

Nota bibliográfica

Es fundamental sobre el tema: Fowle, *Loaves*. De entre los libros sobre milagros, cf. Tagawa, *Miracles*, 123-153; K. Kertelge, *Die Wunder im Markusevangelium* (SANT 23), München 1970, 129-139. Otros trabajos: R. Trevijano, *La multiplicación de los panes* (Mc 6,30-46; 8,1-10 y par): Burgense 15 (1974) 435-465; I. de la Potterie, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, en *Jésus aux origines de la Christologie* (BETL 40), Leuven 1974, 303-329; J. M. van Cangh, *La multiplication des pains dans l'évangile de Marc*, en M. Sabbe (ed.), *L'évangile selon Marc* (BETL 34), Gembloux 1974, 309-346; S. Masuda, *The Good News of the Miracle of the Bread*: NTS 28 (1982) 191-229.

3. Cansancio en el mar. Miedo de los discípulos (6,45-56)

Jesús y sus discípulos vinieron navegando a un lugar deshabitado para descansar (6,32). A pie les buscó la multitud, dando un rodeo por tierra (6,33). Acabadas la enseñanza y la comida, llega el tiempo

del retorno. Jesús embarca a sus discípulos a fin de que naveguen a Betsaida y queda solo, en lugar deshabitado, despidiendo a la gente que vuelve por tierra, como había venido (6,45). Así empieza la escena algo compleja que ahora presentamos y que puede dividirse en tres momentos:

- *Jesús en oración* (6,46). Se han ido todos, y sube a la montaña para ponerse en actitud de encuentro personal con Dios, en gesto paralelo al de 1,35.
- *Los discípulos en riesgo* (6,47-53). Navegan con dificultad en la noche del mar, pues sopla el viento en contra. Ven a Jesús que camina a su lado y tienen miedo. Jesús les tranquiliza, se aplaca el viento y, en vez de llegar a Betsaida como pensaban, desembarcan en Genesaret.
- *Jesús y la multitud* (6,54-56). No le esperaban, pero le necesitan, le acogen y le traen enfermos de todas partes (como en 1,32-34), a fin de que les cure simplemente con tocarles.

Posiblemente, esos momentos de la escena han de mirarse y entenderse, al mismo tiempo, como expresión de los tres rasgos de una misma acción dramática cuyo protagonista es Jesús. Los tres están entrelazados y forman como un complemento de aquello que hemos visto en la escena precedente de la multiplicación de los panes.

Jesús quiere detenerse para orar, en gesto de soledad que define de manera intensa su experiencia mesiánica (como en la tentación de 1,12-13 o en la salida mañanera de 1,35). Rodeado antes de gente, quiere tener tiempo para él mismo: manda a sus discípulos a casa (a Betsaida, patria de Simón, Andrés y Felipe, cf. Jn 1,44); despidе luego al gentío y busca soledad. Es la caída de la tarde (6,46). Parece que quiere mantenerse en oración toda la noche, y para eso se adentra en la montaña, lugar de revelación sagrada y encuentro con Dios, como sabe la Escritura y repite el mismo Mc (cf. 3,13; 9,2; 14,26).

Está Jesús en la altura de Dios, pero *sus discípulos se afanan y fatigan navegando sobre el mar* (hay cierto paralelo en los dos planos del díptico que forma 9,2-29). Tratábamos ya de la tormenta en 4,35-41, pero ahora hallamos muchas diferencias. En aquel caso es Jesús quien va en la barca y duerme mientras el mar se encrespa, como queriendo impedir que el grupo llegue a la otra orilla (que es la zona endemoniada); en nuestro caso (6,47-53) no

hay tormenta propiamente dicha, sino simplemente la fatiga del remar con viento adverso en una larga noche, y con Jesús ausente

Todo parece indicar que nos hallamos ante un signo pospascual, con un Jesús glorificado (en la montaña de Dios) y un grupo eclesial que se cansa y tiene miedo, en la barca de la pesca final (cf 1,16-20), sobre el duro mar del mundo. En esa perspectiva puede comprenderse mejor la imagen de un Cristo que avanza sobre el agua, llega hasta los mismos remeros fatigados y les dice en voz de calma «confiad, soy yo, no tengáis miedo» (6,50). Sea como fuere, la escena se proyecta sobre el pasado de la historia de Jesús y nos vale, al mismo tiempo, para comprender mejor la fuerte travesía de la Iglesia, en la noche del tiempo, sobre un mar adverso.

Es casi el momento de la madrugada (cuarta vigilia de la noche, dice 6,48), y Jesús mismo aparece avanzando sobre el mar, acercándose a la barca, en ademán de adelantarla. ¿No es esta una imagen de la Iglesia? ¿No indica la experiencia de muchos que se sienten enviados y, mientras permanece Jesús en la montaña de su contemplación (su pascua), se fatigan en el mar y tienen miedo de caer en manos de fantasmas? Fantasma parece además este Jesús que va avanzando sobre el lago es como una alucinación su figura en medio de la noche cansada, con gestos que pueden acercarnos al relato de Jn 21.

Entendida así, esta navegación retardada en medio de la noche, con el Cristo lejano o fantasma, parece referirse a la llamada o aventura misionera de la Iglesia. Jesús ha dicho a sus discípulos que vayan, les ha embarcado en la frágil noche, ofreciéndoles palabra de compañía (nos veremos en Betsaida), pero luego les deja en soledad, encerrados en su propia fatiga y en la barca de su miedo.

Esta experiencia o alucinación del *Jesús fantasma* ha tenido que encrespar más de una vez las aguas de la Iglesia antigua. De lo contrario no se habrían escrito y transmitido textos como el nuestro. No es el mar en este caso lo que mete miedo. El miedo viene del fantasma Jesús, unido al largo cansancio de una noche en que no avanzan sobre el lago (en Jn 21 no han pescado pez alguno). En esta situación se encuentran y debaten con peligro de perderse o naufragar en su propio desaliento, con-

vertido en grito fuerte y conmoción intensa (cf 6,49-50).

Es entonces cuando habla Jesús, acallando los gritos y aquietando la angustia de sus discípulos. No se trata de calmar el mar externo, sino de aquietarles a ellos. Ellos eran portadores de la auténtica tormenta, ellos deben ser curados «confiad, soy yo, no tengáis miedo» (6,50). Esta es la palabra creadora y reconciliadora de un Jesús que anima a sus discípulos en medio de la noche adversa. Esto es experiencia pascual, esto es nuevo nacimiento de la Iglesia, tal como había prometido el joven de la tumba abierta en 16,6-7.

Sube Jesús a la barca, y cesa el viento, el exterior y el interior (que quizá no se distinguen). Los discípulos se extrañan, salen *fuera de sí* (existante 6,51), en palabra que recuerda al *éxtasis* que sienten las mujeres de la pascua (16,8). La experiencia de Jesús adviene como una *sacudida*, un miedo primero (tumba vacía, tormenta) que sólo se trasciende y se supera con otro miedo segundo o más grande ante el mensaje pascual o la presencia de Jesús en la barca, si es que seguimos comparando nuestro texto con 16,1-8, cosa que a mi juicio resulta ilustrativa. En este contexto de ruptura superior y desconcierto sumo ha ofrecido el redactor su comentario, diciendo que tenían miedo.

- Pues no habían comprendido lo de los panes,
- sino que estaba su corazón ennegrecido (taponado) (6,52)

Estas palabras han trazado un tipo de relación luminosa entre el *milagro de los panes* (ya visto en 6,30-44) y la *presencia de Jesús en la fatiga nocturna de los suyos* (6,47-53). ellas indican que el mismo Jesús que da a su Iglesia pan para compartir con los hambrientos (y lo multiplica) es quien alienta a sus discípulos en medio del cansancio y les sostiene para que así puedan llegar hasta Betsaida. Descubrir la relación de esos gestos (*pan* en el campo, *presencia* tranquilizadora en el mar) es el principio de aquella comprensión más alta que Mc 4,9, 7,14 y 8,17-21 han presentado como riqueza de la fe o visión mesiánica del mundo. El mismo Jesús que alienta a los hombres sostiene a la Iglesia en la fuerte travesía de la noche sobre el mar. Quien esto ha

comprendido, entiende a Cristo, conoce el evangelio.

Y así acaba el trayecto conforme a la parábola del texto. Sostenidos por Jesús, sus discípulos alcanzan ya la tierra, pero en vez de ir a Betsaida, han desviado a Genesaret (cf. 6,45-53), que está hacia el sur, en la orilla occidental del lago. Pues bien, allí donde no habían proyectado hacer la ruta, precisamente allí donde parece que nadie debería estarles aguardando, hay muchos preparados, a la espera, como indica el tercer tema del texto: *el encuentro con la multitud* (6,54-56). Podemos evocarlo con cierta brevedad, pues se trata de una especie de doblete de 1,32-34:

Y saliendo (Jesús y los discípulos) de la barca, reconociéndole (a Jesús) en seguida, se pusieron a recorrer toda aquella comarca y empezaron a traerle los enfermos en camillas, donde escuchaban que se hallaba.
Y en el lugar donde entraran, en aldeas, ciudades o campos, colocaban a los enfermos en la calle y le rogaban que a lo menos les dejara tocar el borde de su manto; y todos los que lo tocaban quedaban salvados (6,54-56).

Jesús y sus discípulos tienen que *dejar la barca y dejarse encontrar en la calle*, es decir, en medio de los pueblos y campos, allí donde sufren y esperan los humanos. Esta es la *sorpresa*: dondequiera que vaya, allí aguardan al Cristo. De esta forma se completa el don de los panes del texto anterior: Jesús ha ofrecido comida y salud; es lógico que vengan a buscarle.

Dos palabras resultan significativas en este compendio de curaciones. Una es las *camillas* o *krabatta* (6,55) en que yacen los enfermos, recordando de esa forma al paralítico de 2,1-12, llevado también en un *krabaton*. Otra es el signo de *tocar el manto*, que recuerda el gesto de la hemorroísa de 5,24b-34. Es como si hubieran estado esperando muchos paralíticos y enfermos de la sangre, hombres y mujeres que no pueden andar, que están impuros a los ojos de todos los que viven a su lado. Pues bien, en un momento dado, superando los rituales religiosos, rompiendo los tabúes y los miedos de la enfermedad y pecado, esos varones y mujeres del sub-

suelo salen a la calle y vienen a ponerse sobre el mismo espacio abierto (las *ágoras*) por donde tiene que pasar el profeta nazareno, rechazado de su pueblo. Así se completa el gesto de su gracia, el don del pan y la salud (uniendo todo: 6,1-56). Es evidente que esa actitud puede suscitar y suscita el rechazo de las autoridades religiosas que vienen de Jerusalén. Y con esto pasamos al tema siguiente.

Nota bibliográfica

Para una visión general de los viajes de Jesús por el mar, cf. Calle, *Situación*, 135-143; H. Hegermann, *Bethsaida und Gennesar. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zu Mark 4-8*: BZNW 26 (1964) 130-140. Estudia el desarrollo y contexto histórico de nuestro texto A. M. Denis, *La marche de Jésus sur les eaux. Contribution à l'histoire de la péripécipe dans la tradition évangélique*, en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux évangiles* (BETL 25), Gembloux 1967, 233-247. Visión de conjunto con amplia bibliografía en J. P. Heil, *Jesus walking on the sea* (AnBib 87), Roma 1981, y también en Q. Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mk 6,52* (AnBib 38), Roma 1969. Para una visión del tema desde el trasfondo de los milagros, cf. Koch, *Bedeutung*, 104-108 y L. Schenke, *Die Wundererzahlungen des Markusevangeliums* (SBS), Stuttgart 1974, 238-253.

4. Tradiciones judías y libertad mesiánica (7,1-23)

Ya han venido una vez, ahora vuelven. Son los *escribas*, es decir, las autoridades legales de Jerusalén, encargadas de velar por la ortodoxia práctica del pueblo, que acusaban a Jesús de un pacto con el diablo (3,22). Vienen de nuevo, desde la misma capital del judaísmo, unidos con los *fariseos* locales, a quienes hemos visto acusar a Jesús ya en 2,24 y 3,6, para combatir a sus discípulos porque no cumplen los rituales de separación social y alimenticia de la tradición judía (7,1-2).

Se unen de esa forma escribas y algún tipo especial de fariseos, como parece haber sucedido ya en 2,16, cuando acusaban a Jesús de comer con pecadores, sin guardar por tanto la separación legal y

socio-religiosa prescrita para los judíos. No critican directamente a Jesús, a quien hallamos de algún modo por encima de la discusión, sino a sus seguidores o discípulos, lo mismo que en 2,23-28, cuando les condenan por no guardar el sábado. Evidentemente nos hallamos en el centro de una vieja *disputa eclesial*, mantenida entre judíos y cristianos, o quizá también entre cristianos que han universalizado el camino de Jesús, separándose por tanto de las observancias particulares de la ley judía, y judeocristianos que siguen aferrados al nacionalismo religioso de los ritos alimenticios y sociales de la tradición judía.

Este ha sido un motivo de fuerte contraste en la primera Iglesia, como muestran Hch 15 y Gál 2, por no hablar de otros testimonios de Mt y Lc. Aquí no podemos entrar en la cuestión histórica ni aun en su trasfondo teológico completo. Nos basta con saber que el joven de la pascua ha dicho a las mujeres que salgan de Jerusalén (donde sólo hay una tumba vacía, el recuerdo de una muerte) y vuelvan a Galilea para reconstruir el camino de Jesús (16,6-7). Pues bien, a esa misma Galilea han llegado los emisarios de Jerusalén, dispuestos a controlar y reconvertir desde la ley judía a los cristianos. Con palabra creadora y soberana, Jesús defiende a sus discípulos, y al hacerlo se presenta como verdadero intérprete del mandato de Dios (*entolén tou Theou*), que es la Escritura frente a las tradiciones (*paradosis*) posteriores de los hombres. Retomamos el motivo de 2,23-28: Jesús interpretaba allí, en clave de libertad creadora, el relato en que David comía los panes de la proposición; ahora (7,1-23) recrea y actualiza para sus discípulos, en forma de polémica antilegalista, toda la Escritura.

Nos hallamos de nuevo ante el *Jesús hermeneuta* que defiende a sus discípulos apelando a una lectura más profunda y libre de la misma ley escrita. En este contexto es significativo el hecho de que quiera apoyarse en un tipo de profecía que pudiéramos llamar «antilegalista» (cita de Is 29,13 en Mc 7,6-7) para interpretar desde ella la palabra fundante de la ley: honrar a los padres (cita de Ex 20,12; Dt 5,16 en Mc 7,10). También es importante su esfuerzo por fundar al hombre nuevo o mesiánico más allá de las disposiciones mosaicas (especialmente Lv), para iluminar su vida desde el principio de la crea-

ción (Gn 1-2). El Jesús de Mc 7 viene a presentarse de esa forma como verdadero Adán (en la línea de 1,12-13), en claves y caminos que de un modo convergente han recorrido otros intérpretes del NT, como Pablo, Mt y Jn. Pero dejemos ya los temas generales. Escuchemos la pregunta-acusación que los escribas llegados de Jerusalén y algunos fariseos dirigen a los discípulos de Jesús (cristianos):

¿Por qué tus discípulos no cumplen la tradición de los ancianos, sino que comen el pan con mano impura? (7,5).

La acusación nos puede parecer insignificante: se trata de pequeños problemas de observancia legal o costumbres alimenticias. Sin embargo, recordando la importancia que ese tema tuvo al principio de la Iglesia (cf. Hch 15; Gál 2), podemos descubrir pronto su hondura. La dificultad no está en disputas conceptuales sobre propiedades genéricas de Dios (amor, bondad, justicia...), que nadie niega ni discute en ese plano. Tampoco se halla, por ahora, en cuestiones sobre el carácter dogmático del mesianismo de Jesús, que tampoco han preocupado de manera directa a judíos y cristianos del principio. La dificultad está en el modo de crear y sostener una comunidad religiosa (y social) en medio de un mundo amenazante. De forma expresa, los escribas de Jerusalén basan su función y la misma identidad nacional en dos normas fundantes:

- *La tradición de los ancianos (paradosis tōn presbiterōn)*. Un pueblo vive de tradiciones que todos respetan. Por eso es fundamental la autoridad de los ancianos, de los padres y garantes de las normas que definen la vida del conjunto. Esta es la línea de sustentación vertical que ya Eclo 44-50 había resaltado con gran fuerza; es la actitud que ha tomado como base el *Tratado de los Padres de la Misná*: «Moisés recibió la Torá desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los hombres de la Gran Asamblea...» (*Abbot* 1). Allí donde esta línea de tradición se ciega, allí donde alguien rompe esa unión vital con los ancianos (padres fundadores), el judaísmo se destruye. Se puede discutir y se ha discutido todo lo imaginable en la sinagoga de aquel tiempo, menos la autoridad de la tradición de los ancianos. Jesús no ha discutido nada (o casi nada), pero ha prescindido de esa autoridad: por eso mismo resulta peligroso.

- *Comer el pan con mano impura*. El conjunto de purifi-

Mc es el testimonio de un profundo cambio que ha venido a realizarse al interior del judaísmo: surge por medio de Jesús un grupo nuevo de personas que pueden definirse por su *mesianismo*. Para precisar su identidad, veamos algunos de sus nombres:

1. *Punto de partida*. Para descubrir la identidad de los seguidores de Jesús hay que conocer los rasgos anteriores del grupo (sobre todo judío) del que provienen:

- *Campo de Dios*: pueden recibir semilla de la palabra (cf. 4,3-20).

- *Los que esperan el reino de Dios* (15,43) son judíos abiertos a la novedad mesiánica.

- *Ovejas perdidas* (6,34) alude ante todo a israelitas mal guiados por sus autoridades religiosas; puede referirse a todos los humanos.

- *Hijos* (judíos) frente a *perros* (gentiles), en designación que el mismo gesto de Jesús supera al abrirse a todos por igual (7,27-28).

2. *Elemento activo*. En la raíz del nuevo grupo cristiano existe un gesto nuevo, una ruptura respecto a los «valores» anteriores, con una llamada nueva de Jesús:

- *Otros viñadores*: frente a los antiguos renteros egoístas y asesinos se podrá (deberá) dar la viña a otros encargados (12,1-9).

- *Nuevo edificio*: rechazado el viejo templo (11,12-26), puede (debe) elevarse sobre Jesús un nuevo edificio, fundado en su entrega.

- *Los llamados*: forman parte del grupo de Jesús aquellos que él convoca (2,17).

- *Pescadores*: los que Jesús convoca tienen la tarea de realizar la pesca final (1,16-20).

- *Apóstoles*: los llamados por Jesús son grupo de elegidos-enviados, como apóstoles o mensajeros de nueva humanidad (los nuevos Doce: cf. 3,13-19 y 6,7-13).

3. *Forma de vida*. La llamada y compromiso mesiánico suscita un tipo de vida que se puede definir por algunos de estos elementos que enmarcan de manera profunda lo cristiano:

- *Los que oyen y entienden*: los que se dejan transformar por la nueva palabra mesiánica de Jesús (cf. 4,1-20; 7,14, etc.).

- *Los que siguen a Jesús*, respondiendo así a su llamamiento (cf. 8,34; 10,21; 15,41). El grupo de Jesús está formado ante todo por aquellos que escuchando su voz lo dejan todo y hacen con él el camino mesiánico (cf. 10,23-31).

- *Los que sirven*: es el segundo rasgo del cristiano, conforme a la palabra clave de 15,41. Para ser discípulos de Jesús, los humanos han de dejarlo todo y hacerse servidores de los otros (cf. 10,35-45).

- *Imitadores de Jesús*: seguir se vuelve imitar, en el sentido de asumir el modo de comportamiento de Jesús (cf. 8,31-9,1; 10,43-45, etc.). Esta *mimesis* o imitación mesiánica no se realiza como disputa (uno quiere lo del otro), sino como mutua ayuda.

- *Discípulos*: es la palabra que engloba a todos y que aparece al final (16,7): forman la nueva comunidad los que han aprendido a recorrer el camino de Jesús.

4. *Identidad eclesial: nuevos simbolismos*. El grupo de los seguidores de Jesús va tomando en Mc rasgos que le delimitan y definen: estos son algunos de sus nombres:

- *Los del nazareno* (14,67): nazareno era Jesús, del nazareno serán sus seguidores.

- *Los que están en torno a él (a Jesús)*. Así se define el nuevo grupo en 3,31-35.

- *Familia de Jesús*: son su hermano-hermana-madre (haciendo con él la voluntad del Padre), conforme a 3,35.

- *Los del Cristo* o cristianos: este será el nombre definitivo del nuevo grupo (9,41).

- *Los amigos del novio*: compañeros/as de sus bodas, invitados a su banquete (2,19).

- *Los bautizados*, como se supone en 1,8 y se explicita en el final canónico (16,16).

- *Los creyentes*, como supone todo Mc y explicita también 16,16 (final canónico).

- *Los que están en torno a Pedro*: en palabra del final no canónico (16,s.n.).

caciones alimenticias, codificadas en su forma inicial por Lv 11-15, y luego expandidas y concretadas por la tradición de los escribas (como indica el mismo Mc 7,1-23), tiene dos finalidades principales. Por un lado, *mantiene la pureza legalista* de aquellos judíos que distinguen y separan alimentos de alimentos, centrándose en aquellos que, según la tradición, Dios mismo ha permitido o ha querido que se coman. Por otra parte, *suscita y defiende la pureza exterior* el pueblo se separa de los otros pueblos de la tierra, no pudiendo mantener con ellos comunión de mesa o de familia. Los judíos observantes fueron construyendo de esa forma un tipo de alambrada o muro de separación con una ley que dicen que es divina. Todos acaban siendo así unos *fariseos* (separados) para mantener su identidad sacral (pureza) no comen ni conviven con los otros.

Este ha sido el problema principal que han encontrado los cristianos desde el mismo momento en que han querido expandir el mesianismo de Jesús hacia los pobres y enfermos de la tierra, como ya hemos visto al ocuparnos de los temas anteriores (Mc 6,30-44 y 6,45-56). De verdad que hay un viento contrario en el mar del mensaje (6,47-53). Para alimentar de manera real a los hambrientos, para acoger y curar en hondura a los enfermos que vienen de todas partes (no se puede controlar de donde, ni trazar cordones religioso-sanitarios de pureza), tiene que estallar el gran complejo de las tradiciones de los padres. Este es el problema que subyace en 7,1-23.

Esta operación de *voladura sistemática* de las tradiciones resulta extraordinariamente peligrosa, no sea que al final no quede nada de la vieja Escritura y caigamos en un tipo de puro gnosticismo más o menos arbitrario (como harán grupos cristianos del siguiente siglo). Mc 1,1-8 había comenzado arragando la novedad de Jesús en la Escritura (igual que 2,23-28). Esto mismo es lo que quiere hacer nuestro texto, utilizando como ejemplo dos pasajes importantes de la misma Escritura, que confirman así la novedad cristiana.

- *Corazón frente a labios* (7,6-7). Aprovechando una cita de Is 29,23, Mc afirma que las tradiciones de los padres, convertidas en norma de existencia, acaban siendo una enseñanza puramente humana, es decir, un simple modo de control social. Esta es la *religion de los labios*, de la palabra externa que se vuelve mentira (hipocresía) y no permite que se llegue al nivel del corazón, es decir, de la apertura a Dios

y del encuentro universal entre los hombres. Para ser fiel a Isaías, Jesús debe superar el legalismo de las tradiciones judías entendidas en forma nacionalista.

- *Humanidad frente a sacralidad legal* (7,8-13). Una vez que se ha empezado a caminar por la vía de las leyes socio-religiosas, el ser humano corre el riesgo de absolutizarlas, poniendo así el templo por encima de los padres necesitados y haciendo de la norma un fin y no un servicio creador. En esta perspectiva se había situado ya Mc 2,27-28 al poner al hombre sobre el sábado. En esa misma línea reinterpreta Mc el valor original del mandamiento de Dios (Ex 20,12, Dt 5,16) al servicio del hombre necesitado. De esta forma, Jesús absolutiza a los *padres en cuanto necesitados* (pobres, ancianos, enfermos) desde la palabra fundante del decálogo, mientras rechaza la autoridad religiosa normativa de los *padres en cuanto presbíteros*, es decir, en cuanto portadores y garantes de sacralidad legal (cf 7,3-5).

En esta misma línea ha de entenderse luego Mc 10,29-30. Jesús rompe con un tipo de paternidad que se identifica con la tradición y ley de Israel, para así descubrir y cuidar mejor a los padres en cuanto personas que están necesitadas. Sólo en esta dialéctica de *ruptura paterna* (independencia y libertad mesianica de cada uno) y *mayor servicio personal a los padres* adquiere su sentido el evangelio.

La misma palabra de la Escritura, aceptada como fundamental por los escribas, ha servido a Jesús para superar la interpretación legalizante de los ancianos. Jesús se pone así en contradicción con las tradiciones cerradas de los escribas, pero no con la Escritura como *exegeta de la libertad*, ha descubierto en el mismo fondo de la Biblia hebrea el valor primario del corazón (Is 29) y del servicio a los padres en cuanto ancianos o necesitados (Ex 20, Dt 5). De esa forma, los cristianos se pueden sentir seguros la *voladura* del edificio de las tradiciones judías no es para ellos destrucción, sino *descubrimiento* del sentido más profundo de la *voluntad de Dios* (cf 7,9), reflejada en las mismas Escrituras, tal como Jesús las interpreta.

No podemos precisar aquí en detalle el contenido de esta enseñanza-praxis de Jesús, ofrecida por un lado a todos los que quieren escucharle, en la gran plaza del judaísmo de su tiempo (7,14-17), y después concretizada para sus discípulos dentro de la casa de la Iglesia (7,17-23), en estrategia didáctica que vimos ya en 4,1-34. Pero allí (Mc 4) parecía

que solo los discípulos podían comprender hasta el final la voluntad y mensaje de Jesús. Aquí, en cambio, se pide a los de fuera, es decir, a todo el pueblo, *que escuchen y que entiendan* (*akousate mou pantas kai synete* de 7,14, contra 4,12 donde los de fuera *mē syniōsin*, no logran entender) Jesús quiere que a ese plano de superación de la ley alimenticia-social y de profundidad religiosa todos puedan ser capaces de llegar a un entendimiento. Estos son los puntos cardinales de su propuesta

- *Interioridad* Frente a la pureza exterior (*exothēn* 7,14) de alimento y manos que separa a los judíos de los otros, busca Jesús la pureza interior (*esothēn*) del corazón y los deseos (resumiendo en 7,21 el tema de Is 29, ya citado en 7,6) Esa interioridad significa descubrimiento del *corazón* es decir, del lugar de las experiencias y decisiones profundas. La religión se vuelve de esa forma *tema de conciencia*. No es valioso lo que hago desde fuera, en ritos que se imponen por vieja tradición o por costumbre social. La religión es libertad interna: descubrirme responsable desde el don de Dios, escuchar su llamada y responderle. Mc 7,14-23 nos lleva así hasta el corazón mismo del evangelio, tal como lo entiende y desarrolla Pablo en Gal 2-5

- *Nueva comunidad* El problema de fondo está en lograr que exista comunión desde esa libertad formal humana en ámbito de gracia. Parece que los hombres solo pueden vincularse por una ley de fuerza, por un código de normas bien ritualizadas, impuestas desde arriba con carácter sagrado. Cuando se derriban esas normas, cuando el muro de la protección legal se hunde, puede llegar el desenfreno: la falta de distinciones, la lucha de todos frente a todos. Contra eso legislan los escribas. Por eso tienen miedo del proyecto de Jesús: miedo a que el conjunto caiga, y así desaparezca el edificio de la seguridad judía, construida en siglos de paciencia religiosa. Pues bien, en lugar de eso, Jesús apuesta por una nueva comunidad universal, fundada en la libertad interior, en la conversión del corazón y en la apertura de la gracia, allí donde se invierte el mal interno de que habla 7,20-23

La propuesta de Jesús resulta escandalosa, pues destruye los principios de separación del judaísmo (significativamente no se habla aquí de la circuncisión, que ha preocupado tanto a Pablo) Allí donde todos los alimentos son ya puros (7,19), allí donde no deben cumplirse los principios de separación en la comida (temática central del mensaje evangélico en 2,13-17 y 6,20-44), cesan ya las distinciones de

judíos y gentiles (como supone Gal 3,28). En este nivel solo quedan ya *seres humanos*. Hemos vuelto a los principios de Gn 1,1-2,4a sobre un mundo en el que todo es limpio (no hay alimentos impuros, no existen separaciones ritualistas), todos los humanos pueden vincularse si es que tienen corazón auténtico (limpio)

Esa limpieza de corazón permite a los humanos comer juntos, en banquete mesiánico anunciado ya en 6,30-44, y les lleva a abrirse en gesto de acogida transformante a los enfermos y los marginados (como indica 6,54-56). Este es el duro camino que los discípulos de Jesús debían asumir en la noche de un mar con viento adverso (cf 6,47-53). La tarea de unificar a los humanos desde el corazón y no a través de separaciones religiosas ritualistas ha venido a situarnos de esa forma en el centro mismo del evangelio, allí donde la disputa con los escribas de Jerusalén acaba siendo más hiriente.

Nota bibliográfica

Mc 7,1-23 nos sitúa en el centro de la polémica de Jesús (especialmente del Jesús de la comunidad cristiana) con la tradición judía. Para entender el tema sería bueno conocer la perspectiva judía. J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1986; D. Flusser, *Judaism and the origins of Christianity*, Magnes, Jerusalem 1988; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge MASS 1927-1930; S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford UP 1978; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II Cristiandad, Madrid 1985, 539-630; J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971. En esta línea hay que valorar el esfuerzo por situar a Jesús en contexto judío, realizado por E. P. Sanders *Jesús and Judaism*, SCM, London 1985. Para entender más en concreto la polémica que está al fondo de Mc 7 cf. Weeden, *Mark, Via, Ethics*, J. Lambrecht, *Jesús and the Law: An Investigation of Mark 7,1-23* ETL 53 (1977) 24-52; H. Hubner, *Mark 7,1-23 und das «jüdisch-hellenistische» Gesetzverständnis* NTS 22 (1975/6) 319-345; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (WMANT 40), Neukirchen 1972, 461-507.

5. La madre griega: mujer misionera (7,24-30)

Sigue el *hilo rojo* del relato al que ya hemos aludido. La discusión anterior sobre la *pureza* ha servido para derribar el muro que divide a judíos de gentiles. Así lo sabe Mc, que ha querido seguir insistiendo sobre ese tema, pero ya no en forma de *tratado halákico* (o discusión en torno a tradiciones y leyes) como en 7,1-23, sino empleando su estilo preferido de narración fundante. Desde ese fondo ofrece un milagro de Jesús que rompe los esquemas anteriores de la vida del pueblo judío, abriendo el camino de la universalidad eclesial para sus discípulos (7,24-30).

Antes ya había presentado veladamente el tema, contando el gran milagro del endemoniado de Gerasa (5,1-20), en la Decápolis pagana. Pero la dificultad de la acogida y curación de los paganos no quedaba allí tratada de manera expresa, pues no había llegado el momento para ello. Ahora ha llegado. Jesús acaba de presentar con toda solemnidad su «nueva ley» de pureza interior, que vincula en camino de reino a todos los humanos. Es normal que Mc quiera mostrar la riqueza y consecuencias de esa ley de libertad y que lo haga trazando la relación de Jesús con el paganismo.

Pero en vez de escoger un varón (como en 5,1-20), escoge unas mujeres, una madre con su hija, siguiendo de algún modo el esquema narrativo ya iniciado en 5,21-43, donde el milagro de las dos necesitadas (una mayor, otra más joven) aparece como ampliación o apertura lógica del gesto previo realizado con el geraseno. Nuestro relato es simbólico en sentido extremo: habla de mujeres, de mujeres enfermas, de mujeres paganas. Si lo entendemos de forma general, podemos suponer que Mc quiere explicar con una sola narración dos de los tres momentos de la declaración solemne de Gál 3,28: «No hay judío ni pagano, no hay varón ni mujer...». *Estas dos mujeres son, con el endemoniado de 5,1-20, los primeros cristianos venidos de la gentilidad.* Así parece que quiere presentarlas Mc.

El principio del relato es sobrio, casi convencional. Jesús ha llegado a los confines de Tiro de Fenicia, y parece esconderse. Es como si viniera sin

querer venir: como si entrara en el mundo pagano sin habérselo propuesto de verdad. Esta paradoja que, sin duda alguna, alude también a la experiencia posterior de la Iglesia, está indicando algo muy hondo: la expansión del mensaje a los gentiles no ha sido el fruto de un programa anterior bien calculado. Los acontecimientos se han desencadenado de forma inesperada, rompiendo las barreras protectoras que la tradición y la prudencia humana habían calculado. Es Jesús quien viene a Tiro (una región pagana) porque quiere, pero luego parece retrarse. No da el primer paso. El nuevo impulso de llamada e insistencia, de apertura hacia el misterio de la gracia, lo ha dado una mujer necesitada que sufre por su hija.

Ciertamente hay precedentes en la Biblia, sobre todo en las historias de Elías y Eliseo (cf. 1 Re 17; 2 Re 4), pero lo que el texto narra acerca de Jesús desborda todos los esquemas anteriores. Su milagro realiza algo que estaba ya supuesto (cf. 7,1-23), pero que después resulta difícil de aplicar en la experiencia y misión de la Iglesia. Viene Jesús a una tierra pagana, y las circunstancias le desbordan, haciéndole cambiar sobre el terreno (como harán cambiar luego a la Iglesia). Pues bien, la circunstancia es aquí una madre con la niña enferma. Surgen en la vida de los hombres formas de separación muy fuerte, en plano social y nacional, cultural y religioso; pero al situarse ante los misterios primordiales de la vida (relaciones madre-hija, enfermedad y muerte), todos los humanos resultan iguales.

A ese nivel ha situado Jesús su mensaje de reino, como estamos viendo en todo este trabajo. Es ahí donde vuelve a llevarnos nuestro nuevo texto. Viene Jesús a la región de Tiro y no se para ante el comercio de su puerto, ni ante el templo de sus dioses, ni ante el tipo de experiencia social de sus instituciones económicas o políticas. Viene Jesús y se encuentra con lo más antiguo, profundo e inquietante: una mujer que llora y pide por su hija enferma. El texto dice expresamente que es *griega (hellēnis)* de cultura y precisa después que es *sirofenicia* de raza (es decir, de religión y procedencia). Pues bien, hasta ese dato resulta luego secundario. El hecho decisivo es que tiene una hija enferma y pide por ella, viniendo hasta Jesús. El primer gesto de apertura y misión de la Iglesia ante los grecopaga-

nos no es el que realiza Pablo en el areópago de Atenas (cf. Hch 17); anterior y más profundo es el contacto de Jesús con la mujer e hija paganas de Fenicia. Leamos el texto, sintamos su hondura, palabra a palabra.

Este es el diálogo de la necesidad humana con el Cristo israelita, diálogo a nivel de enfermedad y vida, sobre el lecho de una niña enferma. Mc ha sabido hallar para contarlos las más hondas y bellas palabras: nos muestra a una madre pagana que sabe argumentar, aceptando y transformando las razones de su dialogante; y nos lleva hasta un Jesús que sabe escuchar a la mujer, cambiando de opinión y adelantando un tiempo salvador que debería venir mucho más tarde. Leamos primero la parte central del pasaje (7,26-29); destaquemos luego su ritmo y estructura:

- La madre cae a los pies de Jesús (7,25) y le pide que expulse el demonio de su hija enferma. Ella ha sido la que ha dado el primer paso, ha venido hasta la casa donde está Jesús y se ha prostrado ante él, reconociendo así su autoridad mesiánica. Ella es ciertamente una mujer concreta que sufre por su hija, pero, al mismo tiempo, es signo de todo el paganismo, de aquello que Pablo presentaba como el mundo de los griegos (gentiles), tan opuesto al judaísmo (cf. Gál 3,28; Rom 10,12).

- Jesús empieza respondiendo con palabras de buena dogmática israelita: «deja que se harten primero los hijos; no es bueno tomar el pan de los hijos y dárselo a los perros» (7,27). Hijos son los judíos: cuando ellos se conviertan y alcancen la plenitud mesiánica, abrirán la mesa de su gracia a todos los pueblos de la tierra, presentados aquí como *perritos*, en terminología que es normal en aquel tiempo. Jesús dice a la mujer: «¡espera!». Así aparece como israelita que cumple los principios de vida y de promesa de su pueblo.

- La madre responde: «también los perritos debajo de la mesa...» (7,28). No niega los principios de Jesús, no discute la precedencia de Israel, pero encuentra en las mismas palabras de Jesús (*mesa* ya puesta al servicio de los *hijos*) una especie de gran hueco abierto a la esperanza: el banquete es grande, hay para todos. No ha venido Jesús con pan tasado, haciendo cuentas de aquello que recibe cada uno. Como podemos advertir, nos encontramos en el mismo contexto de la multiplicación de los panes y los peces, pues el texto resaltaba la abundancia de las sobras (doce cestos llenos: 6,43). Esta mujer no quiere quitar el pan a nadie, no aparece como vengativa, reivindicativa o egoísta. Hace algo que es mucho

más profundo: se introduce en el torrente de gracia del mensaje-vida de Jesús, y desde el mismo lugar de este torrente pide sólo algo de gracia (se contenta con las sobras). Ella sabe bien que hay para todos. Así es la primera hermeneuta del mensaje de la multiplicación de los panes, y entiende aquello que los discípulos no habían entendido cruzando el mar en barca (6,52).

- Jesús se deja convencer, y dice a la madre: «por esta palabra (que has dicho): vete; ha salido el demonio de tu hija» (7,29). No está cerrado en sí; no lo sabe y decide todo de antemano. Acepta el argumento de la mujer, reconociendo que ella tiene razón y ratificando de esa forma la palabra (*logos*) que ella ha dicho. Estamos en el corazón de una escena que se encuentra repetida de algún modo en Jn 2,1-12, donde la palabra de la madre judía de Jesús adelanta el banquete de la boda escatológica; en nuestro caso, la palabra de la madre pagana de la niña enferma sirve para adelantar la hora de Cristo para los gentiles.

Recordemos que en el fondo de la escena se halla el gran motivo del banquete al que se encuentran invitados desde antiguo los judíos (cf. Lc 14,15-24). Esta mujer sabe que ellos deben estar ya comiendo en la mesa, como herederos y dueños principales. Pero quiere que Jesús haga un lugar para su hija enferma. Le basta con las sobras. No pide otra cosa. Pues bien, Jesús responde ofreciéndole mucho más que unas sobras: le ofrece la salud plena de la hija. De ahora en adelante, ella dejará de ser ajena, endemoniada, abandonada. Será mujer cristiana.

Esta madre creyente, con su hija curada, son signo de la nueva humanidad que nace por la gracia de Jesús y por la fe, rompiendo así el nivel de clausura mesiánica judía. Por eso no aparece aquí marido, no hay mención de padre (en contra de 5,21-43). Jesús mismo actúa como auténtico «marido» de esta mujer pagana, como verdadero padre y amigo de la hija que ahora nace a una existencia verdadera, es decir, no endemoniada.

En este sencillo, emotivo, relato que Mc ha puesto como una expansión del conflicto de Jesús con los escribas de Jerusalén, hallamos la más honda teología de la plenitud de los tiempos y de la misión universal cristiana. Lo que Pablo ha presentado como dura disputa, en largos textos de interpretación bíblica y diatriba (Gál y Rom), lo ha dicho Mc 7,24-30 en forma amable, como milagro de Je-

sús que abre el convite del reino hacia las gentes. Frente a *los escribas que vienen de Jerusalén*, con la intención de controlar a Jesús, cerrándole en los límites de la tradición de los ancianos (de los padres cf. 7,5), quiere presentarnos Mc a *la madre verdadera que viene de las gentes*: ella ha descubierto el valor universal del mensaje de Jesús y ha conseguido que su gracia (su evangelio) pueda ya anunciarse y vivirse en plenitud entre los paganos.

Nota bibliográfica

Para el estudio de la mujer en Mc, recordemos bibliografía de nota precedente, cf también Koch, *Bedeutung*, 85-92; Tagawa, *Miracles*, 118-121; K Kertelge, *Die Wunder im Markusevangelium* (SANT 23), Munchen 1970, 151-156; L Schenke, *Die Wundererzahlungen des Markusevangeliums* (SBS), Stuttgart 1974, 254-267. Más en concreto sobre el milagro de la madre e hija paganas T A Burkill, *The Syro-Phoenician Woman, the Congruence of Mark 7,24-31* ZNW 57 (1966) 23-37; J. D. M Derret, *Law in the NT The Syro-Phoenician Woman and the Centurio of Capernaum* NT 15 (1973) 161-186; J A Díaz, *Cuestión sinóptica y universalidad del mensaje cristiano en el pasaje evangélico de la mujer cananea* Cult Biblica 20 (1963) 274-279.

6. Conclusión: palabra y luz del evangelio (7,31-8,26)

Hemos querido reunir en este largo apartado una serie de relatos breves que se encuentran bien entrelazados, formando una especie de culmen o cierre de todo lo que ha sido el anuncio de reino en Galilea. Parece que los temas han estado ya bien presentados: con el signo de la madre y de la hija que provienen de la gentilidad y anuncian la misión a los paganos pudiera haber llegado a su culmen el discurso de las obras y palabras de Jesús en Galilea: su mensaje ya se abre hacia las gentes.

Pero Mc ha querido reforzar su narración, ofreciéndonos un tipo de relato conclusivo donde se recogen algunos de los temas anteriores, para insistir de esa manera en lo importante y ofrecer un tipo de encuadre general que pueda introducirnos de ma-

nera más precisa en los nuevos motivos del camino de Jesús que ha de iniciarse en 8,27. Por el carácter mismo del relato, hemos querido verlo unido. Comenzamos ofreciendo un esquema general del texto que luego comentamos con mayor detalle. Como veremos, la estructura es por sí misma bien precisa y expresiva, en forma de inclusión de temas y de narraciones:

a) *El sordomudo* (7,31-37) En tierra pagana (Decápolis), Jesús da palabra a un hombre que no sabe hablar. La gente responde diciendo «todo lo ha hecho bien»

b) *Siete panes para alimentar a cuatro mil* (8,1-9) Sigue Jesús en tierra pagana compadecido de aquellos que le siguen, alimenta a cuatro mil personas, en gesto mesiánico abierto a los gentiles

c) *Los fariseos quieren un signo* (8,10-13) Vuelve Jesús a la tierra donde habitan los judíos. Los fariseos le piden que legitime su poder y demuestre que su autoridad viene de Dios. Necesitan un signo del cielo

b') *La mala levadura y el buen pan* (8,14-21) Los fariseos piden un milagro que Jesús no puede (ni quiere) darles, pero el ofrece a los discípulos el signo del pan en la barca, haciéndoles ver el sentido de las multiplicaciones

a') *El ciego de Betsaida* (8,22-26) Es un relato paralelo al anterior del sordomudo. Para seguir a Jesús, para entender lo que ha sido su mensaje, hay que abrir los ojos. De esta forma acaba la misión en Galilea y puede empezar su camino de entrega de la vida

a) *El sordomudo decapolitano*
(7,31-37)

Parece a primera vista un texto casi mágico, extraño; ni Mt ni Lc lo introducen en sus libros. Comienza siendo extraño su encuadre geográfico: Jesús sale de Tiro (donde ha curado a la niña pagana), pasa por el territorio de Sidón y, atravesando el mar de Galilea, llega a la zona central de la Decápolis (7,31). Esta serie de nombres resulta, a mi entender, complementaria respecto a la que ofrece 3,7-8. Se alude allí a las tierras de origen de las gentes que salen de su zona y vienen a escuchar a Jesús, ofreciendo así una especie de mapa ideal del Israel escatológico. Pues bien, ahora es Jesús quien sale,

rompiendo esas fronteras, en viaje misionero que realiza en el entorno del mar de Galilea, que aparece como centro donde confluyen muchos pueblos.

Jesús no expande su misión en una zona encerrada sobre sí. Desde el principio le hemos visto caminando, llamando a sus discípulos y abriendo su doctrina en las orillas de un mar de Galilea donde, al menos simbólicamente, vienen a juntarse diferentes países de judíos y paganos. En ese mar, que es camino abierto entre los pueblos, ha querido situar Mc 4,35-41 y 6,46-52 la tarea de la Iglesia. Pues bien, en una especie de ficción geográfica que, por otra parte, resulta muy comprensible, nuestro texto (Mc 7,31) supone que entre Tiro-Sidón y la Decápolis se extiende el mar de Galilea.

Atraviesa Jesús aquel mar, y de esa forma pasa de una región pagana (Tiro-Sidón) a otra pagana (Decápolis). Había estado allí en otro momento, abriendo camino inicial de evangelio (5,1-20), pero ahora vuelve para completarlo y ofrecer palabra al decapolitano sordomudo. No hay en Mc detalles rechazables, no hay gestos inútiles. Este sordomudo que habita al interior de la Decápolis pagana es signo de sus gentes, es decir, de los paganos que en otro tiempo no podían escuchar la voz de Dios ni responderle.

Volvemos de esa forma al contexto de la *siembra* (4,1-32). Es evidente que Jesús quiere sembrar la palabra de Dios en la Decápolis. Por eso ha de venir y preparar la tierra, en gesto cuidadoso de profundo taumaturgo: saca al hombre fuera de la aldea, haciendo que se aleje de su entorno hostil a la palabra. Después toca el oído sordo con sus dedos y cura con su propia saliva (aliento creador) su lengua muda. Mira al cielo y dice con palabra creadora: «¡effatha!», es decir, «que Dios os abra» (7,34).

Este es un relato de *nueva creación*. Jesús no tiene que vencer ahora la lucha o resistencia de una antigua dogmática cerrada en las fronteras nacionales de la ley judía. Esa frontera ya se ha roto en 7,24-29. Lo que en este momento le interesa es expandir lo allí iniciado. Por eso, poniéndose en el mismo centro pagano Decápolis, alza su voz y pide a Dios que rompa las cadenas de silencio que amordazan a los muchos paganos del entorno; quiere ofrecerles la palabra, es decir, quiere que escuchen a Dios y le respondan.

Nuestro texto puede así entenderse como ampliación del anterior. De la madre e hija fenicias (7,24-30) pasamos al sordomudo y sus acompañantes decapolitanos. Ellos aparecen ahora como signo de todos los paganos de aquella región (y del mundo) que aguardan con boca y oídos cerrados al Cristo que viene a ofrecerles palabra.

Más que milagro para el sordomudo, este es milagro para aquellos que le llevan. Ellos son representantes de la Decápolis. Jesús les pide que no digan nada, pero ellos pregonan (*ekērysson*) cada vez con más fuerza sus obras: «todo lo ha hecho bien, a los sordos hace oír, a los mudos hablar» (7,36-37). Este fin del milagro es de algún modo paralelo al del endemoniado de Gerasa, que quedó en tierra pagana pregonando (*kēryssein*) lo que Jesús había realizado con él (5,20). Pues bien, en nuestro caso ya no es sólo el curado quien anuncia a Jesús: todos sus acompañantes se han vuelto ya predicadores: han comprendido a Jesús y saben presentarle como signo de presencia del Dios que ofrece su palabra a los que estaban antes faltos de palabra.

b) *Siete panes.*

Eucaristía para los paganos
(8,1-9)

Desde el fondo anterior ha de entenderse el *milagro de los siete panes* que recoge cantidad de elementos ya vistos (6,30-44), de manera que ambos textos se pueden tomar como doblete (dos versiones de un mismo hecho). Por eso hemos de ser aquí más breves, procurando no repetir lo antes ya dicho. Pero, estrictamente hablando, no se trata de repetición. La escena nueva ofrece muchos rasgos diferentes, entroncados, además, en un contexto muy distinto.

El texto anterior (6,30-44) presentaba el banquete escatológico de Israel, mirado a la luz del mensaje de los Doce. Pero ahora, dentro del proceso narrativo de Mc, hacia el final del mensaje de evangelio en Galilea, hemos venido a descubrir que la misión israelita queda de algún modo trascendida: Jesús ha ofrecido pan (migajas salvadoras) de su fuerte banquete de reino a la mujer-niña pagana (7,24-30); también ha curado el oído y la lengua del enfermo decapolitano, haciéndole capaz de acoger y

responder a la palabra de Dios, en una especie de gesto bautismal o nueva creación, centrada en el *effatha*, abríos, de 7,34.

En ese contexto se sitúa nuestra escena: es como si Jesús quisiera ofrecer señal y promesa de reino (comida) no sólo a la madre con la hija de 7,24-30, y al sordomudo con sus acompañantes de 7,31-37, sino a todos los que han ido a buscarle en esa zona, que permanece sin identificar, pero que, obviamente, se halla en la Decápolis. También aquí es fundamental el motivo de la comida, especialmente del pan (8,4-7), pues los peces quedan en un segundo plano (8,7). A la misión de los paganos pertenece no sólo la salud y la palabra, sino también, y sobre todo, el signo escatológico y terreno del pan, es decir, la eucaristía o comida compartida.

No son unas sobras lo que quiere dar Jesús (como podía suponer 7,24-30), sino los *siete panes* de la plenitud humana y misionera de su Iglesia. Posiblemente hay en el fondo de estos panes aquel mismo simbolismo de los *siete diáconos* primeros que, conforme a Hch 6,1-6, se han ocupado del servicio de las mesas y las viudas, y al mismo tiempo han extendido el mensaje de Jesús hacia las gentes. Los *Doce* de 6,30-44 hacían referencia a la esperanza israelita. Estos *siete panes* (8,5) y los *siete cestos* sobrantes (8,8) se refieren, como ya se ha dicho, al camino misionero de la Iglesia entre las gentes.

La relación entre las dos multiplicaciones nos sitúa así en el centro de la vida de Jesús y de la historia de la Iglesia. En el camino del mensaje, allí donde se acoge la palabra de reino, surge y sigue siendo necesario el signo de los panes: dar gracias a Dios, partir lo que se tiene y compartirlo, en gesto de misericordia... Esa es la señal de la presencia de Jesús en esta tierra. Frente al pan de una comida que divide y separa, en clave de legalismo judío (cf. 7,1-23), ofrece ahora Jesús el pan multiplicado, expandido y regalado de la Iglesia.

Estamos ante un fuerte signo eucarístico, conforme a lo indicado en 6,30-44 (donde se habla de *eulogia* o bendición: cf. 6,41). Nuestro pasaje dice que Jesús dio gracias a Dios (*eukaristia*: cf. 8,6), en palabra que ha pasado a ser central en la liturgia de la Iglesia. Este es un lugar de máxima densidad sacramental, pues aquí se habla de un pan que simboliza y que realiza la unión entre los hombres. Pero

en este contexto debemos indicar que ese pan multiplicado rompe el espacio intraeclesial. Aquí se ha superado el gesto de una comunidad que se cierra en sus fronteras para celebrar en pura intimidad el recuerdo de Jesús. *Nuestro pasaje ha interpretado la fracción del pan (eucaristía) en perspectiva de misión y solidaridad social abierta hacia las gentes*. De esa forma, el banquete del nuevo Israel (6,30-44) se ha expandido, viniendo a convertirse en lugar de plenitud para todos los pueblos, conforme a la promesa de Is 25,6.

c) *El signo de los fariseos*
(8,10-13)

Ahora podemos ya volver al ritmo del relato: Jesús toma el barco de nuevo, y esta vez sin imprevistos ni tormentas (cf. 6,46-52) viene a un lugar llamado *Dalmanuza* donde *le esperan los fariseos, pidiéndole cuentas* (8,10-13). Nuevamente nos hallamos en un campo de disputa como aquel que vimos ya en 2,1-11; 2,23-3,6; 3,20-35; 6,1-6; 7,1-23. Pero ahora descubrimos una diferencia grande. Estos fariseos no discuten, dejan de ser interlocutores de un diálogo que puede parecernos duro, pero sigue siendo diálogo. Ahora actúan, más bien, como *policias*: piden a Jesús una señal de identidad; le exigen un milagro de los cielos. Jesús ya no responde; se ha roto todo diálogo. Veamos:

- *Los fariseos timentan a Jesús* como lo había hecho Satanás en el principio (tanto 1,23 como 8,11 emplean la palabra *peiradsein*). No quieren preguntarle nada, le condenan. Rechazan por principio lo que hace y quieren destruirle (como ya querían en 3,6, unidos a los herodianos). No aceptan ninguno de los signos anteriores: ni el pan multiplicado, ni la curación de la niña griega, ni la apertura del oído-lengua del decapolitano. Quieren un *signo de los cielos*, es decir, un tipo de manifestación impositiva, externa, manipuladora del Dios que está en lo alto (como en 1 Cor 1,22).

- *Jesús no les puede conceder esa señal*, no por un capricho o porque quiera el mal de esos fariseos, sino porque un tipo de señal así iría en contra de todo su mensaje. Tal signo del cielo está en contradicción con la semilla que se siembra con paciencia en toda tierra (cf. 4,1-32), y también con la llamada a los pecadores, y la multiplicación de los panes, etc. Jesús se admira de esta gente (generación), que pide esa

señal, diciendo en una especie de solemne juramento: «no le será dada» (8,11-12).

El suspiro de Jesús (*anastenaxas* de 8,12) que rechaza la señal que quieren exigirle es expresión de su dolor y consecuencia de su determinación de mantenerse fiel al evangelio que ha venido a proclamar. Si aceptara el reto y realizara la señal que piden los fariseos, habría caído en su trampa, viniendo a ser un mensajero de la fuerza impositiva de Dios, un delegado de sus pretendidas leyes de poder y separación (es decir, del fariseísmo).

Pues bien, Jesús no ha querido ofrecer una señal de su poder por fuera o por encima de aquello que está realizando con su gesto de evangelio. Su propia vida, en gesto de encarnación, al servicio de los demás, es signo de Dios para todos los humanos. Y dentro de esa vida son signo sus milagros en favor de los perdidos y excluidos de la sociedad, lo mismo que los gestos que hemos ido señalando a lo largo de nuestro trabajo. Quien no vea en ellos la señal de Dios no podrá descubrirle en ningún otro prodigio (sabiduría o gesto de poder) sobre la tierra.

Es evidente que esta *negativa a las señales* debe vincularse desde el final del evangelio con el mensaje del joven de la pascua: «ha resucitado, no está aquí»... En el camino que lleva de nuevo a Galilea, en el encuentro pascual y misionero con Jesús, viene a expresarse la verdad del evangelio, y Dios ofrece su señal sobre la tierra.

d) *La mala levadura y el pan de Jesús* (8,14-21)

Con esto hemos pasado al centro de esta gran unidad narrativa, donde, conforme a lo indicado en el esquema precedente, presentábamos a Mc 8,10-13 con la letra c). A partir de aquí, siguiendo el ritmo de inclusión (el doble emparedado), van volviendo en otra perspectiva los temas anteriores. Al relato de la *multiplicación de los panes* (8,1-9), que llevaba antes la letra b), corresponde ya el b'), que trata de la *levadura mala* y el *buen pan multiplicado* (8,14-21) (ver p. 104).

Mc presenta otra vez a los discípulos en barca con Jesús. Es evidente que, a la luz de 4,35-41 y 6,45-52, ellos representan a la Iglesia que realiza

por el mar su travesía. Pero ahora no hay tormenta ni tampoco viento adverso. El único peligro se halla dentro de la propia barca, en el contagio de una mala levadura de los fariseos y de Herodes, que les puede estropear los panes (8,15).

El lenguaje de Jesús resulta enigmático, conforme a la expresión de los mismos discípulos extrañados: «¿no tenemos panes!». Ellos no administran ni poseen un comercio de alimentos; por eso no piensan en el riesgo de que una levadura mala amargue o envenene su masa fermentada. Además, en su barca no tienen más que un pan, y ya está bien cocido. Por eso no corre el riesgo de perderse con un mal fermento.

No es fácil saber el sentido que tiene ese único pan que llevan en la barca (¿será el mismo Jesús?). Más fácil resulta, sin embargo, ir descubriendo el valor simbólico más hondo del milagro de los panes. Ya había aparecido el tema después de la primera multiplicación, cuando los discípulos pasan en la barca al mar airado y tienen miedo de Jesús a quien descubren sobre el agua como un fantasma: «es que no habían comprendido aquello de los panes, tenían el corazón cerrado» (6,52).

Esa misma expresión retorna ahora, pero no en palabras que introduce el narrador, sino en el mismo comentario de Jesús: «¿no conocéis ni entendéis?, ¿tenéis el corazón cerrado?» (8,17). Descubrimos así (al hablar de comprensión) que el signo de los panes, que los discípulos no acaban de entender, se identifica en el fondo con la gran señal (parábola) del grano de trigo que se siembra (Mc 4,3-9). Por eso ahora se aplica a los discípulos carentes de visión («teniendo ojos no veis») la misma palabra de Is 6,9-10 que 4,12 aplicaba a los de fuera (los que no comprendían las parábolas).

De esa forma, la pregunta de Jesús ha tendido un puente entre el comienzo del mensaje (parábola de Mc 4) y su culminación de triunfo o de fracaso en Galilea (multiplicaciones de los panes). La palabra de Jesús (de reino) se entiende de verdad y fructifica allí donde los hombres (discípulos) se vuelven capaces de participar en el gran signo de la multiplicación de los panes, al servicio del nuevo Israel y del conjunto de las gentes. Al llegar aquí, Jesús no quiere (ni tampoco puede) demostrar de una manera racional ninguna doctrina o visión del mesianis-

mo. Pregunta y deja que los mismos discípulos disciernen:

- Cuando partí *los cinco panes...* ¿cuántos cestos de sobras recogisteis? Ellos le responden: *¡doce!*
- Y cuando partí *los siete panes...* ¿cuántos cestos de sobras recogisteis? Ellos le responden: *¡siete!*
- Y Jesús les dijo: *¿Todavía no entendéis?* (8,11-21).

Mc ha querido que acabe el relato en forma de ejercicio de hermenéutica y pregunta. No puede utilizar violencia, ni debe responder en nombre de ellos (imponiendo su palabra). Por eso, de forma enigmática, pero inmensamente significativa y esperanzada, este pasaje final del evangelio de Jesús en Galilea acaba con una pregunta dirigida a los discípulos. Entre la levadura de los fariseos o Herodes y la abundancia de cestos recogidos como sobras (doce o siete) tiene que haber una relación de antítesis. Jesús no la resuelve con palabra expresa, pero el texto deja que ella misma se desvele, y así podemos verla:

- *La levadura de los fariseos y Herodes* (juntos aquí como en 3,6, cuando querían matar a Jesús porque rompe el sábado) consiste sin duda en la opresión de la ley (religiosa o política) sobre la vida de los hombres. Unos y otros, fariseos y Herodes, mantienen su dominio sobre los demás utilizando técnicas de fuerza. Ellos deben contar, organizar y separar al pueblo para mantenerlo sometido. Aquí no existe lugar para la gracia, para la vida convertida en don que vincula a todos los humanos. Pues bien, si esa levadura entra en la barca de la Iglesia, todo el pan de la multiplicación se pierde. Donde imperan Herodes y los fariseos, ya no queda lugar para la gracia.

- *Los cinco y siete panes que Jesús ha partido en la Iglesia*, al servicio de todos los humanos (israelitas y gentiles), son expresamente lo contrario de la levadura de los fariseos y de Herodes. Son pan que se bendice y multiplica, pan que se regala en abundancia, de tal forma que siempre hay más y sobra, sea en *doce*, sea en *siete* cestos de vida desbordante.

De esa forma, el mensaje de Jesús en Galilea no termina con una afirmación doctrinal o un dogma sobre Dios, sino con la más fuerte y más hermosa de todas las preguntas que se pueden dirigir a los humanos. Normalmente, la exégesis se fija más en la cuestión posterior que abre el apartado siguiente

del camino («¿quién dicen los hombres que soy yo?, ¿quién decís vosotros?»: 8,27-30); pero es evidente que esa nueva pregunta sólo puede responderse allí donde se entiende la primera y tan profunda cuestión sobre los panes que se reparten y sobran, en gesto de gratuidad.

e) *El ciego de Betsaida.
Ojos para ver al Cristo* (8,22-26)

Quede esa pregunta abierta, como el mismo texto la ha dejado, unida de manera literaria (b y b') y temática con la multiplicación de los panes. Así podía terminar nuestra unidad y toda esta sección de Galilea (1,14-8,26), pero nos queda todavía un breve y enigmático pasaje que hace juego con la curación del sordomudo (de 7,31-37). Se trata del *milagro del ciego de Betsaida* (8,22-26), que cierra y completa la inclusión (el doble sandwich) que forma nuestro texto (7,31-8,26). Este milagro corresponde así al que ya hemos visto del sordomudo (cf. a y a' en el esquema).

Había preguntado Jesús, con palabras tradicionales que proceden de Is 6,9-10: «¿tenéis ojos y no veis...?» (8,27). Este era el problema. A los paganos de Decápolis faltaba la apertura a la palabra (cf. 7,31-37). A los discípulos que siguen a Jesús les falta entendimiento (ojos para ver, oídos para escuchar...). Como signo de la necesidad de abrir los ojos, se introduce este relato. El ciego es ahora representante de todos los discípulos (y todos los judíos). Jesús le cura utilizando gestos semejantes a los vistos al tratar del sordomudo: le saca de la aldea, escupe en sus ojos, le impone las manos y va preguntando: «¿ves algo?».

Es como una curación de largo aprendizaje, que podemos comparar con el proceso de enseñanza que Jesús ha utilizado para abrir los ojos de sus seguidores, haciéndoles capaces de mirar la realidad de forma clara, ya completa (8,24-25). Resulta curioso el cuidado de Jesús que, lleno de paciencia, comienza imponiendo las manos, pregunta, escucha y vuelve a utilizar de nuevo sus poderes curativos, hasta que el ciego puede ver con perfección las cosas.

Los comentaristas han buscado y encontrado numerosos paralelos, diciendo que esta escena de

curación progresiva ha de entenderse a la luz de técnicas medicinales y taumaturgicas del tiempo. Esa perspectiva es buena y resulta, en un sentido, necesaria solo podremos comprender con fuerza los milagros de Jesús si los sabemos situar en el trasfondo de las curaciones de aquel tiempo Pero en nuestro caso hay algo más Mc 8,22-26 quiere mostrar el cuidado que Jesús ha ido mostrando para abrir los ojos de los suyos, para que así puedan descubrir el signo de los panes y consigan entenderle

Este milagro del ciego de Betsaida es signo de todo lo que ha hecho Jesús con sus discípulos, en camino de enseñanza intensa y cuidadosa Ha querido abrir sus ojos, haciéndoles capaces de mirar de forma nueva hacia las cosas, para comprender así el sentido de los panes (vida compartida) y para vincularse con todos los varones y mujeres de la tierra, en gesto de comunión mesiánica

Podemos decir que la pregunta anterior «¿aún no entendeis?» (8,21) ha quedado de algun modo respondida por el gesto de Jesús que ha decidido abrir los ojos de sus discípulos, representados por este ciego de Betsaida (recordemos que Pedro, Andrés y Felipe son oriundos de esa ciudad, conforme a Jn 1,44) Adelantando de algun modo el argumento de la siguiente sección (con el reconocimiento y rechazo de Pedro cf 8,27-33), quizá pudieramos decir que el ciego de Betsaida representa precisamente a Pedro Jesús le ha querido curar, abriendo-le los ojos, y él ha comenzado a ver, pero luego ha quedado nuevamente ciego, incapaz de comprender la gratuidad y entrega de la vida que implica el signo de los panes

Seguimos adelantando con esto perspectivas y visiones posteriores del texto, pero es bueno hacerlo si queremos entender profundamente a Mc *El signo del pan* hallará sentido pleno allí donde Jesús se vuelve eucaristia, en gesto de entrega de su vida (14,22-26), sólo entonces se podrá afirmar que ese mismo Jesús es el unico y suficiente pan que llevan los discípulos consigo cuando van navegando en su

barca *Lo contrario al pan de Jesús es la levadura de los fariseos y de Herodes* (cf 8,14-21) Por otra parte, *la curacion total del ciego de Betsaida* sólo será posible en pascua, cuando los discípulos retornen de verdad a Galilea para ver allí a Jesús (16,1-7), de esa forma se vendrá a cumplir en ellos lo que quiso mostrarles en el signo de la curacion final del invidente (8,22-26) Y con esto acaba esta sección y todo el mensaje de Jesús en Galilea

El *camino vocacional* de los discípulos, condensado en las palabras de llamada, eleccion y envio, ha culminado ya Hasta ahora, ellos han ido respondiendo, al menos en sentido general siguen con Jesús, asumen su camino Pero, como indican o, al menos, insinúan los relatos anteriores, ha llegado el momento de la *crisis* Hay que replantear todo el camino Jesús lo hará en la parte siguiente del evangelio (8,27-15,47) ¿Lo haran también sus discípulos? Para responder a estas preguntas, tendremos que esperar, dejando que el mismo texto nos vaya guiando

Nota bibliográfica

Sobre la multiplicacion, la controversia con el judaismo fariseo y los milagros, cf trabajos citados en notas anteriores De manera especial recordamos Cook, *Mark's, Koch, Bedeutung*, Fowler, *Loaves*, Minette *Secrete* Sobre los textos aqui estudiados A Vogtle, *Der Spruch von Jonaszeichen*, en Id, *Das Evangelium und die Evangelien*, Dusseldorf 1971, 103-136, D Merli, *Il segno di Giona* *BibOr* 14 (1972) 61-77, T Snoy, *Les miracles dans l'évangile de Marc* *RThL* 3 (1972) 456-465, D J Hawkin, *The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction* *JBL* 91 (1972) 491-500, R Beauvery, *La guérison d'un aveugle a Bethsaida* *NER* 90 (1958) 1082-1091 Para el estudio de Herodes Antipas (levadura de Herodes) en conexión con el evangelio, cf H W Hoehner, *Herod Antipas* (SMS NTS 17), Cambridge 1972, E Schurer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I, Cristiandad, Madrid 1985, 442-458

3

Hijo del hombre, camino del Cristo (8,27-15,47)

La parte anterior, *Galilea: anuncio del reino* (1,14-8,26), culminaba en las multiplicaciones de los panes y los viajes de Jesús en torno al mar que es signo de Israel y espacio de apertura hacia los pueblos. La semilla queda echada (cf. 4,1-32); los discípulos, llamados para realizar la pesca escatológica (1,16-20) y ser signo de un banquete abierto a publicanos-pecadores-paganos (2,13-17), han podido conocer a Jesús, descubriendo lo que implica el seguimiento.

Pues bien, cuando se alcanza esta primera meta con la curación final del ciego de Betsaida (8,22-26), todo parece detenido (se ha realizado ya el anuncio en Galilea) y queda nuevamente abierto para un nuevo despliegue de reino, más centrado ya en la propia persona de Jesús y en su manera de ir abriendo *camino* (por el fracaso de Jerusalén) hacia las gentes. Desde este momento, el *anuncio del reino* (en palabra y curaciones) se convierte en *entrega por el reino*. No se trata ya de hablar (anunciar) ni conquistar (tomar por fuerza), sino de dar la vida, de *morir* o de entregarse en manos de los hombres para que ese reino de gracia y abundancia de Dios venga a expresarse en forma de regalo radical de vida.

Iniciamos así esta nueva parte, esta *segunda mitad* del evangelio que hemos querido titular, de una

manera general, *muerte del Cristo*. Se trata de una muerte anunciada y preparada de algún modo por las controversias precedentes. Pues bien, Jesús asume y vive esa muerte como expresión de su propio evangelio: el mismo anuncio del reino, que inició en 1,14-15, le lleva a descubrir y recorrer ahora el camino de muerte, de su mesianismo.

Toda esta segunda mitad queda iniciada con un *texto de transición*, que recoge la temática anterior para abrirla en forma nueva, a la luz de las nuevas coordinadas mesiánicas. Se trata de un texto dialogado donde los dos personajes fundamentales (Jesús y Pedro) exponen y despliegan sus propias perspectivas (8,27-9,1).

Recordemos que, al principio del evangelio, el proyecto mesiánico de Jesús había sido desencadenado por la voz de Dios que le decía en el Jordán: «tú eres mi Hijo» (1,11). Respondiendo a esa voz y desplegando así su vocación mesiánico-filial, había realizado Jesús su tarea de reino. Ahora necesita una voz humana para replantear su camino. Sabe lo que Dios le dice: ha escuchado la respuesta de los judíos que están fuera: *necesita conocer la postura de sus seguidores*. Por eso pregunta: «y vosotros ¿quién decís que soy yo?» (8,29). Aquí se entrelazan e inscriben las razones:

• *Pedro* responde: «tú eres el Cristo», en palabra que recoge e interpreta todo el camino anterior de Jesús. La semilla ha sido echada en la tierra, la tierra se encuentra preparada. Este sería el momento de la acción victoriosa de Jesús. Pedro le pide que rompa los cauces más estrechos de un fariseísmo demasiado legalista, que actúe ya en nombre de Dios y así realice la culminación nacional israelita.

• *Jesús* no niega nada, no discute ni siquiera el título de *Cristo* que Pedro le ha aplicado, pero sitúa el tema en otra perspectiva, a partir de la respuesta que sus compatriotas judíos han dado a su mensaje: «es necesario que el Hijo del hombre padezca..., que muera» (8,29-31).

Estamos ante eso que pudiera llamarse la *ruptura hermenéutica* o, quizá mejor, el *giro antropológico-teológico central del evangelio*. Cuando Jesús empezó su mensaje de reino no dijo dónde le llevaba. No podía siquiera saberlo. Este no es conocimiento de teoría, no es producto de una reflexión sobre principios eternos de lo humano. Este es *saber de experiencia*: algo que se descubre con la vida entera y no sólo con razones teóricas; es algo que sólo se aprende en relación con los demás, y no en aislado, como expresión de lo que soy o puedo por mí mismo.

Pedro está proyectando sobre Jesús unas categorías previas, ya formadas, de mesianismo triunfal. Así quiere conocerle desde aquello que ya sabe, quiere inscribirle en el círculo de sus propios intereses de triunfo nacional (y personal). *Jesús*, en cambio, se ha dejado enseñar por la vida, situando su camino mesiánico a la luz de aquello que han ido respondiéndole los hombres. Es ahí donde ha escuchado la voz de Dios pidiéndole que entregue su vida por el reino.

Por eso, *desde lo más concreto* (la respuesta que están dando a su mensaje) viene a elevarse hasta *lo más profundo*, hasta el lugar donde se desvela en todo su ser el poder de la violencia. De esta forma, Jesús ha logrado aprender la lección más profunda de la historia, el rasgo más intenso de la condición humana: de manera gratuita y desinteresada ha ido ofreciendo el «reino» como don de amor; nada quiere imponer, nada ha exigido; pues bien, al hacer eso, al portarse de esa forma, termina quedándose en manos de la violencia de los hombres.

Mil veces se ha dicho que Jesús *no podía haber previsto su muerte*, que los anuncios de pasión de 8,31; 9,31; 10,32-34 son creaciones posteriores de la Iglesia. Quien eso afirma no ha entendido el evangelio de Jesús, no ha tenido ni siquiera la sospecha de aquello en que consiste su proyecto encarnado de amor y la respuesta de violencia de la historia humana. Parece evidente que la forma actual en que han sido redactadas esas predicciones proviene del mensaje o catequesis de la Iglesia, pero en su forma primitiva ellas derivan de Jesús.

Jesús no sólo ha podido, sino que, en algún sentido, *ha tenido que ir descubriendo la exigencia y el sentido de su muerte*. Durante largo tiempo ha expandido su mensaje mesiánico, poniéndolo desnudo sobre el campo de los intereses, de los pactos de violencia, de los mecanismos sacrificiales de los hombres. Pues bien, en un momento determinado ha debido descubrir que su forma de mesianismo gratuito, no violento, abierto a los pequeños, nunca puede ni podrá triunfar externamente en esta tierra.

Pedro le ha llamado «Cristo», presentándolo como triunfador mesiánico. *Jesús* prefiere llamarse *Hijo del hombre*, utilizando una palabra que proviene de la vieja tradición israelita (Ezequiel, Daniel, libros de Enoc): «es necesario que el Hijo del hombre padezca... La misma fidelidad a los valores de un mesianismo gratuito (no impositivo) pone a Jesús en manos de la violencia de los hombres; es más siendo *el hombre verdadero*.

Estamos en el lugar de la *gran paradoja*: este es el momento en que el *máximo poder mesiánico* (que Jesús ha ido desplegando en 1,14-8,26) viene a desvelarse como *debilidad suprema*, un *tener que morir*. No se trata de dos momentos sucesivos, como si Jesús hubiera mostrado primero su poder externo (hacer milagros, multiplicar los panes, etc.), para humillarse después, escondiendo ese poder y quedándose por libre elección en manos de la violencia de los hombres.

No son momentos sucesivos y excluyentes, sino aspectos o rasgos internamente vinculados de un mismo camino de humanización. Jesús es *poderoso* en el sentido de creador (transformador mesiánico) siendo *el más débil*, es decir, rechazando la violen-

cia de los hombres y quedándose en sus manos, para morir como un proscrito.

No es que Dios quiera esa muerte de Jesús, pero en ella y sólo en ella puede revelarse de verdad como divino en el contexto conflictivo de esta historia humana. Como enviado de Dios, Jesús acepta la muerte. De ahora en adelante sabe (siente en lo más hondo) que el reino que ha ofrecido y preparado no es algo que viene de fuera y se puede separar de su persona; reino es lo que Dios va haciendo (prometiéndolo, desplegando, sufriendo y anunciando) en su misma existencia mesiánica de enviado de Dios y sembrador de la palabra, es decir, de Cristo.

Por eso, en algún sentido, el evangelio se convierte de ahora en adelante en una especie de *biografía mesiánica de Jesús*. Más que lo que dice y hace, cuenta desde aquí lo que vive y va siendo en camino de fidelidad a su propio proyecto de reino. De esa forma, Jesús va realizando lo que ha dicho, haciéndose a sí mismo transparencia de Dios sobre la tierra. Pero con esto adelantamos ya los temas de nuestro comentario. Recordemos la introducción general a este libro y apliquemos (volvamos a presentar) las tres secciones de esta parte que hemos querido titular *muerte del Cristo*:

- *Camino de entrega* (8,27-10,52). Jesús abandona Galilea y comienza a dirigirse geográfica y teológica o mesiánicamente hacia Jerusalén. En ese camino de fidelidad personal abre un surco nuevo de seguimiento y discipulado que puede y debe actualizarse dentro de la Iglesia cristiana.

- *Entrada y controversia en Jerusalén* (11,1-13,37). Jesús ofrece públicamente su proyecto mesiánico en la ciudad, rodeado de discípulos que no acaban de entender lo que hacen. Allí se enfrenta con la autoridad Israelita (sacerdotes del templo) y, mientras ellos planean matarle, expone el sentido de la nueva humanidad: anuncia la misión futura de sus seguidores en el tiempo de la gran lucha apocalíptica.

- *Entrega y muerte* (14,1-15,47). Culmina aquí la paradoja del discipulado: Jesús regala su vida a los discípulos (última cena), y ellos le abandonan, le entregan a la muerte. Condenado por judíos y romanos, como mesías impotente muere Jesús. Sólo unas mujeres se mantienen hasta el fin y le acompañan al sepulcro. Ellas podrán ser el comienzo de la nueva historia tras la pascua.

Siguiendo el método empleado en este comenta-

rio, destacaremos el sentido de la vocación, interpretada aquí como ruptura y fracaso del grupo de los Doce. Frente al proceso ascendente anterior de *llamada-elección-misión*, pudiéramos hablar ahora de un proceso de ruptura que va de la *incomprensión* (8,27-10,52) al *abandono y negación* (14,1-15,47). Fracasarán los Doce en cuanto tales, y por eso no podrá realizarse la misión israelita (centrada en Jerusalén); pues bien, esa ruptura del grupo originario de los Doce estará acompañada (compensada en plano más profundo) por el surgimiento de la comunión vocacional más extensa de los nuevos discípulos animados por las mujeres de la tumba vacía y centrados en el testimonio de Pedro, conforme a la palabra de 16,1-8. Pero con eso desbordamos nuestro tema.

A

LAS ETAPAS DE LA ENTREGA (8,27-10,52)

Todas las secciones anteriores habían comenzado, en perspectiva vocacional, por una *llamada* (1,16-20), *elección* (3,13-19) o *misión* (6,6b-13), que Jesús dirigía a sus discípulos. También esta primera sección de la nueva parte dedicada a la *muerte del Cristo* empieza con una llamada vocacional.

Recordemos el argumento. *Pedro* había declarado el mesianismo de Jesús. *Jesús* lo había reinterpretado en clave de entrega de la vida. *Pedro le había repriminado*, pidiendo que abandonara esa visión. Pues bien, *Jesús* le responde reiterando su postura y abriendo para sus seguidores un camino de discipulado más profundo: «si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame...» (8,34).

Jesús había escogido a los Doce para que *estuviesen con él* y para así enviarlos a predicar en su

nombre (cf. 3,15). Ahora tiene que aplicar y aplica lo allí dicho a la nueva situación: si Jesús es mesías por la entrega de la vida, sólo entregándola también podrán acompañarle los que quieran ser sus seguidores.

Se inicia así esta sección que llamamos *del camino*, porque en ella viene a presentarse la vida de Jesús y de sus seguidores, de una forma paradigmática, como existencia *itinerante*. Frente a las *leyes* del judaísmo que instauran un ámbito de seguridad vital para sus fieles, Mc presenta el mesianismo de Jesús como *proceso* de realización: no estamos ya hechos, nos hacemos; no tenemos fijada la existencia, la vamos fijando nosotros, en actitud de escucha a la palabra de Dios y de fidelidad arriesgada, siguiendo el ejemplo de Jesús, que es el primero de aquellos que han hecho el *camino mesiánico*.

Entre el *mar de Galilea*, que era espacio de anuncio y preparación del reino, y la ciudad «sagrada» de Jerusalén (sede del juicio y de la tumba vacía) se extiende el *camino del descubrimiento mesiánico* y la entrega por el reino. En ese camino (*hodos*) pregunta Jesús por su identidad a los que han empezado a seguirle. Responde *Pedro*, en clave israelita, diciendo que es el Cristo o mesías de su pueblo. Le contesta Jesús mostrando su más honda verdad de Hijo de hombre que padece y muere en manos de los otros (8,27-35). Sobre ese contraste de posturas, en esa visión de Hijo de hombre que se entrega viene dado el tema central y el argumento concreto de todo lo que sigue en Mc.

En el *camino* (9,33) disputan los discípulos, queriendo saber quién es más grande y tiene más autoridad en el proyecto mesiánico del Cristo. En el camino (10,17) viene un hombre rico y busca a Jesús, pero no quiere al fin comprometerse por él, pues es preciso dejar todo para así seguirle en su proyecto de entrega por el reino. En ese mismo *camino* (10,32) ratifica Jesús el anuncio de su muerte y pasqua, que no entienden ni siquiera sus más íntimos, es decir, los zebedeos (cf. 10,35-45). Culmina esta sección, en forma semejante a la anterior, con el milagro de un ciego que, estando precisamente al borde del *camino* (10,46), pide a Jesús ojos para verle, y al saberse curado deja todo y le sigue en el *camino* (10,52; cf. 8,22-26).

Más hermosamente no podía haberse entrelazado el argumento. Lo que era *anuncio de reino* (como voz que puede quedar fuera de uno mismo independiente de la propia vida) se vuelve ahora *camino personal, es decir, compromiso de entrega mesiánica*. De esta forma, el propio despliegue del Cristo viene a quedar determinado por la reacción de los de fuera (escribas, fariseos, Herodes), tal como hemos ido señalando en todo lo anterior. No ha empezado Jesús escogiendo ese tipo de vida: le viene dado, no sólo por la voluntad de Dios, sino también por la manera que los hombres tienen de acogerle o rechazarle, como muestra con toda claridad el *dei*, es preciso, de 8,31, donde empieza a desplegarse el argumento de la entrega-camino para el reino.

En este *camino de Cristo*, querido por Dios y, al mismo tiempo, dispuesto y concretado por el modo de respuesta de los hombres, viene a desvelarse por un lado la *tarea propia de Jesús* y por el otro se explicita la *respuesta de sus seguidores* o discípulos. Hasta ahora, ellos han sido en el fondo espectadores: han ido viendo, han recibido dignidad como familia de Jesús (3,30-35), han escuchado su enseñanza más profunda (4,10-12), han iniciado una plenitud israelita (6,6b-13; 3,13-19), han ensayado un ministerio muy gratificante al servir en la tarea de los panes que son signo del reino (6,41; 8,6) y han sentido, en fin, el riesgo del mensaje de Jesús y su presencia pacificadora sobre el mar de Galilea, que parece lugar donde se cruzan todos los pueblos de la tierra (cf. 4,35-41; 6,45-52). Eso significa que ya saben-tienen mucho, pero *sólo ahora reciben su misión concreta de expresar su fe en Cristo y seguirle*, en gesto desprendido de entrega de la vida. Esta nueva y más profunda enseñanza, dirigida en primer lugar a sus discípulos, pero abierta, al mismo tiempo, a todos los que quieran escucharle (cf. 8,34-38), constituye el centro y tema de esta sección del camino.

El esquema literario es relativamente claro, pues repite por tres veces un mismo *proceso* narrativo y vuelve cada vez al mismo argumento, como para señalar de esa manera que ha sido completado, expuesto hasta el final, de tal modo que pueda comprenderse desde ahora su importancia. Estos son sus rasgos:

a)	8,27	9,30	10,32	<i>referencia geográfica</i> , en clave de viaje, desde Cesarea de Filipo, por Galilea, a Jerusalén.
b)	8,31	9,31	10,33-34	<i>predicción de Jesús</i> que va explicitando ante sus discípulos su gesto de entrega-muerte.
c)	8,32	9,32-34	10,35-41	<i>incomprensión</i> o rechazo de sus discípulos (Pedro, todos, los zebedeos) que no quieren aceptar el camino de Jesús.
d)	8,34-9,1	9,35-37	10,42-45	<i>profundización</i> de Jesús que insiste en su gesto de entrega y lo amplía a sus discípulos, fundando así un camino de seguimiento que podemos definir como Iglesia.

Esta es la secuencia, repetida de manera programada. Ella emplea los esquemas normales de revelación que suelen ya encontrarse en el AT: a la *palabra* de Dios (situada en un tiempo-lugar determinado) sigue el *rechazo* de los hombres, que no la entienden o no quieren aceptarla; sobre ese rechazo se inscribe la *enseñanza superior* del Cristo, que rompe los moldes antiguos de mesianismo triunfal, ofreciendo a todos su verdad de Hijo de hombre.

De esta forma, *el camino de Cristo* viene a presentarse como principio eclesial, lugar de surgimiento de una nueva *comunidad* que debe mirarse, en clave de contraste, en el ejemplo negativo de los antiguos discípulos de Jesús para responder bien allí donde ellos supieron hacerlo. Pero tomemos ya de forma seguida las tres predicciones y organicemos desde ellas nuestro texto:

- *Seguimiento y transfiguración* (8,27-9,29). El camino *mesianico* se define ahora como experiencia de seguimiento del Hijo del hombre, en actitud de negación y entrega hasta la cruz (8,27-9,1). Sólo allí donde se asume este camino se transfigura Jesús en la montaña, se cumple la promesa del AT y se vence lo satánico. Sólo en esta línea, los seguidores de Jesús se vuelven «cristianos».

- *Entrega del Hijo del hombre y comunidad mesianica* (9,30-10,31). Vuelve a definir Jesús su camino como «entrega», inscribiendo en ella los elementos fundamentales de la Iglesia, entendida ya como una comunidad de perdonados donde se invierten los valores anteriores y se hace posible la reconciliación entre los hombres: se destaca el valor de los niños, los expulsados del grupo y los pequeños (9,33-50), se insiste en la fidelidad matrimonial, acentuando así el valor de mujeres y de niños (10,1-16) y se supera finalmente el riesgo de opresión de la riqueza (10,17-31).

- *Muerte mesianica y servicio a los demás* (10,32-45). Es la última y tercera predicción. Jesús presenta de manera ya completa y definitiva el sentido de su mesianismo. Le malentienden los zebedeos, invirtiendo su propuesta y deseando poder. Jesús contesta completando la doctrina del seguimiento y llevándola a sus últimas consecuencias: formar comunidad de discípulos del Cristo significa hacerse servidores de los otros.

De esa forma queda claro *el nuevo mesianismo de la entrega de la vida*. En un contexto de violencia humana, en este mundo en que los hombres buscan la seguridad, el triunfo de los propios intereses y el poder sobre los otros, sólo puede ser mesías (Hijo de hombre) el que se deja matar y de esa forma entrega la vida por los otros.

En este contexto parece que *los discípulos oficiales* de Jesús fracasan. Le han respondido motivados por su anuncio de reino; le han seguido después porque pensaban que el camino iniciado culminaba en plenitud de Dios y en triunfo sobre las dificultades y miserias de la tierra, conforme a la visión casi normativa del judaísmo nacionalista de su tiempo.

Parecen fracasar, pero Jesús no les rechaza, sino que continúa con ellos, en gesto de nueva enseñanza, empeñado en *reconvertirlos*, rehaciendo su modelo de discipulado a la luz de su propia entrega. La *vocación mesianica* anterior debe convertirse ahora en nueva y más profunda *vocación cristiana*, en donación de sí, en entrega de la vida.

Ellos no le entienden, pero siguen con Jesús, que es lo que importa. Más aún, en el mismo momento en que parece que el modelo de discipulado anterior va a fracasar, encuentra Jesús un *discípulo fiel*, el ciego Bartimeo que recobra la vista y le sigue

en la subida de Jerusalén (10,46-52). Del rechazo de Pedro en el camino (8,32) al seguimiento fiel de Bartimeo (8,52) se extiende esta sección del camino que ahora comentamos, siguiendo la estructura ya indicada, pero dividiendo por claridad algunos de los temas.

1. Confesión mesiánica y entrega de la vida (8,27-9,1)

Salió Jesús con sus discípulos hacia las aldeas de Cesarea de Filipo (8,27)... Así empieza la sección. Jesús abandona el lugar de su manifestación previa y se adentra en territorio desconocido, dominado por Filipo (uno de los herederos de Herodes el Grande), al norte y fuera de Galilea. Probablemente quiere alejarse del peligro de Herodes el Menor, el Galileo, que conforme al relato anterior (8,15; cf. 3,6) ha comenzado a perseguirle. En un terreno neutral, precisamente en el camino (*en tē hodō*: 8,27), pregunta por su identidad a los discípulos.

Este es el principio de una *escena ideal*, construida en un primer nivel como conversación privada entre Jesús y los suyos, en camino que se aleja del lugar donde las gentes le escuchan y le siguen (8,27-33). Pero, al mismo tiempo, esa conversación se abre en forma de enseñanza pública, como si allí estuviera esperando todo el pueblo (*ton okhlon*: 8,34) para recibir ya la doctrina universal sobre el seguimiento. Es una escena larga y densa, estructurada en forma de conversación y discurso, aunque en el fondo resulta sencilla y transparente. Quiero fijar su estructura antes de venir a cada una de sus partes:

- *Situación o geografía* (8,27a). *En el camino*: así empieza la sección y con ella se ofrece el contexto significativo de todo lo que sigue.
- *Primer diálogo* (8,27b-28). Pregunta Jesús a sus discípulos qué idea o visión ha suscitado en su entorno: ¡le toman por profeta! Jesús necesita conocer la imagen que suscita entre los hombres, para descubrir y expresar así su identidad. Este es el nivel primero de su búsqueda mesiánica.
- *Segundo diálogo* (8,29-30). Pregunta directamente a sus discípulos, y Pedro le responde en nombre de ellos di-

ciendo que es el Cristo. Jesús reconoce así la imagen que ha dejado entre los suyos y les pide que guarden el secreto, en gesto que hemos ido viendo con frecuencia en toda la sección anterior (cf. 1,25.34.44; 3,12, etc.).

- *Revelación del camino* (8,31-9,1). Después de los dos acercamientos previos (que son sólo aproximados), viene *en un tercer momento* (como sucede con frecuencia en las narraciones antiguas y modernas) *la revelación o despliegue verdadero de la identidad de Jesús*. Aquí no hay pregunta, no hay punto de partida humano. Jesús supera el plano previo de las opiniones exteriores (de hombres y discípulos) y ofrece su propia identidad, también en tres momentos.

- a) *Revelación inicial* (8,31-32a). Desbordando los niveles anteriores de profeta y Cristo, Jesús viene a presentarse como Hijo de hombre, en gesto abierto de entrega de la vida.

- b) *Oposición de Pedro* (8,32b). Siguiendo en la línea de su confesión mesiánica anterior (8,29), en nombre del resto de los discípulos, Pedro increpa a solas a Jesús, exigiéndole que cambie: que actúe como Cristo de gloria y no sea Hijo de hombre que muere por los otros.

- a') *Revelación definitiva* o más profunda (8,33-9,1). Jesús no sólo recrimina a Pedro ante el grupo de discípulos (es decir, en clave intraeclesial: 8,33), sino que llama a todos los que quieran escucharle (plano extraeclesial) y vuelve a presentar con más amplitud, y en perspectiva universal, lo que ha dicho ya del Hijo del hombre en 8,31-32a: el gesto de entrega de la vida identifica a Jesús no sólo con los suyos, sino que le permite abrir dentro del mundo un camino nuevo de vida y plenitud salvadora para el conjunto de la humanidad.

Y con esto podemos pasar a cada una de las partes del texto. Hemos indicado ya el punto de partida, es decir, *la situación o geografía* (8,27a). Hemos avanzado con Jesús fuera del campo de influjo de Herodes. Precisamente en el camino, es decir, allí donde la vida se vuelve peregrinación de reino, surgen las cuestiones. Había preguntado Jesús en la sección anterior sobre el sentido de los panes (8,18-21) sin esperar a que le dieran la respuesta. Ahora espera: tiene que saber lo que piensan de él; quiere ofrecerles su propia identidad, es decir, revelarles su proyecto. No se puede emprender un camino importante sin pararse y ver: ¿quién soy?, ¿quiénes somos?

a) *Primer dialogo respuesta de la gente*
(8,27b-28)

La estrategia de Jesús con sus discípulos se inicia preguntando por aquello que dicen los de fuera. En campo abierto ha ido sembrando la semilla (cf 4,3-9). Necesita saber cómo ha caído, como han recibido y entendido su palabra. No trabaja en el vacío, alejado así de todos, sin contar las reacciones que suscita su mensaje. Es al contrario. Ha terminado su misión en Galilea y se detiene para recoger los frutos de su acción. Así surge el diálogo.

1) *Jesus* ¿Quien dicen los hombres que soy yo?

2) *Los discipulos*

– unos dicen que eres Juan Bautista,

– otros que eres Elias,

– y otros que uno de los profetas (8,27b-28)

Esta respuesta es bondadosa, porque algunos (y Jesús lo sabe por 3,20-35) han afirmado que es un emisario de Satanás sobre la tierra, alguien que quiere destruir la obra de Dios entre las gentes de su pueblo. Esta respuesta es para los cristianos posteriores muy parcial o limitada y reproduce de algún modo aquella que nosotros conocemos ya, porque corría por la corte miedosa de Herodes (cf 6,14-16). Pero entonces se podía interpretar como una voz que nace desde el propio miedo (va a destruirnos Elías) o proviene del rico manantial de la experiencia y esperanza israelita.

Muchos en aquellos tiempos aguardaban la llegada de un *profeta escatológico*, de un hombre que viniera a predicar la conversión, preparando de esa forma a los judíos para enfrentarse con el juicio. En esa línea había avanzado Juan Bautista, en ella había muchos que aguardaban el retorno de Elías o de algún otro profeta del final. Acaba el tiempo. Sobre las ruinas de un mundo antiguo, que ha de ser destruido por la justicia de Dios, el profeta temido y esperado va disponiendo, en penitencia y conversión creadora, al nuevo pueblo de los justos.

Esta visión de un *profetismo escatológico* ha sido y sigue siendo el «humus» o caldo de cultivo principal del movimiento mesiánico judío, como supone sin cesar Flavio Josefo en la historia de aquel tiempo. Es evidente que Jesús ha seguido de algún modo las huellas del Bautista, cultivando por lo menos

en algún momento la esperanza de un profeta como éstos. Por tanto, en un sentido, la primera respuesta de los hombres a la pregunta por su identidad resulta positiva. Jesús la ha transformado, como indica todo el evangelio, pero no ha necesitado combatirla. De esa forma reaparece en Mc 13, reactualizada en un contexto mesiánico.

Así podremos ver que Jesús no es un profeta final de conversión y juicio como Elías. Pero la figura de Elías, asociada a la acción de Juan Bautista, y la esperanza de la gran transformación escatológica, le sigue acompañando hasta el calvario, donde vuelve a plantearse ese problema (cf 15,35).

Ciertamente, no ha venido a revelarse Elías por Jesús, pero el recuerdo de ese Elías le precede (cf 9,1-13) y en algún sentido le impulsa, le acompaña. Por eso, los que dicen que es profeta de ese tipo no le han conocido todavía plenamente, pero van por buen camino. Ellos se sitúan allí donde 1,1-8 colocaba (en Juan Bautista) el manadero y raíz del evangelio. Esos profetas no ofrecen aun mensaje de reino, pero lo preparan y anuncian de algún modo.

b) *Segundo dialogo y respuesta de Pedro*
¿eres el Cristo? (8,29-30)

Jesús no busca sólo la imagen que ha dejado en los de fuera, necesita saber lo que piensan sus discípulos. No quiere llevarles a la fuerza o engañados. Les llamó al principio, ofreciéndoles tarea y esperanza, les hizo colaboradores de su obra, como venimos señalando en todo lo anterior. Ahora puede preguntarles ya de forma clara, abriendo un diálogo que ofrece tres momentos.

a) *Jesus* Y vosotros ¿quien decís que soy yo?

b) *Pedro* (en nombre de todos) Tu eres el Cristo

a') *Jesus* les ordeno que a nadie hablaran de el (*peritoutou*) (8,29-30)

Es evidente que, en un primer momento, la respuesta de Pedro es más exacta que aquella que han dado los de fuera. Jesús no es simplemente un *profeta* del final, es verdadero *Cristo*, es decir, el enviado salvador que debe reconstruir la identidad israelita, en clave de triunfo nacional, liberación social y plenitud humana, haciendo de esa forma que cul-

mine la historia de este mundo. Por eso Jesús ha superado los esquemas de Juan y de todos los bautistas y predicadores penitenciales de su tiempo. Ha venido a suscitar al hombre nuevo en clave social y religiosa, como Adán definitivo que ofrece plenitud de salvación (de pan y curaciones) sobre el mundo. Es lo que han mostrado los relatos anteriores. Sabemos ya lo que Jesús ha ido expandiendo en las tierras del entorno galileo y sobre el mar de las tormentas. Ya sólo queda una cosa: abrir su movimiento de un modo eficaz, de manera que así pueda recrear toda la tierra, convirtiendo en triunfo político judío, abierto luego a los gentiles, aquello que ha sido su ensayo simbólico primero, ya cumplido en Galilea. Eso es lo que Pedro quiere y dice, y no tenemos más remedio que admitir que, en un sentido, su respuesta es acertada.

Es acertada la respuesta porque el mismo redactor de Mc la hace suya, precisamente en el título del texto, al referirse al evangelio de Jesús *el Cristo* (1,1). En ese aspecto podemos afirmar que Simón, hablando en nombre del resto de los seguidores, viene a presentarse como el primero en confesar el mesianismo de Jesús. Por eso Mc le presenta como *Pedro*, en el sentido de piedra-fundamento que le ha dado Jesús en 3,16, adelantando de algún modo su función de primer destinatario del mensaje pascual que descubrimos luego al fin del evangelio (16,6-7). Pero, al mismo tiempo, ese título de Cristo resulta radicalmente ambiguo, como indica el hecho de que Jesús no quiere darle (darse) propaganda en esa línea.

Le hablan de la gente que le ve como *profeta*, y Jesús no hace ningún comentario: parece que acepta como buena (aunque insuficiente) esa palabra. Por el contrario, cuando sus discípulos afirman que es *el Cristo*, les prohíbe que lo digan. Más aún: les ordena que guarden silencio sobre su persona y su tarea. Más fuertemente no podía haberse señalado. Conocemos bien las prohibiciones de Jesús en este plano tan bien estudiado del *secreto mesiánico*. Pues bien, aquí ha llegado hasta el final ese camino de silencio: *Jesús prohíbe que hablen de él (peri autou)*. No se limita a señalarles el riesgo de un mesianismo mal entendido, sino mucho más: no quiere ni siquiera que comenten su nombre y sus acciones. Estamos ante la más profunda descalificación

posible: les ha llamado para que compartan su misión, les ha invitado a penetrar en su secreto (cf. 4,10-12) y ahora, como en gesto de rechazo total, les desautoriza y les impide que hablen de él.

El sentido de esta prohibición se verá luego, cuando a lo largo de la escena descubramos el enfrentamiento de Jesús con Pedro (8,31-9,1). Pero ya aquí se puede adelantar alguna precisión. Todo lo anterior ha sido como *ensayo general*: una siembra primera, una apertura hacia la meta y la verdad del reino. Tanto Pedro como Jesús están de acuerdo en eso. Pero luego empiezan las diferencias, divergen las interpretaciones.

Pedro llama a Jesús *Cristo*, y al hacerlo quiere reconducir toda su obra al campo y casa del mesianismo nacional israelita. Se ve claro que *Jesús puede*: tiene facultades para realizar algo que los otros son incapaces de iniciar y culminar. Ha llegado la hora: que ponga esas facultades al servicio del triunfo nacional, que empiece ya su obra verdadera. Eso es lo que Pedro dice y quiere al designarle Cristo.

Esta designación (nominación) de Pedro desencadena los acontecimientos. Hasta ahora, el proyecto de Jesús se presentaba como abierto, de manera que podía interpretarse y aplicarse quizá en varias direcciones. Pues bien, *Pedro* toma el liderazgo y quiere mover ese proyecto en una dirección: en la línea del mesianismo nacional triunfante de Israel. Es una lectura posible, una interpretación buena, conforme a la esperanza de Israel. *Jesús*, en cambio, reasumiendo su misión anterior y situándola al trasfondo del rechazo israelita (se le han enfrentado los escribas, los fariseos y herodianos quieren matarle), va a tomar un camino diferente, recreando de esa forma su evangelio.

No es que rechace el título de Cristo con el mesianismo originario israelita que supone. Es que quiere y debe darle otro sentido. Para que el camino antiguo siga adelante (y llegue de esa forma el reino), todo tiene que cambiar. Por eso Jesús debe imponer silencio sobre su persona, ofreciendo ante Pedro y los suyos un camino-proyecto-destino más hondo de realización salvadora.

Ahora descubrimos que Pedro y los suyos vienen a ponerse en el mismo lugar en que se hallaban ya

Son muchos y se pueden clasificar de diversas formas, como saben bien los exegetas y estudiosos de Mc. Aquí nos limitamos a ordenar, en forma coherente, aquellos que nos parecen más importantes, sin pretender citarlos todos.

1. *El nazareno* (14,67; 16,3). Marca su origen; pudiera aludir a su condición de «consagrado» (nazir), como parece indicar Mt 2,23, pero esa referencia no es segura en Mc.

2. *Hijo de*. Son numerosos los modos en que a Jesús se le define por su origen, entendido en sentido amplio. Podemos anotar éstos:

- *Hijo de María* (6,3). Marca su origen familiar, la importancia sorprendente de su madre.

- *Hijo de David* (10,48; cf. 12,37). Origen mesiánico, expresa compasión.

- *Hijo de hombre*: en contexto de poder (2,10.28), de entrega de la vida (8,31; 9,31; 10,33) y venida escatológica (cf. 13,26; 14,62). Marca la identidad de Jesús como verdadero y nuevo ser humano; define el sentido de su mesianismo.

- *Hijo de Dios*: aparece en varios lugares clave, para destacar el carácter sagrado de Jesús y relacionarlo con Dios. Así le llama el poseso de Gerasa (5,7), lo mismo que el centurión de la cruz (15,39), en palabra que tiene sentido pagano, judío y cristiano.

- *El Hijo* es ya designación cristiana y marca el carácter único de Jesús, la intimidad de su relación con Dios Padre que le llama así en 1,11 y 9,7. En esa línea están también 12,6 y 13,32, llevándonos al secreto de la identidad de Jesús.

3. *Los oficios de Jesús*. Recogemos bajo este epígrafe nombres que expresan de forma especial su tarea mesiánica, definiéndole así por lo que hace:

- *Maestro* (4,18; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32, etc.). Se utiliza este nombre en varios niveles, desde dentro y desde fuera de la Iglesia: presenta a Jesús como alguien que tiene autoridad para enseñar y tener discípulos.

- *Profeta* (6,15; 8,28). Jesús no se limita a enseñar como maestro, sino que proclama la palabra, en gesto de anuncio y denuncia: en esta línea se sitúa cerca del Bautista.

- *Santo de Dios* (1,24). Así le llaman los posesos, presentándole como un exorcista, como alguien que tiene poder de Dios para luchar contra lo satánico.

- *Cristo*. Así le presenta Pedro (8,29) y en esa línea sigue la pregunta del sumo sacerdote (14,61), lo mismo que el sarcasmo de los sacerdotes (15,32): Jesús sería un pretendiente mesiánico (fracasado).

- *Rey*. Es el título clave del proceso. Pilato le condena como a *rey de los judíos* (15,2.12.18.26). Los sacerdotes se mofan de él llamándole *rey de Israel* fracasado (15,32), pues no puede bajar de la cruz.

- *Señor*. Al asumir ese nombre, Jesús se identifica de alguna forma con Dios, que es el auténtico Señor-Kyrios, tanto en 12,35-37 como en el final canónico (16,19-20).

4. *Los símbolos fundantes*. Reúno aquí una serie de funciones de Jesús que, simbólicamente, se pueden convertir en títulos:

- *Pescador*: si hace a sus ministros pescadores (1,16-20), él será el gran pescador.

- *Sembrador*: así aparece en todo 4,1-20 y de modo especial en 4,14.

- *Pastor*: por serlo se ocupa de las ovejas errantes (6,34).

- *El más fuerte*: por eso vence a los poderes del mal, conforme a palabra que hallamos en el fondo de 1,7 y 3,27.

- *El sanador*: en el fondo de todos los relatos de milagros aparece Jesús como aquel que tiene poder para sanar a los necesitados-enfermos, etc.

- *El que viene en el nombre del Señor*: así aparece en el canto de los peregrinos de 11,9.

- *El novio*: trae alegría de Dios; mientras él esté presente, no pueden ayunar sus seguidores (cf. 2,19).

5. *Los momentos de la vida* de Jesús se convierten también en títulos o designaciones de su misterio. Así podemos llamarle *entregado*, en el fondo de 9,31 y 10,33, *crucificado*, en palabra expresa de 16,6 y, finalmente, *resucitado*, como vemos en el fondo de 16,6, y de 8,31; 9,31; 1,34; 14,28.

desde el principio Satanás o los demonios (cf. 1,9-11; 1,25.34, etc.). En realidad, aunque de formas diferentes, estos discípulos «mesiánicos» acaban representando ante Jesús los mismos ideales de los fariseos y de Herodes que hemos descubierto en 8,15. Pueden seguir a su lado, pero tienen que callarse. *Esta cura de silencio de Pedro y los Doce constituye el punto de partida y centro de toda verdadera teología.* Jesús les impone silencio, pero sigue confiando en ellos: les lleva a su lado en el camino, con la esperanza de que un día cambiarán, de modo que ya puedan entenderle y hablen de verdad en su nombre, no sólo en clave israelita como hacían en 6,6b-13.

Toda la estrategia de evangelio de Jesús se encuentra condensada en esta escena. Deja que los discípulos vayan buscando. Deja que se equivoquen. Les corrige, les increpa, pero sigue conservándoles al lado y ofreciéndoles una tarea que sólo podrán asumir de verdad y realizar del todo tras la pascua. Sin esta recreación de los discípulos, que pasa del deseo de triunfo (8,29.32) y negación en el momento del peligro (14,66-72) hasta la nueva experiencia pascual (16,6-7), no existe verdadero seguimiento.

La historia de Pedro, que seguimos destacando en lo que viene, a partir de esos textos, no es un simple recuerdo privado o piadoso. Es paradigma y modelo de camino para todos los cristianos. Por eso (y no por razones moralistas o jerarquizantes) la ha contado Mc. En ella estamos todos reflejados. Cada uno de nosotros somos Pedro que confiesa-increpa-niega-reencuentra a Jesús en un fuerte camino de iniciación evangélica.

c) *Revelación del camino:
sinrazón de Pedro y pasión de Jesús
(8,31-9,1)*

Es un esquema normal en las narraciones: después de dos tentativas fracasadas, que sirven para situar el tema, viene *el momento de la verdad*. Jesús ya ha escuchado; ahora responde, presentando su propia identidad. Sólo al llegar aquí, culminado su mensaje y conocida ya la reacción de las autoridades de Israel (y de sus propios discípulos), puede

sacar las consecuencias, presentando de manera abierta su estrategia personal de reino:

- a) Y empezó a enseñarles que el Hijo del hombre
 - tenía que padecer mucho
 - y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y escribas
 - y ser ajusticiado y resucitar en tres días.
- a') Y declaraba esta palabra abiertamente (8,31-32a).

Esta declaración rompe todos los tejidos mesiánicos anteriores, ofreciendo ya el esquema o paradigma primordial del evangelio. Jesús ha precisado el final del camino, dialogando con sus discípulos. Esta nueva revelación que les presenta no es una teoría general sobre los principios del ser (de lo divino o de lo humano), sino algo, al mismo tiempo, más profundo y más sencillo: situado en un momento determinado de su vida, reflexionando sobre lo que ha sido su mensaje, en el contexto concreto del rechazo israelita y en respuesta a las opiniones de la gente y de sus propios discípulos, Jesús ha descubierto y anuncia de manera creadora, como propósito de vida y compromiso de entrega personal, su propio camino al servicio del reino.

Decimos que Jesús no teoriza: se sitúa ante su propia tarea, en el contexto concreto de su tiempo y reinterpreta su camino. Descubre así su verdadera *vocación*, lo implicado en el principio (1,9-11). Antes no lo había sabido. Sólo ahora descubre, desde el gesto precedente de su entrega por el reino, que ser fiel a Dios y a los humanos significa en su caso sufrir y dar la vida (en manos de) los otros. Sólo a partir de aquí iremos descubriendo que esta experiencia-vocación de Jesús es fuente y modelo de llamada para todos los creyentes.

Responsables del camino de entrega de Jesús son, en primer lugar, aquellos que le confiesan *profeta* (han creado una inquietud en torno a él, como sabemos por 6,14-16) y los discípulos que quieren presentarle como *Cristo*, es decir, con pretensiones mesiánicas que chocan con la forma de ejercer la autoridad del sanedrín y Roma. Pero, en sentido más estricto, en el centro del pasaje, como responsables históricos concretos de la suerte de Jesús irán apareciendo los ancianos-sacerdotes-escribas, es decir, el sanedrín de Jerusalén en pleno (Roma todavía no se nombra de manera expresa).

Miremos bien. Desde un extremo del país israelita, junto a las fuentes del Jordán, en el viejo territorio de Dan, límite septentrional de la tierra prometida, bajo el dominio de un pequeño tetrarca llamado Filipo, Jesús dirige su vista hacia el centro de Jerusalén donde residen y trazan su ley los escribas-sacerdotes-ancianos; ellos mismos, como representantes del pueblo sagrado y del templo, van a condenarle a muerte. Este es el camino que ha descubierto Jesús; esto es lo que dice de forma abierta, en enseñanza clara, a sus discípulos confiándoles el testimonio de su *vocación* que ahora se muestra de una forma ya desarrollada.

Les había mandado callar porque quiere ofrecerles una *palabra* (*logos*) diferente, una voz que es semilla de reino (cf. 4,14) y que abre su propio destino. Esta es la voluntad de Dios (cf. *dei*, es preciso: 8,31); pero es, al mismo tiempo, resultado del rechazo de los hombres. Jesús quiere llevar su anuncio de reino a Jerusalén, aunque sabe que allí van a condenarle. Pues bien, precisamente ese rechazo y muerte forman la verdad de su «mesianismo». Al hablar así, convierte su *destino* en *vocación*, descubriendo la voluntad de Dios en la condena de los hombres.

He dicho mesianismo, y quizá debe cambiarse la palabra, pues de un modo significativo Jesús mismo ha preferido evitarla o, mejor dicho, convertirla o recrearla, utilizando otra distinta: donde le han llamado *profeta* y *Cristo* se presenta como *Hijo de hombre*, es decir, como ser humano que, teniendo autoridad sobre sábado y pecados (cf. 2,10.28), debe realizarse plenamente en el camino de la historia por la entrega de la vida en favor del reino, es decir, para bien de aquellos hombres y mujeres que ha ido hallando en su camino.

De esta forma, al final de una primera etapa misionera, Jesús oye y presenta abiertamente su más honda *vocación*. Esta palabra actúa desde ahora como *revelación inicial y fundante* que define eso que podemos llamar *conversión evangélica*. Pedía Jesús *metanoia* o mutación en 1,15, al exponer su programa en Galilea. Al servicio de ella ha ido cumpliendo hasta el momento su tarea. Ahora dice que por ella está dispuesto a que le maten. Esto es lo que pide el evangelio. Por eso quiere y debe reinterpretar su misión mesiánica (de profeta y Cristo) en términos

de *Hijo de hombre* que padece y muere. No lo ha buscado, pero lo acepta. No lo ha programado así, pero lo asume, dejando que Dios mismo marque su camino a través de lo que hagan con él los representantes de su pueblo (escribas-sacerdotes-ancianos). En su vocación se teje de manera clara la respuesta (reacción) de los hombres de su entorno.

Pasamos de esta forma a la *actitud de oposición de Pedro* (8,32b). Jesús ha dicho su auténtica palabra de manera abierta: no puede actuar como Cristo glorioso (8,30) precisamente porque debe aceptar y asumir el *destino* o, mejor dicho, la *providencia* del Dios que le ha llamado para realizar su reino a través del sufrimiento y rechazo, convertido así en verdadero Hijo del hombre. Le matarán los *hombres*, pero *Dios* le va a resucitar a los tres días, es decir, va a sostener y guiar su camino, en actitud de triunfo escatológico. Evidentemente, *Pedro* no quiere aceptar este proyecto-vocación de Jesús. Piensa que aún está a tiempo de cambiarle. Por eso,

tomando aparte (a Jesús),
comenzó a increparle (8,32b).

Esta es la *anticonfesión de Pedro*. No se atreve a responder a Jesús en un debate abierto, en presencia de todos. Por eso le lleva a un lugar escondido, como queriendo abrirle su intimidad. Allí le increpa (*epitimein*): se atreve a corregirle, dándole lecciones. El discípulo de 1,16-20 se vuelve de ese modo maestro del Maestro, director mesiánico de aquel a quien debía escuchar como a mesías. Es evidente que Pedro (en nombre de los otros discípulos) quiere mostrar a Jesús lo que implica ser el Cristo: posiblemente apela a textos de viejas Escrituras y de nuevas tradiciones, resaltando las gloriosas esperanzas nacionales.

Esta acción de Pedro, que se eleva sobre su Maestro, invierte el orden de la vocación y del discipulado. Si Pedro tuviera razón, ya no sería Dios quien llama por Jesús. Seríamos nosotros los que llamamos a Dios, poniendo al mismo Jesús a nuestro servicio: nos convertimos así en dueños del reino y después pontificamos o imponemos sobre los demás nuestros pequeños intereses; no dejamos que Dios hable, le hablamos nosotros, ocupando su lugar y confundiendo su llamada con los propios deseos egoístas de triunfo sobre el mundo.

Esta actitud de búsqueda de triunfo suscita la *revelación definitiva de Jesús* (8,33-9,1) que rechaza a Pedro en presencia de los restantes discípulos (8,33) y, llamando a todo el pueblo, en gesto de enseñanza solemne, amplía hacia ese pueblo y hacia todos los que quieran escucharle y seguirle el sentido de su entrega por el reino (8,34-9,1). El rechazo de Pedro y la reafirmación de Jesús nos llevan según eso al fondo y base de todo el evangelio:

Pero *Jesús*, volviéndose y viendo a sus discípulos, respondió a Pedro y dijo
vete de mi seguimiento, Satanás,
pues no piensas las cosas de Dios,
sino las de los hombres (8,33)

Vete de mi seguimiento (hypage opisō mou) De esta manera ha invertido Jesús, palabra por palabra, la llamada que hizo en otro tiempo a Pedro al invitarle (con Andrés): *deute opisō mou* (venid en pos de mí). Le han seguido de manera equivocada, para hacerse, al fin, sus enemigos, es decir, partidarios de Satanás. De esa forma se han opuesto al *camino de Dios*, representado por Jesús, en gesto de entrega de la vida, y han elegido el *camino de los hombres*, identificado en este caso con el deseo de dominio y triunfo que es propio del diablo. Vimos, al tratar de 1,12-13, que Satanás no presentaba ante Jesús ninguna tentación concreta. Le tientan en su nombre los escribas de Jerusalén (cf. 3,20-35), le tienta ahora el mismo Pedro al frente del discípulado.

De esa forma queda Jesús solo, como iniciador de un camino que los otros no entienden, no comparten. Por eso ha comenzado ya a sentir en carne propia lo que significa que el Hijo del hombre esté llamado a padecer: los primeros en rechazarle son sus propios discípulos. Pues bien, este Jesús que parece abandonado y solitario puede y quiere presentar ahora su doctrina de forma universal, abriendo para todos los hombres (llama a los discípulos y a la multitud: 8,34) el verdadero camino de lo humano.

Mc retoma así el motivo de *llamada al seguimiento*, que vimos expresado en forma ejemplar en 1,16-20 (pescadores) y en 2,13-17 (publicanos-pecadores). Toda antigua diferencia cesa, y ahora emerge el ser humano en cuanto amenazado, pero capaz

de emprender con Jesús un camino personal en el que pueden distinguirse de modo más preciso estos momentos:

- *Llamada al seguimiento* «si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga» (8,34b) Se reformulan de esa forma todas las llamadas anteriores, en anticipación significativa del tema de la *cruz*, que será fundamental en Mc 15. Seguir a Jesús significa asumir su mismo gesto de entrega por los otros: el sufrimiento del Hijo del hombre de 8,31 se amplía, abarcando de esa forma a todos los que aceptan su camino.

- *Perder la vida por Jesús y el evangelio* A partir de aquí, se ha formulado la ley antropológica fundante «pues el que quiera salvar la vida, la perderá, el que pierda su vida por mí y el evangelio, la ganará» (8,35). Causa (seguimiento) de Jesús y evangelio o plenitud del ser humano se identifican. Frente al *mesianismo de Pedro*, que sería ganar el mundo entero, perdiendo la propia vida-dignidad en el empeño (cf. 8,36-37), viene a elevarse el *mesianismo del Hijo del hombre*, que consiste en entregar la vida por el reino para perderla así conforme a los criterios de este mundo y ganarla a la luz del evangelio (8,35-37).

- *Mantenerse en la prueba* «el que se avergüenza de mí y de mis palabras en esta generación también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los ángeles santos» (8,38). El seguimiento de Jesús sitúa al hombre en contexto de persecución. Pedro ha sido el primero de los «avergonzados» de la prueba, el primero de aquellos que quieren cambiar el evangelio. Jesús le pide, y pide a todos los suyos, que estén firmes y que crean, dándoles promesa de que el mismo Hijo del hombre ha de premiarles en la revelación final del juicio.

Este es el sentido básico de un texto rico en alusiones que aquí no podemos estudiar con más detalle. Como en un certero golpe de timón, Jesús ha cambiado la ruta de su barco mesiánico, y todas las palabras y los gestos anteriores comienzan ya a entenderse en forma nueva. Pero, si miramos con más detenimiento los motivos y los temas, descubrimos que este no es camino nuevo, sino *el mismo camino de siempre* que Jesús debe asumir ya de manera expresa si es que quiere mantenerse fiel a su mensaje de reino. Ha crecido la oposición, se le ha mostrado el riesgo de su empeño. ¿Qué hará? ¿Volverse atrás? ¿Utilizar métodos y formas de violencia, como Pedro le insinúa? ¿Podría mantenerse fiel a su

PREDICCIONES DE LA PASION: CONVERTIR LA MUERTE (8,31-9,1)

Toda la segunda mitad de Mc (de 8,27 a 16,8) pudiera presentarse como un ejercicio radical de *conversión de la muerte*. Le pide Pedro que sea *mesías*, que venza, organice e imponga con fuerza su ley como esquema de vida. Responde Jesús anunciando su nuevo camino de *Hijo de hombre*, que aquí interpretamos y presentamos en forma de conversión (libertad, salvación) de la muerte. Esto nos permite elaborar una tabla de actitudes ante la muerte:

– *Muerte como resignación*. Es la actitud del que se siente como un elemento más en el proceso de este cosmos. Todos los vivientes (en el fondo todos los seres) nacen, mueren y renacen, para morir de nuevo. En esa rueda estamos. Vivamos lo posible y muramos resignados, pues no hay otra suerte ni esperanza para los humanos.

– *Muerte como angustia*. Hay un momento en que algunos queremos vivir para siempre, por encima de la muerte: nos sentimos oprimidos, cautivados, apretados por su fatalidad absurda. No tenemos más solución que protestar y protestamos con angustia, sintiendo ya que somos más justos y perfectos que esta vida de injusticia en que habitamos.

– *Matar para vivir*. Tenemos que matar para vivir mejor nosotros. Nos hacemos de esa forma traficantes de la muerte, en guerra que se extiende a todos los países y penetra en todas las conciencias. Esta es la ley del hombre viejo que llevamos dentro de nosotros: vamos matando, oprimiendo, utilizando a los demás para sentirnos de esa forma vivos.

– *Vivir para la vida*. Más allá de la resignación y angustia, superando la violencia del sistema que se eleva sobre la muerte de los últimos (los pobres, marginados), Jesús ha presentado en su evangelio (de 1,14 a 8,26) un programa de reino: quiere que los hombres vivan, va ofreciéndoles palabra y gesto creador, de libertad, de gozo, de existencia ilusionada, gratuita, compartida.

– *Morir para que vivan*. De tal forma ilusiona y llena a Jesús este programa de reino que está dispuesto a dar la propia vida (a entregarse y morir) para que los otros puedan realizarse y vivir. La misma muerte que antes era espacio de resignación, angustia o violencia viene a convertirse ahora en signo de amor: irlo dando todo para que los otros vivan, eso es morir como Hijo de hombre, morir como cristiano.

– *Morir en manos de la vida*. Es aquí donde Mc sitúa el misterio: si el morir por los otros tiene sentido, es que hay Dios, y Dios mismo acoge la existencia de aquellos que se pierden a sí mismos, entregan todo lo que son y tienen para que los otros tengan y vivan, como indicará el relato de la muerte-pascua de Jesús.

– *¿Predicciones de la muerte?* El principio de la segunda parte de Mc está construido sobre una serie de textos en los que Jesús «predice» su muerte: va descubriendo que vivir para la gracia del reino (en gesto de donación no impositiva hacia los otros) significa tener que *dar* la propia vida. En el fondo, todo Mc puede verse como un texto que se centra en ese gran misterio de *conversión* de la muerte.

mesianismo si tuviera que hacerlo en violencia y por fuerza, luchando él también con las mismas armas y estrategias de escribas, sacerdotes y Herodes? ¡De ninguna forma!

Precisamente por ser fiel a su mensaje de reino como fuente y lugar de gratuidad (salud, pan y palabra) para pecadores, enfermos y perdidos de este mundo, confiando en Dios, Jesús se tuvo que poner en manos de escribas-sacerdotes-ancianos. Ellos, los representantes de Jerusalén y su poder sagrado,

le matarán, pero Dios le resucita (cf. 8,31). Esta promesa de resurrección confiere su verdad y da sentido a todo su camino precedente. Por eso Jesús puede prometer la asistencia salvadora para aquellos que le sigan y confiesen su verdad ante los mismos tribunales de este mundo (8,38). En esta perspectiva de *esperanza escatológica*, que asume de algún modo elementos de la figura del profeta (8,28) y recrea la visión del mesianismo israelita (8,29), Jesús puede afirmar que el fin está ya cerca: antes

de que mueran algunos de los aquí presentes, llegara en poder el reino (9,1)

Esta última palabra ha de entenderse en el conjunto de Mc a la luz de 16,6-7 la verdad del fin del mundo, la experiencia del reino se ha expresado en modo fuerte con la pascua de Jesús. Pero de eso no podemos hablar aquí con más detenimiento. Baste con saber que Jesús ha quebrado con su gesto y su palabra los modelos de victoria nacional israelita, ha superado el mesianismo más seguido en el ambiente. Por eso ha rechazado a Pedro, abriendo sin embargo para todos un nuevo y más profundo camino de existencia, a nivel de seguimiento que se expresa por la entrega de la vida.

Pues bien, en gesto que resulta sorprendente, iremos descubriendo que este *rechazo de Pedro no es una condena definitiva*. No le ha expulsado Jesús de su lado, no le ha retirado la palabra ni le ha excomulgado. Le critica precisamente para invitarle después de una forma más intensa. Cuando Jesús llama de nuevo y dice «si alguien quiere venir en pos de mí, nieguese a sí mismo», seguirá incluyendo a Pedro, como indicaremos pronto.

Hemos dicho ya que Pedro somos todos para Mc. Por eso puede anidar en nosotros su perversión religiosa, manipulando así y manchando lo más santo que tenemos. Sobre ese *riesgo específico de Pedro* (y de todos los llamados) *se eleva la enseñanza de Jesús*, haciendo que veamos el sentido de la auténtica vocación cristiana cuyos rasgos resultan cada vez más claros.

- *Vocación es Cristo* en cuanto *Hijo de hombre*. Ha venido a ponerse en manos de los mismos que pueden matarle, y así cumple la enseñanza de su discurso misionero de 6,8-13 queda sin armas (sin defensas), a merced de aquellos que le entregan (8,31)

- *Vocación es seguimiento de Jesús*. Quien se busca a sí mismo, se pierde. Quien pretende su propia ventaja, destruye su vida. Pero quien sigue a Jesús y se entrega por los otros, encuentra su vida, se realiza como humano (8,34-35)

- *Vocación es camino de pascua*. Al tercer día resucitará (8,31). Allí donde Cristo entrega su vida por el reino, se despliega plenamente el misterio de gracia de Dios. Lo mismo pasa con aquellos que le siguen: quien pierda su vida por mí y por el evangelio, ese la salva. El anuncio de muerte se

vuelve vocación de nacimiento para los creyentes. De esa forma se anticipa el mensaje pascual de 16,6-7

Nota bibliográfica

Sobre la temática de los textos aquí estudiados (camino de pasión, confesión de Pedro, paso del título de Cristo al de Hijo de hombre, rechazo de Pedro y llamada al seguimiento en clave de cruz) hay una bibliografía casi inabarcable, recogida por R. Pesch, *Marco*, II, 17-114, hasta el año 1976. Aquí solo podemos citar algunos de los textos que nos parecen más significativos, anteriores y posteriores a aquella fecha. Libros básicos, recogidos en bibliografía general: Crossan, *Cross*, Blackwell, *Passion*, Blevins *Messianic*, Kermode, *Genesis*. Minette, *Secret*, J. R. Donahue, *From Passion Tradition to Passion Narrative*, en Kelber, *Passion*, 1-20, Schenke, *Studien*. En especial sobre Pedro, cf. Brown (ed.), *Pedro*, A. Rodríguez Carmoña, *La figura de Pedro en el Ev. de Marcos*, en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia Primitiva*, Verbo Divino, Estella 1991, 29-42, Cullmann, *Pierre*. Sobre la «confesión» de Pedro: R. Pesch, *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27-30)* BZ 17 (1973) 178-195, 18 (1974) 20-31, E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort*, en *Fest R. Bultmann*, Mohr, Tübingen 1964, 127-153. Sobre el seguimiento de Jesús, en perspectiva de entrega de la vida: R. Ploph, *Markus*, Hengel, *Nachfolge*, W. G. Kummel, *Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohnes*, en *Fest A. Vogtle*, Freiburg 1975, 210-224, A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (SANT 6), München 1962. Sobre el trasfondo teológico de Mc, entendido especialmente a partir de nuestro texto, cf. Hengel, *Studies*, 31-63, Kingsbury, *Christology*, 89-140. En esta línea siguen siendo valiosos algunos de los análisis de Belo, *Lectura*, 230ss.

2. Transfiguración y milagro del endemoniado mudo (9,2-29)

Ha declarado Jesús su camino: ha trazado su ruta de muerte. Pudiera parecer que todo acaba: se van sus discípulos, y queda nuevamente solo como cuando vino del Jordán y del desierto, en el principio (cf. 1,11-15). Pues bien, en contra de eso, descubrimos que los discípulos permanecen. Ni Jesús les expulsa, ni ellos marchan. Es evidente que hay

una incompreensión, pero, en medio de ella, el maestro sigue confiando en sus amigos, abriendo con ellos un camino de *gloria* y de *servicio* de reino.

Con esto anticipamos de algún modo las dos partes del texto que sigue (9,2-29), construido de manera muy perfecta como *díptico*. En la *parte superior* (zona del cielo) está Jesús transfigurado, con los testigos del AT y los tres discípulos que acogen arrobados y engañados su misterio (9,2-8). En la *parte inferior* (zona del mundo) están los otros discípulos que gritan, disputan y no pueden curar al niño enfermo (9,14-29). En *medio* queda una escena de diálogo que sirve para vincular las dos restantes (9,9-13).

a) *Transfiguración.*

La gloria del Hijo de Dios
(9,2-8)

Comenzamos por la escena de grandeza. Lo primero que sorprende es su *contraste*. Jesús acaba de hablar de pasión, y Dios le muestra ahora su gozo. Acaba de rechazar a Pedro, y aquí le mantiene a su vera en la intimidad sagrada de la montaña de la revelación, como en una especie de anticipo pascual.

Y después de seis días, tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y a solas los subió a un monte muy alto. Y se transfiguró ante ellos. Y sus vestidos se volvieron de un blanco muy resplandeciente, como ningún lavandero sería capaz de blanquearlos en la tierra. Y se les aparecieron Elías y Moisés que estaban hablando con Jesús. Y respondiendo Pedro dijo a Jesús: Maestro, es bueno quedarnos aquí; hagamos tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías. Pues no sabía lo que decía; estaban asustados. Y se formó una nube que los cubrió y salió una voz de la nube: este es mi Hijo predilecto. Escuchadle. Y de pronto, al mirar alrededor, no vieron a nadie más sino a Jesús solo con ellos (8,2-8).

Dijimos que es posiblemente una *experiencia pascual* proyectada sobre el camino de la historia de Jesús. Como indica el primitivo fin de su evangelio (16,1-8), Mc ha velado cuidadosamente todo lo que se refiere a la visión concreta de Jesús resucitado: el joven de la pascua pide a las mujeres y discípulos que vayan de nuevo a Galilea donde podrán

verle (16,1-8), pero el evangelio no dice después cómo o si le han visto. Esto significa que su triunfo final sobre la muerte no se puede contar como se cuentan otros datos o momentos de la vida de Jesús; la pascua no es escena nueva que se suma a las escenas anteriores, no es una experiencia al lado de las otras experiencias. *Pascua es todo*: es la manera de entender la historia de Jesús desde el trasfondo de su muerte ya transfigurada (superada).

En algún sentido podemos afirmar que el evangelio entero, como llamada al seguimiento, es pascua. El Jesús glorioso no niega su vida precedente, sino todo lo contrario: nos lleva uno por uno a los caminos anteriores, para rehacer así el proceso del evangelio en una especie de recuperación mesiánica intensa de su entrega y de su muerte. Sobre el fondo de la cruz, como destrucción de todo mesianismo impositivo, como crisis de toda comprensión triunfalista de la historia, emerge nuestra escena de luz resucitada.

El mismo Jesús que rechazó a Pedro (8,33) le llama de nuevo, en compañía de Santiago y Juan, como en 5,37 y luego en 14,33, para conducirlos (desde el abismo de muerte) a la fuente pascual de toda vocación. De esta forma se repite, de algún modo, el esquema de ruptura y novedad que hallá-bamos en 1,9-11: superando el profetismo del Bautista, escucha Jesús la palabra de Dios que le dice: eres mi hijo. Pero ahora los que escuchan la palabra de revelación son los discípulos, a quienes el mismo Dios indica: este es mi Hijo amado: escuchadle (9,7).

Conforme a lo indicado ya, el relato se encuentra bien medido y calculado, como formando un contrapunto a la escena anterior de entrega mesiánica y rechazo de Pedro (y del conjunto de los discípulos). Jesús les había dicho que no hablaran de él (8,30). Ahora quiere revelarles, como anticipación pascual, la otra cara del misterio de su vida. La escena se halla, por tanto, bien unida a lo anterior y, al mismo tiempo, entrelazada con aquella que le sigue (curación del niño endemoniado). Distingui-mos de esa forma y vinculamos a los seguidores:

- *Hay tres en la montaña* (9,28). Han subido con Jesús y le contemplan arrobados, transtornados, mientras oyen la voz de Dios que dice: hijo. Ellos forman como un signo de

En el fondo de Mc queda planteado el tema por medio de Jesús, que aparece como revelación verdadera y plena del Dios del AT. Le pudieramos llamar la manifestación escatológica y total del misterio divino. Estos son los momentos fundamentales de su aportación teológica.

1 *Autor de la Escritura* Dios es quien «habla» a través de la Escritura, como indica el pasivo divino de 1,2, 11,17, etc. Lo que Jesús hace y dice responde, según eso, al plan de Dios.

2 *Actúa por medio de Jesús* Dios se manifiesta y nos habla a través de la persona y vida de Jesús, como indican algunos de sus momentos fundamentales.

- *Bautismo* Dios reconoce a Jesús «tú eres mi Hijo» (1,11)

- *Transfiguración* de nuevo se revela Dios «este es mi Hijo» (9,7)

- *Getsemaní* Jesús le invoca «Abba, Padre» (14,36)

- *Cruz* Jesús le vuelve a llamar «Dios mío, Dios mío» (15,34)

3 *Dios como Padre* El título está implícito en bautismo y transfiguración, y ya explícito en Getsemaní. También aparece en otros lugares fundamentales.

- *Dios habla como Padre de Jesús* en los textos citados (1,11, 9,7)

- *Jesús llama a Dios Padre* en Getsemaní (14,36)

- *Dios es Padre escatológico* el único que sabe día y hora (13,22)

- *Dios es Padre de aquellos que oran*, superando el plano antiguo del templo israelita, como indica 11,25

4 *Otros títulos de Dios* Conforme a la tradición israelita, Mc presenta a Dios con otros nombres o títulos que enmarcan su identidad.

- *Es el Kyrios* o Señor que todo lo dirige (vinculado al Kyrios Jesús) en 11,9, 12,35-37

- *Es el Bendito*, aquel cuyo nombre hay que bendecir, conforme al sacerdote (14,61)

- *Es el Poder*, conforme a una palabra del AT (cf 14,62)

5 *Temas vinculados a Dios* Encontramos en Mc algunas palabras que remiten al misterio de Dios y nos sitúan en su contexto, las más importantes son:

- *El reino de Dios* (1,15, 4,26, 4,30) Quizá pudieramos decir que los nombres de *Dios* y de *reino* tienen un mismo contenido semántico.

- *Dios del amor* conforme a 12,28-34, Dios está vinculado al amor de los hombres.

- *Dios de la vida* en 12,24-27 Dios aparece casi como sinónimo de vida, en el sentido fuerte de *resurrección de los muertos*, por eso se puede vincular a los patriarcas israelitas, muertos en tiempo antiguo.

- *Dios y el César* se definen por su separación, Mc va en contra de la utilización política de Dios, en clave de imperio romano (12,13-17)

la gloria de la Iglesia son exploradores de la contemplación y quieren mantenerse en gozo ya transfigurado (hagamos tres tiendas). No todo es destrucción ni muerte en esta tierra. La visión de Jesús en la montaña anticipa de algún modo la gloria de la pascua dentro de la historia (en el mismo camino de seguimiento que lleva hasta la cruz).

• *El resto sufre y se afana sobre el llano* (abajo) queriendo

y no pudiendo curar a un niño enfermo (9,14-19). Ellos son la Iglesia inmersa en la miseria de la tierra y sin poder para curarla, pues el Hijo de Dios parece hallarse escondido en la montaña.

Pero sigamos con la primera escena que ahora nos ocupa. Pedro, Santiago y Juan son representantes de todos los discípulos que suben con Jesús a

la montaña de la revelación, en gesto de búsqueda pascual. Ciertamente, Jesús es quien entrega la vida por el evangelio, como muestra la palabra anterior, igual que el texto siguiente (9,30-32). Pues bien, ese mismo Jesús transfigurado, desde el fondo de la pascua, viene a presentarse como signo de la gloria de Dios, hombre celeste con vestidos blancos como nadie puede limpiarlos en la tierra. Trascendiendo ya nuestro dolor y muerte, sobre el cielo pascual de la blancura de Dios, habita el Hijo divino, Jesús resucitado.

Sin un tipo de experiencia pascual no existe discipulado. Sin un Cristo glorioso en la montaña, sin el gozo de verle allí cumpliendo todo lo anunciado (entre Moisés y Elías), carece de sentido su llamada. Sólo si subimos a la altura del misterio entenderemos la voz de Dios para seguir a su Hijo Jesús (¡escuchadle!). Estamos ante una escena de *ruptura de nivel*, ante una especie de visión de trascendencia que sólo puede entenderse en clave de encuentro recreante. Estos son sus momentos principales:

- *Jesús se transfigura*. En su misma vida humana podemos descubrir ahora la gloria de Dios que está brillando en sus vestidos y en su rostro. No es un ser celeste, ni un ángel alejado de la tierra. El Hijo de Dios transfigurado de la pascua es el mismo Jesús que sigue caminando hacia su muerte. Por eso la escena de gloria en la montaña no es negación de cruz, sino todo lo contrario: es una expresión del sentido salvador de la cruz.

- *Deseo de los discípulos*. Quieren hacer tres tiendas y quedarse allí por siempre. Quieren detener la historia en un gesto de glorificación anticipada de su vida en medio de la tierra. Ese deseo no puede cumplirse (ignoran lo que dicen), pero, al mismo tiempo, parece necesario. Es como si de pronto la historia hubiera culminado ya, al modo judío, en la línea de aquello que en el fondo pretendía Pedro al llamar a Jesús Cristo y al pedirle que no entrara en dirección de sufrimiento (8,29-32). Pues bien, ese deseo de hallarse en gloria y no sufrir es simplemente un sueño: la voz de la verdad (que es voz de Dios) les sacude, les despierta y les invita a escuchar a Jesús y seguirle en el camino concreto de muerte por el reino.

- *La palabra de Dios* es voz de Padre y llama a Jesús Hijo. Ella nos recuerda el momento del bautismo (1,9-11). Pero este no es bautismo de Jesús, sino de sus discípulos: escuchan la voz engendradora (paterna) de Dios y descubren a Jesús como Hijo precisamente allí donde aprenden a seguir-

le en el camino de la cruz. La gloria de Dios se manifiesta sólo en el lugar donde los hombres son capaces de seguir a Jesús en camino de muerte, en entrega por los otros.

Vista así, la escena de la transfiguración es una especie de *fortalecimiento vocacional* para los discípulos de Jesús (simbolizados en Pedro-Santiago-Juan). Ellos han sido introducidos en el monte de la paradoja, es decir, en el lugar donde el camino de entrega del Hijo del hombre aparece nimbado de gloria. No es gloria sólo esperada (cuando todo el mal acabe), ni evasiva (como si no hubiera desgracias). Es *gloria crucificada*, si es que esta palabra puede utilizarse: en el camino que lleva hacia su muerte descubrimos que Jesús es Hijo de Dios (siendo, a la vez, Hijo de hombre, como dice 8,31); contemplamos de algún modo su gloria, escuchamos la voz de su Padre y podemos responderle.

Hemos dicho que en su origen esta escena puede ser una *visión pascual* que Mc antedata, introduciéndola en la vía de Jesús hacia su muerte. No es visión pascual anticipada de forma artificiosa, sino todo lo contrario: allí donde, en camino de misterio, los discípulos ascienden con Jesús a la montaña, a pesar de no entenderle, descubren la gloria de Dios en medio de ella. El mismo camino de cruz se hace Tabor, es decir, monte de transfiguración.

En su origen, *Moisés y Elías* podían cumplir otra función. Quizá eran como aquellos profetas escatológicos a quienes aludía 8,28. Más probablemente representan la ley (Moisés) y la profecía (Elías), señalando que el camino de Jesús, rechazado como peligroso para la identidad y esperanza israelita, cumple en realidad esa esperanza. Vistos así, Moisés y Elías realizan la misma función de *Isaías* y el *Bautista* en 1,1-11: ofrecen testimonio, abren un camino de esperanza. Pero la palabra creadora y la revelación definitiva provienen directamente del Dios que engendra a Jesús (1,9-11) o le declara como Hijo delante de sus discípulos (9,7), cumpliendo y desbordando de esa forma las funciones de Moisés y Elías.

Esta es ciertamente una escena de contraste. Las *autoridades* oficiales y sagradas de Jerusalén (escribas-sacerdotes-ancianos) van a condenar a Jesús en nombre de Dios (cf. 8,31). Pues bien, ese mismo *Dios* avala a Jesús llamándole su Hijo, y así lo reco-

nocen los representantes verdaderos de Israel (Moisés y Elías). Por eso, la Iglesia de Jesús que ha escrito y que acoge este pasaje viene a presentarse como *auténtico Israel*, como heredera de todas las palabras de la ley y profecía (Moisés y Elías), frente a los judíos no cristianos que, en el fondo, habrían rechazado a sus padres verdaderos.

b) *Diálogo intermedio.*
Resurrección de Jesús,
vuelta de Elías (9,9-13)

Es un texto puente entre 9,2-8 y 9,14-29: prepara la escena que sigue y comenta la anterior, presentando dos motivos o elementos principales. Uno la *resurrección*, otro la *vuelta de Elías*. Ambos han preocupado a la Iglesia antigua. Los dos han de verse de algún modo vinculados, pues enmarcan el futuro y pasado permanente del camino de Jesús.

El primero es el tema de la *resurrección* (9,9-10): bajando del monte, Jesús dice a sus discípulos que no cuenten a nadie lo que han visto «hasta que el Hijo del hombre resucite de los muertos» (en texto que recoge los temas de 8,31). Ellos entre sí dialogan y preguntan qué es eso de resucitar de entre los muertos. *Antes* (8,30) Jesús les había prohibido cualquier tipo de palabra sobre su persona. *Ahora* levanta aquella prohibición y sólo pone un límite de tiempo: la gloria del camino de la cruz y la verdad del misterio de la filiación divina (transfigurada) de Jesús podrán hacerse objeto de conversación tras pascua; sólo esa meta de gloria, proyectada hacia la historia de Jesús, nos permite comprender su camino de muerte. Evidentemente, los discípulos no entienden (o no acaban de entender). No comprendían antes lo que implica la *muerte* del Hijo del hombre (8,31-33). Así tampoco llegan ahora hasta el fondo de la *resurrección* de entre los muertos. Ambos misterios se encuentran vinculados; no hay posible aceptación de uno sin otro.

Luego se plantea otro motivo: la *vuelta de Elías* (9,11-13). Aparece en un texto complejo, de difícil lectura y comprensión, que aquí sólo podemos presentar de un modo esquemático, sin tener la certeza de entenderlo en sus detalles más pequeños. Lo mejor será exponerlo distinguiendo tres momentos:

a) *Pregunta de los discípulos*: «¿por qué dicen los escribas que Elías debe venir primero?» (9,11). Es una cuestión planteada implícitamente en 6,15 y 8,28. Mc 1,1-8 había respondido ya de alguna forma, identificando al Elías venidero con Juan Bautista. Pero es evidente que los escribas judíos que aparecen aquí dando motivo de disputa a los cristianos no aceptan esa respuesta. Por eso, aprovechando la presencia de Elías en 9,4-6 (esa habría sido su venida preparatoria), después que se alude a la resurrección de entre los muertos, que sería el fin de todo (9,11), los discípulos repiten la pregunta de los escribas: ¿por qué tiene que venir Elías?

b) *Contrapregunta de Jesús* (9,12). Conforme a una técnica bien conocida (empleada en el contexto paralelo de 11,27-33), Jesús responde planteando otra pregunta más difícil: ¿cómo está escrito que el Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser despreciado? (9,12). Este es el más hondo problema no sólo para los escribas, sino para la misma Escritura (textos de Is 40-55; Sab 2). Es evidente que los discípulos de Jesús en su disputa con los judíos han planteado muchas veces este tema primordial: se trata de entender el sufrimiento de Jesús (del Hijo del hombre o del Cristo en Lc 24,26.46). Este es el tema central del evangelio de Mc.

a') *Respuesta de Jesús* (9,13). Sólo ahora, tras la pregunta abierta sobre el sufrimiento del Hijo del hombre, Mc vuelve al tema de la venida de *Elías* y afirma, de manera tajante, que *ha venido ya* y que *ha muerto* (le han matado). *El verdadero Elías*, que debía reconstruir todo (es decir, preparar el camino de Jesús, conforme a 1,1-9), *ha sido Juan Bautista*, y los hombres le han matado, vinculando de esa forma su destino al del propio Jesús. Ese rechazo y muerte de Elías (en la figura de Juan Bautista) no es para 9,13 una simple opinión de los escribas, sino expresión original de la verdad de la Escritura. Las muertes de Juan y de Jesús quedan de esa forma vinculadas, apareciendo así como cumplimiento de las profecías que aluden al asesinato de los enviados de Dios, como también se afirma en 12,1-9 cuando relaciona la muerte de Jesús con el rechazo de los enviados anteriores.

Mc ha construido de esta forma una especie de esquema unitario de la historia de la salvación, que ha de ser mirado en relación con la parábola de los viñadores (12,1-12). Sobre ese fondo de transfiguración debe entenderse el tema de la vuelta o venida y muerte de Elías (Juan Bautista), descubriendo en ella un anuncio de la muerte de Jesús. En ese contexto adquiere su sentido la advertencia sobre la resurrección de entre los muertos.

c) *Niño endemoniado.*
Impotencia de los discípulos
(9,14-29)

Pero el tema anterior quiebra. El diálogo sobre la resurrección del Hijo del hombre y la muerte de Elías nos lleva hasta el abismo de dolor y sufrimiento de la tierra, donde se debaten impotentes los discípulos mientras Jesús se transfigura en la montaña de su resurrección. Parece que se abre así una sima entre la gloria del Tabor y la miseria de los últimos del mundo. ¿Para que nos vale un Cristo de esplendor mientras padecen los enfermos en el mundo?

Y con esa pregunta pasamos al relato del *niño endemoniado y mudo* (9,14-29). Arriba, en la montaña, sigue Jesús. Abajo están los *discípulos* restantes (menos Pedro-Juan-Santiago); quieren curar al niño, y no logran hacerlo. Así empieza el pasaje, rico en dramatismo y cuajado de detalles que sería con-

veniente estudiar por separado. Aquí supongo conocido de manera general el texto y me limito a destacar sus rasgos más significativos dentro del contexto de camino de cruz y transfiguración en que ha querido situarlo Mc. Estos son, a mi entender, los principales:

– *La impotencia de los discípulos* (9,18,28). Discuten con los escribas y la multitud (9,14), pero son incapaces de curar al niño. ¿Por qué? Evidentemente, porque se hallan separados de Jesús (de su camino de cruz-pascua) y no consiguen suscitar la fe del padre dolorido (cf. 9,24) ni descubren o explicitan el poder de la oración (9,29). El mismo desarrollo del texto nos dirá que oración verdadera es la que ha desplegado Jesús en la montaña, al escuchar la voz del Padre y asumir sobre la tierra el camino glorioso (duro y fuerte) de su entrega. Separados de la fuente de oración, sin la experiencia creadora de Jesús, los discípulos siguen encontrándose en el mismo nivel de los escribas, discutiendo con ellos

18

FE Y EVANGELIO

Dentro de Mc es fundamental el tema de la fe como clave de la nueva experiencia de los discípulos de Jesús. Quiero destacar algunos de sus rasgos más significativos:

– *Creed en el evangelio* (1,15). Esta es la palabra clave. El evangelio es don de Dios; la fe como aceptación creadora (transformadora) que constituye al nuevo pueblo (no la pertenencia nacional o las obras de la ley).

– *Fe y milagros*: Jesús abre para los enfermos un campo de fe, de confianza en el poder de Dios; esa fe de los propios enfermos es la que les cura (cf. 5,34; 9,23-24).

– *La falta de fe* deja a los paisanos de Jesús en su enfermedad, en su lejanía respecto del reino (cf. 6,6).

– *Fe como experiencia compartida*: en el caso del paralítico (2,5) y del padre del lunático (9,23-24) es la fe «de otros» la que salva. Es evidente que se trata de una fe contagiosa, que crea espacio de perdón, de confianza compartida y de solidaridad mesiánica.

– *Fe y miedo*: la fe de los creyentes es fuerza que les hace capaces de enfrentarse y vencer la prueba (4,40; cf. 6,50) desde la presencia del mismo Jesús.

– *Fe y oración*: frente al templo que debe ser destruido (pues no es lugar de fe transformante) emerge ahora la oración-fe de los discípulos que pueden lograr de Dios todo lo que pidan (11,20-25).

– *La fe y la salvación*: el final canónico dice que «los que crean y se bauticen» se salvarán (hablando de una fe ratificada en el signo sacramental); por el contrario, «los que no crean serán juzgados» (16,16). El único criterio de salvación es por tanto la *fe*: la confianza en el misterio. Es evidente que esta falta de fe, que deja al hombre en ámbito de juicio, ha de entenderse en sentido amplio. Lo propio de Jesús ha sido suscitar fe en el reino. La falta de fe es lo único que va en contra de Jesús, que destruye su obra y también a los incrédulos.

sobre cosas muy pequeñas, en medio de una multitud que no sabe a quién seguir. Y mientras tanto, el niño endemoniado sigue enfermo.

– *El poder de Jesús* es, ante todo, una expresión y signo de su propia fe. Por eso sufre el dolor de una generación *apistos* (incrédula) (9,19). Pues bien, superando ese dolor y expandiendo sobre el mundo la gracia de la transfiguración, Jesús logra suscitar la fe del padre, consiguiendo por ella la curación del niño. Así convierte su experiencia de oración (encuentro con Dios) en actitud y gesto de servicio a los demás (al niño endemoniado). En contra de lo que realizan los *theioi andres*, sanadores poderosos o «divinos», Jesús cura al niño en el camino de su debilidad, es decir, desde la fe que surge de la muerte-pascua.

– *La fe del padre*. En el centro del relato y de toda esta sección (8,17-10,52) hay un problema de fe. Pedro ha comenzado no creyendo (9,32); tampoco estos discípulos que quedan bajo la montaña pueden llamarse de verdad creyentes, pues se enzarzan en disputas vanas con escribas. En contra de eso, ayudado por Jesús, el padre del enfermo ruega: «creo, ayuda a mi incredulidad» (9,24), en gesto de humilde fortaleza. Así pone su confianza en aquel a quien rechazan los escribas, en aquel a quien pretenden silenciar condenándole a muerte. La fe de este padre se vuelve de esa forma creadora, capaz de dar la vida al niño que se hallaba condenado bajo el diablo. Este es el primer milagro del camino; el segundo y último será el de Bartimeo, en 10,46-52. Ambos cumplen función muy especial dentro de Mc.

– *La enfermedad del niño*. Tiene un «espíritu malo» (*pneuma alalon*), como si un cerco de violencia exterior e interior le impidiera escuchar la palabra y responderla (9,17.25). Por eso vive envuelto en una especie de batalla autodestructiva: no logra abrirse a los demás, se odia a sí mismo. Conforme a la letra y fondo del relato, para vencer ese cerco de incomunicación y violencia del niño, se debe transformar al padre, de manera que entre ambos (padre e hijo) se restaure (o se suscite por primera vez) un diálogo de amor y palabra liberadora. Frente al silencio diabólico, que lleva a la impotencia y locura, emerge aquí la *palabra* sanadora de Jesús que cura al hijo con el padre.

Situado a esa altura del proceso narrativo, nuestro texto adquiere una importante carga simbólica. Nos hemos referido ya al *poder que brota del camino de muerte* de Jesús como principio de diálogo y encuentro que surge de la misma entraña de la cruz, esto es, del gesto de la entrega plena por los otros. Sólo quien regala su vida en actitud fuerte de amor puede hacer milagros. También es importante destacar la *fuerza de transformación del padre*: frente a los escribas de Israel que parecen encajados en sus seguridades religiosas y sociales (por eso matan a Jesús), hallamos a este padre que aprende a querer-creer, escuchando a Jesús y poniendo su fuerza más honda (fe, entrega) al servicio del hijo impedido.

Quizá pudiera trazarse un paralelo entre el milagro de la *madre-hija* pagana de 7,24-30 (la fe materna cura y abre así la puerta de la salvación a los gentiles) y este milagro del *padre-hijo* de 9,14-29, realizado sin duda en ámbito judío (ante la presencia de los escribas). Es posible que esta nueva pareja represente de un modo especial al *pueblo israelita*: los *escribas* siguen discutiendo con los discípulos bajo la montaña, los *ancianos-sacerdotes-escribas* de Jerusalén han condenado a Jesús..., pero hay *padres* angustiados, representantes de la buena tradición israelita, que empiezan a creer y consiguen así la curación del hijo.

Era grande la fe de la *madre griega* (7,24-30) y es grande la fe de este *padre judío* (cf. 9,23-26) que rompe el cerco de las autoridades normativas de su pueblo y se coloca a los pies de Jesús, consiguiendo así la curación del hijo enfermo. Es hermoso descubrir con este fuerte milagro que el camino de la salvación de los judíos sigue abierto, a pesar de lo que hagan sus autoridades.

Nota bibliográfica

Para visión general del tema, cf. obras sobre milagros en Mc, citadas en notas anteriores. Libros generales sobre la transfiguración: H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, Zürich 1959; G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story*, London 1942; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1949. Estudios particulares: L. F. Rivera, *El misterio del Hijo del hombre en la Transfiguración*: RevBib 28 (1966) 19-34, 79-

89, M E Thrall, *Elija and Moses in Mark's Account of the Transfiguration* NTS 16 (1969/70) 305-317, U B Muller, *Die christologische Absicht des Markusevangelium und die Verklärungsgeschichte* ZNW 64 (1973) 159-193, B D Chilton, *The Transfiguration* NTS 27 (1980/81) 115-124. Sobre la curación del niño epiléptico G Bornkamm, *Pneuma alalon Estudio sobre el evangelio de san Marcos* en Id., *Estudios sobre el NT*, Sigueme, Salamanca 1983, 261-268, P J Achtemeier, *Miracles and the Historical Jesus* A Study of Mk 9,14-29 CBQ 37 (1975) 471-491

3. Entrega del Hijo del hombre y comunidad mesiánica (9,30-50)

La entrega del Hijo del hombre abre ya un camino para el seguimiento (8,27-9,1) desde ese fondo hemos podido estudiar la relación entre el encuentro con Dios en la montaña (transfiguración) y la ayuda al niño enfermo (9,1-29). Pues bien, en 9,30-32 se formula de nuevo el mismo tema de pasión y entrega para construir, desde esa base, un modelo concreto de vida comunitaria (mesianica) donde paradójicamente se defiende al niño (9,33-37), se valora al que está fuera del grupo (9,38-40) y se acentúa la importancia de los más pequeños (9,41-50).

Parece evidente que este desarrollo (9,30-50) asume materiales de la tradición pospascual, aunque vinculados al mensaje antiguo de Jesús. Mc no ha querido imponer sobre esos materiales un criterio de unificación niveladora, y por eso pueden descubrirse ciertas repeticiones y faltas de equilibrio entre las partes del pasaje. Pero el conjunto resulta sorprendentemente claro, actual y creativo. Para ayudar a su lectura, ofrezco un esquema y después lo expando, resaltando la experiencia de conjunto más que los detalles.

• Punto de partida entrega del Hijo del hombre (9,30-32)

En contexto nuevo y con nuevos matices repite el anuncio de 8,31. Sobre la pasión de Jesús se edifica la estructura de la Iglesia.

• ¿Quién es el mayor? el niño (9,33-37). Desde ese principio de entrega del Hijo del hombre debe construirse un tipo distinto de comunidad donde los más grandes o primeros sean servidores de los otros.

• Valor del no integrado el exorcista no cristiano (9,38-40). Desde ese fondo y rompiendo todo etnocentrismo eclesial, el servicio a los demás (en nombre o a ejemplo de Jesús) resulta más importante que la simple pertenencia comunitaria.

• Los pobres creyentes superar el escándalo (9,47-50). Existe siempre el riesgo de crear una Iglesia de fuertes, de aquellos que desprecian (escandalizan) a los otros. En contra de eso, partiendo del camino de entrega de Jesús, se impone la exigencia de respeto a los pequeños de la comunidad.

Queda claro el tema general *la entrega del Hijo del hombre*, interpretada como axioma o punto de partida que suscita un tipo de comunidad donde se invierten los valores normales de este mundo: el poder, la pertenencia impositiva al grupo, el elitismo de los fuertes. Mas que un desarrollo sistemático a nivel de teoría, Mc 9,30-50 ofrece una serie de breves y fuertes pinceladas que trazan el punto de partida de un *codigo o derecho de la Iglesia* que, en sentido muy profundo, se pudiera llamar *antiderecho*. Estamos en el centro de la más hermosa y sorprendente *eclesiogenesis* de Mc de la entrega de Jesús abierta a los que quieran seguirle sobre el mundo nació y sigue naciendo sin cesar la Iglesia.

a) Principio La entrega del Hijo del hombre (9,30-32)

Reasume en forma algo distinta el tema de 8,31. Allí se había subrayado el rechazo de los ancianos-sacerdotes-escritas, para anunciar de esa manera el juicio de las autoridades socioreligiosas de Israel contra Jesús. Ahora se acentúa el tema de la entrega. Jesús camina (*paraporeuein*) a escondidas, instruyendo a sus discípulos en la más honda y misteriosa de todas las doctrinas, en el arte tan difícil de saber perder y de dejarse matar en el camino de reino. Así les decía:

- El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres
- y le matarán
- y habiendo muerto resucitará a los tres días (9,31)

Dejarse entregar, este es el secreto del Hijo del

hombre: ponerse sin violencia y sin venganza, por fidelidad de reino, en manos de aquellos que le van a traicionar, es decir, de sus mismos hermanos ju- díos; dejar que éstos le entreguen ante los «hom- bres» (los romanos) en acusación que causa su muerte dolorosa; dejarse morir... Este es el secreto, esta es la fuerza del Hijo del hombre. Sólo es gran- de y tiene verdadera autoridad el que sabe morir, quien no se ata a la propia vida, no la defiende con violencia, no se impone con rencor e injusticia a los demás. El Hijo del hombre es grande porque acepta la muerte, poniéndose así en manos de Dios, confiando en la resurrección que sucede «al tercer día», es decir, en la plenitud de los tiempos.

De esta forma, uniendo 9,31 con 8,31 y 10,33-34, Mc ha trazado en el centro de su evangelio una asombrosa *guía de perdedores* (no de *pecadores*, como ha solido a veces entenderse). Guía son sin du- da estos pasajes. Son orientación y principio de vi- da para los nuevos creyentes mesiánicos que no buscan al Cristo triunfante de 8,29, sino al Hijo del hombre que se entrega por todos los humanos.

Este es el Jesús de Mc: alguien que sabe perder, convirtiendo su derrota en principio de vida (de co- munidad, de gloria) para aquellos que quieren seguir- le. Sólo aquí, desde la entrega-fracaso del Hijo del hombre, se atreve Mc a trazar un ideal de vida co- munitaria, como indicará lo que ahora sigue. Fra- casar amando y convertir el fracaso en señal de pre- sencia creante de Dios: eso es evangelio.

Esta es la única lección, gran enseñanza que Je- sús imparte a sus discípulos (cf. 9,31), aun sabien- do que ellos por ahora no le entienden y en el fondo no quieren entenderle. Así, tienen miedo de hacerle preguntas; no se atreven ni a rozar el misterio (cf. 9,32). Es como si prefirieran cerrar los ojos, no dar- se cuenta, suponiendo que todo es una especie de sueño o pesadilla que se disipará muy pronto, cuan- do Jesús tenga que pactar con los «poderes fácti- cos» del mundo, cuando se vuelva realista y procu- re buscar otra estrategia. Pero no hay otra, Esta es la verdad del nuevo mesianismo: Dios viene al mun- do y se pone de parte de los perdedores. Jesús ha visto bien. Aquí ha centrado para siempre su evan- gelio.

b) *¿Quién es el mayor?*
Valor del niño (9,33-37)

Jesús no cambia de estrategia. Sigue insistiendo y aplicando los principios de su entrega al grupo de discípulos, como había comenzado a hacerlo en 8,34-9,1. De esa forma ofrece su más honda visión de la comunidad creyente. Pero ahora hallamos una serie de elementos nuevos, expuestos de forma al mismo tiempo dramática y pedagógica, a través de una especie de acción parabólica de hondura, don- de las palabras de enseñanza surgen directamente del gesto que Jesús realiza.

Vengamos al pasaje. Los discípulos avanzan con Jesús, y el mismo movimiento del camino (están *en tē hodō*) les hace preguntar *quién es más grande*: el ansia del reino parece llevarles a exigir un dominio sobre el mundo, de tal forma que unos quieren ser mayores que los otros. En esa línea se rompe la ar- monía interna del conjunto (cada uno disputa con el otro por grandeza) y se destruye la misma voca- ción mesiánica. Llegan a *casa*, lugar de la enseñan- za vocacional, signo de la Iglesia, y Jesús les habla y realiza con ellos (los discípulos) un *gesto* ejemplar que después comenta con nuevas palabras de inten- so dramatismo:

a) *Sentándose* llamó a los Doce y les dijo: si al- guien quiere ser primero, sea el último de todos y el servidor de todos.

b) *Y tomando a un niño*, lo puso en medio de ellos y abrazándolo les dijo:

– quien reciba a uno de estos niños en mi nombre, me recibe a mí;

– y quién me recibe a mí, no me recibe a mí, sino a quien me ha enviado (9,35-37).

El texto incluye dos partes paralelas (a y b) que he querido distinguir en el mismo aspecto tipográfi- co. La *primera* (a) es más simple y consta de un *ges- to* de sesión y una *palabra* de enseñanza que pueden distinguirse con facilidad:

• *Jesús se sienta* (*kathisas*) y llama a examen a los Doce. Han discutido sobre primacías y lo han hecho en el camino, a espaldas suyas, rechazando su llamada de reino y la verdad del evangelio. Jesús se sienta, y como portador del reino y verdadero maestro quiere enseñarles el sentido de su se- guimiento.

- *Jesús dice*: ser primero significa hacerse el último, convertirse en servidor (*diakonos*) de todos. Esta palabra condensa su doctrina, y de algún modo sería suficiente: ella define con Jesús y por Jesús el sentido del discipulado.

Pero el texto se ha extendido, presentando una *segunda parte* (b) que reasume de forma poderosa la imagen anterior, profundizando en la misma doctrina. Debemos insistir en la complementariedad interna de imagen y palabras posteriores para descubrir mejor su significado:

- *Jesús toma a un niño*. En gesto de creatividad sorprendente, deja el «trono» (cátedra) en que estaba antes sentado, sale a la calle, toma al más pequeño de los seres humanos (un niño) y lo pone *en medio del corro* de discípulos (*en mesō autōn*). Ellos, los que pretendían hacerse grandes, superando uno al otro en poder, se encuentran ahora igualados, rodeando a un niño que se ha vuelto su maestro verdadero. Visualicemos bien la escena: en el centro, con el niño, está Jesús, ambos abrazados, formando una potente comunión significativa. Jesús, mesías de Dios, que acaba de ofrecerles desde el trono-cátedra de mando su enseñanza, se identifica ahora con un niño cualquiera, traído en ese mismo momento de la calle.

- *Jesús enseña*. No lo hace ya desde la cátedra, sino desde su abrazo con el niño: «quien recibe a uno de éstos, a mí me recibe...». El mismo Hijo de hombre, más aún, el mismo Dios se ha venido a revelar por este niño. Todo el camino de la vocación culmina de esta forma: Jesús quiere enseñar a sus discípulos la forma de acoger a (de tratar con) los niños.

He dicho que existe complementariedad entre la *imagen* (niño puesto con Jesús en el centro del corro) y la *palabra aclaradora* (recibir al niño-Jesús). En un primer sentido, es evidente que los discípulos, que quieren distinguirse en clave de grandeza, quedan confrontados con el niño: grande de verdad es el pequeño. En el centro del corro de discípulos no habita ya Pedro, ni Santiago o Juan, sino un niño cualquiera, alguien que se encuentra necesitado y no pertenece ni siquiera al grupo de creyentes. Aquello que los discípulos de Jesús quieren lograr y no consiguen a base de su esfuerzo lo goza ya por don de gracia un niño, pues se encuentra como necesitado en manos de Dios (de su Cristo que le abraza) y debe ser el centro de la comunidad entera. Por eso, dentro de la misma lógica del gesto, pero invirtiendo su sentido, la pregunta de los discí-

pulos recibe su auténtica respuesta: no se trata de saber quién es más grande, sino de ayudar a los más pequeños.

La cuestión de la grandeza cambia totalmente de lugar: grande es el niño donde Dios se hace presente. Por eso los discípulos alcanzan su sentido en referencia a los pequeños, a los niños. Traídos y llevados, manejados por los otros, los niños son imagen fuerte del Jesús a quien 9,31 presenta como *el entregado en manos de los hombres*.

Ha terminado Jesús su camino dejando que le entreguen de tal forma que se encuentra en manos de los otros: por eso está presente en el signo y realidad de todo niño amenazado de este mundo. Comunidad de niños y de servidores de los niños: ese es el grupo que Jesús ha querido suscitar con sus discípulos. Del mismo gesto de su entrega y muerte se deduce la importancia suprema de los niños. No son grandes los que mandan y se imponen por encima de los otros, sino aquellos que padecen, que se encuentran entregados (como Jesús) o dependiendo de los otros (como los niños).

Un Jesús triunfador que se impone y vence sobre el mundo no podría quedar simbolizado en la vida de los niños. Por el contrario, el *Jesús entregado*, impotente, manejado, puede y debe compararse con los *niños*, pues se encuentra igual que ellos: a merced de la gracia o violencia de los demás. Dependiendo de otros: este es el signo del Hijo del hombre, esta es la condición de los niños sobre el mundo. Por eso están relacionados muy por dentro.

c) *El exorcista extraño.*
Valor del no integrado
(9,38-40)

Diferente al caso de los niños, pero convergente en su temática y fondo eclesial es el de aquellos que están fuera de la comunidad (no aceptan su disciplina), pero actúan en nombre de Jesús. ¿Qué hacer con ellos? Parece que la Iglesia debe explotar el *monopolio del Cristo*, para integridad de su doctrina y gloria de su fundador dentro del mundo. Esta es la actitud que defiende Juan el Zebedeo. *Pedro* se oponía a la debilidad y muerte de Jesús (8,32). Ahora es *Juan*, su espíritu gemelo, el que rechaza aquello que podemos llamar debilidad eclesial. Es evidente

que defiende los intereses de su grupo, como indica bien el diálogo:

- *Juan*: Hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y se lo hemos impedido porque no nos seguía.
- *Jesús*: No se lo impidáis, pues nadie que haga un milagro en mi nombre podrá luego hablar mal de mí; pues quien no está contra nosotros, estará con nosotros (9,38-40).

La escena parece una *consulta legal*. Ha surgido en la Iglesia un caso no previsto y piden consejo a Jesús, mejor dicho, se apresuran a solucionar el caso antes de consultarle. Con gran fuerza, Jesús rechaza aquella decisión que parecía ya tomada, pues contradice al nuevo espíritu de *comunidad abierta* que brota de su entrega. Los cristianos, nacidos del amor universal de Jesús, no tienen que esforzarse por mantener su propia identidad utilizando leyes exclusivistas. Más que el triunfo de su grupo han de querer que el bien mesiánico se extienda, es decir, que se realicen «milagros» en nombre de Jesús, siguiendo su ejemplo.

El *nombre de Jesús (to onoma mou)* aparece como fuente de vida, como fuerza sanadora. Precisamente en su camino de entrega, allí donde pudiera pensarse que ha perdido todo su poder y su mensaje acaba en el fracaso de la muerte, Jesús viene a mostrarse como fuente de poder para los hombres, de tal forma que algunos (aun fuera de su comunidad) transforman a los otros y realizan milagros (*poiein dynamin*) en su nombre. Como representante oficial de Jesús, *Juan* quiere ejercer un control sobre ese poder mesiánico, quiere imponer un «permiso», una tarjeta de fidelidad eclesial para aquellos que pronuncian el nombre de Jesús. Pues bien, en contra de eso, después de haber concentrado su enseñanza en los discípulos, *Jesús amplía su campo de influjo* y rompe toda envidia entre sus mismos seguidores. No quiere formar una secta o comunidad cerrada donde la institución deba imponerse, ni fundar un grupo oficial de realizadores de milagros. Quiere que el impulso de su doctrina (nombre poderoso) y la vida de sus discípulos pueda exten-

derse más allá de las fronteras de la misma Iglesia organizada.

En el texto anterior (9,33-37) aparecía como importante el más niño; de esa forma superaba Jesús el peligro de la autoridad o jerarquía impositiva dentro de su grupo. Pues bien, nuestro texto (9,38-40) sirve para negar la autoridad del grupo oficial (de los Doce) sobre el legado mesiánico de Jesús. Los cristianos no son dueños de la fuerza que brota de la entrega de Cristo, ni pueden controlarle, pues Jesús ofrece impulso de vida (energía milagrosa) a todos los que quieran actuar en su nombre. Este es el segundo principio de la Iglesia: ella dirige, anima, expande el camino mesiánico de Jesús, pero no lo encierra ni domina: no utiliza ese poder en nombre propio, ni quiere controlarlo para bien del grupo, por encima de los otros.

d) *Los pobres creyentes.*
El riesgo del escándalo
(9,41-50)

Esta cuarta unidad aparece construida de manera menos precisa. Comienza con dos normas de tipo casuístico (*hos an...*; 9,41.42); continúa después con unas ampliaciones tradicionales sobre el escándalo, empleando para ello el signo de la mano-piejos (9,42-47); y termina con unas afirmaciones sobre el riesgo de la condena escatológica (9,48-50).

Su comienzo (9,41) se halla bien entrelazado en el contexto, tanto en su estructura formal (repite el esquema de 9,37) como por su referencia al nombre de Jesús o Cristo (presente ya en 9,37.38.39) entendido como fundamento de la comunidad cristiana. Seguimos sobre el espacio suscitado por la entrega de Jesús (9,31). De la prioridad de los niños (sean o no creyentes: 9,33-37) y del valor de los exorcistas que no forman parte de la comunidad (9,38-40) pasamos, de un modo que es lógico, al valor y autoridad de los pequeños creyentes en la Iglesia. De ellos tratan las dos normas primeras del pasaje:

- 1) El que os dé un vaso de agua, en razón (nombre) de que sois del Cristo, en verdad os digo no le faltará su recompensa.
- 2) Y el que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valiera ponerse una piedra de molino

Discípulos son aquellos que tienen un maestro, que le aceptan como tal, que aprenden a su lado. Jesús ha tenido unos discípulos que constituyen su grupo de referencia.

1. Su novedad frente al orden religioso antiguo

- *No ayunan*: frente a los discípulos de los fariseos y del Bautista que se definen por su actitud penitencial, los discípulos de Jesús, como «amigos del novio», están siempre de fiesta (mientras no les quiten al novio) (cf. 2,18-22).

- *No guardan el sábado* (1,23), al menos en sentido estricto: por eso se distinguen y separan de los fariseos.

- *No guardan la ley ceremonial* (7,2): eso significa que han roto el «orden sacral» del judaísmo, forman «otro tipo de pueblo».

- *Entienden* las parábolas y mensaje del reino de Jesús, frente a los otros (los de fuera) que no logran entender. Esto les define como discípulos mesiánicos (cf. 4,10-12).

2. Su relación especial con Jesús

- *Para estar con Jesús* (3,14). Esta es la nota especial de los nuevos discípulos: les constituye su relación con Jesús,

como supone también 3,30-35, pues ellos forman su familia.

- *Para enviarles* (3,14; 6,7-13). Los discípulos son mensajeros mesiánicos: transmiten la misma palabra de reino de Jesús.

- *Creen en Jesús*. Una y otra vez aparece en Mc la «prueba» o crisis de los discípulos que no acaban de creer (cf. 4,40) y que por tanto no pueden realizar sus milagros (9,14-29). A pesar de eso, ellos van recorriendo un camino de fe en Jesús que va a culminar en la pascua (16,7).

- *Compartir la vida de Jesús*: tomar la cruz y seguirle (8,34), dejar todo y seguir a Jesús (10,21.28-31), esta es la tarea principal y definición del auténtico discípulo.

- *Seguir a Jesús y servirle* (15,43), sirviendo al evangelio (cf. 10,29), esta es la definición última del discípulo, que se cumple sobre todo en las mujeres que le acompañan en la muerte.

- *Tras la pascua* se recupera el discipulado (16,6-7) y comienza de nuevo el camino en Galilea. Todas las restantes realidades y signos pasan a segundo plano; en el centro del evangelio viene a situarse eso que podemos llamar la «recuperación» y plenitud del discipulado de Jesús.

alrededor de su cuello
y echarse al mar (9,41-42).

Ambas sentencias están construidas siguiendo una misma estructura. Son casuísticas en la forma, pero universales en el fondo; acentúan el valor de los pequeños (los pobres creyentes) dentro de la Iglesia. Ellas son sin duda contrapuestas.

La primera tiene como agente a cualquier ser humano, sea o no creyente, que ofrece su ayuda a un pobre cristiano, dándole aquello que parece más insignificante en este mundo: un vaso de agua. A través del cristiano a quien ayuda, en forma simplemente material, está ayudando al Cristo.

Es significativa la manera de enfocar el tema. Estamos ciertamente dentro de la Iglesia; ya no hay

riesgo de tomar al Cristo como ser glorioso, que no puede sufrir, a la manera en que lo vio antes Pedro, recibiendo así la reprimenda de Jesús (8,27-33). El Cristo al que se alude aquí aparece vinculado a la pobreza de sus pobres seguidores que no tienen ni siquiera un vaso de agua. Esto es lo que había enseñado Jesús a los suyos, de manera que llamarse *del Cristo*, es decir, *cristiano* significa vivir en los límites de la necesidad humana, a merced de la ayuda (o falta de ayuda) de los otros.

Estuvo Jesús a merced de judíos y gentiles; ellos le entregaron y mataron (9,31). Pues bien, de forma semejante parecen hallarse los suyos, los cristianos, en manos de los hombres. Nuestro texto quiere que ellos (todos) sepan que el mismo Jesús les acompaña: sepan que en la ayuda o falta de ayuda que los

otros les ofrecen viene a revelarse el gran misterio de Dios sobre la tierra

La *segunda sentencia* nos sitúa en plano solo intracristiano. No se trata ya de ver la forma en que se portan los de fuera con los seguidores de Jesús, sino de precisar la relación entre cristianos entre aquellos que se tienen por grandes (los que pueden escandalizar a los demás) y los menores (los que corren el riesgo de ser escandalizados). El texto alude, por tanto, a divisiones interiores de la Iglesia, y pone como base de todo comportamiento cristiano el *no escandalizar a los pequeños*, es decir, no destruir la fe de aquellos más sencillos que confían en Jesús y siguen su camino, aunque estén amenazados por la prepotencia espiritual, administrativa o religiosa de los grandes.

Volveremos a encontrar el tema en 10,35-40. Hay algunos que pretenden valerse del mensaje de Jesús y de su seguimiento para imponer su verdad (su propia seguridad) sobre los otros. Pues bien, Mc les dice que obrando así se oponen al camino-vida de Jesús, a quien en todo nuestro texto hemos venido descubriendo como *el entregado* (9,31). También los cristianos se pueden torcer y pervertir, convirtiendo la Iglesia en lugar de imposición (de los grandes) y de muerte para los pequeños. En contra de ese riesgo da su voz de alerta nuestro texto (9,42), que está complementado por una serie de advertencias sobre el escándalo: si tu mano, si tu pie, si tu ojo escandaliza.

Frente al riesgo de escandalizar, destruyendo a los demás, no hay más remedio que una ascesis muy interna: uno tiene que vencerse a sí mismo, dejándose morir, si hiciera falta, para bien del otro (9,43-47). Sólo de esa forma se evita el riesgo de la propia destrucción, de la gehena. Sólo por medio de esa ascesis puede conservarse el buen creyente su sal interior y conservarse a sí mismo para la vida eterna (9,48-50).

Formulado así nuestro pasaje, acaba igual que 3,28-30. Allí se destacaba el riesgo de los *escribas* que condenaban a Jesús y le llamaban Beelzebub porque ayudaba a los pobres endemoniados, los que se oponían al bien de los menores podían terminar pecando en contra del Espíritu. Pues bien, en un riesgo semejante se sitúan ahora los *cristianos* que escandalizan a los más pequeños con sus pro-

pias opiniones o posturas de dominio: estos falsos cristianos, los que piensan que son grandes y por serlo destruyen a los otros, corren el peligro de perder su propia vida, de perderse para siempre.

De esta forma acaba nuestro texto, que pudiera titularse *el catecismo fundante de la Iglesia según Mc*. De la entrega de Jesús nace un camino de experiencia y unidad comunitaria. Los más grandes en la Iglesia son los más pequeños, aquellos que se encuentran entregados (en manos) de los otros, como estuvo Jesús y como están los niños. Desde el *reverso del poder*, desde el lugar de los antes *perdedores*, puede edificarse y se edifica un tipo nuevo de unión comunitaria que se expresa y triunfa en dimensión de gracia. Del *costado abierto* del fracaso y pequeñez del Hijo del hombre está surgiendo la Iglesia de Mc.

Nota bibliográfica

Sobre la «entrega» de Jesús, W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT* (ATANT), Zurich 1967, esp. 154-169. *Vision general del texto*: R. Schnackenburg, *Mk 9,33-50*, en *Fest A. Wikenhauser*, Munchen 1953, 184-206; H. Fleddermann, *The Discipleship discourse (Mark 9,33-50)* CBQ 43 (1981) 57-75; A. Descamps, *Du discours de Marc 9,33-50 aux paroles de Jésus*, en *La formation des évangiles* (RBib 2), Brugge 1957, 152-177. Sobre el tema de los «niños» en este contexto de surgimiento eclesial: J. D. Crossan, *Kingdom and Children. A structural exegesis* JBL Sem Papers (1982) 63-80; J. D. M. Derret, *Why Jesus blessed the children?* (*Mk 10,13-16 par*) NT 25 (1983) 1-18; V. K. Robbins, *Pronouncement Stories and Jesus Blessing of the Children. A Rhetorical Approach* JBL Sem Papers (1982) 407-435; X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993, 133-143. En este fondo adquiere sentido la temática eclesial, estudiada por M. Burgos, *Marcos los problemas de su comunidad y sus objetivos como evangelista* Communio RIT 17 (1984) 127-152.

4. Mujeres y niños en la Iglesia (10,1-16)

Unas y otros aparecen vinculados, en contexto judío, como seres de segundo plano. El mismo Mateo ha seguido utilizando ese esquema cuando, se-

parándose del texto paralelo de Mc, dice que el número de participantes en la multiplicación de los panes eran cinco o cuatro mil... «sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21; 15,38). Desde ese fondo ha de entenderse nuestro texto como una *protesta* muy fuerte contra la marginación de mujeres y niños.

Unas y otros reciben su auténtico valor desde el trasfondo de la *entrega de Jesús* (8,31), que sigue estando en la base de los dos textos aquí unidos. El *primero* (10,1-12) se formula como una disputa con los fariseos acerca de la forma de entender un pasaje bíblico sobre el libelo de repudio (de divorcio). El *segundo* (10,13-16) reasume en contexto nuevo el tema ya indicado del encuentro de Jesús con los niños (cf. 9,33-37). Internamente vinculados, estos textos constituyen eso que pudiéramos llamar el fundamento del *derecho familiar de la Iglesia*. Ellos aparecen, de ese modo, como una expansión y aplicación de los temas tratados de la sección precedente (9,30-50).

a) *Dignidad de la mujer.
Contra el divorcio
(10,1-12)*

Sobre el estatuto eclesial de la mujer trata en concreto la pregunta de los fariseos que tientan a Jesús, en el camino que le lleva por las lindes de Idumea y Transjordania, fuera ya del territorio anterior de Galilea (10,1). Básicamente parece que ese texto trata sólo de los fieles de Jesús, pero la disputa sobre la mujer trasciende luego el campo de la Iglesia y viene a interpretarse en perspectiva más extensa desde el sentido original del ser humano que ofrece Gn 1,27; 2,24. El texto incluye dos partes bien marcadas: la primera de controversia con los fariseos, en plano más externo (10,2-9), y la segunda de iluminación o ley eclesial para discípulos (10,10-12). El mismo esquema aparecía ya en 4,3-20.

La disputa con los fariseos se formula en clave de interpretación bíblica. Jesús, a quien ya vimos como el verdadero hermeneuta o conocedor de la Escritura (cf. 2,23-28; 7,1-23; 9,9-13), viene a presentarse ahora de manera expresa como una especie de superescriba que entiende, compara, supera y apli-

ca en verdad la palabra de la Biblia, conforme indicará el mismo esquema que presento:

- *Los fariseos interpretan* el tema discutido desde Dt 24,1, que permite al varón expulsar a la mujer (divorciarse de ella) con la condición de darle un documento de libertad (libelo de repudio).

- *Jesús reinterpreta* ese pasaje, en proceso hermenéutico, donde hallamos tres momentos principales:

- a) *Relativiza el texto anterior* (Dt 24,1), haciendo ver que se trata de una concesión temporal y no de una ley definitiva («por la dureza de vuestro corazón...»: 10,5).

- b) *Busca un texto más fundante* y de esa forma sitúa al ser humano en el principio de la creación: «varón y mujer los creó...; serán ambos una sola carne» (10,6-8), con cita de Gn 1,27; 2,24). Jesús emplea así, conforme a Mc, el método exegético que hallamos luego en Pablo (Gál y Rom), cuando expone la libertad del hombre mesiánico, más allá de la ley de Moisés, desde la promesa de Abrahán y desde el mismo «pecado de Adán», del ser humano. Este es un camino que había seguido ya 1,12-13, al presentar a Jesús como verdadero hombre mesiánico (originario).

- c) *Sentencia conclusiva*: «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (10,9). Desde esa base, en contra de la visión farisea y rabínica, Mc interpreta la ley de Moisés como palabra o concesión del hombre, no como expresión de la voluntad primigenia de Dios.

Hasta aquí, el texto ha querido *defender a la mujer* en contra del riesgo de sometimiento en que ella vive, conforme al derecho masculino del divorcio. En el camino de entrega de Jesús cesa el patriarcalismo, es decir, la ley del padre y varón que se impone sobre el resto de la familia, y de un modo especial sobre la esposa. Varón y mujer aparecen ahora como igualmente responsables, sin que uno pueda imponer su ley-dominio por encima del otro. Esta responsabilidad en el amor mutuo, en dimensión de permanencia o fidelidad matrimonial, queda luego destacada en la *profundización cristiana del tema* que hallamos en 10,10-12. Se va la multitud, dejan de acusar los fariseos, y Jesús, reunido en casa con los suyos, en el centro de la comunidad eclesial, explica a sus discípulos el gran misterio de la igualdad esposo-esposa en gesto de vinculación matrimonial definitiva.

La visión eclesial de Mc viene ofrecida por una serie de signos, lugares y formas de ser y actuar que definen la novedad mesiánica de los discípulos de Jesús. Escogemos y ordenamos en forma sintética algunos de los más significativos:

- *Familia*: son nueva comunidad aquellos que están en torno a Jesús y le escuchan, como madre-hermano-hermana (3,31-35).

- *Casa*: esta familia de Jesús se reúne en una casa (3,20; cf. 2,1; 9,33). La comunidad de Jesús es itinerante, se crea y realiza en los caminos..., pero ella tiene también como lugar de referencia primordial la casa familiar donde se dialoga y se comparte la comida (cf. 14,3).

- *Barca en el mar*, zarandeada por las olas, pero llena de la presencia de Jesús que da fe a sus discípulos es la Iglesia (cf. 4,35-41; 6,45-52).

- *Campo abierto donde se comparte-multiplica el pan* eso es también la Iglesia; los seguidores de Jesús son mediadores de esa multiplicación abierta a todos (cf. 6,30-44; 8,1-10).

- *Espacio en que se acoge al niño*: lugar donde el menor

es el más grande y el niño tiene sitio, es la Iglesia (9,33-37; 10,13-16).

- *Lugar abierto, comunidad donde no existe competencia ni exclusivismo*: la Iglesia no es dueña del mensaje de Jesús, no puede impedir que otros también lo anuncien y expandan (9,38-41).

- *Camino de pobreza*: lugar de seguimiento compartido donde se vende todo para darlo a los pobres y así acompañar a Jesús (10,17-31).

- *Lugar de entrega de la vida*: camino de seguimiento donde cada uno toma la cruz de Jesús y donde el poder se hace servicio, es la Iglesia (8,31-9,1; 10,32-45).

- *Lugar de oración*: la Iglesia es la verdad de aquello que el templo de Jerusalén no ha conseguido: ser una casa de oración para todos los pueblos (cf. 11,17-26).

- *Misión universal*: la Iglesia es comunidad de aquellos que llevan el mensaje de Jesús a todo el mundo (cf. 13,10; 14,9).

- *Galilea*: lugar de encuentro pascual y de camino que se hace con Jesús, eso es la Iglesia (16,7-8).

Libertad no significa aquí desinterés ni tampoco un aislamiento conflictivo entre varón y mujer, sino todo lo contrario: es cuidado del uno por el otro. En contra de una ley que parece permitir (¿exigir?) que sus seguidores entreguen a Jesús (le nieguen, le rechacen y le dejen en manos de enemigos), los auténticos creyentes (varón o mujer) no se pueden entregar o negar el uno al otro. Cada uno de ellos debe mantenerse siempre fiel respecto al otro, en gesto de responsabilidad compartida.

Esta es una forma sorprendente de apoyar la dignidad de la mujer y de fundar el matrimonio como vínculo de unión fiel y gozosa entre dos seres humanos. Superando los límites de la ley mosaica (expresión de violencia organizada y dureza de corazón), Mc ha querido edificar el matrimonio en

dos principios que se apoyan y sostienen mutuamente: a) *la palabra original* de Dios que ha creado al ser humano en forma de complementariedad; b) *la entrega de Jesús* que nos permite vencer los egoísmos derivados del pecado y volver al principio igualitario de la creación. El camino de la cruz libera al hombre de su violencia y le permite recuperar el sentido de la creación, como experiencia de fidelidad mutua y personal de varón y mujer.

El matrimonio no se puede ya entender como derecho del uno sobre el otro, sino como unidad original y responsable (definitiva) entre dos seres humanos. *Allí donde le niegan*, le entregan o le expulsan, dándole una especie de libelo de repudio que le llevará a la muerte, *Jesús quiere que nosotros superemos el camino de las mutuas negaciones*; por

eso se ha atrevido a presentarnos un modelo de amor definitivo.

Un grupo de judíos le ha expulsado, pero Jesús no quiere que el varón expulse a la mujer, ni viceversa. Más allá de la ley de dominio de uno sobre otro, que acaba siendo ley de muerte, viene a revelarse ahora el camino de fidelidad matrimonial. Cuidar del otro, no negarle ni entregarle: esto es lo que debe definir al ser humano. Sólo un hombre como Jesús, al que «han divorciado» o entregado sus mismos hermanos de pueblo, puede formular así el principio radical del no divorcio. Dos seres humanos son capaces de amarse para siempre: esto es buena nueva. Así lo dice aquel Jesús a quien un día rechazaron los mismos de su grupo. El sí de la fidelidad de Dios se puede convertir en sí de fidelidad interhumana.

b) *El niño en la Iglesia.
Valor de la impotencia
(10,13-16)*

Este pasaje completa y explicita al precedente. Lo ya expresado en 9,33-37, en contexto de discusión sobre el poder (*¿quién es el mayor...?*), viene a inscribirse aquí en un plano de *pertenencia eclesial*. Las mujeres se hallaban en situación de sometimiento, pues podían expulsarlas sus maridos (10,2-4); los niños resultaban inferiores, puesto que ellos no podían asumir los planes de mesianismo triunfal que siguen sosteniendo los discípulos, conforme a la visión de Pedro en 8,27-33. Ahora no es Pedro quien *riñe* a Jesús; son los *discípulos* en general quienes lo hacen (cf. el mismo *epitiman* de 8,32 y 10,13), riñendo a los padres mayores que molestan a Jesús, haciendo que se ocupe de sus niños.

Y le presentaban niños para que los tocara; pero los discípulos les reprendían. Jesús, viéndolo, se indignó y les dijo:

- dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis,
- pues de los que son como ellos es el reino de Dios.
- En verdad os digo: quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él.

Y abrazándoles les bendecía, imponiendo las manos sobre ellos (10,13-16).

El texto parece reflejar una visión eclesial de tipo impositivo, donde se destaca el control de los dirigentes sobre el conjunto de los seguidores. Ellos quieren imponer su criterio sobre Jesús; no dejan que se ocupe de los niños; no permiten que los niños vengan a estorbarle. En el fondo desean manejar la *vocación mesiánica*, imponiendo sobre Jesús su voluntad y diciéndole aquello que ha de hacer: ocuparse de los grandes, conquistar un reino en disciplina de poder. Ellos se presentan de esa forma como «propietarios» y no como servidores de un reino que ha dejado de ser gracia para convertirse en campo de disputa sobre méritos.

El texto incluye, como 9,33-37, dos partes: *acción* narrativa y *palabra*; pero ahora la acción se sitúa al principio y al final (10,13-14a y 10,16), quedando al centro la palabra interpretativa y de revelación (10,14b-15). De manera puramente inicial trazaremos unos rasgos de ambas partes, miradas desde el tema del discipulado:

- *Gesto* (10,13-14a.16). Jesús se indigna con los discípulos que quieren impedirle el contacto con los niños. Antes de todo seguimiento, como signo y presencia de Dios, se encuentran esos niños que él abraza, bendice y consagra, en gesto sorprendente de *imposición de manos* que se encuentra por encima de todas las imposiciones ministeriales posteriores (ordenación de presbíteros, obispos, etc.). No son los niños para los discípulos, sino los discípulos para los niños.

- *Palabra* (10,14b-15). El camino del seguimiento nos convierte en «niños ante el reino»: no se trata de conquistar méritos (realizar grandes ayunos, transformar la mente o las costumbres en ascesis elitista), sino sólo de ponerse en actitud receptiva ante Dios. Quien actúa y vive de esa forma sabe acoger a los demás, suscitando así un espacio donde el niño pueda realizarse.

En este último sentido ha de entenderse la ambigüedad deliberada de la fórmula: quien no recibe el reino *como un niño*, no entrará en él. Puede entenderse en *sentido receptivo*: como un niño que está abierto a (en manos de) los otros, los discípulos deben mantenerse en actitud de apertura ante el don de Dios que es reino. También puede entenderse en *sentido activo*: hay que recibir el reino como

se recibe, cuida, educa a un niño, sólo en la ayuda a los pequeños nos hacemos discípulos, podemos acoger el reino

Estamos ante un dato claro y sorprendente el camino de entrega de Jesús (es decir, su mesianismo receptivo), que ha suscitado un espacio de comunicación libre y creadora entre varón y mujer, viene a presentarse en su raíz como principio de salvación, campo de vida para los más necesitados y los niños. El mismo *Jesús entregado* es como un niño que está en manos de los otros. Por eso los niños parecen (son) por siempre un signo especial de su presencia sobre el mundo.

Jesús no ha querido sustentar a sus discípulos en bases de ley (que manejan los escribas), ni de sacralidad religiosa (propia de sacerdotes), ni de poder social (controlado por ancianos). Esos, escribas-sacerdotes-ancianos, le han acabado entregando con violencia en manos de la muerte. En contra de ellos, Jesús funda su Iglesia *desde el otro lado*, es decir, *sobre la impotencia misma de su vida pequeña y de su entrega*. Es ahí donde adquieren su importancia y su valor original los niños, al situarse y crecer sobre un espacio donde varón y mujer viven en amor definitivo. Por eso hemos dicho que ambos temas, el de la mujer (fidelidad esposo-esposa) y el de los niños aparecen vinculados en esta sección fundamental del camino de Jesús hacia Jerusalén.

De esta forma ha resaltado Jesús el potencial creador del evangelio. No vivimos sobre un mundo preparado ya para la muerte, como suponía Juan Bautista. No estamos a las puertas de un final terrorizante, de manera que no tenga ya sentido engendrar-cuidar a niños. Todo lo contrario. *Sobre el ancho espacio de su entrega, Jesús quiere fundar un mundo nuevo donde exista amor y tiempo para que los niños puedan hallarse potenciados*.

El amor varón-mujer, potenciado ya desde la entrega de Jesús, viene a presentarse ahora como fondo en el que adquiere garantía y valor pleno el surgimiento de la vida. Los niños son como expansión del Jesús que está entregado. Amarles a ellos significa aceptar el evangelio, creer en la buena nueva de Dios sobre la tierra, asumir el futuro de la vida que surge de la entrega y cuidar de la vida más pequeña. Lugar donde los niños pueden nacer y donde encuentran espacio de cuidado y amor para vi-

vir. Esto es la Iglesia que surge de la entrega imponente de Jesús sobre la tierra.

Nota bibliográfica

Sigue siendo válida la bibliografía anterior acerca de los niños. Sobre el sentido de la comunidad cristiana en Mc 10, cf también R. Busemann, *Die Jungergemeinschaft nach Markus 10*, Bonn 1983. Sobre el tema de la superación del divorcio, cf Berger *Gesetzesauslegung*, 507-575, Zimmermann, *Metodos*, 254-261, G. Lohfink, *Jesús und die Ehescheidung*, en *Fest R. Schnackenburg*, Würzburg 1974, 207-217. Hay amplia bibliografía sobre el tema, especialmente en referencia a la aplicación pastoral. Entre los trabajos clásicos, cf H. Baltensweiler, *Die Ehe im NT*, Zürich 1967, 43-81, J. Dupont, *Mariage et divorce dans le vangile*, Leuven 1959.

5. Riqueza y seguimiento (10,17-31)

Mc ha escrito un evangelio sorprendente por su riqueza y precisión narrativa. Hay, como hemos dicho varias veces, un *hilo rojo* que va uniendo entre sí todos los textos. Pues bien, ese hilo cobra nueva densidad y sentido nuevo en el camino del dolor (8,27-10,52), a partir de las palabras de muerte del Hijo del hombre (8,31, 9,31). Aquí seguimos explorando el contenido del segundo anuncio de pasión (9,31), centrado en la palabra de *entrega*.

Esa entrega de Jesús fundaba los principios de vida de la Iglesia (nueva autoridad, respeto a los de fuera, valor de los pequeños - cf 9,30-50). En ella recibían su sentido las mujeres y los niños (10,1-16). Pues bien, desde ese mismo fondo ha presentado Mc la cuestión de la riqueza en perspectiva de discípulo. Sobre esa base ha construido un texto amplio y complejo donde están entretejidos varios temas y enseñanzas que derivan del seguimiento de Jesús y que acentúan el riesgo mayor de las riquezas.

De esta forma ha reinterpretado Mc los pasajes ya conocidos de las vocaciones primordiales de los pescadores (1,16-20) y publicanos (2,13-17). Es evidente que unos y otros debían dejar todo (su viejo arte de pesca, el banco de las cuentas) para seguir a

Jesús hacia el reino. Pero ese tema no se había discutido ni expresado en toda su crudeza. Ahora se hace, en contexto de camino, en ámbito de entrega de la vida.

Se recupera así y se expresa de manera dramática (en gesto y enseñanza) el motivo primordial de 8,34-35: «Si alguien quiere venir en pos de mí, nieguese a sí mismo, tome su cruz y sígame...». La cruz se entiende ahora en relación a las riquezas. ¿Podrá el hombre que es rico, apegado a las ventajas y seguridades que da el mundo, desprenderse de ese apego y seguir a Jesús en el camino? Esta es la pregunta. Este es el motivo central del gran pasaje que ahora presentamos.

a) *Respuesta al rico:*
¡vende lo que tienes!
(10,17-22)

Lógicamente, debemos estar *en camino* (*eis hodon*). Alguien se le acerca, le saluda inclinando las rodillas, en gesto de profunda reverencia, y le pregunta *cómo heredar la vida eterna*. Es evidente que ha escuchado la llamada de la ley, es buen israelita, atento a las promesas que Dios hizo en otro tiempo a los patriarcas. No nos puede sorprender el hecho de que afirme que ha cumplido bien los mandamientos desde el inicio de su juventud (*ek neotētos mou*: 10,21). No existe aquí rastro de aquello que a veces se ha llamado la *angustia o impotencia de la ley*: este hombre pudo cumplirla ya en su infancia-juventud, sin dejarse llevar por las pasiones del robo, la infidelidad sexual o la mentira. Es una encarnación del *buen juicio*: es cumplidor, es sincero y merece por ello el amor de Jesús (10,21). Pero precisamente aquí se abre a sus ojos un camino nuevo de discipulado.

Volvamos atrás. Este es de verdad un *buen juicio*, es observante de la ley, hombre intachable conforme a los principios y valores de la tradición israelita. Aquí no se supone que esa ley es *mala* o que regía sólo por un tiempo, como se decía de la norma de divorcio de que hablaba 10,4. *No es ley concesiva*, por la dureza de los corazones (cf. 10,5). Ella en sí misma es buena, *pero resulta insuficiente*.

Eso significa que Jesús viene a ofrecer algo más grande que la ley judía, un principio de existencia

que desborda todos los valores anteriores de los mandamientos del judaísmo. Por eso añade: «una cosa te falta...». Siendo hermeneuta de la ley antigua, Jesús puede presentarse al mismo tiempo como el que nos lleva a trascenderla, ofreciendo ya un modelo de realización en el amor para todos los que quieran alcanzar la plenitud de la existencia. Su mismo camino de reino es principio de un mayor desprendimiento creativo:

Jesús, poniendo en él sus ojos, le amó y le dijo:

- una cosa te falta,
- vete, vende lo que tienes
- y dáselo a los pobres,
y tendrás un tesoro en el cielo
- y ven, sígueme.

El, en cambio, contrayendo la frente ante esa palabra, se fue entristecido, pues tenía muchas posesiones (10,21-22).

Conforme a una técnica ya vista en otros casos, la escena consta de dos textos narrativos (uno al principio y otro al fin) y un intermedio doctrinal que recoge la enseñanza de Jesús sobre el seguimiento. Los *extremos* deben entenderse como un cruce de gestos o miradas: *Jesús* pone sus ojos en el hombre que ha buscado su palabra, y al mirarle con amor le llama para que le siga y puedan recorrer unidos el camino de reino; *el hombre*, en cambio, frunce el ceño y marcha, pues no puede aceptar lo que Jesús le pide.

Entre el cumplimiento de los mandamientos de la ley (que tienen valor para alcanzar la vida eterna) y el camino de reino de Jesús sigue habiendo una distancia: eso es lo que «falta» (*hysterei*) al hombre rico, eso es lo que ofrece Jesús y así define en sentido radical la *vocación* de los cristianos. Llegamos de esa forma al centro del pasaje que debemos comentar con brevedad:

- *Vete, vende lo que tienes*. El camino empieza con una separación que aparece como radical desprendimiento. Vender significa renunciar: no tener ya nada propio, no aspirar a construir cosa alguna como exclusivamente mía (o nuestra, de mi grupo) sobre el mundo.

- *Dáselo a los pobres*. La venta se convierte de esa forma en donación: dejó los bienes para darlos, enriqueciendo así a los otros. De ahora en adelante, vivo para (con) aquellos

que poseen menos, es decir, comparto la existencia de los últimos (los pobres) de la tierra. Esta es una voz de radical encarnación: el que es llamado por Jesús renuncia a toda ventaja sobre el mundo y así empieza a vivir con los más pobres, para compartir con ellos vida y bienes. Sólo así podrá tener su tesoro «en el cielo».

- *Y ven, sígueme.* Este *ven (deuro)* se contrapone al *vete (hypage)* anterior. La salida (vender los bienes) culmina de esa forma en un retorno hacia Jesús, en gesto de acompañamiento. Esto significa ser discípulo: seguir (*akolouthein*) a Jesús en el camino de su reino.

No olvidemos que Jesús está avanzando desde 8,31 en una marcha que le pone en manos de las autoridades de Israel, y que 9,31 ha definido como experiencia radical de *entrega*. El hombre rico quiere alcanzar la vida eterna al modo israelita, cumpliendo el mandamiento de la ley y manteniendo, al mismo tiempo, sus riquezas. Pues bien, Jesús supera ese nivel y quiere ofrecerle la más honda palabra de lo humano, la verdad del verdadero mesianismo: le dice que no espere a que le quiten lo que tiene, que no espere a que le entreguen por la fuerza; que entregue él mismo su fortuna, que la ponga al servicio de los pobres, para asumir de una manera personal el nuevo proyecto y realidad de reino.

La riqueza de este hombre que quiere seguir a Jesús, pero no puede (no se atreve a) desprenderse, acaba siendo aliada de la ley de los escribas, del poder de los ancianos y del mismo sacrificio de los sacerdotes que condenan al mesías en 8,31. Lo que aquí pide Jesús no es algo más o menos accesorio, sino aquello que es la base y corazón de su proyecto evangélico. Llevados hasta el fin, los principios de riqueza de este mundo (aliados a ley-poder-sacralidad) condenan a Jesús, le entregan en poder de los romanos (9,31).

Desde aquí ha de interpretarse la continuación del texto que nos dice que este hombre no siguió a Jesús porque era rico. Eso significa que no pudo desprenderse de los bienes. Ellos formaban su *familia*, su casa o posesión: en ellos definía y sustentaba su existencia. Nos hallamos, según eso, cerca del esquema ya indicado al comentar 3,21.31-35. Los *parientes* apelan al valor de la familia antigua, entendida como espacio de seguridad, como riqueza suma de la vida; pues bien, *Jesús* ha superado ese nivel y empieza a caminar con sus discípulos, aque-

llos que forman su familia nueva y verdadera sobre el mundo. Pero el postulante de 10,17-22 se encontraba atado a la familia vieja que se funda en la riqueza. Los bienes formaban su verdad y valor en la existencia; por eso no ha seguido a Jesús.

Conforme a una ley del judaísmo, el hombre puede seguir apoyándose en los bienes, buscando por un lado a Dios (la vida eterna) y disponiendo por el otro de las posesiones de la tierra que le separan y desligan de los pobres. Pero, conforme a la visión del evangelio, ese equilibrio o maridaje resulta ya imposible: el que busca las riquezas de este mundo corre el riesgo de perderse, es incapaz de seguir al nuevo Cristo en el camino de su reino.

b) *Diálogo sobre la riqueza:*
¿quién podrá salvarse?
(10,23-27)

Sobre el fondo anterior ha de entenderse el nuevo texto de *enseñanza dialogada de Jesús en torno a la riqueza*. Como es tradicional en estos casos, Mc sigue un esquema en tres momentos: cada intervención de Jesús suscita una respuesta-reacción de los discípulos que lleva a precisar el tema. Estamos en contexto de enseñanza eclesial. Veamos:

- *Primera intervención* (10,23-24a). Se ha ido el postulante. *Jesús* mira a sus discípulos y dice: *¡con qué dificultad entrarán los ricos en el reino de Dios!* Esta es una sentencia general, presentada como comentario sobre un caso concreto, en contexto de entrega de Jesús y llamada al seguimiento. Los *discípulos* responden conturbados, como si hubieran perdido pie, pues la palabra de Jesús destruye todas sus antiguas convicciones: como las mujeres ante la tumba vacía que arrasa su experiencia previa (16,6), así quedan ellos consternados (*ethambounto*: 10,24a).

- *Segunda intervención* (10,24b-26). *Jesús* se reitera en su sentencia, llama *hijos* a sus discípulos, en gesto de cercanía amistosa (como había hecho con la hemorroísa en 5,34), e introduce una imagen fuerte para acentuar la oposición entre riqueza de este mundo y reino: *¡es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja...!* Evidentemente, los *discípulos* siguen extrañados o, quizá mejor, enajenados: la nueva enseñanza les pone fuera de sí. Hasta ahora, de un modo u otro, habían relacionado *reino con riqueza*, bienes de este mundo y salvación mesiánica. Al romper esa ecuación, Jesús les deja sin base sobre el mundo. Por eso pregun-

Mc no ha escrito un evangelio centrado de forma retórica en los *pobres*. Casi no tiene que hablar de ellos, porque todo el mensaje y camino de Jesús se encuentra inmerso en un mundo de necesidad y pobreza. Estos serían algunos de sus rasgos más significativos:

– *Pobres son en Mc* los que están necesitados, y en ese grupo se encuentran ante todo los enfermos, leprosos, expulsados de la sociedad. Para ofrecerles reino ha venido Jesús (cf. 1,21-2,12).

– *Jesús no demoniza la riqueza*, y por eso puede llamar al «publicano» que se ha hecho rico y quiere ofrecerle un banquete. Acepta Jesús su comida; en ella le ofrece la herencia (riqueza) del reino (2,13-18). Por eso es evidente que los discípulos de Jesús no son «ascetas»: comen y beben (2,18-22).

– *Signo de Jesús es la semilla*, es el grano de trigo que cae en buena tierra y se multiplica, ofreciendo pan bueno a sus amos. Abundancia de comida y luz, tesoro grande es el reino y no miseria (Mc 4,1-32).

– *Los mensajeros del evangelio* han de ser «pobres»: no deben llevar ni comida ni dinero; no deben buscar seguridades. Sólo de esa forma, poniéndose en manos de los otros, confiando en ellos, pueden ser testigos de un reino que es gracia y que no puede conquistarse con dinero (6,7-13).

– *Multiplicaciones* (6,30-44 y 8,1-10): pueden llamarse quizá mejor *señales de alimento compartido*. Signo de Dios es el pan y son los peces que se bendicen, comparten, multiplican, en gesto humanizante de comunicación económica. No dice Jesús a los hombres que «padezcan necesidad», sino que compartan. Esa es su riqueza.

– *Ganar todo el mundo y perder «el alma»* sería para Jesús la máxima desgracia. En ese sentido, la riqueza (el ansia de posesiones) puede ser peligrosa, pues impide el descubrimiento y cultivo de los valores del reino (8,34-37).

– *Vende lo que tienes, dáselo a los pobres...* (10,21). Vender no es «echar», sino convertir la riqueza en algo que se puede «regalar»: hacer de los bienes del mundo un regalo

para los que menos tienen (los pobres) y no para la propia comunidad (para el triunfo del grupo), esa es la nota distintiva de los que siguen a Jesús.

– *Es difícil que un camello pase por el ojo de una aguja...*, pues más difícil es que un rico se salve. La dificultad no está en la riqueza en sí, sino en el hecho de que ella convierte al ser humano en esclavo de los propios bienes, haciéndole olvidar la gratuidad. Nada es imposible para Dios, pero humanamente es imposible vivir para la riqueza y alcanzar el reino (cf. 10,23-28).

– *El ciento por uno* de aquellos que han dejado algo y siguen a Jesús alude a los mismos bienes materiales (casa, campos...). La riqueza compartida se multiplica; esta es la enseñanza de Jesús: allí donde los seres humanos convierten sus posesiones en gracia (don compartido), la vida se vuelve abundante para todos.

– *La ofrenda de la viuda*, que da todo lo poco que tiene (12,41-44) es para Jesús un signo espléndido de la apertura al reino.

– *El perfume caro... pobres siempre los tendréis* (14,3-9). La mujer da por Jesús lo mejor que tiene, en gesto generoso, desbordante. Murmuran los que quieren convertir su don en puro dinero (en clave mercantil). Jesús defiende a la mujer y se presenta a sí mismo, en este momento, como el pobre a quien han ayudado... y pide a los suyos que sigan haciendo lo que ha hecho esa mujer: que ha dado a los pobres (al Jesús pobre) lo mejor que puede darle.

– *El dinero de Jesús*. En el sentido más profundo, a Jesús le han matado «por dinero» (por impedir la economía del templo: 11,15-16); le han puesto un precio, y los sacerdotes se lo han pagado a Judas (14,10-11). Por defender su riqueza, empleando para ello su dinero, han condenado a Jesús los ricos sacerdotes.

– *Los perfumes inútiles*. Compran las mujeres perfumes y los llevan a la tumba para embalsamar a Jesús (16,1). Pero ya no son necesarios. La riqueza que Jesús necesita es la fe y palabra de esas mujeres, que han de ser capaces de transmitir el mensaje pascual al resto de discípulos.

tan *¿quien podra salvarse?* (*tis dynatai sōthēnai*), con palabra que puede interpretarse en dos sentidos, conforme a los dos significados que *salvar* (*sodsem*) tenía en el texto paralelo de 8,35 1) *¿quien podra salvarse en este mundo si es que deben dejarse las riquezas por el reino?* el proyecto de Jesus arrojaria a los hombres sin defensa ni seguridad sobre la tierra, pues no existe mas defensa que aquella que concede la riqueza, 2) *¿quien podra salvarse en el reino de Dios?* se supone que todos buscamos riquezas del mundo, por eso es imposible que alcancemos salvacion futura si las cosas son como Jesus afirma

• *Tercera intervencion* (10,27) Ofrece, como suele suceder en estos casos, la palabra aclaradora definitiva, y lo hace acudiendo a una sentencia conocida de la tradicion israelita *para los hombres resulta imposible (salvarse)*, pero nada es imposible para Dios (cf Gn 18,14, Mc 14,36, Lc 1,37) Conforme a las dos lecturas de *salvarse*, esta respuesta puede entenderse tambien de dos maneras 1) *nada es imposible para Dios en este mundo* Dios puede conseguir que alcancen «salvacion» (salud y vida) en esta misma tierra aquellos que renuncian a los bienes, en camino de evangelio, 2) *en el reino futuro* humanamente hablando, desde los principios que rigen en la historia, es imposible alcanzar la salvacion final, pues todos vivimos atados por el peso del dinero, pero Dios puede lograr aun aquello que parece un imposible

Por el modo y lugar en que ha venido a plantearse la pregunta, pienso que Jesus (y sus discipulos) aluden a la salvacion final del reino, situando todo el problema sobre un fundamento de fe, en paradoja primordial que sólo queda resuelta apelando a la omnipotencia de Dios Pero es evidente que esa salvacion definitiva exige un desprendimiento total sobre la tierra Por eso pensamos que la lectura *¿quién podrá salvarse-vivir en este mundo?* debe mantener tambien su fuerza, al menos desde el trasfondo de 8,35

c) *Pregunta de Pedro*
¿lo hemos dejado todo?
(10,28-31)

Mc no quiere plantear un tema de teoría Le preocupa la manera de actuar-ser de los discipulos de Jesus De ellos trata en el fondo Por eso ha construido el conjunto de la escena en forma de *triptico* o *sandwich* a) el *rico* que no se desprende,

b) *teoria* sobre la riqueza, a) los *discipulos* que se desprenden de todo, haciéndose pobres por Jesus (en su seguimiento), ellos deben ofrecer una especie de alternativa frente al rico y frente a todos los que han puesto sus bienes sobre el bien total del reino

Los verdaderos seguidores de Jesus han elegido el buen camino En nombre de ellos, con una confianza quizá osada, se atreve a hablar Pedro, afirmando que han dejado todas las cosas para seguir a su maestro Es evidente que Pedro, por ahora, no ha dejado todo, como veremos en 15,66-71 Pero su pregunta es buena en clave teológico-literaria, y recibe una respuesta

No hay nadie que *haya dejado*

– casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o campos

– por mi o por el evangelio,

que no *reciba*

– el ciento por uno en este mundo en casa o hermanos o hermanas o madres o hijos o campos, con persecuciones

– y en el tiempo futuro la vida eterna (10,29-30)

Se unen de esta forma los dos temas principales de *familia* (cf 3,21 31-35) y *riquezas* (cf 10,22) formando una especie de totalidad significativa La *riqueza*, en un sentido extenso, estaría representada por los valores del principio y fin de la lista (casa y campos) La *familia*, en cambio, forma el centro (hermanos-hermanas, padre-madre, hijos) Sea como fuere, leída en clave patriarcal, la primera realidad (casa) incluye o puede incluir todos los bienes, tanto familiares como materiales Los discipulos de Jesus lo han dejado todo, rompiendo así con aquellos valores que al hombre le arraigan en la vida casa, tierra, familia

Volvamos de algún modo a la experiencia mas profunda de Gn 12,1-9 Abrahán lo deja todo para ponerse en camino hacia la tierra prometida Pues bien, el nuevo Abrahán que es Cristo nos invita a seguirle, ofreciendonos con él una experiencia nueva de familia rompiendo todo el orden anterior, hace posible el surgimiento y disfrute de valores nuevos, desde el mismo centro de este mundo Allí donde se deja *uno* (propiedad exclusivista), se reci-

be *ciento*: surge la familia nueva de aquellos que buscan con Jesús la voluntad del Padre (en la línea de 3,34-35).

De esa forma, la ruptura (dejar el modo viejo de vivir) se vuelve por Jesús principio nuevo de vida y nacimiento. Sus creyentes descubren y reciben desde el centro de la persecución el sentido más profundo de los mismos bienes anteriores (casa y familia). En el fondo no se trata de *negar*, destruyendo la vida, sino de *transformarla* y recrearla. Se recuperan así *los bienes de este mundo* (casa compartida, familia abierta) y se convierten en valor más alto (ciento por uno), apareciendo al mismo tiempo como *signo y esperanza de la vida eterna*. Sobre las formas ya concretas de entender esa renuncia y redescubrimiento del ciento por uno dentro del mundo (en vida familiar, comunidades eclesiales y grupos religiosos), habría que hablar con más detalle.

Aquí sólo he querido señalar la fuente y rasgos principales de la nueva *riqueza compartida de esa nueva familia mesiánica* que surge por la entrega de Jesús. Así recuperamos algunos de los rasgos más constantes y expresos de la tradición de Mc: la llamada al seguimiento (1,16-20; 2,13-17), el discurso sobre los hermanos de Jesús (3,30-35), la exigencia de entregar la vida en su camino (8,34-37), y sobre todo los principios de esa nueva estructura eclesial donde reciben su valor los más amenazados, las mujeres y los niños (cf. 9,30-10,16).

Todo eso ha venido a concentrarse y culminar ahora en esta *regla de oro* de la nueva familia mesiánica. Camina hacia la muerte, va a ser entregado... y, sin embargo, precisamente desde el fondo de esa entrega, por su vida en favor de los demás, sin ninguna defensa de los propios intereses, *Jesús viene a mostrarse como el fundador de la familia verdadera de los hombres*. El que sigue a Jesús no se pierde, encuentra con él nuevos hermanos, hermanas, hijos, madres.

Ahora recibe ya Jesús los rasgos de un Adán primero y último: es el hombre que puede y quiere convocar a todos los humanos al espacio de su seguimiento, para superar con ellos los riesgos de este mundo (las persecuciones o *diōgmoi* de 10,30) y alcanzar así la vida eterna. De esta forma se responde a la pregunta que hemos planteado en el contexto previo: *¿Quién podrá salvarse?* *¿Cómo podrá ha-*

cerlo? Jesús declara ya solemnemente: con la ayuda de Dios, en desprendimiento generoso, *el hombre puede salvarse en este mundo* (alcanzando el ciento por uno de los bienes que ha dado) y *también en el mundo futuro* (recibiendo en plenitud la vida eterna).

Y con esto se realiza la más honda y verdadera inversión o, mejor dicho, *conversión de la riqueza*. Pedro y los suyos pensaban que los bienes de este mundo son inconvertibles, y por eso nadie se puede salvar. Jesús responde en forma creadora: los que siguen su camino, dando todo lo que tienen a los pobres (a diferencia del rico de 10,22), convierten la riqueza, se convierten y así viven sobre el mundo en abundancia de bienes y familia.

Se han vinculado así, en forma profunda, *bienes económicos* (riqueza) y *bienes afectivos* (familia). El desprendimiento ha de ser absoluto en ambos casos. Pues bien, allí donde el hombre regala en gratuidad algo que tiene, recibe gratuitamente el ciento por uno. Su misma donación se vuelve espacio de abundancia de bienes y familia.

No busca Jesús la negación por negación, sino por libertad, por gratuidad y trascendimiento. Los bienes y afectos abundan sólo allí donde se regalan y comparten, convertidos en signo de la donación gratuita del reino. No se refleja Dios (la vida eterna) en la miseria y pura negación de nuestra tierra, sino más bien en la abundancia (ciento por uno) que encontramos-disfrutamos allí donde los bienes y el afecto se comparten.

Frente a la *dinámica de exclusión* y egoísmo de este mundo viejo, ha suscitado Jesús en su camino de entrega una *dinámica de donación* que multiplica amor y bienes. Allí donde los hombres asumen este último camino, la vida se transforma, avanzando por lugares y experiencias de creatividad y gozo sorprendente que ni siquiera podíamos soñar mientras morábamos en clave de egoísmo.

Nota bibliográfica

En sentido general, cf. Replöh, *Markus*, 191-210; Kuhn, *Aeltere*, 146-161. Especialmente extensa es la bibliografía sobre el seguimiento. Una primera aproximación en G. Theissen, *Nosotros lo hemos dejado todo* (Mc

10,28), en Id, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sigüeme, Salamanca 1985 41-78 S Legasse, *L'appel au riche (Marc 10,17 31 par)*, Paris 1966 Una visión del trasfondo social en que surge y frente al que se sitúa el tema evangelico, en D L Mealand *Poverty and Expectation in the Gospels* London 1980 A J Malherbe, *Social aspects of Early Christianity*, Philadelphia 1983 H Braun, *Spatjudich haretischer und fruhchristlicher Radikalismus*, I II, Tubingen 1957, X Píkaza, *El evangelio Vida y pascua de Jesus*, Sigüeme Salamanca 1993, 93 113

6. Fin del camino y el riesgo del poder: los zebedeos (10,32-45)

Sigue el contexto del camino y se acentúa, como riesgo decisivo, el *deseo de poder* que termina haciendo al hombre esclavo de sus propias apetencias y enemigo de los otros Para culminar con fuerza el tema, Mc vuelve a presentar por tercera vez (la definitiva) el motivo del sufrimiento-entrega del Hijo del hombre (10,32-34), que aparece como punto de partida del relato posterior centrado en el deseo de poder de los zebedeos (10,25-45)

De esa forma se cierra, en un primer nivel, el ciclo del camino Estaba al principio el *deseo de triunfo de Pedro* que se atreve a corregir a Jesus cuando empieza a tratar de sufrimiento y muerte (8,32) Venía después el *tema del dinero* (10,17-31) Culmina el tema destacando el *deseo de poder de Santiago y Juan* (10,35) Ellos han sido (con Pedro) los privilegiados de Jesús, llamados al comienzo de la misión de Galilea (1,16-20), bautizados por Jesus con nombre nuevo (3,16-17), testigos anticipados de su poder sobre la muerte (5,35-43) y de su gloria pascual (9,2-13) Pues bien, precisamente ellos aparecen rechazando aquí el camino de pasión del Hijo del hombre

Pedro había reaccionado ante el primer anuncio de pasión (8,31-32) Los *zebedeos* esperan y se elevan con deseo de poder frente al anuncio tercero de la falta de poder del Hijo del hombre Por eso hemos querido unir los dos pasajes el último anuncio de pasión (10,32-34) y la declaración final sobre el servicio del Hijo del hombre, que va en contra de los deseos de poder de los zebedeos (10,35-45)

Vengamos al *tercer anuncio de pasión* (10,32-35) Tercero significa definitivo y pleno Lo que antes se decía de un modo inicial, solo por partes, viene a presentarse ahora completo y más extenso, precedido, además, por una introducción que sirve para situar este pasaje y toda la sección (8,27-10,52) «iban en camino subiendo a Jerusalén » (10,32) Esta es subida física (la ciudad está en lo alto) y simbólica Jerusalén es lugar de cumplimiento de las promesas mesiánicas (del triunfo de Dios y de su reino), interpretadas por Jesús a modo de fracaso y entrega de la vida

Jesus *les precedía*, abriendo así camino para todos, en gesto que suscita, al mismo tiempo, *admiration* (suben hacia lo desconocido creador) y *miedo* (van amordazados ante el riesgo de las autoridades) Este es camino de presagios y de incertidumbres que el mismo Jesus se encarga de ir interpretando en medio de la marcha les ofrece su palabra aclaradora, abriendo así el sentido de aquello que realizan Suben a Jerusalén, y allí se decide la suerte del Hijo del hombre, como indicaremos al mostrar la acción de cada actor en el gran drama Jesus es sujeto paciente Sobre el actúan todos Así dice

- *Algunos* (actor no determinado, implícitamente los discípulos) «le entregarán a los sacerdotes y escribas», esto es a las autoridades centrales de la ciudad, como se decía ya en 8,31 aunque ahora falta el estamento de poder económico social (ancianos)

- *Sacerdotes-escribas* «condenarán a muerte a Jesus y le entregarán a los gentiles» evidentemente a los romanos que son la máxima autoridad política sobre Jerusalén

- *Los gentiles* «le despreciarán escupirán flagelarán y matarán», en gesto de total desprecio hacia la dignidad y vida humana

- *Alguien* (implícitamente Dios) «le resucitará a los tres días» (10 33 34)

Así aparece Jesus subiendo a Jerusalén, lugar donde se revela el poder de Dios, como signo del mayor *antipoder* Todos le utilizan Cada uno a su manera va ejerciendo su poder sobre el, en gesto de fuerte imposición, como indica por dos veces la palabra *entregar* Unos y otros le manejan Jesus se deja

En este fondo ha de entenderse la pretensión de los zebedeos que quieren *invertir* el sentido mismo

del mensaje de reino. Son como ciegos o, quizá mejor, ellos son ahora los antagonistas mesiánicos. *El maestro* les habla de entrega; *ellos* desean y planean la toma de poder. No están solos, no se diferencian en eso del resto de los Doce, sino todo lo contrario: actúan como representantes egoístas de un grupo antes llamado a la misión universal (cf. 3,13-19; 6,6b-13.30) y que ahora empieza a resquebrajarse por el egoísmo de sus miembros.

Cuando estos *dos* se quieren elevar sobre los otros, fracasa el grupo mismo de los *Doce* como expresión colegiada de la plenitud israelita. La unión de grupo se esfuma y deshace: a medida que Jesús va interpretando su camino en términos de entrega, sus discípulos disputan y rompen su unidad. Ya no hay Doce, sino *dos* por un lado (10,35-38) y *diez* por otro (10,41), como grupos enfrentados entre sí. Los ha escogido Jesús para que sean signo unido de un poder que es en el fondo *antipoder*, gesto de entrega de la vida. Ellos prefieren apegarse a los resortes de *fuerza* de la antigua tierra, bien representada por aquellos judíos y romanos que mantienen el control político conforme a métodos de entrega y muerte ya evocados en 10,33-34. Así, piden un lugar a la derecha y a la izquierda de Jesús, utilizando para ello los esquemas de poder antiguo y enfrentándose por eso (al menos implícitamente) a los restantes discípulos, que empiezan a sentirse así discriminados (10,35-37).

La respuesta de Jesús es doble: por un lado se dirige a los mismos zebedeos; por otro habla al conjunto de los hombres (discípulos). De esa forma lleva hasta sus consecuencias finales el sentido del discipulado como campo de renuncia al poder y espacio de transformación, donde la vida, apoyándose en la gracia de Dios, se hace servicio hacia los otros (los más pobres).

Presentemos primero *la respuesta de Jesús a los zebedeos* (10,38-40), posiblemente reelaborada por la Iglesia tras la pascua. En ella se distinguen dos motivos que enmarcan y definen el sentido del discipulado. Uno es el *cáliz* (morir con Jesús), otro el *trono* (sentarse con él en la gloria). Así podemos esquematizarlos:

- *El cáliz del discipulado*. Los zebedeos piden trono, y Jesús sólo les puede ofrecer su propio gesto de entrega de la

vida, prometiendo que han de serle fieles en la meta del camino: «el cáliz que yo bebo beberéis, con el bautismo con que yo soy bautizado os habréis de bautizar» (10,39). Los discípulos reciben y realizan la misma vocación del Hijo del hombre, en misión que se explicita como entrega de la vida. Esto es lo que Jesús puede ofrecer a los que vengan a seguirle en la subida de Jerusalén.

- *El trono del discipulado*. Por la entrega de su vida, Jesús viene a ponerse en manos de Dios. Lo mismo ha de pasar a sus discípulos: «sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa que yo pueda concederos, sino que es para aquellos para los que ha sido reservado» (10,40). Jesús deja la gloria de los suyos en manos de Dios Padre (como indica el pasivo divino de *hētoimastai*: a los que Dios lo ha reservado).

Esta unión de *cáliz y trono*, de entrega actual de la vida (con Cristo) y de herencia del reino futuro (desde Dios) constituye el centro y clave del discipulado. Lo más consolador en ese texto no es el hecho de dejar la gloria (trono) en manos de Dios, sino el decir que los zebedeos podrán beber el cáliz con el Cristo: le seguirán hasta el final en el camino de entrega de la vida. Aprender a morir con Jesús, eso es ser discípulo.

Los *zebedeos* le han pedido un trono de poder, en gesto equivocado de deseo de dominio. *Jesús* ha querido y ha podido transformar ese deseo, haciendo que ellos puedan mantenerse fieles a la gracia de la vida y a la entrega hasta la muerte. Esta es la ironía y la profunda experiencia creadora del pasaje: tan grande es la fuerza que mana de su entrega, que Jesús puede cambiar con ella el mismo deseo egoísta de sus discípulos violentos (hijos del trueno: 3,17), haciéndoles capaces de entregar la vida por los otros. De ese modo, la pascua de Jesús ha de expandirse y triunfar entre los suyos, convirtiéndose en principio de resurrección para sus mismos seguidores. Es evidente que esta gran promesa debe interpretarse desde 16,6-7, como varias veces hemos señalado.

El camino de entrega de Jesús abre así un surco de fecundo seguimiento para sus discípulos. El signo del *pan* (central en toda la sección anterior: 6,30-44; 8,1-21) se abre al nuevo signo del *cáliz*: sin ofrenda de la vida es imposible el banquete escatológico. Este es cáliz de confianza, no de imposición ni de conquista. Por eso, el trono final ha de quedar en manos de la gracia plena que es el Padre. De esa

forma se anticipa aquí el motivo de la *ignorancia* de la hora (13,32): ni los ángeles de Dios, ni el Hijo saben (es decir, deciden); sólo el Padre puede hacerlo, de manera que nosotros confiamos en su gracia y de esa forma podemos mantenernos confiados.

Pero volvamos hacia atrás, al tiempo de la historia. El texto continúa en una segunda parte, presentando la *actitud de los diez y la respuesta que Jesús les ha ofrecido* (10,41-45), universalizando la enseñanza precedente.

Los *diez* se indignan contra Santiago y Juan no porque rechazan su visión del reino, sino porque aceptándola también quieren alcanzar sus mismos puestos de poder a derecha e izquierda de Jesús. Estamos en la situación de 9,34: los discípulos se afanan y combaten entre sí por ocupar los tronos que Jesús va a concederles; le han seguido buscando recompensa; le han creído suponiendo que en el fondo todos sus discursos de entrega de la vida son un simple motivo pasajero. Lo que Jesús ha de ofrecer en realidad y ellos desean ansiosamente es reino de este mundo. Hay poder en medio. Hay quizá muchísimo dinero.

Sabemos que los hombres tienen una capacidad de engaño casi infinita: creen sólo en aquello que quieren creer, miran lo que les conviene y seleccionan las informaciones de tal modo que sólo aceptan aquellas que concuerdan con sus convicciones previas. Esto es lo que pasa con los Doce. Jesús les ha ofrecido su enseñanza más profunda, pero ellos no han podido (o querido) entenderle. De esa forma han convertido la misma vocación (llamada de Dios) en medio de *autoengaño*. Pensando escuchar a Jesús, estaban escuchándose a sí mismos. Esta fuerte densidad de engaño e ilusión de los primeros apóstoles del Hijo del hombre puede parecer patética observando las cosas desde fuera. Miradas más por dentro, resulta consoladora: aquellos discípulos estaban donde solemos estar nosotros, deseando acoger la voz de Dios, pero corriendo siempre el riesgo (querido por nosotros) de engañarnos.

Jesús ha respondido presentando una vez más su entrega de la vida como base de todo seguimiento. Estas son sus últimas palabras de enseñanza en el camino; por eso constituyen de algún modo el programa de aquello que será de hecho el desplie-

gue concreto de la entrega de su vida en Jerusalén. Acaban de esa forma las teorías. Todo lo que pueda y deba añadirse pertenece al campo de los gestos, al misterio de la cruz y de la pascua. Escuchemos su palabra:

Sabéis que los que parecen mandar sobre las naciones las dominan y que los grandes se aprovechan de su autoridad sobre los otros.

No sea así entre vosotros, sino que

– quien quiera hacerse grande entre vosotros sea vuestro servidor y

– quien quiera ser primero entre vosotros sea esclavo de todos.

Pues también el Hijo del hombre

no vino para ser servido, sino para servir

y para dar su vida en redención por muchos (10,42-45).

Culmina y se condensa aquí toda la enseñanza de Jesús sobre el camino y el sentido de su seguimiento. Esta es la palabra cumbre que dirige a los Doce (diez y dos) en el momento final del camino, cuando empieza a subir a Jerusalén para presentar allí el mensaje-signo de su reino. En la misma estructura del texto he querido distinguir los tres niveles del argumento, que ahora vuelvo a presentar de un modo esquemático:

- *Sabéis* (10,42). Jesús alude a una conducta que a su juicio es clara entre los grandes (*arkhontes, megaloi*) de este mundo: mandar es para ellos dominar y aprovecharse de los otros. Esta búsqueda de mando destruye la vida de los hombres. Por eso los discípulos de Jesús (toda la Iglesia) tienen que dejar a un lado los métodos de fuerza, imposición y dominio que se emplean en el mundo. Es evidente que la *ley del poder terrenal* es distinta de la *gracia de reino* de Jesús, y así deben saberlo sus discípulos.

- *No sea así entre vosotros...* (10,34-44). Esta es la norma del seguimiento entendido como inversión respecto al mundo: el *poder* (deseo de dominio) se convierte en *gratuidad*, gesto de amor desinteresado por los otros. Sin esa inversión o ruptura no puede existir discipulado. De esa forma, Jesús quiere cimentar la vida de sus seguidores sobre el mismo camino de su entrega. Aquí se expresa Dios, aquí nace la Iglesia, invirtiendo el deseo de poder de los zebedeos y del resto de los Doce.

- *Pues también el Hijo del hombre...* (10,45). La nueva actitud de los discípulos no es más que una ampliación del

gesto de Jesús que, siendo Hijo de hombre, da la vida por los otros. Todo lo que pueda decirse de la Iglesia (eclesiología) es consecuencia de la cristología: discípulo es aquel que logra actuar como Jesús.

Volvamos al principio del discipulado. Así descubriremos que Jesús no pudo ofrecer ni ofreció una teoría general sobre el seguimiento, diciendo a Pedro-Andrés y a Santiago-Juan lo que debían hacer cuando les llamo para acompañarle como pescadores de hombres (1,16-20). No les ofrece unas puras ideas, sino que les guía en su mismo camino, para que compartan con él las tareas del reino. Ahora sabemos que discípulo es quien sigue la suerte de Jesús, convirtiendo su llamada en lugar de seguimiento.

Suele decirse que, conforme a Jn 19,31-36, *la Iglesia nace del costado abierto de Jesús*. Ahora sabemos que ella brota, según esta visión de Mc 8,27-10,52, *del mismo camino de su entrega mesianica*. El mensaje en Galilea (1,14-8,26) sigue siendo primordial, pero sólo se comprende y viene a culminar en el camino de entrega de Jesús, que sus discípulos asumen y comparten al acompañarle.

De esta forma, el anuncio de reino (*basileología*) se convierte en experiencia de Jesús (*cristología*) y finalmente en compromiso de entrega de sus seguidores (*eclesiología*). Aquí podía acabar la sección del camino, pero Mc ha querido añadir una breve escena de milagro que ilumina y ratifica todo lo anterior.

Nota bibliográfica

El tercer anuncio de la pasión, con la respuesta de Jesús a los zebedeos y la palabra de entrega de la vida del Hijo del hombre, constituye un elemento central de la cristología de Marcos y de toda la Iglesia primitiva. La bibliografía sobre el tema es muy extensa. Primera aproximación en Reploh, *Markus*, 156-172 y Schenke, *Studien*. K. Kertelge, *Der dienende Menschensohn (Mk 10,45)*, en *Fest A. Vogtle*, Freiburg 1975, 225-239; A. Vogtle, *Todesankündigung und Todesverständnis Jesu*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu* (QD 74), Freiburg 1976, 51-113; P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie* (BETL 40), Gembloux 1975, 111-140; R. McKinnis, *An Analysis of Mark 10,32-34* NT 18 (1976) 81-100. Para un estudio del tema del

Hijo del hombre y de su «entrega» en la cristología de Mc: M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, McGill UP, Montreal 1967; M. Hortsman, *Studien zur Markinischen Christologie* (NTAbh 6), Munster 1969; Kingsbury, *Christology*, 157-180.

7. Ojos para ver y seguir a Jesús: Bartimeo (10,46-52)

Con un milagro de ciego había terminado la sección anterior del mensaje en Galilea: abrió Jesús los ojos del hombre de Betsaida (signo de todos sus discípulos) a fin de que pudieran comprender su reino y seguirle en el camino (8,22-26). Ahora, al final de esta nueva sección, y claros ya los rasgos de la entrega que supone el evangelio, ante la dificultad reiterada de sus discípulos, Mc vuelve a presentar a un ciego, curado esta vez en el camino (10,46-52).

Es evidente que las dos escenas (8,22-26 y 10,46-52) están entrelazadas. Los que quieren entender y seguir a Jesús han de pedir que cure sus ojos, como hace Bartimeo a las afueras de Jericó donde Jesús ha entrado, para salir luego de modo inmediato, sorprendente («¿que hizo dentro?» 10,46). Le acompañan los discípulos, viene con la gente, iniciando así el último tramo de ascenso que lleva a Jerusalén (cf. 10,32). Al borde del camino (*para tēn hodon*) se encuentra Bartimeo, mendigo ciego. Grita a Jesús, y la gente se lo impide diciéndole que calle (10,46-48), pero Jesús sabe escuchar, como pronto indicaremos.

Este ciego es signo de aquellos que chocan ante la dificultad de comprender el evangelio de la entrega de Jesús. Necesitan ayuda para verle y seguirle en el camino. Es ciertamente un signo de los buenos discípulos, de aquellos que saben superar sus cegueras anteriores, descubriendo a Jesús tras la pascua, en Galilea (cf. 16,6-8 allí «le veréis, según os dijo»). La luz de Bartimeo anticipa de algún modo la historia de la pascua, en la que todos los discípulos verán al Cristo en forma plena.

Pero volvamos al texto. Jesús y sus acompañantes han salido ya de Jericó y emprenderán pronto el ascenso que les lleva a la ciudad sagrada. La gente les rodea (es tiempo de peregrinación pascual). A la vera del camino, pidiendo limosna, falto de poder y

necesitado de ayuda, está sentado un ciego, llamado Bartimeo. Todos pasan, él se queda; pero escucha un ruido extraño:

Y sabiendo que era Jesús de Nazaret, comenzó a gritar y decir: ¡Hijo de David, Jesús!, ten piedad de mí. Y muchos le reñían a fin de que callara. Pero él gritaba mucho más: ¡Hijo de David!, ten piedad de mí. Y Jesús, deteniéndose, dijo: ¡Llamadle! Y llamaron al ciego diciéndole: Animo, levántate, te llama. El, arrojando su manto, dio un salto y vino hasta Jesús. Y Jesús respondiéndole, le dijo: ¿Qué quieres que te haga? El ciego le dijo: ¡Rabbuni, que vea! Y Jesús le dijo: Vete, tu fe te ha salvado. Y de pronto recobró la vista y le seguía (a Jesús) en el camino (10,47-52).

En el caso del ciego anterior (8,22-26) descubrimos que sólo unos ojos abiertos podían llegar en verdad a la entraña de Jesús. Pero entonces la escena quedaba truncada. El ciego se iba, Pedro no lograba mantenerse firme en la exigencia de la confesión mesiánica. Ahora, en cambio, *el milagro de este ciego* adquiere fuerza plenamente positiva al situarse entre el mensaje acerca del servicio (10,35-45) y la entrada en Jerusalén (11,1-11). Este es *el ciego bien curado*, que sabe abrir los ojos y seguir del todo a Jesús en el camino.

Evidentemente, él no tiene que saber lo que Jesús ha ido diciendo en sus palabras anteriores. A la salida de Jericó, a la vera del camino pascual, está inmóvil y parece que no tiene ya esperanza. Está impedido, es ciego y vive a costa de aquello que le quieren ofrecer los peregrinos. La ciudad pascual se encuentra cerca, pero no puede subir para admirar su santuario y orar con el resto de los fieles. Su ceguera le tiene clavado al borde del camino.

Este es el momento cumbre del gran drama del reino. Jesús está empezando a cumplir sus predicciones de pasión (8,31; 9,31; 10,33): sube a Jerusalén para morir por los demás, aunque ellos, incluidos los discípulos, no puedan (o no quieran) comprenderle. Tampoco el ciego entiende, pero tiene confianza, y así le grita por dos veces:

¡Hijo de David, Jesús!, ten piedad de mí.
¡Hijo de David!, ten piedad de mí (10,47-48).

Hijo de David es el rey escatológico, el mesías.

Así lo ha proclamado este mendigo ciego que no tiene bienes ni certezas que le puedan cautivar sobre la tierra. Es evidente que no busca el reino en sentido militar; tampoco quiere el poder, como lo acaban de buscar los zebedeos; ni está empeñado en defender su dinero, como el rico (cf. 10,17-45)... Reconoce su carencia, sólo quiere ver, y para eso pide la ayuda de Jesús, en medio del gentío que llena el camino y que pasa, subiendo hacia Jerusalén. Piensan que Jesús ha de ocuparse de otros temas y problemas más urgentes, como suponían en el caso de los niños (10,13). Por eso los acompañantes piden al ciego que calle: ¡no estorbes! Pero Jesús, entre los gritos huecos del gentío, escucha la verdad de esta petición que le está llegando desde el fondo mismo de miseria de la tierra.

Subiendo hacia Jerusalén, como objeto de entrega o compraventa de los hombres, Jesús es el único que sabe ver las cosas y que puede dar la vista a los que quieren implorar su ayuda. Los otros sólo entienden de problemas de dinero y de dominio; piensan que ya saben lo que quieren, y quieren en el fondo aprovecharse de Jesús para alcanzar así poder sobre su reino. Este ciego en cambio sólo quiere abrir los ojos. Por eso se coloca en manos de Jesús, pidiéndole que alumbre su mirada.

En una situación semejante, pero sin tener conciencia de ello ni reconocerlo, se encuentran los discípulos. Son como este ciego, no consiguen ver lo que regala el reino. Pero, a diferencia del mendigo, ellos suponen que conocen ya lo suficiente y por eso no piden ayuda a Jesús, sino que quieren imponerle su criterio. El ciego, en cambio, sabe que está necesitado y pide a Jesús que abra sus ojos. Superando el nivel de falsa seguridad de los discípulos, que en el fondo es sólo un egoísmo y un deseo de servirse de Jesús, a quien llaman falsamente Cristo (cf. 8,29), este ciego está dispuesto a convertirse en seguidor auténtico del Hijo de David que sube hacia Jerusalén; por eso, pidiéndole su ayuda, quiere que sus ojos (exteriores e interiores) puedan verle y seguirle en el camino.

Estas palabras (*¡hijo de David!*) son la más honda confesión mesiánica que ofrecen hasta ahora los que buscan a Jesús; ellas se encuentran en la línea de aquello que después dirá con gesto de fuerte profecía la mujer del vaso de alabastro (14,3-9). *Ella*

ungirá a Jesús como mesías, al verterle su perfume. *Este ciego* le ha nombrado mesías, al llamarle hijo de David y al pedirle su ayuda para ver (seguirle en el camino).

Los *discípulos* que el mismo Jesús ha ido formando no han llegado aún a la fe, y por eso siguen enzarzados en disputas sobre los primeros puestos. *Este ciego*, que no tiene nada más que su carencia, se pone en manos de Jesús, dispuesto a dejarse iluminar, recibiendo la ayuda del Maestro y comportándose en verdad como discípulo. Se ha despojado de lo poco que tiene, *ha arrojado el manto*, que es el signo de su condición de mendigo, y se ha puesto sin nada en las manos de Jesús.

Jesús confirma: *tu fe te ha curado*. Se ha acercado hasta la vera de Jesús, en sus manos se ha puesto, recibiendo allí la luz para sus ojos. Por eso el texto sigue de manera sorprendente: *recobró la vista y seguía a Jesús en el camino*. No pregunta nada, no busca más seguridades (posesiones, familia, algún tipo de mando). Este mendigo ciego es el prototipo del *creyente liberado*, de aquel que ya no tiene más oficio ni ejercicio que ir acompañando a Jesús en el camino de Jerusalén que, conforme a lo indicado, marca un tiempo de traición y entrega de la vida.

Mc no vuelve a hablar más de este ciego, como tampoco habla más del endemoniado de Gerasa (5,18-20). Estos dos, con la mujer de 14,3-9, son ya portadores privilegiados de la obra mesiánica de Jesús. De esa forma indican la fecundidad de su mensaje. No hace falta que volvamos a encontrarlos en la pascua (16,1-8). Es evidente que ellos forman un tipo de *pascua anticipada*. Aunque los Doce discípulos seguirán fracasando, como veremos a lo largo de Mc 14-15, el evangelio presenta a otros discípulos que han sido y van quedando firmes a lo largo de la historia de Jesús como signo de una vocación que es acogida y respondida. Jesús ha llamado a este ciego ofreciéndole la vista; Bartimeo ha respondido acompañándole hacia Jerusalén.

Así acaba, en estallido de fuerte esperanza, toda esta sección (8,27-10,52): *de pronto, el ciego vio y seguía a Jesús en el camino* (10,52). Este es el discípulo perfecto, pues *sigue* a Jesús de verdad, en gesto de entrega (van subiendo hacia Jerusalén), y siendo ya capaz de *ver (aneblepsen)*: anticipa así aquello que Pedro y los restantes discípulos sólo podrán

conseguir (¡allí le veréis!, *opsesthe*) cuando vuelvan tras la pascua a Galilea (16,7).

Este mendigo es desde ahora creyente verdadero, es la expresión de validez del camino histórico de Jesús. *Todos los demás* suben sin conocerle, acompañan a Jesús para dejarle luego, como indicará Mc 14. *Sólo este mendigo ciego*, con las mujeres que después encontraremos en 15,40-41, sube a Jerusalén de una manera positiva, preparando y de algún modo disponiendo el encuentro pleno de la pascua.

Aunque sólo hubiera respondido este ciego, habría merecido la pena esta sección del camino: hay alguien que ha entendido a Jesús. Por eso sube a «conquistar» Jerusalén. Cuenta por lo menos con la ayuda y compañía de un mendigo que antes era ciego. En él se sienten reflejados todos los creyentes que, fortalecidos por la luz de Cristo tras la pascua, pueden iniciar de nuevo en Galilea el camino que conduce al reino.

Nota bibliográfica

Además de libros generales sobre milagros (cf. notas precedentes), para ampliar el estudio del tema: C. Burger, *Jesus als Davidsohn* (FRLANT 68), Göttingen 1970, 42-46; 59-63; E. Lovestam, *Jésus, Fils de David chez les Synoptiques*: StTh 28 (1974) 97-109; V. K. Robbins, *The Healing of Blind Bartimaeus (10,46-52) in the Marcan Theology*: JBL 92 (1973) 224-243; E. S. Johnson, *Mark 10,46-52: Blind Bartimaeus*: CBQ 40 (1979) 191-211. Para ubicar la escena en el contexto del «camino», cf. Calle, *Situación*, 171-173. Sobre el sentido teológico de la confesión del ciego, cf. Kingsbury, *Christology*, 102-114. Sobre Bartimeo como «seguidor» de Jesús, cf. Best, *Following y P. J. Achtemeier, And He Followed him: miracles and Discipleship in Mark 10,46-52*: Semeia 11 (1978) 115-145.

B

JERUSALEN, CIUDAD DE CONTROVERSIA (11,1-13,37)

A la decisión de Jesús, que recorre el *camino* de entrega (8,27-10,52), sigue el encuentro con *Jerusalén*, que presentamos a la luz de dos grandes temas: entrada y controversia. Como rey mesiánico, cumpliendo una liturgia preparada proféticamente desde siglos, *Jesús entra* en la ciudad de las promesas; pero no la encuentra preparada, ni los responsables interiores le reciben; por eso su presencia en ella se convierte en *tiempo de controversia*.

En un primer momento, esta sección parece menos unitaria que la precedente, que estaba estructurada a partir de las tres predicciones de pasión (8,31; 9,31; 10,32-34). Por otra parte, el tema de Jerusalén continúa en la sección posterior, de manera que siguiendo el esquema puramente geográfico, indicado ya en la introducción general de este libro, podríamos unir las dos secciones (Mc 11-15) en una sola, conforme a este esquema:

- a) Entrada y controversia (Mc 11-12)
- b) Sermón escatológico (Mc 13)
- c) Juicio y muerte (Mc 14-15)

De esa manera quedaría más equilibrado el tema, pudiendo destacarse la correspondencia entre el principio (a) y el final (c). Hay además continuidad entre la *entrada* de Jesús, que viene a Jerusalén como rey mesiánico (11,1-11), y su *expulsión* de la ciudad por la condena a muerte (Mc 15). En el centro de la nueva gran sección, como indica el sentido más oculto de esta parte de la historia y de todo el evangelio de Mc, quedaría el sermón escatológico, con el anuncio del fin del mundo y la acción misionera de los discípulos del Cristo.

A pesar de los valores de ese esquema (una sección con tres partes), hemos preferido mantener las dos secciones (Mc 11-13 y 14-15), interpretando el

sermón escatológico como culminación de la primera. Pensamos que así quedan más claros los rasgos centrales del texto. *En esta primera sección* (Mc 11-13), *Jesús toma la iniciativa* y dirige de una forma clara el sentido de la controversia. No viene a dejarse matar, aunque después le maten por aquello que hace, como veremos en la *sección siguiente* (Mc 14-15); viene a decir su palabra mesiánica y a realizar el gesto profético de salvación y condena en la ciudad de las promesas y templo.

A Jesús no le interesan los aspectos puramente políticos y militares de la ciudad, aunque es evidente que los tiene en cuenta. Le interesa su sentido más profundo, el aspecto religioso, tradicionalmente vinculado al oficio de los sacerdotes, a la santidad del templo. En un principio parece que Jesús se deja hacer, pero luego descubrimos que es él quien toma la iniciativa y va trazando los hilos de la trama. En las reflexiones que siguen expando algunos elementos de mi esquema, pero todos pueden (deben) entenderse a la luz del resumen que ahora ofrezco.

Como en todo el comentario anterior, he vinculado los aspectos literarios y teológicos del tema a partir de la *llamada vocacional*. Eso me permite destacar algunos rasgos que en otra perspectiva quedan más ocultos. Evidentemente, quien pretenda alcanzar un conocimiento más profundo y completo de Mc, deberá ampliar y situar lo que digo con la ayuda de otros comentarios:

1. *Entrada y juicio sobre el templo* (11,1-26). Entra Jesús en la ciudad como rey mesiánico, ofreciendo a sus seguidores un modelo de culminación vocacional, en clave de triunfo externo (11,1-11). Pero inmediatamente después, al realizar su signo en el templo y al decir su palabra de condena a la higuera israelita (11,12-26), descubrimos que él ha superado los ideales de mesianismo nacional judío: su vocación implica la caída-ruina del modelo israelita.

2. *Conflicto mesiánico* (11,27-12,12). Los jerarcas de Jerusalén (sanedritas) se sienten heridos por el gesto de Jesús y exigen que exponga las bases de su autoridad. Jesús responde llevándoles al punto de partida, al mensaje del Bautista (cf. 1,1-13). Ellos no quieren entrar en ese espacio de diálogo, y así se enfrentan con el riesgo del asesinato radical: ¡matar al enviado de Dios!

3. *Diálogo en la plaza* (12,13-37). En medio de un con-

flicto de muerte, Jesús encuentra tiempo para dialogar, sobre el campo abierto de Jerusalén, con los diversos representantes del judaísmo, en gesto irénico de cercanía y mutuo reconocimiento. A pesar de su enfrentamiento, cristianos y judíos pueden y deben seguir dialogando sobre los temas fundamentales de la vida (dinero del César, supervivencia y matrimonio, mandamientos...).

2'. *Nuevo conflicto* (12,38-44). Perseguían a Jesús las autoridades; ahora es Jesús quien las acusa, en palabra de dura condena: ¡bajo apariencia de piedad devoran la casa de las viudas! En ese contexto, frente a la mala autoridad, que busca sólo su poder, a costa de los otros, Jesús viene a elevar la autoridad de la viuda que da todo lo que tiene al servicio de la causa de Dios.

1'. *Juicio escatológico del Cristo* (13,1-36). Está relacionado con el tema primero de la entrada en Jerusalén y el templo. El propio mesianismo de Jesús lleva a la ruina de esta vieja ciudad con su santuario particularista: para que el Hijo del hombre culmine su obra de entrega y universalismo, debe terminar y destruirse el orden viejo del judaísmo legalista. Los judíos no han querido hacerlo en clave voluntaria, de conversión gratuita; tendrán que hacerlo en perspectiva de ruina, destruidos por la sacudida de violencia de este mundo. Pues bien, en medio de esa sacudida, amenazados por todas partes, los discípulos de Jesús anunciarán y expandirán el evangelio en todo el mundo.

Estos son los temas que desarrollamos en el comentario que después ha de seguir. Pero antes de pasar al comentario estricto, a modo de introducción, queremos ofrecer unas breves anotaciones para destacar los rasgos vocacionales del texto. De esta forma entenderemos mejor esta sección dentro del conjunto de Mc. Estos son los temas que destacan a lo largo de las unidades que ahora siguen.

– *Ambigüedad de los discípulos* (11,1-11). Entran con Jesús en Jerusalén pensando que va a culminar su llamada: esta es la hora de su triunfo. Jesús les deja hacer. El evangelio parece mirarles con cierta ironía, dejando que nosotros mismos descubramos cómo se equivocan, al menos en el plano externo.

– *El hambre de Jesús* (11,13; 12,6). Viene a buscar higos en el árbol de Israel, pero no logra encontrarlos. Viene a recibir el fruto bueno de la viña, pero aquellos que se piensan dueños de ese campo no han querido darle nada, y en vez de eso le matan. Sobre el fracaso de Jesús que no encuentra ni reci-

be aquello que desea ha de elevarse el evangelio, como don de gracia del mismo Jesús que entrega su vida por los hombres.

– *Principio vocacional: la referencia a Juan Bautista* (11,27-33). Preguntan a Jesús por su autoridad, y Jesús remite a Juan Bautista: ¿venía de Dios?, ¿realizaba una tarea sencillamente humana? Es evidente que ese texto nos remite al principio del evangelio, como queriendo decir que sólo allí donde se inicia el camino del Bautista se entiende a Jesucristo y su misión de mesianismo (cf. 1,1-8). En esta misma perspectiva nos había situado el envío de 6,6b-30. Pero quizá tengamos que dar un paso más. Los grandes profetas de Israel han fundado su autoridad y han defendido su mensaje apelando a una experiencia vocacional que está fijada en el comienzo o centro de sus libros (cf. Is 6; Jr 1). También Jesús parece apelar a un tipo de experiencia como ésta. Le preguntan por su autoridad, y responde llevándoles al lugar donde actuaba Juan Bautista. Es allí donde Jesús «sintió» la voz de Dios, recibió su investidura, descubrió su misión (cf. 1,9-11). Parece evidente que el tema ha de entenderse en esa perspectiva: allí donde el Bautista realizaba su tarea penitencial, recibió Jesús la palabra de Dios; ella le ha dado autoridad para actuar de esta manera (anunciar el fin del templo, superar el legalismo cerrado israelita). Los sanedritas no han querido escucharle, no han entrado en el tema. Por eso no logran conocer el principio de la vocación y autoridad de Jesús; nosotros, en cambio, lo sabemos, a la luz de todo el evangelio.

– *Vocación y entrega de la vida: dinero de la viuda* (12,41-44). Dios me da la vida allí donde la entrego; culmino el camino del discipulado allí donde no quiero triunfar ya para mí; no me interesa mi bien ni mi provecho aislado, sino el bien y provecho de los otros, simbolizados por el auténtico templo, que es lugar de oración y universalidad. Esto es lo que Jesús aprende de la viuda: ella es de algún modo la «maestra» mesiánica de Jesús, es modelo de fidelidad y entrega para sus discípulos. Allí donde el ejemplo de esta viuda se expande y ofrece como signo de salvación universal, por encima del pequeño Israel y de sus leyes, ha llegado ya, se halla triunfando, el mesianismo de Dios sobre la tierra.

– *Vocación y escatología* (Mc 13). Querían ser

culminadores del camino israelita, imponiendo así los valores de su propio pueblo y triunfando ellos mismos. Pues bien, Jesús les ha *descolocado*, poniendo el sentido de su discipulado y su tarea escatológica sobre el fondo de la *destrucción* final del pueblo. Ya no aparecen ni siquiera como Doce (como en 5,6b-13), porque el camino israelita en cuanto tal ha fracasado. Ahora son *cuatro*, los pescadores finales del principio (1,16-20); Jesús les llama (a ellos y a todos los que se les unan) para anunciar el evangelio del reino y culminar su obra salvadora precisamente allí donde este mundo en su forma de violencia se destruye (13,3.10). Y con esto ya podemos pasar al comentario.

1. Entrada en Jerusalén: procesión mesiánica (11,1-11)

Jesús prepara cuidadosamente su venida a la ciudad. Todo estaba en algún sentido anunciado (8,31; 9,31; 10,32-34), pero todo ha de fluir y realizarse ya en concreto. Jesús debe culminar su tarea ofreciendo el mensaje de reino en Jerusalén. No quiere improvisar nada; todo lo planea, a fin de que aparezca claro lo que quiere y lo que ofrece en su ciudad. Es evidente que debe evitar los alborotos, a fin de que no puedan acusarle de provocaciones apresuradas, de gestos de poder militarista.

Sube a Jerusalén y quiere hacerlo en medio del gentío, el entusiasmo y las expectativas mesiánicas que siempre estuvieron vinculadas con las fiestas de la pascua. Viene como peregrino de Dios, con el resto de los peregrinos y el grupo de discípulos, para celebrar, en la ciudad de las promesas, el recuerdo fundante de la historia de su pueblo.

Es tiempo de visita de Dios, y en nombre de Dios viene, preparando su entrada con rigor de profeta mesiánico. Quiere hablar con signos más que con palabras. Ha cumplido su misión en Galilea, y ha iniciado su camino; así viene a ponerse en manos de las autoridades de su pueblo, entrando abiertamente en Jerusalén. Ya conocen su mensaje y sus acciones (cf. 3,22; 7,1). Le han ido vigilando. Ahora viene y se presenta abiertamente, rodeado de discípulos, cuidando y disponiendo hasta los signos que ellos deben realizar.

- *Dos discípulos buscan el asno* para que el maestro se sienta como rey mesiánico e inicie así su entrada «triumfal» en la ciudad. Ellos colaboran con Jesús y participan en eso que pudiéramos llamar procesión mesiánica de subida y entrada en Jerusalén (11,1-6). No viene solo: tiene seguidores que preparan su camino.

- *Los discípulos han puesto sus mantos sobre el asno* (11,7) para que Jesús pueda sentarse como rey mesiánico. La idea de una entrada solemne en la ciudad del reino de Dios se ha iniciado con Jesús, pero sus discípulos colaboran en ella y parece que en algún sentido superan el mismo deseo de Jesús y se convierten en actores principales de este gesto mesiánico, tomando en sus manos la iniciativa de los acontecimientos. Este es su momento; es el tiempo de su triunfo.

Estos datos resultan muy significativos para entender eso que pudiéramos llamar la interacción entre discípulos y Cristo. Es difícil llegar al reducto de la *historia pura*, al recuerdo impersonal de los hechos (si es que ello fuera de algún modo deseable). Pienso que no existen datos puros, sin las interpretaciones que van dando los diversos actores, como un juego en que se influyen mutuamente. Esto es lo que Marcos ha querido recoger y ha presentado en su evangelio, desde una perspectiva teológica muy honda, dejando que los mismos personajes hablen, y el relato de conjunto exprese de esa forma su sentido. Por eso el redactor apenas tiene que intervenir: prefiere que la misma trama de las relaciones se vuelva por sí misma transparente.

Teniendo esto en cuenta, debemos entender más hondamente el juego de interacciones y gestos de Mc. Es evidente que *Jesús está en el fondo*, dirigiendo la trama de reino, como autoridad soberana que introduce el misterio de su gracia (amor creante) en medio de la complejidad del mundo. Al lado de Jesús se mueven *sus discípulos* en gesto cuajado de equivocaciones: ellos sólo saben parcialmente lo que pasa. Por eso, sus acciones no pueden entenderse como normativas, es decir, como expresión radical del evangelio.

En este momento del relato, los *discípulos* que, siguiendo el mandato de Jesús, han preparado cuidadosamente el asno mesiánico del rey, se encuentran secundados por la *multitud* que sube también hacia Jerusalén en el tiempo de la fiesta pascual. Se forma un cortejo, y los adelantados y los seguidores

prorrumpen en un canto de alabanza a Dios. Es la ocasión para el triunfo del discipulado: entronizan a Jesús sobre el asno, logran que la gente les secunde y suben. Son como los héroes de un triunfo momentáneo de su Cristo. Jesús les deja hacer. Ellos, discípulos y gente, se han unido en triunfo popular por un momento.

Parece que ha vencido al fin la estrategia del poder, aquella que seguía Pedro (8,32), aquella que buscaban los dos hijos del Zebedeo (10,35-37). Los discípulos del Hijo del hombre han conseguido que la gente se congregue, que despierte el entusiasmo mesiánico latente, que se exprese y cante, acompañando a Jesús, en proclama de reino:

Hosanna.

- Bendito el que viene en nombre del Señor.
- Bendito el reino que viene de nuestro padre David.

Hosanna en las alturas (11,9).

Discípulos y multitud se han unido y miran a Jesús como alguien que *viene en nombre del Señor* (es decir, de Dios). Llega con Jesús el reino de David, el padre de los buenos judíos nacionalistas, y así se cumplen las profecías mesiánicas en la línea de aquello que Pedro había deseado en 8,29-32. Unos y otros, discípulos y gente, pueden suponer en fin que ya han quebrado, se han desvanecido, han saltado por el aire, las reticencias de Jesús. Parece que han dejado de existir sus miedos, las palabras que aludían a la entrega de su vida y fracaso de su muerte.

Se han unido así las estrategias de discípulos y pueblo que buscan realizar su mesianismo sobre el gran teatro de Jerusalén, cuando se acercan las fiestas de la pascua. *Jesús* permite: ha iniciado el gesto (11,2-3) y deja que los otros lo sigan, introduciéndose de esa forma en una especie de liturgia mesiánica que puede tener muchas lecturas. Es evidente que Jesús y sus discípulos la entienden de manera diferente. De todas formas, en gesto misterioso, *Jesús les deja hacer*: bajo las puertas de Jerusalén ha pasado un cortejo mesiánico; es un profeta galileo montado sobre un asno. Cada uno de los grupos en acción deberá sacar las consecuencias. A modo de resumen, sin adelantar los momentos posteriores

de la trama, podemos trazar una sencilla conclusión, situando en su lugar a cada uno de los personajes:

- *Jesús* ha querido entrar de un modo solemne en la ciudad, en medio del gentío, de los gritos y anhelos de reino de los peregrinos. Esta es su estrategia: introduce su mensaje en la alegría popular de pascua. No se cierra en un grupito, no se aísla, no se esconde. Abiertamente, en medio de la multitud, *sube en un asno, como rey de un reino no violento*, sin armas, sin defensas militares, a la gran ciudad de las promesas y poderes fácticos del mundo.

- *Discípulos y pueblo* le acompañan. Muchos esperan todavía de una forma quizá mágica en el triunfo mesiánico, exterior, de Jesús, a quien conciben como Cristo: no han logrado entender los aspectos peculiares de su misión; siguen en el fondo confundidos. El pueblo se deja entusiasmar: es evidente que vibra con la música y gesto de triunfo mesiánico que envuelve a la figura de Jesús, que sube a Jerusalén sobre un asno de rey, cumpliendo así una antigua profecía de Zac 9,9.

- *Las autoridades* callan. Es como si Jerusalén estuviera desierta de sacerdotes y escribas, de ancianos y procuradores romanos. Ha entrado Jesús, y nadie ha respondido, nadie le ha parado, en contra de lo que podía suponerse desde 8,31; 9,31; 10,33-34. Este silencio del poder se eleva como un presagio fatal ante la entrada de Jesús. Mientras el pueblo canta bendiciendo *al que viene en nombre de Dios* (como son benditos todos los que suben a la fiesta: cf. Sal 118,25-26) y anunciando el *reino que llega*, sacerdotes y escribas callan.

De esta forma se han venido a cruzar las perspectivas. El narrador ha querido dejarlas así, multiformes y abiertas. Sólo el relato posterior irá aclarando y destrenzando las auténticas posturas de los protagonistas. Ha entrado *Jesús* en son de triunfo, pero pronto veremos lo que implica su venida para el templo de Jerusalén y para el mismo pueblo israelita en su conjunto (cf. 11,12-26). También podremos ver la reacción de *discípulos y pueblo*, desengañados al fin por las opciones que Jesús irá tomando, de manera que el actual canto de triunfo por el reino (11,9-10) acaba apareciendo principio de un rechazo. Por su parte, las *autoridades*, ahora silenciosas, irán trenzando una corona de violencia y condena sobre el «falso» Cristo, para acabar entregándole a la muerte (cf. Mt 14-15).

De todo eso tendremos que hablar en los apartados que siguen. El signo de Jesús ya se ha elevado sobre la gran plaza pública de Jerusalén. Podemos afirmar que su suerte está «jugada», en estrategia donde vienen a cruzarse todos los nudos de poder y salvación (de gratuidad) de nuestra historia. Su acción profética en el templo será principio del último acto del drama evangélico.

Nota bibliográfica

Sigue siendo fundamental en el texto la figura de David, veáanse en esa línea obras de Burger y Lovestam, citadas en nota anterior. Sobre el mesianismo davídico, cf J Coppens, *Le messianisme royal*, París 1968, 17-127, F Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1966, 12-140. Vision extensa de la figura de David en tiempos de Jesús, en D Roure, *Jesus y la figura de David en Mc 2,23-26* (AnBib 14), Roma 1990. Sobre la entrada en Jerusalén D R Catchpole, *The «triumphal» entry*, en E Bammel y C F Moule, *Jesus and the politics of his day*, Cambridge 1984, 319-344, W Kuhn, *Das Reittier Jesu in der Einzugsgeschichte des Markusevangeliums* ZNW 50 (1959) 82-91, E Lohse, *Hosiana* NT 6 (1963) 113-119, H Patsch, *Der Einzug Jesu in Jerusalem* ZTK 68 (1971) 1-26, K Stock, *Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12* Bib 59 (1978) 481-515, D Carr, *Jesus, the King of Zion A traditio-historical inquiry into the so-called «triumphal» entry of Jesus*, London 1981. Para el trasfondo histórico, cf G Jossa, *Gesu e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia 1980, 198-212.

2. Higuera seca: signo sobre el templo (11,12-26)

El gesto anterior (11,1-11) se amplía en una nueva escena de fuerte carácter simbólico que expresa, desde el punto de vista de Jesús, el sentido de su entrada «triumfal» en Jerusalén. No ha llegado para triunfar en un sentido externo. No ha venido para culminar la historia antigua de Israel y realizar su reino, sino todo lo contrario. En dos gestos profundos (signo sobre el templo, higuera seca) Jesús ha

expresado y, en algún sentido, ha provocado la ruina de Jerusalén y del sistema sociorreligioso israelita.

Los dos signos se entrelazan, conforme a la técnica habitual de Mc, formando un tríptico (o sandwich): deja al centro el gesto de limpieza-destrucción del templo y coloca a los dos lados la parábola profética de la higuera seca, símbolo de la destrucción del pueblo israelita. Dentro del contexto narrativo en que ahora nos hallamos, el sentido de esos gestos no ofrece duda alguna: Jesús anuncia, anticipa y, de algún modo, suscita proféticamente la ruina de las grandes instituciones israelitas.

Esos gestos tienen una parte salvadora: *lo mejor que puede suceder para que venga el reino que Jesús ha pregonado en Galilea es que termine el orden viejo del templo y de la higuera israelita*; sólo de esa forma, sobre la ruina del orden antiguo, fundado en la violencia y dominio de unos pocos, podrá surgir un reino abierto *para todos*, incluidos los israelitas. Pero, al mismo tiempo, esos gestos ofrecen una cara destructora: siguiendo en la línea de los viejos profetas de denuncia (Isaías, Jeremías), Jesús ha pronunciado su juicio de condena y muerte sobre los valores más visibles y triunfantes de la sociedad sagrada israelita (el templo, el árbol nacional). Teniendo eso en cuenta, vengamos ya a los textos y empecemos presentando, en breve esquema, su estructura:

a) *Maldición de la higuera* En el camino de Betania a Jerusalén encuentra Jesús una higuera sin fruto. Parece que debía ser así: en abril-pascua no hay higos. Pero Jesús los estaba buscando y, al no hallarlos, promete (pide) que ya nadie coma nunca de ese árbol (11,12-14).

b) *Signo sobre el templo* Entrando en Jerusalén, Jesús anuncia con un gesto de fuerza el fin del templo que aparece ante sus ojos como higuera sin fruto que debe secarse (11,15-18).

a') *La higuera seca* Volviendo a pasar por el sitio de la higuera, los discípulos descubren que está seca. Pedro interroga. Jesús responde hablando de la fe y el poder de la oración que todo lo consigue. Es evidente que, en este contexto, la higuera que parece maldecida y yace seca es signo del antiguo pueblo de Israel que, al rechazar al Cristo, pierde su razón de ser y queda en manos de la ruina que produce el tiempo (11,20-26).

No es fácil comentar de forma unitaria este trípico por su riqueza interior y por sus cambios de sentido. Hay continuidad entre *a* y *b*, pero luego el paralelismo entre *a* y *a'* parece romperse de manera que al final el texto viene a decir algo contrario de aquello que quería decir en el principio o, a lo menos, nos sitúa en un contexto muy distinto. Pero veamos al pasaje y veamos sus tres unidades en

línea progresiva, como aspectos de un mismo camino de muerte y vida.

a) *¿Maldición de la higuera?*
(11,12-14)

Así suelen titular este pasaje en traducciones y comentarios. Jesús había salido de Jerusalén para

10

PLANTAS: LA FLORA EN MARCOS

No es abundante la mención a la flora en Mc, pero resulta significativa. Conociéndola, podemos situarnos mejor en el espacio cultural y simbólico del evangelio.

- *La hierba verde* (6,39) del campo de la multiplicación de los panes crea un escenario natural para el gesto de Jesús. Parece que existe un retorno a la naturaleza, como lugar donde los hambrientos aprenden de verdad a compartir.

- *Los seres humanos son como árboles que andan* (8,24) para el ciego que empieza a ver, pero todavía no distingue con claridad las cosas y personas.

- *La semilla* (4,1-20) aparece como signo privilegiado del mensaje de reino: ella puede actuar en toda tierra (4,3-9). En contexto algo distinto (4,26-29) habla Jesús de la semilla que germina, crece y se hace grande sin que sepamos cómo. Así es el reino, que actúa en silencio desde Dios.

- *El grano y árbol de mostaza* (4,30-32) son también signo del reino, por la diferencia entre la pequeñez inicial (grano) y la magnitud final (árbol). Así actúa el reino.

- *Los ramos de los árboles* (11,8) son signo de la gloria regia de Jesús que entra sobre el asno en Jerusalén. La misma naturaleza (ramos verdes) se vuelve palabra de canto y de triunfo mesiánico.

- *La higuera* (11,12-14) es signo del pueblo de Israel, lleno de hojas, y signo del mismo templo de las grandes ceremonias sacrales, pura apariencia, promesa engañosa, pues no ofrece fruto. Por eso ha de secarse.

- *Hay otra higuera escatológica* (13,28-31) que muestra sus brotes y anuncia con ellos la llegada del tiempo de juicio para el mundo. Los cristianos, que han visto secarse la higuera israelita, conocen y aceptan la promesa que ésta les muestra.

- *La viña* (12,1-9) es signo del reino. El amo la ha ofrecido a unos renteros (los judíos) que quieren apropiarse de sus frutos. Pero ella ha de ser para todos, como indica la muerte del Cristo.

- *Viña eucarística y del reino* (14,22-26). Jesús bebe con los suyos del fruto de la viña y les promete que seguirá bebiéndolo con ellos en el reino. En ese contexto se puede hablar del pan-vino (trigo-viña) como signo de fraternidad compartida. Sobre el fruto de las buenas plantas (símbolo del Cristo) se reúnen los humanos.

- *Perfume de nardo* (14,3). Es perfume muy puro y muy caro, como indica todo el texto. Sirve para la unción mesiánica, en gesto que Jesús, defendiendo a la mujer profeta que le unge, ha relacionado con el embalsamamiento de la sepultura. Es probable que los aromas de las mujeres de 16,1 sean también de origen vegetal, pero el texto no lo dice.

- *Getsemani, ¿huerto de olivos?* Del monte de los Olivos se habla en 11,1 (de manera que las ramas de 11,8 deberían ser de olivo). Se habla después de Getsemaní (14,32), que significa huerto de olivos, pero el texto no lo ha traducido y quizá no ha querido destacar ese motivo (presencia de olivos en la noche de la oración de Jesús).

retirarse a Betania. Vuelve a Jerusalén, y en el camino siente hambre (11,12). Se reproduce de algún modo la escena de entrada del día anterior, pero Jesús no viene ya montado sobre un asno, en medio de la multitud; se acerca a la ciudad hambriento, con un grupo de discípulos.

En este contexto destaca la *higuera*, un árbol frondoso, vistoso, con miles de hojas que excitan de lejos el hambre de los caminantes. Ella es evidentemente un signo de la ciudad, entendida a manera de árbol que se puede ver de lejos (*makrothen*: 11,13). Como un peregrino más, mejor dicho, como gran peregrino que en pascua viene con ansia de Dios a la ciudad de las promesas, Jesús llega a sentir el hambre de Sión y quiere comer higos, los higos que son fruto bendecido de los hijos de Israel para los hombres y mujeres que vienen de países alejados, buscando aquí los dones salvadores de la vida (en tema que nos lleva a Gn 2-3).

Pero el árbol que Dios ha plantado en Sión carece de frutos: promete y no da, excita el hambre de los peregrinos y luego no puede saciarles. Esta es la contradicción que Jesús ha descubierto en Jerusalén y que Mc 11,12-14 ha presentado de manera genialmente condensada. ¿Para qué vale un árbol con hoja y sin fruto? ¿De qué sirve que siga levantado ante el camino de los hombres? Toda la historia de Israel y de la humanidad se ha condensado en esta parábola viviente de la higuera mentirosa. Pues bien, ante ese signo del árbol sin fruto podemos hacer dos lecturas:

- *El redactor* debe afirmar: ¡no era tiempo de higos! (11,13), y a un nivel tiene razón. Por fiestas de pascua (en abril) no pueden hallarse en el árbol ni brevas (= higos tempranos). Pero el tiempo o *kairos* de la auténtica higuera es distinto, como ya estaba anunciado en 1,15: «se ha cumplido el *kairos-tiempo* salvador; ya llega el reino». Pues bien, a la llegada de ese *kairos*, cuando la higuera de Israel debía dar su fruto en plenitud para el mesías, ella sólo ofrece un espectáculo de engaño: hojas sin fruto.

- *Jesús* ha interpretado el *tiempo* de la higuera en ese plano de historia salvadora: busca frutos de Dios en Jerusalén y no los halla. Por más de mil años ha preparado Dios a su pueblo, por medio de patriarcas y salmistas, de reyes y profetas... y, al final, cuando debían dar su fruto, las instituciones principales de ese pueblo (centradas en Jerusalén) son una frondosa higuera de mentira, hoja sin fruto.

Pasa una vez el tiempo verdadero y ya no vuelve. Jesús ha preparado cuidadosamente el *kairos* de Dios, tiempo de comida abierta para todos los hambrientos de la tierra, como suponen sus gestos de 6,30-44 y 8,1-10. Por eso viene a Jerusalén para recoger allí sus frutos y poderlos compartir con todos los humanos. Pero el árbol de la ciudad sagrada no ofrece ningún alimento. Se ha ocupado de sus propias hojas, se ha centrado en su belleza externa, en su prestigio, pero no ha querido regalar su fruto a los que pasan a su lado en el camino, en contra de aquello que indicaba el más famoso y fuerte de los signos de los árboles valiosos de Jue 9,8-15. La higuera de Israel se ha vuelto zarza inútil sobre el mundo.

¿Qué puede hacer Jesús? Teóricamente hablando hay varias respuestas posibles: mandar que se cuide mejor la higuera, ponerse a podarla, concederle otra oportunidad... Pero después de todo lo que ya hemos visto, esas respuestas resultan imposibles. Ha llegado el *kairos* final que es tiempo salvador para los pobres-hambrientos-enfermos-expulsados de la tierra. No se puede hacerles esperar. No se debe ya mimar la higuera inútil mientras todos los restantes pueblos sufren con Jesús el hambre de la tierra. Sólo en ese fondo viene a entenderse la palabra de juicio profético del Cristo:

¡Que nadie desde ahora hasta el final coma (pueda comer) fruto de ti! (11,14).

Normalmente esta palabra suele interpretarse como *maldición*, conforme a lo que dice luego el mismo Pedro en 11,21 (la higuera que tú maldijiste...: *katērasō*). Pero en sí misma esa frase no es una maldición, sino *sentencia escatológica*: como enviado de Dios, después de haber descubierto y experimentado la esterilidad de Jerusalén, Jesús declara terminado (desde ahora y para siempre) el tiempo de su aportación salvadora. En esa misma línea, como complemento de esta fórmula, debemos colocar la palabra paralela de la cena. Jesús despide a los suyos y elevando la copa de vino declara: «desde ahora, ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba... en el reino» (14,25). Literalmente las dos sentencias son idénticas, una en positivo (11,21), otra en negativo (14,25).

Por eso no podemos hablar aquí de una *maldi-*

ción sin más, sino de una *declaración escatológica* sobre el fin de la higuera israelita. Ha estado elevado por siglos el árbol de Israel junto al camino. Ahora, cuando llega el *kairos* del reino, su viejo tiempo se cumple y se acaba. Esta es una declaración que debería haber sido positiva: la más pequeña pero buena higuera de Israel, llena de frutos de promesa, tendría que haberse abierto y expandido, dejando su lugar para la nueva higuera del reino en la que pueden encontrar comida en saciedad (banquete pleno) todos los pueblos de la tierra. Pero de hecho Jesús ha tenido que ofrecer una declaración negativa: la institución israelita que ha encontrado a la vera del camino que conduce hacia la entrega de la vida es a sus ojos un árbol hipócrita, hojas llamativas pero sin fruto.

Sobre ese fondo, la declaración de condena de Jesús (ha pasado tu tiempo, nadie coma de tu fruto) vuelve a situarnos en el centro de las controversias de Jesús con los representantes de Israel, como hemos visto en Galilea y también en el camino que lleva a Jerusalén. Sólo esta palabra de condena, que pone fin al nacionalismo estéril-mentiroso de las autoridades oficiales de Israel hará posible el cumplimiento de la bendición del reino, es decir, la abundancia del banquete de multiplicación que Jesús quiere ofrecer a los pobres del mundo (cf. 6,30-44 y 8,1-10).

El reino es comida de Dios para los hombres. Signo del reino es una higuera, árbol de vida que nos lleva de nuevo al paraíso (Gn 2-3); es el árbol de las instituciones oficiales de Israel, que ha de secarse para que el anuncio de reino de Jesús pueda ofrecer fruto para todos los que pasan por el mundo. Entendido así, este pasaje que parece duro (acaba el exclusivismo de la ley) resulta absolutamente necesario para el evangelio y consolador para todos los pobres de la tierra. Situado en un contexto simbólico semejante, Pablo dirá que en esa higuera-olivo seco de Israel se han injertado los gentiles, para que el árbol de Dios ofrezca fruto en abundancia y un día pueden reinjertarse de nuevo los judíos (Rom 11). Pero con eso salimos del discurso de Mc. Sigamos en su línea.

b) Signo y condena del templo (11,15-19)

El gesto de la higuera se explicita de un modo muy fuerte sobre el templo. Al proclamar su palabra de condena, Jesús no está pensando en los judíos tomados uno a uno (a los que llama más que nunca para el reino), ni tampoco en los valores evidentes de su pueblo (al que sigue ofreciendo su palabra). Piensa en la institución oficial más sagrada, el templo, en el que viene a condensarse el poder de sacerdotes y escribas. Ese templo es higuera frondosa, pero carece de fruto: es lugar de economía egoísta y compraventa, de discriminación entre los hombres. ¿Qué hace Jesús con ese templo?, ¿lo corta de raíz como a una higuera?, ¿lo poda para que se purifique?, ¿se limita a maldecirlo? Su actitud resulta compleja y matizada, y consta de dos partes: gesto y palabra. Comienzo presentando el gesto. Así obra Jesús:

- *Expulsa* a los que venden y compran en el templo (11,15b). De esa forma hace imposible todo el ejercicio de los sacrificios de violencia, fundados en la compra de animales puros. En un sólo gesto ha «expulsado» del templo (es decir, de lo sagrado) a los poderes de la economía (compraventa). ¿Qué son unos sacerdotes sin control económico?, ¿qué es un templo sin dinero, un sacrificio sin sangre de animales?

- *Derriba* las mesas de los cambistas y vendedores de palomas (11,15c). No se limita a expulsar, como en el caso anterior. Jesús *derriba* ese centro material del templo que es la mesa de los cambios, que es el banco de la economía. Es evidente que ese gesto quiere ser el signo de un edificio que cae, aplastado por su propia inutilidad. Como derriba Jesús estas mesas, vendrá a derrumbarse en el suelo el edificio «sagrado» del templo.

- *Impide* que transporten utensilios por el templo (11,16). Son utensilios los «vasos sagrados», los recipientes de agua para las abluciones, las cargas de madera para quemar los sacrificios, los mil diversos incensarios, fuentes, vestidos sacrales y objetos externos que son necesarios para un tipo de culto tan fastuoso y frondoso, tan regulado y constante como el de los sacerdotes de Jerusalén.

¿Qué quiere hacer-decir Jesús con estos gestos? ¿*Purificar el templo*? En algún sentido sí, pero se trata de una purificación radical que no deja «piedra sobre piedra» en este inmenso edificio de cultos

sacrales. ¿Qué es un templo sin dinero, sangre y ritos de separación sagrada? Había en aquel tiempo grupos de judíos (sobre todo esenios) que no aceptaban el culto concreto de Jerusalén, por discrepancia sobre normas de estirpes clericales, de tiempos sagrados y de formas exteriores de liturgia. Otros (como muchos helenistas) querían destacar al interior del culto una especie de verdad espiritual, que es lo importante: de esa forma, lo exterior quedaba convertido en signo de algo más valioso... Pues bien, Jesús no se detiene a *purificar* o cambiar unos detalles: declara ya que *el mismo ser y tiempo de ese templo ha terminado*. No busca lo interior más allá de las señales exteriores: declara abolidas las mismas señales exteriores.

Ese templo es de verdad *la higuera de hojas grandes y sin fruto*. Atrae al caminante y al devoto para así engañarle más, para pervertirle en su mentira organizada de tipo ritualista y económico. Esto que ha hecho Jesús en el templo no es improvisación, sino una consecuencia y despliegue de todo su camino. Si ha sido verdad su mensaje de reino, si tiene sentido y validez de Dios su oferta salvadora universal en Galilea y su ascenso a Jerusalén, *este templo ha terminado*. Sólo donde el templo acaba y cae, se cumple paradójicamente la verdad de Dios en su Escritura y se supera ya la forma antigua del nacionalismo israelita. Así lo indica Jesús tomando unidas dos palabras de la profecía:

Mi casa será casa de oración para todos los pueblos; vosotros, en cambio, la habéis convertido en cueva de ladrones (11,17, con cita de Is 56,7; Jr 7,11).

Cuando *la casa de Dios* exprese su verdad, dejará de ser lugar reservado a los judíos, en gesto de sacralidad particularista (con espacios separados para israelitas, varones, sacerdotes...) y se convertirá en campo abierto de oración-encuentro para todos los pueblos, es decir, para el conjunto de la humanidad. Esta es la acusación más honda: en el mismo centro del particularismo judío, allí donde sacerdotes-escribas viven (económica y religiosamente) de sus privilegios, viene Jesús para decir que su tiempo ha terminado. Declara así una sentencia de muerte, no contra personas, sino contra la institución israelita del templo. Sacerdotes y escribas pueden «salvarse» (encontrar su plenitud) si declaran terminado el viejo templo, se disuelven como cuer-

po destinado a fomentar observancias separadas y caducas y se ponen al servicio de la totalidad humana, sin más privilegio que la pequeñez y entrega mutua, tal como hemos visto en apartados precedentes (cf. 9,30-50).

Esto significaría una conversión de fondo para sacerdotes y escribas. Tendrían que dejar su forma actual de vida (ladrones al servicio de su cueva religiosa particularista), para abrirse con Jesús a la totalidad de lo humano, en gesto mesiánico de gratuidad y vida compartida. De esta forma, *el fin de su templo* (el descubrimiento de que su higuera está seca) podría llevarles con Jesús y por Jesús a *la construcción del nuevo templo de la humanidad reconciliada*, convertida en casa de Dios para los pobres.

Jesús ha realizado su signo. Los escribas y sacerdotes (unidos ya en 9,33; faltan aquí los ancianos que hallábamos en 8,31) lo han entendido bien. Pero en vez de convertirse y aceptar el nuevo mensaje-programa del Cristo, cumpliendo así las viejas profecías que se anuncian en 11,17, deciden matar a Jesús, para defender de esa manera lo que tienen (su higuera estéril, su templo particularista y su propia economía). *Jesús* ha declarado que su institución ha de morir. *Ellos* le condenan ahora a muerte:

- (*Los sacerdotes-escribas*) buscaban la manera de matarle, porque le tenían miedo,
- porque *todo el pueblo* estaba admirado de su doctrina (11,17).

Higuera estéril, templo sin Dios... eso son los escribas-sacerdotes. Frente a ellos se ha elevado Jesús, *denunciando* como buen profeta su pecado (declarando así el fin de higuera-templo) y *anunciando* la salvación de Dios para los pobres de la tierra y todos los necesitados; por eso le escucha admirado el pueblo. Las palabras fundamentales ya se han dicho. *Jesús* anuncia el fin de este Israel, representado por sacerdotes-escribas. *Estos* le condenan a muerte. Todo el resto del evangelio (Mc 12-16) no será más que expansión y desarrollo de este antagonismo, con la muerte de Jesús (condenado por sacerdotes-escribas) y su resurrección que es victoria del reino de Dios, abierto de nuevo en Galilea para todos los humanos.

c) *Higuera seca Poder de la oracion*
(11,20-26)

Ahora podemos volver, cerrando el tríptico, a la escena de la higuera. Los discípulos habían escuchado la sentencia de Jesús (11,14). Ha pasado el día del signo sobre el templo. A la mañana siguiente, vuelven a Jerusalén (desde Betania) y encuentran la higuera ya seca. El signo se ha cumplido: las autoridades han condenado a Jesús, Israel no puede dar frutos (11,20).

Parece que, en este contexto, valiéndose del signo de la higuera, Jesús debería haber hablado con claridad y por extenso sobre el gran misterio del rechazo mesiánico de Israel, construyendo de esa forma un discurso más o menos parecido al de Rom 9-11. Pues bien, de una manera sorprendente, él ha desviado (al menos en apariencia) esa línea de argumentación teológica y despliega una enseñanza diversa sobre la oración. Tracemos primero un esquema, para explicitar después algunos de sus rasgos o motivos.

- *Pedro* interpreta el signo en forma de «poder» de destrucción: «Mira, Rabbi, la higuera que maldijiste se ha secado» (11,21). Mc 11,12-14 había evitado cuidadosamente la palabra *maldición*, Pedro la ha empleado presentando a Jesús como una especie de «mago» peligroso, capaz de destruir con su sentencia las estructuras más fuertes y preciosas. ¿No se podría utilizar ese poder para edificar un reino a su medida?

- *Jesús* cierra esa línea de maldición, se niega a entender su palabra como principio destructivo, y de esa forma *corrige a Pedro* y a todos los que quieren aprovecharse de su aparente potencial de negaciones. Por eso, en el mismo lugar donde podía haber triunfado el principio de resentimiento o el odio frente a los escribas-sacerdotes que le matan, Jesús ha interpretado su oración (el signo de la higuera y el mismo gesto sobre el templo) en forma de oración de fe, abierta hacia el perdón de los demás (11,11-25).

Ahora, en este contexto, pueden y deben escucharse las palabras más profundas de Jesús *sobre la oración*. El signo de la higuera se convierte así en señal y garantía del valor de la plegaria, vivida en plan de fe (encuentro con Dios) y de perdón (apertura hacia los otros). De esa forma, lo que parecía *pura maldición* (gesto caprichoso y destructivo de Jesús contra la higuera) se convierte en expresión

de fortaleza orante. Queda el viejo pueblo seco, acaba el templo, pero todo eso se debe invertir y presentar como consecuencia del valor de la oración que nos conduce hasta el misterio del amor universal y originario y nos permite vivir en la confianza (en relación con Dios y con los otros).

Parece que Mc 11,20-25 invierte el argumento anterior (la higuera estéril), y en algún sentido es cierto. Pero esa inversión está ligada al mismo proceso narrativo, de manera que el tema precedente sigue y culmina ya de forma nueva. La palabra *sobre la oración* (recordemos que ella es tema central en el gesto sobre el templo 11,17) viene a convertirse así en principio de hermenéutica para interpretar el signo de la higuera: se ha secado el árbol exclusivo de Israel, a fin de que ahora pueda abrirse hacia todos los pueblos la *higuera abundante* de la oración (unir 11,24-25 con 11,17).

El esquema es claro: Israel es una *higuera estéril* porque su oración sobre el templo no es buena: es gesto de formas exteriores, de comercios particularistas, de ritos al servicio de unos pocos. Pues bien, solo ahora que el templo queda superado, Jesús puede abrir ante sus discípulos el *espacio nuevo* de la oración universal en gesto de fecundidad que se contrapone a la higuera seca. Casa de oración universal debía haber sido el templo israelita (11,17). Principio y fuente de auténtica oración es el camino que el mismo Jesús recorre ahora con sus discípulos (11,24-25). Dos son los principios o notas de esa oración:

- *La fe, confianza plena en Dios* (11,20-24). El rito del templo sigue dejando al hombre en el espacio de los conflictos materiales (económicos), en campo de ritualidad sacral particularista de división de unos con otros. El que realiza los sacrificios criticados en 11,15-16 es que no cree en Dios. El verdadero templo que busca Jesús es la oración de cada uno. Cae o termina en buena hora el edificio antiguo de los signos inútiles de los sacerdotes-escribas. Crece en su lugar la fe del hombre que confía en Dios y sabe que toda petición está cumplida ya en el mismo momento de formularla desde dentro. Sin esta nueva enseñanza sobre la oración personal, la crítica del templo hubiera terminado siendo injusta, solo negativa. El verdadero templo del reino de Jesús empieza ahora: templo es la fe orante que enriquece y vincula a todos los humanos.

- *El perdón mutuo*. El templo antiguo había sido edifica

do como signo de unidad para los pueblos de la tierra, pero sacerdotes y escribas lo habían convertido en «cueva» para cultivar sus propios intereses particulares (11,17). Pues bien, en contra de eso, la nueva oración de Jesús lleva al perdón y a la unidad entre todos los humanos: «cuando oréis, perdonad... para que vuestro Padre que está en los cielos perdone vuestros pecados» (11,25). En mejor momento y lugar no podía haberse dicho. Desde Lv 16, gran parte de los rituales del templo estaban dedicados a conseguir el perdón de Dios (en clave de expiación, centrada en el *yom kippur* o día penitencial). Pues bien, conforme a nuestro texto, no es preciso ya más templo expiatorio: perdona Dios de un modo gratuito no sólo a los judíos, sino a todos los humanos, haciendo así posible el verdadero perdón interhumano. Donde surgen esta oración y perdón universal, pierde sentido el templo antiguo.

Así culmina el texto (11,12-26). Hemos querido presentarlo como centro del conflicto con las autoridades de Jerusalén. Es ciertamente un texto dramático: Jesús ha declarado terminadas (abrogadas) las instituciones sagradas de Israel, para bien del reino (de todos los humanos); las autoridades del templo han respondido condenándole a muerte. La suerte de los protagonistas está echada. Leído así, nuestro texto parece muy duro, abierto casi al odio: da la impresión de que Jesús maldice con rabia a la higuera israelita (11,14). Pero, como hemos visto, *su palabra de sentencia final no es maldición, sino signo o elemento de una misión universal*: Jesús quiere ofrecer a los humanos la higuera universal de la gracia de Dios, de la oración confiada, del perdón abierto sin rechazos ni exclusivismos. Es evi-

5

ORACION Y PERDON: MAS ALLA DEL TEMPLO (11,22-26)

En el momento de la gran controversia en torno a los frutos de Israel (higuera) y al valor o fin del templo nacional judío (11,12-25) ha presentado Mc su palabra sobre la fe-oración (11,22-26). No hay en su evangelio discusiones eruditas sobre el tema ni tampoco nuevos formularios (como podría ser el Padre-nuestro de Mt 6,9-13). Sin embargo, entendida en el lugar en que se encuentra, esta palabra ofrece el sentido y base de toda la oración cristiana:

– *Oración como poder* Los judíos habían materializado el valor de su oración en un templo nacional que reflejaba (encarnaba, incluía) todos los poderes sacrales, sociales, económicos del pueblo. Pues bien, sólo allí donde ese templo «cae» (termina) puede elevarse la auténtica fe-oración de los humanos.

– *La oración del perdón*. Antes perdonaban los ritos sacrales en el templo, en gesto sacrificial abierto sólo a algunos (los judíos). Ahora Jesús hace a todos los humanos sacerdotes, sobre el templo de vida de los pueblos (a los que aludía 11,17). En el mismo centro de esa vida, allí donde los seres humanos se perdonan-oran, surge el templo de Dios, hay mesianismo.

– *Sin higuera engañosa*. Era Israel bella y grande higuera levantada a la vera del camino de la historia. No ha dado frutos, queda seca. Pero en su lugar se ha levantado la casa de oración universal donde no existen más que estas condiciones o ritos: la fe fuerte, el perdón mutuo. Cesan los rituales, terminan para siempre los mediadores sacerdotes: emerge en su lugar la inmediatez y la belleza de una vida hecha misterio.

– *Los ritos sin templo*. Había en el antiguo templo, cuyo fin Jesús ha proclamado, muchos bellos ritos de violencia que acababan siendo partidistas (dividían a unos seres humanos de los otros). Al cesar el templo, sobre el vacío de los sacerdotes, sobre el fin de todas las ceremonias antiguas, emerge el *nuevo rito* de la oración de fe y el perdón mutuo.

– *Más allá del templo*. Ha terminado con Jesús un tipo de sacralidad fundada en sacrificios y rituales vinculados al poder (economía, prestigio) de unos pocos. Este es el momento en que puede ya nacer la verdadera humanidad, fundada en bases de fe y perdón humano (de confianza en Dios y de solidaridad gratuita entre los hombres).

dente que esa oración (de 11,25) constituye el centro del evangelio: ella es signo y lugar del perdón que Jesús, profeta destructor del templo, ha ofrecido por su pascua a los mismos que le matan. Pero con esto adelantamos temas. Dejemos que siga el ritmo narrativo del evangelio.

Nota bibliográfica

Sobre todo el pasaje, cf. W. K. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, Sheffield 1980, y también Juel, *Messiah*. Sobre el «signo» del templo: Ll. Gaston, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (Supp. NT 23), Leiden 1970; H. R. Hiers, *Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God*: JBL 90 (1971) 82-90. Más bibliografía y visión sintética del tema, en X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1993, 205-218. Sobre la higuera seca: E. Cortés, *El secamiento de la higuera según Mc 11,12-14.20*: EstFran 69 (1968) 41-68; J. L. Mesa, *Oseas y la higuera y el templo de Marcos*: MiscComillas 41 (1983) 153-158.

3. Conflicto oficial: viñadores homicidas (11,27-12,12)

Estamos en el centro de todos los conflictos: *Jesús* ha declarado mesiánicamente, con signo de profeta poderoso, el fin de la institución sacrificial israelita; las *autoridades sacrales* de Israel le han condenado a muerte (11,12-27). El conflicto cobra nueva hondura en este *texto de juicio*, cuidadosamente construido con dos partes bien relacionadas entre sí: a) la *pregunta* oficial de las autoridades (11,27-33), que no obtiene respuesta directa de Jesús, pero que sirve para situar el tema; b) la *respuesta* parabólica de Jesús (12,1-12), que interpreta todo lo anterior y lo siguiente y sirve como principio orientador de esta sección de juicio y muerte.

a) *Poder de Jesús.*
La pregunta israelita
(11,27-33)

Vuelve Jesús a Jerusalén y pasea de manera ostentosa sobre el templo. Su presencia resulta evi-

dentemente provocativa, después de lo que ha hecho y proclamado en ese mismo espacio sacral. Es como si esperara la reacción de los que ya le han condenado a muerte (11,18). Ellos vienen con toda puntualidad, como representación jerárquica del templo y del conjunto social israelita: son los sacerdotes-escribas-ancianos que hemos visto ya en 8,31 y veremos en 14,53 formando el sanedrín o tribunal supremo de su pueblo (cf. 14,55). Son los responsables del orden sagrado, los representantes de ciudad y templo: han de velar por la justicia pactada con los romanos, ante los que deben rendir cuenta de todos los disturbios que pudieran suscitarse en el pueblo.

Es evidente que sacerdotes-escribas tienen obligación de mantener el orden, interpretando por un lado la vieja ley sagrada de Dios (Escritura) y dando cuenta de su propia gestión a los romanos. Son, al mismo tiempo, *autoridad sagrada* (representantes de Dios) y *agentes del poder político-social*, *intrajuicio*, siendo también los transmisores o delegados de la propia autoridad romana. A modo de tribunal colegiado y en nombre de los dos poderes (religioso y civil), sobre la plaza del templo, sin acudir todavía a un juicio formal, en gesto de advertencia y amenaza, interrogan a Jesús:

¿Con qué poder haces estas cosas?
¿Quién te ha dado autoridad para que las hagas?
(11,28).

Sin duda alguna se refieren al *gesto sobre el templo*, estudiado ya en el pasaje anterior (11,12-26). Jesús se ha introducido en un terreno controlado por las autoridades judías, ofreciendo proféticamente un signo cuyo cumplimiento supondría el fin de todas las estructuras existentes, en plano económico-social (y también político). Los sanedritas no vienen a dialogar con Jesús en forma abierta, dispuestos a escuchar, cambiando, si hace falta, de postura y buscando así la más profunda realidad del reino. No son receptivos, no desean aprender, no quieren cambio. Se encuentran seguros en lo suyo, y así quieren permanecer, tomando el gesto y pretensión mesiánica de Jesús como una provocación, una locura peligrosa.

Es evidente que Jesús no puede responderles situándose en el plano en que ellos quieren situarle.

Sería inútil ponerse a discutir sobre un espacio de razones generales, de una forma abstracta. Pero tampoco quiere dejarles sin respuesta y por eso les conduce hasta el único lugar en el que pueden empezarse a comprender estos problemas. Hace lo que hizo Mc 1,1-8: «el principio del evangelio... fue Juan Bautista». Hacia ese terreno les conduce proponiéndoles su nueva pregunta de iniciación evangélica:

El bautismo de Juan
¿provenía de Dios (del cielo) o de los hombres?
¡Respondedme! (11,30).

Sólo aquel que se ha parado ante el gesto de Juan, confesando así su propio pecado (su necesidad de salvación) y buscando el perdón de Dios puede entender el evangelio. Esta no es, por tanto, una pregunta retórica o capciosa. Jesús quiere conducir a los sanedritas al principio del auténtico camino, al lugar donde se hallaba Juan Bautista. Pero los que ahora interrogan no son de los que fueron en su tiempo a bautizarse (cf. 1,5). Por eso no se paran ni siquiera a dialogar sobre el sentido del argumento de Jesús. Tienen ya su juicio decidido (11,8), pero temen que el pueblo les rechace; por eso buscan sólo una respuesta que no les haga entrar en conflicto con el pueblo (11,31-32). Ellos, los jefes de Israel, el sanedrín supremo que dicta sentencia en nombre de Dios, aparecen aquí como unos simples esclavos con miedo ante el amo, que es la opinión popular. De esa forma, para no herir a la gente, responden: «no sabemos». Sobre esta ignorancia de miedo y sobre su propia conveniencia egoísta se funda su juicio. No quieren entrar en el tema. No se han dignado acoger el mensaje de Jesús. Es evidente que Jesús debe responderles: «pues tampoco yo puedo decirlos con qué autoridad hago estas cosas» (11,33).

No ha respondido Jesús, como no lo había hecho en 8,11-13, cuando en gesto paralelo le pidieron que realice un *signo del cielo*, demostrando así la autoridad que tiene para ofrecer comida salvadora a los gentiles. Preguntaban allí los *fariseos*, desde la disputa que Jesús había mantenido con ellos en Galilea. Aquí pregunta el *sanedrín* entero, y Jesús tampoco les responde, poniendo su autoridad mesiánica sobre el fondo del gesto bautismal de Juan. Sin embargo, desde la misma raíz de esa no res-

puesta, surge una *respuesta más profunda*, presentada en forma de parábola (12,1-12).

b) *Respuesta de Jesús:*
el hijo asesinado
(12,1-12)

La *respuesta parabólica* de Jesús a la pregunta del sanedrín constituye su más honda defensa: aquí ofrece su teología, presenta su misión e ilumina su venida a la luz de los profetas de su pueblo (del AT). La imagen primera es familiar: *un hombre plantó una viña...* (12,1). No hace falta recordar que Jesús alude aquí al gran signo del *canto de Is 5*: el pueblo de Israel es esa viña que Dios mismo ha plantado sobre el mundo, para que así ofrezca vino y vida a todos los que pasan.

También debe señalarse la profunda semejanza de esta viña con la higuera de 11,12. Ambos textos evocan un mismo campo semántico: la obra de Dios se compara con el árbol o arbusto más preciado del entorno (cf. higuera, viña y olivo de Jue 9,8-15). Pero hay igualmente diferencias muy significativas. La *higuera* es signo oficial del Israel oficial (especialmente de sus sacerdotes o del conjunto del sanedrín); por eso ha de secarse a la venida de Jesús que ofrece salvación mesiánica a los pobres de la tierra. La *viña*, en cambio, es expresión de todo el pueblo bueno, de los amigos de Dios, de los pobres del mundo: está en manos de Dios, no ha de perderse; los que corren el riesgo de perderse son los malos renteros, es decir, los miembros del consejo que actúan como dueños de esa viña y que no quieren responder a Dios por ella, dándole así el fruto pactado en el arriendo.

El texto es una *parábola* y no simple enseñanza escolar o alegoría. Eso significa que Jesús no tiene por qué defender ni hacer suyos todos los rasgos del amo (señor), que quiere sacar frutos de la viña. Quizá pudiéramos decir que ese *dueño o propietario que pide frutos* es el Dios en el que piensa el sanedrín; por eso se dirige Jesús a los sanedritas de esta forma.

Ciertamente, en un nivel, los sanedritas tienen razón: hay que mantener y vigilar los frutos de Dios. Pero pensando de esa forma, ellos terminan por juzgar que los frutos de Dios les pertenecen, y

así los administran para su propio provecho, matando a los profetas (y a Jesús).

Por el contrario, el Dios de los profetas y Jesús es amor de gratuidad: no nos regaló una viña para tenernos luego sometidos; no plantó unas vides para pedir luego sus frutos, como amo avaricioso y fiero. Sobre este Dios de gracia que quiere compartir el fruto de la viña con los pobres, superando el exclusivismo de los malos renteros, habla en forma inmediata la parábola. Sólo podemos entender lo que ella dice entrando en su argumento: más allá del control de imposición de los sanedritas, que emplean a Dios para su provecho, surge el Dios de gracia que proclama nuestro texto.

Recordemos esto para interpretar bien el pasaje. Jesús no quiere hablar aquí directamente de su autoridad, como pedían los sanedritas (11,28); pero quiere y puede hablarles del origen y abuso de la autoridad que ellos pretenden ejercer: la han recibido de Dios y la realizan en contra del deseo e interés del mismo Dios que se la ha dado.

Desde ese fondo ha de entenderse el argumento de la historia israelita, como oposición entre poder establecido (sanedritas) y poder carismático (profetas). Este es un tema conocido y bien desarrollado desde el gran despliegue de la historia deuteronomista. Una y otra vez (hasta tres veces) ha enviado Dios a sus profetas (siervos) para recibir los frutos de la viña, es decir, para que el pueblo viva fielmente su alianza. Pero los renteros (antiguos y nuevos sanedritas) han ido matando a los profetas. Estrictamente hablando, la historia debería haberse terminado, disuelta en pura ruina, pues tres veces ha querido resolver Dios el problema, y por tres veces han negado y rechazado los renteros su embajada (12,2-5).

Hasta ese momento, Jesús se ha presentado como un hábil exegeta que viene a dar lecciones de lectura bíblica a los mismos sanedritas, en la línea de hermenéutica ya vista en 2,23-27; 4,10-12; 7,1-23; 9,9-13. Pues bien, desde ese mismo fondo quiere introducir su misma suerte-vida en la parábola, mostrándose a sí mismo y dejando que los sanedritas le respondan:

Tenía aún un hijo amado y lo envió al final a ellos diciendo: respetarán a mi hijo. Pero aquellos agricul-

tores se dijeron entre sí: ¡vamos! ¡Matémosle, y será nuestra la herencia!

Y agarrándole le mataron y le expulsaron fuera de la viña (12,6-8).

Aquí está condensada la verdad de nuestra historia, desde el pecado de *Cain* hasta la envidia y la violencia de los *sanedritas* que, conforme a lo ya visto, quieren hacerse dueños de la viña, administrando los «bienes de Dios» (templo, religión y pueblo entero) para su provecho. De una forma velada, pero fuerte, Jesús viene a presentarse como «hijo querido» de Dios (en la línea de 1,11; 9,7). Paradójicamente, llega desarmado: el mismo dueño (Dios) le envía sobre el mundo sin defensas, sin poder para matar a los malvados. Frente a aquellos *sanedritas* que interpretan a Dios como principio de poder (control sobre los otros), *este hijo querido* manifiesta la autoridad creadora de Dios en términos de no-poder y no-violencia. Por eso cae en manos de los sanedritas.

He contado la parábola personificando a sus actores. Pero ahora debo recordar que Jesús la ha formulado a modo de anticipación y advertencia (siguiendo así en la línea de 8,31; 9,31; 10,33-34). Las cosas a que aquí se alude todavía no han pasado. Estrictamente hablando, ellas podrían detenerse y cambiar si es que cambiaran de actitud los sanedritas. Como en claro espejo les muestra Jesús la violencia que ellos llevan en su entraña, haciéndoles caer así en la cuenta del riesgo en que se meten al querer asesinarle.

Desde ese fondo han de entenderse tres posibles soluciones que Mc ha ofrecido a la parábola que ahora descubrimos como un *texto abierto*, pues aún no se han resuelto ni han venido a suceder los hechos. La misma parábola se introduce en la trama de los acontecimientos, permitiendo que los actores tomen posiciones, sabiendo lo que hacen. El redactor actúa con habilidad, dejando que la historia intratextual (parábola) sirva para entender la trama del relato e ilumine la intención y riesgos de los protagonistas. Veamos sin poderlas comentar más por extenso esas respuestas: ¿qué solución tiene la historia aquí narrada?

• *Alguien* (sujeto indeterminado) dice: «vendrá el dueño de la viña, matará a los viñadores (malos) y dará la viña a

otros» Esta pudiera ser la respuesta de los espectadores, es decir, de aquellos que se sienten fuera de la trama del relato. Todo sigue igual en la manera de relacionarse el dueño y los renteros. Bastara con buscar otros mejores poner donde estan los sanedritas otros sanedritas, pero buenos, dejando asi que la estructura de la viña siga como estaba. Esta parece haber sido la respuesta que han dado en tiempo de Jesus muchos israelitas reformistas (12,9)

- *Jesus no responde directamente, pero introduce en la trama del relato, y a modo de verdad final, una palabra de los salmos «la piedra que desecharon los arquitectos se ha convertido en piedra angular» (Sal 118,22-23, cf Hch 4,11, 1 Pe 2,7)* La respuesta ya no viene por el cambio de renteros, sino en la linea del hijo asesinado. Asi se invierte ya la perspectiva de una forma sorprendente, creadora. No es la buena autoridad la que permite resolver las cosas, nada cambia con mejores sanedritas, que un dia volverian a crear las mismas redes de opresion sobre la tierra. No hay mas que un camino edificar sobre la piedra que los otros rechazaron. Esta respuesta de Jesus nos lleva al lugar de 8,31, 9,31, 10,33-34 solo el Hijo del hombre entregado (asesinado, muerto) puede ser principio de resurreccion sobre la historia.

- *Los sanedritas han entendido la parábola. Saben que Jesus alude a ellos y no ven mas solucion que condenarle, cumpliendo de esa forma lo que el mismo Jesus habia indicado al contar la parábola (12,12)* La decision no es nueva la habian tomado en 11,18, ahora la ratifican, sabiendo lo que hacen. En el fondo, Jesus ha respondido a su pregunta de 11,28, les ha mostrado su autoridad, les ha dicho quien es (hijo quando culminacion de los profetas). Pero, sobre todo, Jesus les ha dicho *quienes son ellos* son culminacion de una gran linea de enemigos de Dios y de asesinos.

Repito que este texto constituye la mas bella e inquietante *parábola intratextual* es una historia simbólica mas breve que ilumina la historia «real» más extensa. Mc ha sabido contarla como pocos genios literarios hubieran conseguido. Es maestro en narraciones. O, quizá mejor, lo magistral es la historia que se ha puesto a contar mientras los sanedritas condenan a Jesus y le preguntan ¿quién eres?, Jesus les responde diciendo *que son ellos* unos asesinos.

Pero la historia grande todavía no está escrita. Esto ha sido solo una parábola el ultimo de todos los anuncios de Jesus sobre su muerte. Los sanedritas se retran (12,12) Cuando vuelvan a la escena,

sera solamente para matarle. Jesus lo sabe y les sigue esperando en medio de la plaza, ofreciendo mientras pueda doctrina de enseñanza a los que vienen a escucharle.

Ha dicho su palabra esta dispuesto a morir, deja su suerte en manos de Dios y de los hombres. Solo en la *pascua* podremos descubrir lo que ha sido advertencia pasajera y lo que es verdad de Dios en este texto. Sabremos que los *sanedritas viñadores* han consumado su obra matando a Jesus, pero en contra de la opinión impersonal de 12,9 (venda el dueño y matara a los malos agricultores), el Dios de Jesus ofrecera de nuevo, abiertamente, anuncio y camino de salvación para todos, incluso para estos renteros asesinos, comenzando otra vez por Galilea. Solo entonces sabremos la verdad completa de la interpretación que ha dado Dios (protagonista principal) a la parábola *la piedra desechada*, la piedra de Jesus, arrojada ya por inservible en un sepulcro, será por siempre base y cumbre, principio y fin del nuevo edificio de lo humano (12,10-12). Pasamos de esa forma de la viña de Israel a la casa de la Iglesia.

Nota bibliográfica

Sobre el poder de Jesus G. S. Shae, *The Question of Authority of Jesus* NT 16 (1974) 1-29, J. Jeremias *Teología del NT*, Sigueme, Salamanca 1974, 73-74, V. Howard, *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien* (MarbThSt 14), Marburg 1975, 107-116. Sobre la parábola de los viñadores J. D. Crossan, *The Parable of the Husbandmen* JBL 90 (1971) 451-465, J. D. M. Derret, *Allegory and the Wicked Vinedressers* JTS 25 (1974) 426-432, M. Hubaut, *La parábola des vigneronns homicides* (Cah RB 16), Paris 1976, H. Weder, *Metafore del Regno*, Paideia, Brescia 1991, 182-199, con amplia bibliografía. Largo tratamiento en X. Leon-Dufour, *Estudios de evangelho*, Estela, Barcelona 1969.

4. Diálogo en la plaza: César, resurrección y amor (12,13-37)

Los sanedritas se han ido (12,12) Acaba así la discusión mas tensa con las autoridades oficiales.

Al llegar aquí, el discurso narrativo parece aquietarse un momento. Sobre la plaza de Jerusalén queda aun tiempo para dialogar, en clave ya menos polémica, acerca de los grandes problemas religiosos y sociales de aquel tiempo. El texto ha sido cuidadosamente elaborado y consta de cuatro partes que se complementan, expresando como en abanico las tendencias principales de aquel tiempo. Hago primero un esquema y después lo desarrollo brevemente, pues los temas aquí expuestos intervienen menos en el juicio y condena de Jesús.

- *Fariseos y herodianos Problema político* ¿Se puede dar tributo al César? Este es el único tema presentado con malicia, porque la respuesta de Jesús se puede utilizar de forma partidista como signo de favor u oposición a los romanos (12,13-17)

- *Saduceos Problema de supervivencia* ¿De quien será si hay reino futuro, la mujer que en este mundo fue de siete maridos? La respuesta de Jesús se inscribe dentro de la lógica del fariseísmo de su tiempo que cree en la resurrección (12,18-27)

- *Un buen escriba Problema de interpretación legal* ¿Cuál es el mandamiento más importante? Dentro de la mejor tradición judía, Jesús ha unificado y destacado el amor a Dios y al prójimo. En esto no se distingue de muchos escribas (12,28-34)

- *Conclusion Pregunta cristológica* La última palabra es de Jesús. ¿por que se llama Señor al hijo de David es decir, al mesías? (12,35-37) Al final de estas discusiones en la plaza el pueblo se muestra satisfecho goza con Jesús

Como hemos señalado, no queremos exponer muy por extenso cada uno de los temas. Ellos constituyen un aspecto esencial de la *buenha controversia de Jesús y de la Iglesia antigua con los grupos judíos del entorno*. No todo lo que ha dicho Jesús y ha realizado contradice a la verdad del judaísmo. Al contrario Jesús ha sido y sigue siendo en lo esencial un buen judío mesiánico que cree en la misión universal del pueblo israelita. Por eso, condenado por los jefes que no quieren acogerle ni entenderle, puede dialogar extensamente en la plaza de Israel con los grupos judíos que vienen a escuchar sus opiniones.

Este momento de diálogo forma una parte esencial del mesianismo de Jesús y del camino de encuentro de la Iglesia cristiana con los grupos judíos

que han seguido cultivando sus propias tradiciones nacionales. En medio de la *oposición* más intensa de los sanedritas, condenado por las autoridades oficiales, *Jesús sigue dialogando de manera abierta con las gentes de su pueblo*. Es evidente que muchos se encuentran a gusto. Entre Jesús y el judaísmo sigue habiendo grandes puntos de contacto, como indicaremos en la breve exposición que sigue.

a) *Fariseos y herodianos Tributo al César (12,13-17)*

Estrictamente hablando, la escena parece continuación de la disputa anterior. Los mismos *sanedritas* que han marchado envían (*apostellousin*) fariseos y herodianos para que, empezando con halagos, presenten a Jesús una cuestión capciosa. ¿se puede dar tributo al César? Si responde *no*, le acusarán a los romanos, si responde *si*, ya no tendrá el apoyo de la gente que le admira.

Tomada aisladamente, la respuesta de Jesús «devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (12,17) supone un ejemplo de habilidad dialéctica que otros muchos judíos de aquel tiempo podrían haber compartido. Entre el *puro no* de los celotas sicarios y el *puro si* de los colaboracionistas (entre los cuales podrían hallarse tácticamente los mismos fariseos y herodianos, como en 3,6) se inscribe el «devolved a cada uno lo suyo», que asumen con Jesús los cristianos posteriores, y los mismos rabinos principales tras la ruina de Jerusalén en el 70 d. C.

El problema no está en la formulación teórica, sino en el modo de entenderla y aplicarla. Es evidente que Jesús no ha planeado ningún tipo de alzamiento contra Roma. Pero debemos añadir que su actitud ante la ley israelita (2,23-3,6), lo mismo que ante el templo (11,15-19), ha suscitado el recelo de herodianos y fariseos. El orden de Israel (fundado en esa ley y templo) forma parte integrante de la *ecumene romana*, que debe cumplirse al interior del territorio judío. Por eso, si Jesús ha puesto en riesgo, con fuerte amenaza, la estructura social (y económica) del judaísmo establecido, eso tiene que significar un peligro para el mismo impuesto (economía) del César.

Clara es la respuesta de Jesús en plano de principios; compleja y difícil su aplicación concreta. Es evidente que la gente se admira, y los acusadores se vuelven sin tener motivos de condena en este campo; pero el problema continúa abierto. Para resolverlo, habría que saber lo que implican las *cosas de Dios*, en clave de perdón-gratuidad, de ayuda a los pobres y comida compartida, superando así las mismas estructuras opresoras de la economía que se apoya en la observancia sagrada del templo, con todo lo que ello significa para una sociedad como la judía. Sólo si se sabe lo que son las *cosas de Dios* puede comprenderse el sentido de las *cosas del César*, como expresión de una humanidad autónoma que resuelve sus problemas monetarios por sí misma, sin acudir por tanto a postulados o principios religiosos.

Ciertamente eran muchos los judíos de aquel tiempo que aceptaban, en su base, la respuesta de Jesús, pero sentían después una gran dificultad en aplicarla. Ese mismo problema ha seguido y sigue sintiéndose con fuerza en nuestro tiempo. No es extraño que tanto los sanedritas como los romanos condenaran a Jesús porque, a su juicio, no cumplía lo que implica su respuesta: *algunos judíos podían pensar que él no daba a Dios lo que es de Dios* (observancia legal y cúltica); *muchos romanos podían añadir que no garantizaba al César lo del César* (sumisión política), porque su manera de oponerse al templo acababa siendo un riesgo para la misma economía y paz romana. El nuevo ideal de gratuidad que Jesús propugnaba podía interpretarse como ataque contra las instituciones económico-políticas de Israel y Roma.

Era sabia la respuesta («dad al César...»), y eran muchos los judíos de aquel tiempo que podían compartirla. Pero el problema desbordaba ese nivel de palabras generales y venía a plantearse en la manera más concreta de entender las realidades sociales del entorno: Jesús había roto los tabúes-normas de separación sagrada (publicanos, sábado...), había levantado una muy fuerte protesta contra el templo. Es evidente que a los ojos de *unos* se oponía a las cosas de Dios, a los de *otros* se alzaba contra el César; las *autoridades*, miradas en sentido general, sospechaban que atentaba al mismo tiempo contra Dios y el César.

Parece que Jesús *ha vencido* con su respuesta, pero es evidente que *no ha convencido* a todos. Los delegados del sanedrín no vuelven a intervenir: saben lo suficiente; han condenado ya a Jesús, no necesitan más pruebas para ratificar su sentencia.

b) *Inmortalidad y poder.*
Saduceos (12,18-27)

Sólo aquí alude Mc a los saduceos y añade, para lectores no enterados, que ellos niegan la resurrección. Desde ese fondo presentan a Jesús su dificultad, en tema que se inscribe dentro de las discusiones judías de aquel tiempo. En realidad, casi lo mismo que Jesús podría haberles contestado un buen maestro fariseo. Sea como fuere, las razones que Jesús aduce en favor de la resurrección resultan significativas y se pueden entender en un nivel antropológico y teológico. Leamos el texto. Fijemos sus niveles:

- *Plano antropológico* (12,12-24). En este mundo (en contra de lo que Jesús propone en 10,1-12), la mujer suele vivir sometida al marido, como objeto de su propiedad. Si este modelo (propio de los saduceos) se aplica a la visión del cielo, la resurrección sería imposible: siete varones celosos y fieros seguirían disputando eternamente la propiedad sobre una misma mujer. *Ellos* sufrirían en batalla perdurable. *Ella* en sumisión interminable. Pues bien, en contra de ese modelo, que es ya malo para el mundo (10,1-12), Jesús viene a presentar-aplicar para el cielo la antropología de la gratuidad y universalidad. No habrá dominio de unos sobre otros; la existencia será fiesta de vida perdurable y compartida. Eso es lo que en este contexto significan los ángeles. Varón y mujer serán libres y plenamente iguales, en transparencia comunicativa (sin hallarse sometido uno a otro).

- *Plano teológico* (12,25-27). Dios se llama Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (cf. Ex 3,6.15). Esto significa que los patriarcas están vivos, pues Dios no puede recibir su nombre de unos seres que ya han muerto (que no existen). Esto significa que la inmortalidad no es tema antropológico cerrado, sino campo especial de teofanía. Por eso se utiliza un argumento teológico: más que la capacidad del hombre importa aquí el *poder de Dios*, su fuerza y su presencia creadora. No se trata, por tanto, de discutir sobre debilidades e injusticias humanas (siete varones, una mujer), sino sobre el misterio de un Dios que da la vida, que transforma nuestro ser, nos resucita. De esa forma, el texto dirige hacia el final

Mc no es un «escriba cristiano» como Mt; por eso no elabora una hermenéutica particular de la Escritura. Sin embargo, su evangelio entero se apoya en una lectura especial del AT, en la que podemos destacar estos momentos:

1. Principio

– *Juan Bautista* es para Mc el cumplimiento viviente de la Escritura, como indica 1,1-3, con cita de Mal 3,1; Is 40,3. En algún sentido, la Escritura culmina en Juan, no en Jesús, que es testigo de algo nuevo.

2. *La gran crisis*. Sin embargo, el rechazo de Israel que no acepta a Jesús está explicado en Mc a la luz de la misma Escritura. Para ello se utilizan algunos textos clave de la tradición profética:

– *Crisis mesiánica*, entendida a la luz de Is 6,9-10 y Jr 5,21: ya estaba predicho que «viendo no verían...», etc. (4,12; cf. 8,18).

– *Crisis ritual*: desde Is 29,12 LXX, Mc 6,6-7 condena el gesto ritual de unos labios mentirosos, que no responden al corazón falto de fe.

– *Crisis escatológica*: Mc 9,48 ha destacado, desde Is 66,24, el riesgo de aquellos que escandalizan a los otros, diciendo que «su gusano no morirá...».

– *Condena del templo*, dictada por Jesús en 11,17, con la ayuda de Jr 7,11 e Is 56,7.

– *La piedra desechada* por los arquitectos de Israel es piedra angular para Dios, conforme a 12,10-11, con cita de Sal 118,22-23.

– *Abandono de los discípulos*, leído en 14,27 a la luz de Zac 13,7.

3. *Retorno al origen*. Hay en Mc una serie de textos que ponen de relieve eso que pudiéramos llamar la «hermenéutica interior» de la Escritura: frente a los que acentúan un tipo de «ley» más vinculada al rito externo y normas secundarias, el Jesús de Mc quiere volver al «principio» de la misma Escritura, destacando sus momentos más universales y humanizantes:

– *Mc pone la Escritura sobre la Tradición*, y en algún

sentido contra ella, en exégesis que parece rechazar la «ley oral» de los escribas, diciendo que la necesidad de los padres está por encima de la sacralidad particular israelita (7,10, con cita de Ex 20,12).

– *La ley del adulterio*, avalada por Moisés, viene rechazada desde el comienzo de la Escritura, desde el Génesis (10,4-9, con citas de Dt 24,1,3; Gn 1,27).

– *Los mandamientos* forman el principio, pero han de ser trascendidos desde el seguimiento de Jesús (10,17-22, con cita de Ex 20,12-16).

– *Ley del levirato* (Dt 25,5): no aparece criticada en este mundo, pero ha sido superada en clave escatológica; en ese contexto se apela a los patriarcas para dar sentido a la resurrección (12,18-27, con cita de Ex 3,2.6.15.16).

– *El mandato fundamental* ha sido formulado por Jesús desde Dt 6,4-5 y Lv 19,18, en palabra fundante que puede aceptar el judaísmo (12,28-34).

– *El sentido del Señor*: desde una lectura de Sal 110,1 LXX eleva Jesús el problema sobre las relaciones entre Dios como Kyrios y el mismo hijo de David como kyrios (12,35-37).

4. *La muerte de Jesús*. Mc ha sentido la necesidad de «iluminar» la muerte de Jesús desde un fondo de Escritura, latente en los anuncios de la entrega (8,31; 9,31; 10,32-34) y en la misma lectura que 12,1-12 hace de Is 5,1-2. Hay quizá una referencia al Sal 41,9 en 14,18, pero el que guía y unifica el relato de la pasión es Sal 22, citado en 15,24.34; por eso Mc ha podido decir, con 1 Cor 15,3, que Jesús murió conforme a las Escrituras.

5. *La resurrección* no se apoya en la Escritura, sino en la misma promesa de Jesús (16,6-7 con cita de 14,28). Lo que sí aparece prometido en la Escritura es la venida escatológica del Hijo del hombre, a quien Mc identifica sin más con Jesús: cf. 13,24-26 donde se unen varias citas proféticas, además de Dn 7,13-14, y 14,62, que vincula y cita Sal 110,1 con Dn 7,13. Conforme a todo esto, es evidente que para Mc la novedad expresa de Jesús (que desborda la promesa de la Escritura) ha sido y sigue siendo su resurrección.

de Mc 16,6-7: sólo en la pascua de Jesús veremos lo que es vida tras la muerte y podremos descubrir el verdadero poder (*dynamis*) de Dios a que se alude en 12,24.

Son importantes estos dos argumentos de Jesús, que gran parte de los judíos de aquel tiempo podían en algún sentido compartir (en contra de los saduceos). Aquí no hallamos todavía ningún tema específicamente cristiano, en la línea de la resurrección del Hijo del hombre que entrega su vida (cf. 8,31; 9,31; 10,33-34). Para los cristianos posteriores, el verdadero argumento en favor de la supervivencia será la misma resurrección de Jesús, proclamada por el joven de la pascua y expandida luego por la Iglesia.

En este campo, Jesús ha comenzado situándose en una perspectiva intrajudía. Por eso no han hallado aquí motivo de condena aquellos que han venido a preguntarle. Por otra parte, el problema primordial que se debate en el fondo de Mc no es la resurrección de los muertos (así en general), sino el sufrimiento y entrega del mesías, interpretado como Hijo del hombre. De eso trata en el fondo todo el evangelio.

c) *Mandamiento primero de la ley.
Un buen escriba
(12,28-34)*

Viene un escriba que ha escuchado complacido las respuestas de Jesús a los saduceos (y quizá también a los herodianos-fariseos). Por eso se atreve a preguntarle sobre un tema candente: ¿cuál es el mandamiento principal? (12,28). Había sin duda disputas sobre el caso, como hemos visto ya en varios lugares, tratando sobre todo del sábado (2,23-3,6) y las normas de pureza social y alimenticia (7,1-23). También hemos hallado diferencias sobre la visión del templo y sus funciones sacrales; sin duda alguna, un celoso sacerdote habría acusado a Jesús de atentar contra la ley del santuario por su gesto en 11,15-19. *Pues bien, a pesar de eso, Jesús y un buen escriba pueden hallarse muy de acuerdo sobre los dos mandamientos principales: amarás a Dios con todo tu corazón y a tu prójimo como a ti mismo.*

Este es el momento de más fuerte cercanía entre *Jesús y un profesional de la ley israelita* que quizá no

comparte la visión oficial de sus compañeros del sanedrín cuando condenan a Jesús en 11,18-27. Ambos se escuchan y alaban mutuamente, en gesto de fuerte cordialidad (12,32-34). Es evidente que pueden recorrer juntos un largo camino de experiencia de Dios (primer mandamiento) y apertura hacia el prójimo (segundo). Sobre ese plano de principios, Jesús sigue siendo un buen judío.

Más aún, por todo lo anterior, quizá podemos afirmar que *Jesús ha sido el judío más profundo y consecuente* en plano de gratuidad y apertura religiosa. Su problema no ha estado en romper directamente el judaísmo, sino en llevar hasta el extremo (en forma unilateral) algunos principios que *los maestros oficiales* entendían dentro de un contexto nacional israelita; *Jesús*, en cambio, pensaba que donde el amor al prójimo es universal no puede haber ya privilegios o ventajas para algunos como los judíos.

Es evidente que el problema sobre el mandamiento principal no puede situarse aquí (como tampoco en 12,13-17) sobre un plano general o de teoría. La cuestión está en saber lo que el amor de Dios ofrece y pide ya en concreto (y es claro que ese amor no implica lo mismo para Jesús y sus jueces). La cuestión sigue siendo la de saber *quién* es el prójimo y *cómo* debemos amarle: sobre la extensión de ese prójimo y el modo concreto de encontrarle y ayudarlo se ha explicado Mc a lo largo de todo el evangelio, presentando las opciones y caminos de Jesús.

Aquí reside el problema: apoyándose en la base de unos mismos principios (sobre Dios-César, sobre la resurrección y la ley fundamental), los jerarcas judíos y Jesús acaban por enfrentarse en diálogo (disputa) de muerte. Desde unas mismas teorías se pueden deducir consecuencias vitales, personales y sociales muy distintas. Esto significa que el evangelio de Jesús conforme a Mc no se debe interpretar ni resolver en plano de teorías y grandes principios. Es normal que todos concordemos, al menos retóricamente, al hablar de cosas generales sobre Dios, sobre la vida eterna o el amor más hondo de los hombres. El problema está en concretar después, en aplicar y precisar esos principios, en la forja de la historia diaria, en el nivel de los compromisos sociales, de la solidaridad con los pobres, etc.

d) *Conclusión. Problema cristológico*
(12,35-37)

Llegamos así al gran tema *hermenéutico*: ¿cómo se explica el hecho de que, leyendo todos la misma Escritura, saquemos conclusiones tan distintas sobre aspectos ya inmediatos de la vida? Esta ha sido la dificultad de fondo en las cuestiones anteriores. Ahora Jesús ha dado un paso en adelante planteando su pregunta sobre el hijo de David, es decir, sobre el mesías. Leamos el texto. Parece que está escrito a manera de discusión rabínica: ¿cómo se puede afirmar que Jesús es a la vez *hijo y señor* (*kyrios*) de David?

Tanto Jesús como sus oponentes o compañeros de diálogo pensaban que David había sido el autor de Sal 110,1, donde se afirmaba que el *Kyrios-Dios* había dicho al *Kyrios-mesías* de David: «Siéntate a mi derecha...». La palabra *Kyrios*, señor, en hebreo *Adonai*, tiene aquí dos sentidos: por un lado se aplica a *Dios* (Yahvé) y por otro a su *representante mesiánico*, es decir, al hijo de David.

Antes habían ido preguntando a Jesús, y Jesús respondía a todas las cuestiones de fariseos-herodianos, saduceos y escribas, de modo que ellos no se atrevían ya a suscitar más cuestiones. Pues bien, ahora el que plantea la cuestión es Jesús: ¿cómo puede decirse que el Cristo es *hijo de David* si el mismo David, escribiendo este salmo, le llama mi *kyrios*, mi *Adonai* o mi Señor? El texto no ha querido contestar. Ha habido ya un tiempo largo de discusiones, mantenidas en tono respetuoso. A los tres grandes problemas de sus opositores-interlocutores ha respondido Jesús como maestro verdadero. Ahora es él mismo quien plantea su *cuarta cuestión*, cuestión cristológica que viene a quedar aquí abierta, en el final del gran capítulo de las enseñanzas de Jesús en la plaza.

Mc no responde por ahora a esta pregunta o, mejor dicho, deja que el mismo contexto narrativo la responda. De esta forma ha introducido un enigma dentro de su evangelio, como una especie de problema insoluble para aquellos que no aceptan el misterio mesiánico de Jesús. Desde este fondo pueden dividirse las posturas:

- *Los escribas* judíos no comprenden: no saben cómo el hijo de David puede ser su Señor; desconocen la paradoja de

Jesús que es, a la vez, inferior a David (su hijo) y muy superior a David (su Señor). Es evidente que ellos podrían acudir al texto hebreo de Sal 110,1, distinguiendo allí entre el *Kyrios* YHWH (que es sólo Dios) y el *Kyrios* Adonai (que es un simple título de respeto humano). Pero las traducciones arameas y griegas de ese texto, que tienden a identificar los dos títulos, plantean para ellos una cuestión difícil de entender y responder.

- *Los cristianos*, en cambio, comprenden. Ellos saben lo que significa Jesús como ruptura histórico-teológica. El camino que se inició en David (su mesianismo) ha desbordado: se han roto todos los modelos anteriores en el preciso momento en que Jesús (un descendido de David) se halla asociado a Dios. Por eso el mismo título de *Kyrios* puede aplicarse ahora a Dios y al mesías, hijo de David.

Esta pregunta de Jesús está en el comienzo de toda la teología posterior de la Iglesia. Los cristianos han empezado a especular en el sentido más profundo de la palabra, utilizando viejos textos de Escritura que comparten con los judíos. Pero ahora ellos descubren y explican, al menos desde el texto griego de los LXX y desde las mismas traducciones arameas, palabras antiguas de vida y tradición israelita que los escribas judíos no lograban entender. En este pasaje vislumbramos así el gozo cristiano de aquellos que se creen capaces de interpretar con Jesús las Escrituras, descubriendo en ellas verdades y misterios que no pueden entenderse de otra forma.

Jesús aparece así como el *primer sabio* entre los sabios, como superior a todos los escribas. Ha respondido a las preguntas de los otros, nadie logra responder a las suyas. Mc tampoco lo hace: no introduce aquí ninguna especie de teoría sobre la identidad entre el *hombre mesiánico* (hijo de David) y el *Hijo de Dios* (*Kyrios* divino). El tema ha quedado planteado en el mismo título del texto (Mc 1,1). Aquí ha vuelto a expresarse. Sólo el transcurso del evangelio y la experiencia pascual podrán responder al enigma supremo de esta pregunta vital de Jesús.

Ella está en el fondo del discurso que sigue. Los principios generales (amor a Dios, resurrección, la misma Escritura) siguen siendo los mismos: lo que cambia son las interpretaciones; y a lo largo de todo el evangelio hemos ido descubriendo que Jesús es la verdadera hermenéutica de Dios, de su Escritura y de su ley-amor para los hombres.

Nota bibliográfica

Visión primera del tema en las obras sistemáticas sobre Mc citadas en bibliografía general: Best, *Mark*; Hooper, *Message*; Robbins, *Jesus*, etc. Estudio más concreto en: S. Talavera Tovar, *El pago de impuestos a la potencia ocupante*: CienTom 108 (1981) 3-40; M. Burgos Núñez, *Hemos sido creados para la vida y no para la muerte* (Mc 12,18-27): CienTom 105 (1979) 529-560; K. Berger, *Gesetzesauslegung*, 183-202; G. Schneider, *Die Davidsohnfrage* (Mark 12,35-37 par): Bib 53 (1972) 65-90; B. Moriconi, *Chi è Gesù? Mc 12,35-37, momento culminante di rivelazione*: EphCarm 30 (1979) 23-51. Sobre la controversia de Jesús con el judaísmo de su tiempo sigue siendo fundamental J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971. En torno a la «cristología davídica» de Mc, cf. Kingsbury, *Christology*, 47-156.

5. Los escribas y la viuda (12,38-44)

Mc tiene un arte especial en crear y contrastar finales, tanto para el libro entero (16,1-8) como para sus secciones importantes (cf. 8,22-26; 10,46-52 y 15,42-47). Pues bien, nuestro texto constituye un tipo de final intermedio: concluye el tema anterior de la disputa y diálogo en la plaza del templo (11,27-12,37) con un texto significativo de advertencia y enseñanza orientadora (12,38-44).

La *advertencia* se encuentra dirigida a los *escribas* que han jugado un papel clave en la sección anterior, tanto en línea negativa (en el sanedrín que condena a Jesús: 11,48; 12,27) como en línea positiva (entienden bien la Escritura o buscan su sentido: 12,28-34 y 12,35-37). Pues bien, llegando a la raíz donde enseñanza y vida se unifican, ellos aparecen ahora como deseosos de un poder que lleva a la opresión de los más débiles (12,38-40). La *enseñanza* buena tiene como protagonista a una *viuda pobre*, que convierte toda su riqueza en limosna para el templo, quedando así sin nada (muriendo) en las manos del Dios, en quien confía su existencia (12,41-44). Entre estos dos polos (*escribas hipócritas*, ansiosos de dinero, y *viuda pobre* que da todo lo que tiene) sitúa Jesús a sus discípulos.

Los dos pasajes se encuentran bien entrelazados, en forma de contraste ilustrativo. El primero

se construye a modo de advertencia general; el segundo empieza con un gesto (limosna de la viuda) para convertirse en enseñanza. El tema de fondo es en ambos casos la riqueza-honor. La palabra que vincula de manera textual ambos pasajes es precisamente *viuda* (*khēra*): los escribas «comen las casas de las *viudas*», mientras éstas (algunas *viudas*) ponen todo lo que tienen al servicio del templo (12,40.42).

- a) *Escribas ostentosos, avaros y asesinos*
(12,38-40)

Los *escribas* forman uno de los polos de la religión israelita: son *profesionales del libro*, es decir, aquellos que debían estudiar bien la palabra para interpretarla en favor de los más pobres. A su lado están, formando el sanedrín o gran Consejo Nacional, los *sacerdotes* (profesionales del culto) y los *ancianos* (representantes de las grandes familias, especialmente los propietarios de la tierra). En este momento, en el final de sus discursos más públicos, Jesús se dirige a los escribas de Jerusalén (y de esa forma a todos los escribas, incluidos los cristianos), pues ellos tienden a convertir la ley (libro-religión) en principio de poder sobre los otros:

- a) Cuidaos de los escribas que quieren:
b) pasearse con *túnicas* vistosas y *ser reverenciados* en las plazas;
c) el primer asiento en la *sinagoga* y el primer sillón en los *banquetes*;
d) ellos devoran los bienes de las *viudas* y *rezan* con gran ostentación;
a') ellos recibirán sentencia muy severa (12,38-40).

Esta es la advertencia. La actitud de estos escribas vale a Jesús como *negativo* para presentar su propia estrategia y concepción del reino. La religión se ha convertido para ellos en principio de honor propio y egoísta: les hace medrar, les da seguridad material (un vestido distinto, reverencia externa). Pudiera parecer que es pura ostentación, una especie de patología inofensiva. Pero es mucho más. Esa enfermedad religiosa se convierte en principio de dominio que se expresa en dos formas con-

trapuestras y sin embargo complementarias: *aparentar* ante Dios (mucha sinagoga, rezo muy visible) y *aprovecharse* de los otros (banquetean con los ricos, devoran a las viudas pobres).

Hemos llegado al extremo de la *antirreligión*, al lugar donde el cultivo técnico y profesional de lo que parece divino (conocimiento del libro sagrado y manejo legal de la palabra) convierte a sus representantes en un tipo de *locos peligrosos*. Son *locos* porque han construido su mundo a base de inversiones, de necesidades de apariencia: piensan que son (valen) únicamente en la medida en que lo muestran hacia fuera (vestidos), y por eso necesitan recibir la confirmación externa de su propia valía (saludos públicos). No son nada dentro, carecen de verdad personal; lógicamente, para demostrar su aparente realidad, tienen que andar llamando la atención, buscando de esa forma el reconocimiento de otros.

Pero, al mismo tiempo, son *locos peligrosos* o, quizá mejor, *aprovechados*. Piensan que el conocimiento de la ley eterna (de la que se creen de alguna forma dueños) les da derecho para vivir a costa de los otros. Por eso comen del banquete de los ricos y, lo que es mucho más grave, devoran la poca riqueza de los pobres (de las viudas).

Sabemos, por todo lo anterior, que el evangelio es gratuidad convertida en abundancia (multiplicación de los panes). El *buen judaísmo* debería haber sido una higuera repleta de frutos, gozosa de dar su dulzura y comida a todos los que pasan (cf. 11,12-14). El *buen sanedrín* debería presentarse como viña que ofrece abundantes racimos y vino, para gloria de Dios y servicio de los pobres (cf. 12,1-12). Pues bien, estos escribas no son higuera, ni viña, ni tampoco olivo (para seguir utilizando la imagen de Jue 9,8-15): ellos no son más que una vieja zarza inútil que chupa la vida de los otros; son parásitos de Dios, son opresión para los hombres.

Estos escribas o profesionales de una religión convertida en libro-ley parecen abundar en el judaísmo de aquel tiempo, pero también se pueden suelen dar y multiplicar allí donde una estructura eclesial (incluida la cristiana) convierta su autoridad religiosa en mentira (ostentación) al servicio del propio poder.

Estos escribas *se aprovechan y utilizan los bienes* de los fieles al servicio de sus propios intereses. De esta forma se han unido en simbiosis con los ricos falsamente piadosos que utilizan la religión para justificar su vida de injusticia. A fin de limpiar su conciencia, estos ricos sientan en su banquete a los escribas, apareciendo así como protectores de la religión, hombres devotos que sostienen el culto y clero con sus ostentosas donaciones. Esta simbiosis de riqueza y falsa religión aparece criticada aquí con fuerza por Jesús, aunque debamos añadir que los culpables principales (directamente desenmascarados en el texto) no son los ricos, sino más bien los escribas. Ellos bendicen con su gesto la acción de los ricos, y encima se aprovechan de ella.

Esos mismos escribas que utilizan a los ricos para su provecho *matan a las viudas*, devorando su pequeña riqueza. Ellos invierten así la religión: oprimen a las viudas (pobres) en vez de regalarles su riqueza. Elaboran de esa forma una religión que sirve para tener oprimidos a los pobres, para manejarles, dominarles y exprimirles con excusas de piedad y servicios religiosos. Ellas, las viudas devoradas, son ahora el signo de Jesús, entregado y condenado también por esta misma religión oficial de los escribas.

Estas *viudas devoradas* son mujeres, personas a quienes su propia debilidad (falta de marido) y sexo les hacen (en aquel tiempo) víctimas de la voracidad insaciable de unos falsos escribas. Es evidente que Jesús se identifica con ellas, como se ha identificado ya con enfermos-marginados-niños. En favor de estas mujeres (y de todos los humanos oprimidos) ha iniciado un movimiento de reino. Cuando en 15,40-41 y 16,1-8 descubramos plenamente el valor de las mujeres para el reino, tendremos que recordar a estas viudas oprimidas por la ostentación asesina de los antiguos (y nuevos) escribas.

b) *Viuda mesiánica:*
donativo al templo
(12,41-44)

Después de haber acentuado el riesgo de la religión (del judaísmo antiguo y de la nueva actitud de sus discípulos, siempre ansiosos de poder), Jesús vuelve los ojos y se sienta con ellos delante del *gazo-*

filacio, que es como un arcon de seguridad o caja de caudales donde vienen a ponerse las ofrendas voluntarias y secretas para el templo. Recordemos que Jesús ya ha estado dentro de los patios de ese templo, realizando un fuerte signo profetico para así indicar el fin de la estructura economico-sacral del santuario (11,15-19) su forma de funcionamiento sacrificial es mala, sus escribas crean una religión de hipocresía. Pero es evidente que en el entorno de ese templo ha podido surgir y se ha desarrollado tambien una piedad ejemplar de apertura a Dios y de confianza en su misterio.

Como una especie de *homenaje* o monumento ejemplar a los valores no oficiales de ese templo, que invierte su funcion y nos abre al verdadero mesianismo de la gracia, ha transmitido *Mc la escena de la viuda* que pone en el tesoro de ese templo (que ella piensa que se emplea para culto de Dios y servicio de otros pobres) todo lo que tiene. En contra del escriba que pervierte la religion haciendola mentira para su provecho, esta viuda entiende y cumple el sentido más profundo de la piedad israelita como ejercicio de gratuidad, confianza en Dios, que se traduce en gesto de gratuidad abierta hacia los otros.

Estamos en el centro de toda la Escritura, allí donde la ley de Dios viene a expresarse como principio de derecho y proteccion para los pobres, especialmente los huérfanos y viudas. Dios hace justicia al huérfano y la viuda, por eso no debemos explotarles (Dt 20,16-19, Ex 22,21-23). La fiesta de Dios sólo se puede entender como abundancia para huérfanos y viudas (Dt 16,11-14). Logicamente, el mayor pecado consiste en defraudar o utilizar a los huérfanos, viudas, exiliados, es decir, a todos aquellos que carecen de defensa o poder sobre la tierra (Dt 24,17-22, 27,19). Siguiendo en esa linea, ha presentado Sant 1,27 su más honda palabra «esta es la religion pura y sin mancha: cuidar a los huérfanos y viudas en apuros y no contaminarse con el mundo».

Los escribas de 12,38-40 representaban la antirreligion han pervertido el espíritu y letra de la ley verdadera, como indicaban los textos arriba señalados. *En frente de ellos ha venido a situar nuestro pasaje (12,41-44) a la viuda mas necesitada.* Pues bien, ella no aparece ya como en Sant 1,27 (o en Mc 12,38-40) en actitud solo pasiva, esperando que

otros lleguen y le ayuden, sino que viene a presentarse en gesto activo, en línea de pura gratuidad. Frente a los ricos, que dan con ostentación aquello que les sobra, ella ha puesto en manos de Dios su vida entera.

Esta *viuda pobre* ha sido la que mas ha dado, pues *todos* dan de aquello que les sobra, *esta*, en cambio, ha dado de su misma necesidad todo lo que tenia, ha entregado su vida entera (12,43-44).

No aparece como discípula expresa de Jesús: no necesita que le abran los ojos para levantarse y seguirle en el camino como Bartimeo (10,46-52). Pero en su misma pobreza, sin ser profesional de la Escritura (en contra de los escribas), como mujer abandonada (no tiene marido, carece de familia), esta viuda se eleva ante Jesús como signo de Dios, participante de su reino.

Esta mujer realiza ya la verdad del nuevo templo que Jesús estaba buscando en 11,15-19: sabe ya que es casa de oración y de confianza para todos los pueblos. No hacen falta sacerdotes, ni escribas profesionales, ni ancianos que controlen la marcha de la sociedad. Esta viuda generosa que ofrece a Dios (para su culto reflejado en el servicio de los pobres) todo lo que tiene ha descubierto ya de forma plena todo el evangelio: es el signo más profundo de Jesús sobre la tierra.

No ha venido Jesús sobre un desierto donde solo existen espejismos, deseos de poder, violencia y tentaciones. Ha venido tambien sobre una tierra donde existen viudas como ésta, mujeres generosas que saben servir y ayudar a los demás, sin buscar poder por ello, ella esta en la linea de la suegra de Simón en 1,31, la profetisa de 14,3-9 y las discipulas veladas que hallaremos en 15,40-41. Jesús no ha tenido que enseñar su doctrina a esta mujer. Ella la sabe desde siempre y la practica desde el fondo de su pequeñez y desamparo. Por eso Jesús la ha observado de lejos: la admira y coloca como ejemplo para todos.

Ella es la inversion de los escribas. En el fondo de su sufrimiento (muerte del esposo, abandono social) ha sabido encontrar y cultivar el principio de la gratuidad, ofreciendo a Dios (a los pobres) todo lo que poseia (su vida misma, *holon ton bion autēs*

12,44). De esa forma se viene a presentar como el más hondo espejo de la gracia, llegando a ser una verdadera mujer mesiánica. Sabemos que Jesús ha venido a dar *tēn psychēn autou*, su vida entera, por los otros (10,45); así quiere que *sus seguidores* den por él (con él) su misma vida (cf. 8,35); pues bien, *esta mujer pobre* (sin marido y sin fortuna) ya lo ha hecho: ha ofrecido todo (*ton bion autēs*) en camino abierto al reino, pasando así del viejo templo israelita de la ley al templo de la gratuidad universal del Cristo.

Ella no lo sabe, quizá no conoce a Jesús, pues no parece haberle escuchado en la plaza. Pero, en el fondo, le conoce muy bien: está cumpliendo desde antiguo su enseñanza. Por eso Jesús no tiene que advertirle ni enseñarle nada; al contrario, ha venido al templo para contemplarla: se fija en ella, se admira y comenta su gesto. Evidentemente, no está solo en el camino. Son muchos los *escribas* de Jerusalén que han convertido la Escritura de Dios en una especie de finca particular y la utilizan para dominar a los demás (especialmente a las viudas). Pero hay también muchas *viudas* y pobres que han asumido el mensaje mesiánico, aun sin saberlo; por ellas, para expresar plenamente lo que llevan en su corazón, para abrirles un camino de nueva conciencia de Dios y de gesto solidario de amor liberador, está recorriendo Jesús su camino de evangelio.

Condenarán a Jesús los escribas (con sacerdotes y ancianos), pero el verdadero Israel de la promesa de Dios está representado y realizado por aquellos que son como esta viuda y dan todo lo que tienen (la vida entera) para gloria de Dios, es decir, para que los otros vivan. Como representante y mesías de aquellos que son como esta viuda, ha muerto Jesucristo.

Así podemos afirmar que Jesús ha tenido suerte: ha sabido encontrar la persona oportuna en el momento oportuno. Comenzó su camino con *Juan Bautista* en el desierto, transformando su ritual de conversión en anuncio de reino (1,1-14). Ha terminado el recorrido a la puerta del templo, admirando a la *viuda* que ofrece toda su riqueza (se entrega a sí misma) por Dios y por los otros. Sobre ese fondo, como una especie de paréntesis del proceso narrativo, surge el mensaje sobre el fin o meta de los hombres y las cosas.

Nota bibliográfica

Sobre la disputa de Jesús con los escribas, cf. L. Légasse, *Scribes et disciples de Jésus*: RB 68 (1961) 321-345; 481-506; J. D. M. Derret, «*Eating up the Houses of Widows*»: *Jesus Comment on Lawyers*: NT 14 (1972) 1-9; H. Fleddermann, *A Warning about the Scribes* (*Mark 12,37b-40*): CBQ 44 (1982) 257-263. Sobre la limosna de la viuda: L. Simon, *Le sou de la veuve* (*Marc 12,41-44*): EThRel 44 (1969) 115-126; A. G. Wright, *The Widow's Mites: Praise or Lament? A Matter of Context* (*Mk 12,41-44*): CBQ 44 (1982) 256-265.

6. Sermón escatológico (13,1-36)

El gesto de la viuda dispuesta a morir, pues da todo lo que tiene para que los otros vivan, nos introduce en la *precariedad del tiempo*. Ella expresa la novedad de Jesús (la gracia) sobre una realidad ya condenada (el templo). Precisamente para que perdure y triunfe el signo de la viuda es necesario que caiga y termine ese templo (cumpliéndose así lo indicado en 11,15-19). Pero tenemos que avanzar: la ruina del templo (orden viejo) de Jerusalén ha de inscribirse dentro de la perspectiva más extensa de un mundo que termina.

Llegamos de esa forma, tras el largo mensaje en Galilea y el camino de Jerusalén (1,14-10,52), después de los primeros contactos de Jesús con los representantes de Israel en el entorno de ciudad y templo (11,1-12,44), al lugar donde nos puso Juan Bautista en el principio: «viene uno más fuerte que yo, él os bautizará en Espíritu Santo» (1,8). De ese bautismo final, interpretado como muerte y nuevo nacimiento, trata nuestro texto (13,1-36).

Es un pasaje de difícil comprensión, donde han venido a cuajar y condensarse rasgos del propio anuncio de Jesús y, sobre todo, experiencias muy antiguas de su Iglesia, que ha tenido que emplear imágenes y tipos de expresión apocalíptica para así expresar el evangelio y situar a los humanos ante la promesa de victoria que brota de la pascua de Jesús. Como decimos, el texto tiene rasgos de tipo apocalíptico que pueden parecer *arcaizantes*, pues no brotan del mensaje de reino de Jesús y de su pascua, sino de aquel contexto general de angus-

tias, miedos, compromisos y esperanzas que han llenado la vida de diversos grupos religiosos del momento.

Es normal que puedan encontrarse paralelos en los libros apócrifos escritos y leídos por entonces con los nombres de Enoc o de Baruc, de Esdras o de algún otro vidente de la tradición israelita. Más claro es el influjo de Daniel, como se indica expresamente en 13,14. Sabemos por el NT que hubo muchos escritores cristianos que entendieron y aplicaron el mensaje de Jesús desde un trasfondo apocalíptico: Apocalipsis de Juan, 2 Tes, Judas, 1 Pe... Pues bien, el más significativo de todos ha sido quizá el autor de nuestro texto (Mc 13), imitado o recreado después por Lc 21 y Mt 24-25.

Este es un texto genial, de lectura apasionante, que ha logrado decir desde la Iglesia aquello que pudiera parecernos indecible: el camino de evangelio, el mensaje-vida-pascua de Jesús sigue avanzando y triunfa sobre un mundo que se muestra torturado, condenado por su propio desvarío de violencia. No fue Jesús quien inventó la apocalíptica, ni Mc 13 quien primero vino a introducirla en el espacio sacral de la Escritura. Las imágenes y anuncios sobre el fin tenían ancho influjo en el ambiente: textos de este tipo se leían y estudiaban con pasión (cf. 13,14). Lo que hace Jesús, lo que dice Mc 13 es algo en realidad sencillo y muy profundo: introduce un elemento fuerte de evangelio dentro del esquema apocalíptico. La urgencia del final, sentida con pasión en Juan Bautista, no aparece ya como un motivo que nos lleva a destacar la penitencia (cf. 1,4-8), sino como principio de esperanza para mantenernos fuertes en la prueba y expandir por todo el mundo el evangelio (13,10).

Esta es la certeza de fondo que transmite Mc 13: no está el evangelio al servicio de la apocalíptica, ni es una consecuencia de ella, sino todo lo contrario; las imágenes de tipo apocalíptico deben ponerse y se ponen al servicio del camino de Jesús.

También debemos anotar que este encuadre apocalíptico (Mc 13) no ha sido presentado como fin del evangelio: no es el último capítulo, ni es cierre donde todo ha de encuadrarse. Este sermón es una especie de *parada* intermedia: *como paréntesis abierto entre la acción-disputa de Jesús en Jerusalén* (Mc 11-12) *y su condena-muerte-pascua* (Mc 14-16).

Sirve así de pausa de reflexión, para frenar, por una parte, la marcha del discurso (y no llegar demasiado pronto a la condena de Jesús) y crear, por otra parte, un tipo de suspense más profundo en el relato: lo que se pone en juego en la condena-muerte de Jesús es nada más y nada menos que el sentido final de la existencia.

Por eso la apocalíptica de Mc 13 ha sido ya *cristianizada*. Es normal que algunos de sus elementos provengan de la misma historia de Jesús; otros derivan del contexto judío, que aparece claro en los apócrifos del tiempo; otros han sido estructurados ya y elaborados por la Iglesia, como han visto con mucha precisión los investigadores que trabajan sobre el tema. Es muy posible que el mismo redactor haya recogido fragmentos escritos de un sermón precedente; pero, utilizando tradiciones y textos anteriores, ha elaborado un capítulo genial de apocalíptica cristiana, situándola en el justo lugar de su evangelio.

No es Jesús quien se pone al servicio de la apocalíptica, como si el fin del mundo se encontrara ya fijado y sólo hubiera que dar unos retoques al anuncio de su destrucción ya asegurada. Lo que pasa es lo contrario: el «canto firme» o melodía base en Mc 13 es aquello que Jesús ha ido ofreciendo en su mensaje (Galilea) y su camino de entrega (Jerusalén). Desde ese fondo, Jesús mismo reconstruye y da sentido a unos fragmentos, quizá anteriores, de esperanza y terror apocalíptico. Por eso, toda la verdad de este capítulo ha de verse como consecuencia del relato previo (Mc 1-12) y como anticipo de algo que sólo cobra su sentido final y se interpreta en su verdad a partir de lo que sigue (Mc 14-16). Más aún, todo lo aquí dicho ha de entenderse desde la palabra del joven de la pascua (16,6-7). No se funda el reino de Jesús en la apocalíptica, sino al contrario: la apocalíptica que ya se anunciaba previamente cobra sentido y se recrea desde el mensaje de Jesús.

Pero vengamos ya al pasaje. No tenemos la intención de comentarlo paso a paso, no queremos ni siquiera presentar todos sus rasgos. Siguiendo nuestro estilo, hemos querido descubrir el ritmo narrativo del conjunto, presentando así unos breves esquemas que nos pueden ayudar para entenderlo. Consta, a nuestro juicio, de dos partes de extensión

muy distinta; la segunda se divide en tres partes menores:

1) *Enseñanza general: fin del templo* (13,1-2). En diálogo con todos los discípulos, Jesús anuncia el fin del templo, indicando de esa forma el cumplimiento y superación de la «economía religiosa» israelita.

2) *Enseñanza particular: fin del mundo* (13,3-37). En diálogo con sus cuatro primeros discípulos (que en 1,16-20 aparecen como mediadores de la pesca escatológica), Jesús va presentando, desde su propio evangelio, el sentido y circunstancias de la gran culminación:

a) *Señales del fin y anuncio del evangelio* (13,5-23). En una especie de tríptico, promete Jesús la expansión del evangelio, mientras el mundo se destruye.

b) *Venida del Hijo del hombre* (13,24-27). La esperanza apocalíptica acaba condensándose en la venida final de Jesús como Hijo del hombre. Es centro del capítulo, es texto base de todo el evangelio.

a') *Advertencia sobre el tiempo de la espera* (13,28-37). En un precioso díptico, en formas distintas y complementarias, marca Jesús el sentido del tiempo de la espera, en actitud de confianza fuerte (13,28-31) y vigilancia activa (13,32-37).

a) *Enseñanza general:
fin del templo y fin del mundo*
(13,1-2; cf. 13,3-4)

Sale Jesús con los suyos y ponderan la magnitud (firmeza) de las piedras y las edificaciones del santuario (13,1). Hablan así por orgullo nacional, alimentado por la propaganda de los sacerdotes y los libros santos. No hace falta acudir a nuevos textos. Los salmos antiguos ya cantaban a Dios por la belleza y gloria de su santuario; allí habita para siempre, desde allí protege a los suyos de tal forma que ya nadie jamás podrá vencerles (cf. Sal 45, 48, 75, 84, 87). Esto es lo que quieren recordar y celebrar los discípulos haciendo que Jesús admire el templo: pase lo que pase, se encuentran protegidos. Pues bien, la respuesta de Jesús viene tajante, como espada que cae, cortando las viejas y más bellas esperanzas de todos los «buenos» israelitas:

¿Veis esas grandes edificaciones?
No quedará aquí piedra sobre piedra
que no sea destruida (13,2).

Así llega a su fin y adquiere su sentido pleno el signo del principio de esta sección (11,15-19), lo mismo que las discusiones posteriores con los sanedritas, entendidas desde la señal de la higuera seca (11,12-14). Por eso no se pone aquí un sujeto humano activo de la destrucción. No son los gentiles, no son los enemigos los que arruinan el santuario. El *pasivo divino* empleado en el texto (*aphēthē, katalythē*) nos indica que es Dios mismo quien realiza el juicio, destruyendo el edificio estéril de su templo y culminando así un camino de antigua profecía (cf. Miq 3,11-12; Jr 6,26; Is 29,1-2, etc.).

Esa destrucción del templo no ha de mirarse como un simple *castigo* de Dios (que condena a los malos renteros de la viña: cf. 12,1-12), sino como expresión positiva de su *voluntad salvadora* universal: para que Jesús venga a ofrecer banquete de Dios a los pobres del mundo, de manera que todos puedan ya orar en concordia, es preciso que este viejo templo nacional termine. Es evidente que para unos judíos nacionalistas como son los discípulos de Jesús, para unos hombres que estarían dispuestos a morir por «su» templo, este anuncio ha tenido que sonar como palabra escandalosa, dura, hiriente.

Conforme a la visión normal del tiempo, el mesías no debía venir para anunciar o promover el fin del templo, sino para guardarlo mejor y restaurarlo en su verdad. Por eso las palabras de Jesús debieron sonar como blasfemia (cf. 14,58), dejando a los discípulos sin base religiosa y nacional donde pudieran sustentarse. ¿Qué han de hacer ellos sin templo?, ¿cómo vivirán y rezarán en un futuro en que no exista ya este signo de presencia de Dios sobre la tierra? Privados del templo, ellos parecen unos puros *huérfanos de Dios* en una historia sin historia.

El templo era el signo supremo de la sacralidad no sólo nacional (elección de Israel), sino también religiosa en el sentido más extenso. El templo consagra el espacio, abriendo un lugar de tierra santa en el centro del mundo; santifica de igual manera el tiempo, suscitando unos momentos especiales de celebración sacrificial... De mil formas, el templo es centro religioso de la historia israelita como lugar donde un día habrán de confluir todos los pueblos de la tierra.

Por eso el anuncio del *fin del templo* constituye,

en su verdad más honda, la certeza de que acaban las antiguas mediaciones religiosas. De pronto, ante el mensaje de Jesús, los discípulos se quedan trastornados, sin centro al que mirar, sin lugar de referencia en el que puedan encontrar seguridad sobre la tierra. Sobre las ruinas del templo (que es fracaso de todas las certezas religiosas) tendrá que edificarse la nueva realidad, el orden nuevo de lo humano.

Este *fin del templo* se interpreta en todo lo que sigue como desquiciamiento completo de los equilibrios anteriores. Es como si Dios (el Dios de la sacralidad) hubiera dejado de existir. Es como si las palabras y promesas precedentes se hubieran mostrado mentirosas. Pues bien, sobre esa ruina de los ideales religiosos, sobre el fracaso de todos los nacionalismos mesiánicos, centrados en el templo de Israel, Jesús ofrece una palabra más alta de muerte y nuevo nacimiento.

Todo lo que sigue está anunciado y contenido de algún modo en la palabra sobre el fin del templo. Es evidente que este mundo viejo acaba. Acaba y se termina el orden conocido de las cosas. Se cumple (se destruye) el cosmos previo de violencias y de luchas imparables. Sobre esa ruina (reflejada en la muerte de Jesús) se asienta la palabra de esperanza, el anuncio de evangelio que se abre en (por) la resurrección.

Es normal que el fin del templo se vincule, por tanto, al *fin del mundo*. Y así entramos ya en la más extensa temática de la *enseñanza particular de Jesús a sus cuatro discípulos primeros* (13,3-37). Jesús les había prometido hacerles *pescadores de la gran faena final* (1,16-20). Por eso ahora se juntan (Pedro, Santiago, Juan y Andrés), sin convocarles Jesús, y en privado le interrogan sobre el *cuándo* y el *cómo*, es decir, sobre los signos y momentos en que debe cumplirse *todo esto* (13,3-4).

Tanto en la pregunta de los discípulos como en la respuesta de Jesús se han fundido de algún modo los dos planos: caída del templo y culminación del mundo. Desde el anuncio desestabilizante (fin del templo) puede surgir una imagen nueva del mundo y de la historia. Es como si todas las cosas cambiaran de pronto su función y viniéramos a entrar dentro de un espacio-tiempo loco que ya ha sido evocado muchas veces en los textos de los apocalípticos.

Ahora es Jesús mismo quien nos abre hacia la meta de los tiempos, en conversación privada que mantiene con sus discípulos primeros, realizando una especie de *hermenéutica creadora* del sentido y fin de nuestra historia. Pasamos así a los tres momentos de su discurso revelador:

b) *Señales del fin
y anuncio de evangelio*
(13,5-23)

El texto recoge los terrores de una humanidad que parece desintegrarse sin lógica alguna, sin ningún sentido. En medio del desquiciamiento de la historia y cosmos, Jesús puede y debe orientar a sus discípulos. Por eso, entre los gestos y caminos de terror que parecen repetirse, sin llevarnos a ninguna parte, eleva la más honda voz de su consuelo. Tres son, a mi juicio, los momentos principales de su mensaje. Ellos pueden entenderse como tríptico.

a) *Inundación de males* (13,5-8). Se abre un tiempo de *engaño*: gentes que dicen ser el Cristo (yo soy), descañando de esa forma a los demás. Se abre un tiempo de *guerras* (pueblo contra pueblo, reino contra reino), de tal modo que los hombres corren el riesgo de acabar destruyéndose del todo. Será tiempo de *convulsiones cósmicas* (terremotos, hambres) que servirán para recordar a los humanos su fragilidad sobre la tierra. Esto es lo que pudiéramos llamar la *apocalíptica de la naturaleza y de la historia*: sobre un mundo internamente amenazador (terremotos, hambres) se agranda la amenaza producida por el mismo engaño y violencia de los hombres.

b) *Anuncio de evangelio y entrega de los discípulos* (13,9-13). En ese contexto de apocalíptica ha introducido Mc el tema clave de la entrega salvadora que formaba el centro del camino salvador de Jesús (9,31; 10,33-34). Los discípulos reasumen el camino del maestro, expandiendo su mismo evangelio y recorriendo un camino de entrega semejante al suyo.

a') *La gran tribulación* (13,14-23). Cerrando el tríptico y formando así unión con a) (13,5-8), ha presentado nuestro texto el tema de la gran amenaza que se cierne sobre el «lugar santo» de Jerusalén, conforme a una inquietante memoria-profecía tomada de Dn 9,27; 11,31; 12,11. Es evidente que algunos grupos cristianos han leído el pasaje de Daniel (cf. Mc 13,14) y, partiendo de ese fondo, han querido entender las amenazas que se ciernen contra la ciudad que se de-

cía santa y el conjunto de Judea. Tomadas en sí mismas, estas palabras no son revelación cristiana, sino profecía-recuerdo israelita. Pero los cristianos han podido y han debido recogerlas como testimonio de su vinculación con los acontecimientos recordados y anunciados de la guerra judía del 67-70 d. C.

Poniendo en paralelo 13,5-8 y 13,14-23, Mc ha vinculado la experiencia general de *ruina de la humanidad* con la experiencia *específicamente judía* de la destrucción del templo y la caída del viejo orden sagrado. Como sabio narrador, no ha querido nivelar las diferencias. Deja que los textos, siendo desiguales, se iluminen y completen mutuamente. Por eso hay que leerlos uno junto al otro, situando la caída de Jerusalén-Judea (13,14-23) en el trasfondo de la ruina universal de las naciones y del cosmos (13,5-8). El buen lector sabrá entrar en la dramática del conjunto, recreando la más honda implicación de los pasajes.

En medio de la diferencia de matices (a y a'), el texto sigue ofreciendo gran continuidad. Así lo indica el mismo dato de empezar con la advertencia de cuidarse de los falsos cristos («muchos vendrán en mi nombre»: 13,5-7) y de acabar volviendo al mismo tema, aunque de un modo todavía más marcado: «surgirán falsos cristos y falsos profetas y harán señales y prodigios, para engañar si fuera posible a los mismos elegidos» (13,21-22). Sobre el fondo de una misma gran catástrofe, allí donde se advierte y adelanta la amenaza del fin, vienen a elevarse las sirenas de la falsa profecía y mesianismo. De esa forma se unifica, en inclusión significativa, todo este pasaje, desde 13,5-6 hasta 13,21-23.

Entre los extremos de la inclusión (a y a') ha presentado Mc su más hondo *evangelio apocalíptico* (13,9-13), fundado, como ya hemos dicho, sobre el mismo cimiento de la experiencia de entrega de Jesús, que aparecía como momento central de su camino (8,27-10,52) y que ahora viene a presentarse como sentido final de su muerte en Jerusalén (todo Mc 11-15). *Los discípulos de Jesús no están llamados a cambiar el mundo a través de su poder*, por sus acciones de tipo victorioso en plano de riqueza o de dominio. Siguiendo a su maestro, *ellos serán hombres entregados (es decir, manejados por los otros)*. Pues bien, desde el fondo de su misma impotencia, ellos recibirán y desplegarán sobre este mundo la

fuerza suprema de Dios, realizando así la verdadera misión del reino.

Mc nos ha hablado ya de la misión israelita de *los Doce* (6,6b-13,30), que ha tenido que ser revisada y superada dentro del mismo evangelio (como hemos señalado al comentar 6,31-8,26). Pues bien, aquí se anuncia una nueva misión de los *discípulos* que tendrá dos notas nuevas, ya definitivas: a) *será misión universal*, es decir, dirigida a todos los pueblos (cf. *panta ta ethnē* de 13,10); b) *será misión de sufrimiento*, es decir, realizada sobre el modelo de entrega de Jesús, en gesto que asume y amplía el misterio de su cruz.

Es significativo el hecho de que Mc 13,9-13 haya querido anunciar su palabra de *misión universal* del evangelio desde el fondo de la crisis plena de la historia (es decir, en un trasfondo apocalíptico). Pero más importante es todavía el hecho de que esa *misión deba expresarse en claves de entrega*, es decir, como una ampliación del camino iniciado en 8,31. De esta forma se cumple, en esperanza creadora, aquello que Jesús había presentado como invitación en 8,34: «quien quiera seguirme, tome su cruz...». Los discípulos de 13,9-13 deben anunciar el evangelio siguiendo el mismo camino de entrega de su maestro, en gesto creativo en el que pueden distinguirse tres momentos:

- *Entrega y anuncio* (13,9-10): os pondrán en manos de sanedrines-sinagogas (en contexto judío) y de procuradores (en contexto pagano). Pues bien, la misma entrega se convierte en testimonio (seréis *martyrion* para ellos), y luego se amplía en forma de misión expresa: «pero *antes* el evangelio debe ser anunciado a todas las gentes» (13,10). ¿Antes de que todo acabe? Evidentemente. De esa forma, el mismo camino de entrega-testimonio viene a presentarse como principio de misión para los discípulos del Cristo. No pueden anunciar a Jesús desde el triunfo externo, sobre bases de victoria nacional o popular. Únicamente desde un fondo de persecución (pobreza, falta de poder) tiene sentido salvador la buena nueva de Jesús.

- *Entrega y Espíritu Santo* (13,11). Juan Bautista había anunciado la venida de Jesús como el que «bautizará a los hombres con Espíritu Santo» (1,8). Así lo hace Jesús, prometiendo Espíritu Santo (fuerza transformante de Dios) a los discípulos que anuncian el mensaje en medio de persecuciones, como humanos que se encuentran entregados, impotentes, en manos de otros hombres. *Parecen los últimos*

del mundo y, sin embargo, tienen el poder de Dios y lo traducen a modo de palabra no hablareis vosotros, hablará el Espíritu Santo, haciéndose promesa y anuncio en la vida de los mismos creyentes perseguidos

• *Salvación por la paciencia* (13,12-13) El camino de Jesús destruye las viejas estructuras familiares y sociales (como ya hemos visto en 3,31-35) Por eso es lógico que ponga a los creyentes indefensos en manos de sus propios hermanos y parientes, como aquí se dice. Ante la persecución universal, que culmina en la intimidad de la familia, el discípulo de Jesús sólo puede responder con el testimonio de su fe, con la palabra del Espíritu y, de un modo ya definitivo, con su propia paciencia

Paciencia significa *calma escatológica*: saber que Jesús ha realizado su camino y que se encuentra presente entre los suyos, como fuerza de evangelio, en la palabra creadora que proviene del Espíritu Santo. Esta no es la paciencia indiferente de pensar que todo da lo mismo, no es tampoco la melancolía del que advierte que nada se puede cambiar. Esta es la paciencia creadora del que sigue dando testimonio, del que habla con poder y adquiere de esa

forma la certeza de que el evangelio de Jesús se está anunciando en todos los pueblos de la tierra.

Tuvimos ocasión de indicar que *de la entrega de Jesús nace la Iglesia* (cf. 9,30-50). Ahora debemos añadir que *de esa misma entrega, ampliada y expandida por (en) sus seguidores, nace la misión universal cristiana*. Cuando lleguemos al final del evangelio (16,6-7), descubriremos con las mujeres y discípulos aquello que ha sido y será la entrega salvadora de Jesús ampliada a los cristianos. En el principio de la misión universal, simbolizada en este diálogo revelador, *ya no se encuentra el envío de los Doce* (como en 6,6b-13), *sino la misión de los cuatro primeros «discípulos»* (así se les llama en 13,3) que escuchan y acogen la palabra final de Jesús, situados ante un templo cuya ruina ya se ha proclamado.

c) *Venida del Hijo del hombre* (13,24-27)

En el centro de la gran enseñanza escatológica de Jesús a sus cuatro «pescadores de hombres» ha-

24

EL ESPÍRITU SANTO

Aparece en algunos lugares clave de Mc. Estos son los más significativos

- *La promesa* (1,8) El mismo Juan Bautista, asumiendo la herencia del AT, afirma que viene uno que «bautizará en Espíritu Santo», ofreciendo así la plenitud de vida-salvación de Dios para los hombres. Este es el Espíritu de la plenitud mesiánica, cumplida y realizada según Mc por Jesús, que aparece así como portador-transmisor del Espíritu

- *Revelación personal* conforme a 1,10 (experiencia del bautismo), Jesús viene a definirse como aquel que «tiene el Espíritu», y así puede transmitirlo. La misma vida de Jesús es manifestación escatológica del Espíritu de Dios, de su obra salvadora

- *Exorcismos* los posesos llaman a Jesús el *Hagios o Santo de Dios* (1,14), viéndole así como portador del mismo Espíritu Santo. Por eso la *blasfemia contra el Espíritu*

Santo es en el fondo el identificar a Jesús con el diablo, el no aceptar su acción salvadora (santificadora) como expresión del poder de Dios, sino como una estratagema diabólica para destruir a los humanos (3,28-30)

- *Defensor en la persecución* (13,11) El Espíritu es la fuerza y presencia de Dios que anima y da palabra a los creyentes en medio de la prueba

- *Muerte y don del Espíritu* quizá la palabra *exepneusen* (15,37) (entregó el Espíritu) puede entenderse en el sentido fuerte al morir, Jesús entregó su vida-espíritu a Dios (para los humanos)

- *Signos carismáticos* el final canónico (16,16-18) no cita al Espíritu Santo, pero ofrece una visión «carismática» de la Iglesia, hablándonos de «signos o dones» que son semejantes a los que 1 Cor 12-14 atribuye al poder-presencia del Espíritu Santo en la Iglesia

llamos la promesa de la venida final del mesías. Precisamente aquel que ha sido rechazado-negado-matado (8,31; 9,31;10,33-34) se convierte en clave de esperanza para sus discípulos y en signo de cumplimiento de la historia, gloria y juicio para todos los pueblos que *verán* (*opsontai*) al Hijo del hombre que viene en las nubes, conforme a la imagen de Dn 7,13-14.

Hijo del hombre es en Mc el que tiene poder de perdonar sobre la tierra, haciendo que todas las cosas (incluso el sábado) se pongan al servicio de los hombres (cf. 2,20.28). Ese mismo gesto de perdón y esa manera de entender-superar la ley le han conducido a entregar la vida en gesto de servicio hacia los otros, como temáticamente ha indicado 8,31. Pues bien, el mismo Hijo de hombre que empieza *perdonando-ayudando* a los demás, y *sufre* por ello, es quien al fin *ha de venir* con la gloria de su Padre, rodeado de los ángeles santos, como indica la unidad que forman 8,31 y 8,38.

Esa unión de sufrimiento y gloria es la que llamamos ahora, vinculando la *entrega misionera de los discípulos* de Jesús (13,8-13) y la *venida final del Hijo del hombre glorioso*, para recoger a los elegidos de los cuatro extremos de la tierra y conducirles a su propia culminación (13,27). La novedad del texto (13,24-27) no está en la promesa de la venida final del Hijo del hombre (cosa que aparece ya en Dn 7), ni tampoco en su poder de juicio (que han desarrollado las *Parábolas de Enoc*, en contexto no cristiano). La novedad de Mc (y de todo el cristianismo) está en el hecho de identificar al Hijo del hombre que viene (es culminador cósmico o juez final) con aquel que ha perdonado los pecados, ha superado la vieja ley del sábado y ha sido entregado, ofreciendo su vida como don para los otros.

Es evidente que estos rasgos del Hijo del hombre (poder sobre la tierra, entrega y culminación escatológica) sólo pueden vincularse en concreto desde la experiencia cristiana. El sujeto de esos gestos es Jesús, como encarnación personal y realización histórica de aquella figura antes dispersa, multiforme o puramente evocativa que era el Hijo del hombre. Dn 7 había ofrecido una visión particular del tema; era o será distinta su figura en *1 Enoc* 37-71 y *4 Esdras* 13. Pero sólo ahora, quizá por vez primera dentro de la historia cristiana, Mc ha logrado

integrar en su relato evangélico esta *visión personal, encarnada y coherente del Hijo del hombre*, valiéndose para ello de los tres momentos principales de la historia de Jesús:

a) El Hijo del hombre es *sembrador de reino*: perdona los pecados y supera la vieja ley (sábado), en gesto de amor liberador que se dirige a los pobres y perdidos de la tierra (2,20.28).

b) Hijo del hombre es *el que sufre, es quien entrega la vida* por el reino, como hemos señalado de una forma programada en el camino de subida a Jerusalén (8,31; 9,31; 10,33).

a') Finalmente, Hijo del hombre es *aquel que ha de venir* en la gloria final (8,38; 13,26; 14,62), en gesto de culminación que asume y lleva a su pleno desarrollo los rasgos anteriores.

No se puede separar un rasgo de otro. Los tres unidos nos ofrecen el perfil mesiánico de Jesús, como implícitamente muestra Mc cuando reinterpreta el título de Cristo en términos de Hijo del hombre, tanto en 8,29-31 como en 14,61-62. Por eso, cuando nuestro texto (13,24-27) alude a la venida final del Hijo del hombre, que envía a sus ángeles y salva así a sus elegidos, tenemos que entenderlo a partir de todo lo anterior. El que un día ha de venir (cuando caigan sol y estrellas: cf. 13,24-25) no es un ser divino indeterminado, un ángel cualquiera, ni tampoco un mediador al estilo de aquellos que aparecen en la literatura apócrifa del tiempo (*1 Enoc*; *4 Esdras*). Ese que viene es el mismo Jesús que ha realizado sus signos de reino en la tierra y que ha muerto por cumplir con fidelidad lo que exigían esos signos.

Por otra parte, la *visión escatológica* del Hijo del hombre ha de entenderse, conforme a 16,6-7, a la luz de la *experiencia pascual* que el joven de la tumba vacía promete a los discípulos, con Pedro y las mujeres. El *ver a Jesús en la pascua* ha de entenderse, sin duda alguna, como anticipación y primer cumplimiento del *ver al Hijo del hombre* al final de los tiempos. Los jueces de 14,61-62 y el conjunto de los pueblos de 13,26 le verán de esa manera ya definitiva, gloriosa, inapelable. Pero los creyentes a que alude 16,6-7 le habrán visto previamente en el mismo camino de la historia cristiana, en la nueva Ga-

ilea de la pascua. Para estos últimos se ha escrito ante todo el evangelio.

d) *Advertencia sobre el tiempo de la espera* (13,28-37)

Atrás ha quedado la promesa de la venida final del Hijo del hombre (13,24-27). Así puede volverse a presentar (en paralelo con 13,5-23) el contenido y exigencia cristiana de este tiempo en el que estamos (13,28-37; cf. vinculación entre a y a'). Más que las señales del derrumbamiento escatológico y del fuerte anuncio de evangelio, importa ahora la actitud interior de los creyentes. ¿Podemos saber cuándo ha de ser el fin?, ¿cómo vivir y mantenerse en el tiempo de espera?

El texto se sitúa de algún modo en el espacio de tensión que vimos ya en 8,38-39,1: por un lado nos pide fidelidad en el tiempo de la prueba; por otro afirma que el fin se halla tan cerca que algunos vivirán todavía (no habrán muerto) cuando llegue con poder el reino. Por los escritos de Pablo (1 Tes 4,13-5,11; 1 Cor 15,51) conocemos bastante bien ese equilibrio entre el carácter *futuro* de la resurrección y la certeza de que va a realizarse *muy pronto*, en esta misma generación. Mc ha querido mantener la paradoja; para eso ha construido un díptico donde se mantienen, una al lado de la otra, dos posturas que son complementarias:

- *No pasará esta generación...* (13,28-31). Acude otra vez a la imagen de la higuera: sus nuevas ramas tiernas y sus hojas rebrotadas nos dicen que ya llega el tiempo de verano. De un modo semejante, los signos de Jesús han indicado que el fin está a las puertas: «no pasará esta generación hasta que todo se cumpla» (13,30). El mismo tiempo actual viene a entenderse así como generación definitiva de la historia.

- *Del día y de la hora nadie sabe...* ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo; sólo el Padre (13,32-37). El *ya* de esta generación nos introduce en *el misterio de la gracia y trascendencia de un Dios* siempre más grande. Implícitamente ha presentado Mc al Padre, al ofrecernos su palabra dirigida al Hijo o sobre el Hijo (cf. 1,11; 9,7). De manera expresa le ha citado, diciendo ya su nombre, al referirse a la exigencia del perdón (11,25) y volverá de nuevo a hacerlo cuando muestre la oración suprema de Jesús en el huerto (14,36). Pero sólo

en este lugar (13,32) ha vinculado en forma de mutua relación a Padre e Hijo (a Dios y a Cristo). Bien unidos están y, sin embargo, ni siquiera el Hijo conoce la hora, es decir, dispone de ella: eso queda en manos de la gracia de Dios Padre.

La palabra escatológica culmina, de esa forma, en gesto de confianza. Jesús puede decirnos que esta es la última generación, o prometernos, como hizo con los zebedeos, que podremos beber su mismo cáliz de entrega de la vida (como en 10,39). Pero luego deja en manos del Padre la gracia de su premio (cf. 10,40), la hora de su gracia (cf. 13,32). De esa forma, la misma llamada del final se vuelve exhortación a la vigilancia: «velad, pues no sabéis el día ni la hora...». Siervos de Dios somos; nos ha dado tarea para el tiempo de la espera y por eso debemos vigilar, sabiendo que esa misma actitud (propia de los cuatro convocados de 1,16-20 y 13,3) ha de extenderse a todos los creyentes, a todos los hombres de la historia: «lo que a vosotros digo, a todos digo: *vigilad*» (13,36).

De esa forma acaba el discurso escatológico. Esta ha sido la última palabra de enseñanza pública. Junto al templo de Jerusalén, después de haber anunciado su ruina (cumplimiento y caída de la institución israelita), Jesús nos ha invitado a dirigir los ojos hacia el fin de toda historia. De esa forma ha introducido su palabra de *esperanza creadora* (debe anunciarse el evangelio: 13,10) y de *paciencia activa* (*vigilad*: 13,33) en el mismo tiempo de la espera. Estamos en los días finales (no pasará esta generación: 13,30), pero al mismo tiempo descubrimos que el tiempo de la gracia nos trasciende, y así tenemos que dejarlo en manos de Dios (sólo el Padre conoce la hora: 13,32). Sobre ese fondo puede y debe repetirse el *vigilad* como última palabra del mensaje escatológico (13,37).

Limitado y sujeto a la muerte es el mundo, como ha recordado Jesús cuando nos habla de la caída del sol y terremotos. Violento y destructivo es el mismo ser humano que introduce el miedo de la guerra universal sobre el tortuoso camino de este cosmos. Pues bien, superando ese riesgo de fragilidad y muerte, los discípulos de Jesús podrán anunciar y anunciarán el evangelio. Esto es lo que promete Mc 13.

Anunciarán el evangelio siguiendo el mismo es-

quema de Jesús Eso significa que, al fin de su camino, apoyados en la pascua, algunos habrán aprendido la lección de Jesús, convirtiéndose en verdaderos discípulos del maestro entregado y crucificado También ellos, seguidores del Cristo muerto, serán entregados, hallándose impotentes en manos de los grandes poderes de este mundo, de esa forma podrán ofrecer el mismo testimonio de Jesús, recibiendo la fuerza de su Espíritu Santo

La misión del evangelio invierte todas las perspectivas que nosotros conocemos No se expande el reino a través de la victoria, por el triunfo de los grandes, sino todo lo contrario Jesús presenta ante los suyos *la misión y triunfo de los derrotados*, de los perdedores de la tierra Los evangelizadores escatológicos, perdedores como su maestro, seguirán ofreciendo el testimonio de su gracia (reino) sobre un mundo que les continúa persiguiendo

De esa forma, el sermón apocalíptico de Mc 13 ha venido a convertirse en promesa de asistencia creadora de Jesús (por medio su Espíritu) y motivo de confianza transformante Los nuevos misioneros asumen y expanden el gesto de su maestro, abriéndose a todas las naciones de la tierra, en camino que les lleva a los confines del mundo Sobre la fragilidad cósmica y la violencia humana viene a desvelarse de esta forma el poder nuevo de los testigos del Hijo del hombre que mantienen y expanden su palabra sobre el mundo

Con esto anunciamos ya los temas de la próxima sección, centrada en el gesto concreto de la muerte y pascua de Jesús De esa muerte y pascua, expandida a todos los pueblos de la tierra, trata el evangelio Por eso tenemos que seguir leyendo y comentando el texto de Mc 14-16 Sólo de esa forma adquiere su verdad la promesa que se hallaba contenida en 13,10

Nota bibliográfica

Hemos citado ya J Mateos, *Marcos 13* Otras obras generales sobre el texto G R Beasley-Murray, *A Commentary on Mark thirteen*, London 1957, R Pesch, *Naherwartung Tradition und Redaktion in Mk 13*, Dusseldorf 1968, E Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalypsic*, Gottingen 1984, D Wenham, *The Rediscovery of Jesus's Eschatological Discourse* (GP 4), Sheffield 1984 Otros

estudios J Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse* (AnBib 28), Roma 1967, J Schreiber, *Theologie des Vertrauens Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 126-157, F Rousseau, *La structure de Marc 13* Bib 56 (1975) 157-172, M Hengel, *Studies*, 1-30, Marxsen, *Evangelista*, 145-198, Belo, *Lectura*, 293-309

C

FIN DE LA ENTREGA Y MUERTE DEL CRISTO (14,1-15,47)

Como podrá verse por el comentario que sigue, más que un relato de *juicio* Mc 14-15 ofrece un *texto de entrega y muerte* Todo el sistema judicial de judíos y romanos se ha puesto en marcha para *ir entregando a Jesús* en manos de la violencia de un sistema que se sostiene y justifica a sí mismo por medio de la muerte sólo se mantiene a través del sacrificio Ciertamente, la palabra *entrega* puede utilizarse también en otras perspectivas, como, en algún sentido, muestra 14,10 21, pero aquí estudiamos el tema en general A la luz de todo lo anterior (cf 9,31, 10,33), sabemos que a Jesús le han entregado los hombres de manera que el mismo se entregue por ellos Ahora llega el cumplimiento de esa historia Mc la ha contado de una manera asombrosamente simple y profunda

Mc escribe de forma muy sencilla /no hay intervenciones exteriores de Dios, no hay milagros En la misma debilidad de Jesús que *da la vida* cuando se la quitan (cf 14,22-25) viene a desvelarse el misterio de Dios y se realiza la vida y plenitud del hombre Esa misma sencillez viene a mostrarse como signo de profundidad todos los problemas de la historia humana han venido a centrarse y anudarse en la trama de esta muerte

Desde antiguo han destacado los investigadores

la importancia de estos dos capítulos, pensando que ellos son punto de partida y principio desencadenante de todo el evangelio, que se habría escrito mirando hacia atrás: como prólogo extenso de esa historia de pasión. Nosotros hemos preferido tomar como principio narrativo y punto de referencia el relato pascual de 16,1-8; pero a pesar de ello debemos destacar la importancia de este pasaje de entrega y de muerte.

Aquí se anudan los hilos anteriores de la trama, aquí desembocan para plantearse con nueva profundidad todos los temas estudiados: valor de la ley de Israel, anuncio del reino, sentido y futuro de la pretensión del Cristo. Es tanto lo que sobre estos problemas se ha escrito que la bibliografía acerca de ellos resulta inabarcable; nadie es capaz de manejarla con autoridad. Yo me limito a destacar sólo los puntos que juzgo más valiosos a la luz de mi exposición precedente, es decir, desde el punto de vista de la vocación cristiana, tal como está representada por los distintos discípulos del Cristo.

La misma perspectiva nos permite resaltar algunas novedades y motivos que pueden causar sorpresa, aunque se encuentran en la línea de todo lo que hemos ido señalando. Me refiero sobre todo a la *crisis y fracaso de los Doce*, con el surgimiento de nuevos discípulos que hasta ese momento se hallaban ocultos. Pienso que Mc utiliza el «efecto sorpresa», haciéndonos superar una vez más todos los prejuicios establecidos. Teniendo eso en cuenta, se puede ya trazar el esquema general que me parece más conforme con la visión-vocaciones que aquí he tomado:

1) *La mujer de la unción* (14,1-11). Entre los sacerdotes que deciden matar a Jesús (14,1-2) y Judas que le entrega (14,10-11) viene a elevarse esta mujer-profeta. Ella es más que discípula, es maestra: reconoce el valor mesiánico de Jesús y le unge para un reino de «entrega de la vida» (para la sepultura).

2) *Jesús se entrega* (14,12-31). Sus Doce discípulos quieren que celebre con ellos la vieja pascua judía, pero Jesús rompe el rito antiguo y ofrece su propia vida (eucaristía), mientras les anuncia que van a abandonarle.

3) *En manos de Dios: huyen todos* (Getsemaní: 14,32-52). De Dios recibió la llamada: en manos de Dios se coloca, y Dios calla, de forma que él debe seguir su camino. Le trai-

ción y arresta Judas, uno de los Doce; los otros le abandonan. Fracasa así su modelo de discipulado mesiánico judío.

3') *En manos de los hombres: el doble juicio ante el sanedrín* (14,53-72). Juzgan a Jesús, y Jesús mantiene su confesión ante el tribunal supremo israelita. Se refieren de pasada a Pedro, y Pedro niega ante los criados del sanedrín. Así fracasa el primero de sus discípulos: Jesús tiene que morir solo.

2') *Condena y muerte* (15,1-39). Unimos aquí el proceso ante Pilato, el juicio de condena, la burla de los soldados, la crucifixión y muerte, con el sarcasmo de sacerdotes y gente que pasa y se ríe de Jesús. Dijimos antes que se entrega; ahora vemos que le entregan, haciéndole morir en manos del sistema de violencia de la tierra.

1') *Las mujeres discípulas. Sepultura* (15,40-47). El tema se encuentra de algún modo preparado por los dos últimos versos de la sección anterior: se rasga el velo del templo de Israel, cree el centurión romano (15,38-39). Pero el sentido más profundo de esos gestos queda vinculado a las mujeres: no sabíamos que estaban; ahora aparecen, ante la cruz, junto a la tumba de Jesús, como *auténticas discípulas*. Ha fracasado el grupo «oficial» de los Doce; ha surgido un camino nuevo de discipulado que no habíamos previsto.

Estos son los temas principales de la sección: entre la *mujer de la vocación* o llamada mesiánica de Jesús (14,3-9) y las *mujeres discípulas* que emergen cuando llega el momento clave de la cruz-tumba (15,40-47) avanza el relato. Ciertamente, Dios se encuentra al fondo de todo lo que pasa (como vemos por Getsemaní: 14,32-42), pero este es un Dios que ahora calla y deja que hablen los mismos personajes de la trama. Entre ellos serán fundamentales las mujeres que han seguido a Jesús hasta el final, y que le acogen cuando muere.

Sobre ese fondo se cuenta la *negación de Pedro* (15,66-71), abierta en clave de recuperación pascual (15,72), sabiendo que ella (ruptura del discipulado) es como el reverso de la *confesión de Jesús* ante el sanedrín (14,55-65). Por otra parte, en el relato de Getsemaní y el prendimiento (14,32-52) aparecen contrapuestos la firmeza-plegaria de Jesús y el sueño-abandono de sus seguidores. Eso indica que Mc ha contado la historia del proceso de Cristo como lugar de crisis vocacional; así hemos querido leerla nosotros.

1. Unción de Jesús: la mujer profeta (14,1-11)

El relato de la pasión comienza de una forma solemne: «Era la pascua... y los sumos sacerdotes. . buscaban la manera de matarle, apoderándose de él con engaño» (14,1). La condena se encuentra fijada de antemano (11,18), aunque después los jueces han querido buscar más argumentos (12,13). Jesús no se ha escondido, no se ha vuelto atrás, no se ha desdicho. Sobre la plaza de Jerusalén ha seguido presentando de manera abierta su evangelio, discutiendo con los diferentes sectores del judaísmo. Los frentes ya están determinados. Sólo queda el desenlace del gran drama

Pues bien, al llegar este momento, Mc ha extremado sus artes narrativas, ofreciendo así un relato que es modelo de precisión, de hondura y también de poder evocativo. No deja nada en el aire. No improvisa nada. Apenas comenta; hace que los mismos personajes y los gestos hablen, en interrelación cada vez más honda. Le siguen gustando las escenas dobles (o triples), y así quiere narrar el comienzo de la entrega y pasión de Jesús con un tríptico:

a) *Sacerdotes y escribas* confirmacion de la sentencia (14,1-2) No dicen algo que no hubieran dicho, no deciden nada que no hubieran decidido en 11,18-27 Aparecen juntos, como grupo más significativo (cf 11,18) Son los profesionales de la ley y religion Ellos deciden sobre el «falso cristo» galileo Parece que los ancianos (que estaban en 11,27 y volverán cuando se convoque de un modo formal el sanedrín en 14,53-55) cumplen una función subordinada y solo actúan cuando los otros les necesitan, por eso no aparecen aquí Por su parte, sacerdotes-escribas recuerdan que hay que matar a Jesús, pero toman precauciones no quieren alborotos del pueblo sagrado (*laos*) en el tiempo de fiesta de la pascua

b) *Una mujer profeta* unción de Jesús (14,3-9) De forma silenciosa y sorprendente, una mujer desconocida llega hasta la mesa de Betania donde Jesús come en casa de Simón leproso, y le unge como rey mesiánico Jesús agradece el gesto de la mujer y, defendiéndola de sus acusadores, interpreta lo que ella ha realizado como preparación para su muerte-sepultura

a') *Judas Iscariote* (14,10-11) De pronto se nos cuenta algo que parece inesperado y, sin embargo, resulta coheren-

te con toda la narración anterior uno de los Doce mensajeros y testigos de Jesús para Israel (cf 3,13-19, 6,6b-13 30) traiciona a su maestro Les había escogido Jesús como signo mesiánico representantes de la salvación escatológica del pueblo Es normal que, al enfrentarse Jesús con los sacerdotes, representantes de ese pueblo, uno de esos Doce le abandone, para ponerse del lado de las autoridades oficiales, es decir, de los escribas-sacerdotes En este fondo, como jerarquía de Israel, no aparecen ya los escribas (y menos los ancianos) Recibiendo a Judas, comerciando a nivel de economía, enfrentados con Jesús, solo hallamos a los *sacerdotes* Judas se ha puesto de su parte les ha ofrecido entregarles a Jesús ellos le prometen dinero

El tríptico (sandwich) resulta aquí perfecto. A los lados hallamos a los *sacerdotes* y *Judas* (a y a'), que representan y defienden la legalidad sagrada de Israel, en términos de culto (templo) y de dinero. Entre el principio (preocupación de los sacerdotes por matar a Jesús manteniendo la calma-control sobre el pueblo) y el final (colaboración de Judas para gozo de los sacerdotes) hay un claro avance narrativo. Las autoridades de Jerusalén están jugando con la vida de Jesús a sus espaldas, en términos de engaño y comercio. En ese sentido resulta fundamental la colaboración de Judas.

Sobre ese fondo, como representación profética e inversión creadora del juicio de los sacerdotes y Judas, hallamos el gesto de *la mujer profeta* (b) Posiblemente sabe lo que pasa en el entorno: conoce los manejos de muerte que se trazan en torno a Jesús. Su gesto puede entenderse, por tanto, como una especie de representación premonitoria y creadora de aquello que Dios hace en este drama Con su mismo gesto, ella dice a Jesús dos cosas muy profundas, sin necesidad de utilizar para ello las palabras:

- *Le dice que quieren matarle y que tenga cuidado* Todo su gesto se puede entender, en ese plano, como aviso de muerte, como representación de aquello que sacerdotes y escribas preparan

- *Le dice también que ella cree y quiere transmitirle así su fe* unge a Jesús como rey y le anima para que mantenga su gesto y pueda así entregar la vida

Pero con eso entramos ya en el texto Rodeado por aquellos que buscan y traman su muerte, en disputa de poder, en ansia de dinero, comprado y

Las mujeres ocupan un lugar significativo en Marcos, tanto en el camino del discipulado como en el comienzo de la vida eclesial. Ellas reflejan (con la excepción de Herodías) el aspecto bueno de la vida humana. Dejan de ser grupo especial, bajo ley especial, dictada y sancionada por varones. Empiezan a ser simplemente *seres humanos*, discípulas y creyentes en igualdad con los *varones*, pero más fieles que ellos.

1. El punto de partida

- *Herodías y su hija* representan el aspecto sombrío de la vida, la mujer dominada por la intriga del deseo y por la envidia de muerte (6,14-29).

- *La madre de Jesús*, unida a sus hermanos, representa el poder genealógico de la vida, conforme a una ley que Jesús va a superar (cf. 3,21.31-35; 66,1-5).

2. Las mujeres curadas

- *La suegra de Pedro* recibe poder para servir a los demás (1,31).

- *La hemorroísa y la hija de Jairo* reciben salud para poder realizarse plenamente como mujeres (personas) en libertad y gozo (5,21-43).

- *La sirofenicia y su hija* son signo de todo el paganinismo (varones y mujeres) que se abre a la fe mesiánica (7,24-30).

3. Mujeres en el camino

- *La viuda pobre* que da todo lo que tiene es signo de Jesús (12,41-44).

- *La mujer del vaso de alabastro* unge a Jesús y entra a formar parte del kerigma universal del evangelio (14,3-9).

- *Las mujeres de la cruz y sepulcro* son las verdaderas discípulas, las únicas que han hecho todo el camino con Jesús y le han permanecido fieles hasta la muerte (15,40-41.47).

4. Mujeres en la Iglesia

- *La suegra de Pedro* que sirve a los demás es el primer signo eclesial (1,31).

- *Las hermanas* forman con los hermanos y madre la verdadera Iglesia: en los lugares clave de Mc, la fraternidad eclesial incluye en igualdad a varones y mujeres (cf. 3,21-35; 10,28-31).

- *La mujer casada* no puede ser expulsada por el marido dentro de una Iglesia donde resulta esencial la fidelidad mutua (10,1-12).

- *La madre y el padre*, en igualdad total, han de ser objeto del cuidado de los fieles, por encima de toda norma sacral (7,10-13).

- *Las mujeres de la pascua* constituyen el principio del mensaje y camino eclesial (16,1-8), tal como ratifica el final canónico (16,9).

- *La viuda pobre* que daba todo acaba siendo el signo del discípulo perfecto (12,41-44).

vendido por traidores, Jesús ha recibido en el momento justo de su vida a una mujer que ha salido a su encuentro para decirle: ¡eres el Cristo!

Esta mujer realiza aquello que el Bautista no pudo realizar en el principio, culminando así lo que él simbolizaba. *Juan* bautizó a Jesús con agua, haciendo que iniciara su camino mesiánico de apertura a Dios y anuncio de reino. *Ella*, la mujer desco-

nocida de la casa de Simón leproso, bautiza a Jesús en el final, cuando le unge con perfume mesiánico en la meta y cumbre de su vida. Traicionado por las autoridades de Israel, Jesús encuentra una persona más certera, más valiosa: una mujer le ha dicho con su gesto lo más hondo que se puede decir sobre la tierra al enviado mesiánico del reino:

Y estando él en Betania, en casa de Simón el le-

proso, reclinado (a la mesa), llegó una mujer que llevaba un (vaso de) alabastro con perfume de nardo auténtico muy caro; y rompiendo el alabastro, derramó (el perfume) sobre su cabeza. Había algunos que se indignaban entre sí: ¿para qué se ha hecho este derroche de perfume? Se podría haber vendido este perfume por más de doscientos denarios para dárselo a los pobres. Y la molestaban.

Pero Jesús dijo: dejadla, ¿para qué la molestáis? Ha hecho conmigo una obra buena. Siempre tendréis a los pobres entre vosotros, y cuando queráis podréis hacerles bien; a mí no me tendréis siempre. Ha hecho lo que podía: se ha adelantado a perfumar (ungir) mi cuerpo para la sepultura. En verdad os digo: dondequiera que se anuncie el evangelio en todo el mundo, se dirá también lo que ha hecho ésta para memoria de ella (14,3-9).

Recordemos el tríptico: sacerdotes-escritas y Judas se han vinculado para destruirle. Jesús queda en el centro, en casa de un *leproso*. El dato es significativo: los leprosos eran pobres en sentido fuerte; no podían ni siquiera entrar en el templo, se encontraban rechazados por los sacerdotes. Jesús había ayudado a un leproso (1,40-45), reconociendo su dignidad, limpiándole ante Dios y ante los hombres. Ahora está en casa de uno de ellos, como el día en que comió a la mesa de los publicanos (2,13-17); acepta así la hospitalidad de un proscrito.

En la casa hay (entra) una *mujer* de nombre desconocido. Lleva en su mano lo que tiene para ella más valor: un precioso recipiente cerrado (un alabastro) con perfume. Otros deciden matar a Jesús; ella quiere ungirle y le unge para la vida. Algunos discuten sobre temas de poder, desembocando siempre en codicias de dinero; ella, en cambio, emplea todo su dinero para decirle a Jesús una palabra de fe y acompañarle de esa forma en el camino de su entrega (de su mesianismo).

Ella es como la viuda de 12,41-44. Pero la *viuda* ofrecía todos sus haberes para un templo viejo que va a ser destruido: hace algo bueno, es fiel a Dios y a sus señales sobre el mundo, pero se mantiene en la línea de una ayuda-entrega que pierde su sentido externo cuando acaba el signo del templo viejo. *Esta mujer*, en cambio, ha sabido ponerse ante lo nuevo, ante el camino de Jesús, para decirle con su gesto que le entiende y que confía en él, ofreciéndole lo

más grande que tiene, en signo de reconocimiento mesiánico.

Esta mujer viene, toma la iniciativa, unge a Jesús. Parece que los gestos normales se encuentran invertidos: *Es ella la que hace*, la que vierte de manera solemne su perfume sobre la cabeza del profeta galileo; *es ella la que dice* y confiesa en signo intenso su más honda fe en el Cristo: le proclama rey en el momento decisivo en que los otros planean y preparan ya su muerte. De ese modo asume en forma buena el papel que en otro tiempo había realizado Pedro de manera equivocada: dice a Jesús que es el mesías y le anima a seguir en su camino (cf. 8,26-33). Ahora podemos afirmar que esta mujer es el discípulo perfecto: aquel que sabe acompañar a su maestro, ofreciéndole su ayuda más intensa en el momento de la prueba. Lo que Pedro no supo o pudo hacer, lo realiza muy bien ella.

Algunos de los presentes, quizá de entre los Doce (aunque el texto no lo dice), se indignaban por la acción de la mujer. Han interpretado el mesianismo de Jesús en clave económica y todo lo traducen y reducen a dinero. En un sentido tienen razón: hay que dar limosna. Hay que ofrecer lo que se puede por los pobres (cf. 14,4-5). Pero su forma de entender la economía termina poniéndoles al fin de parte de los sacerdotes y de Judas, que todo lo traducen a dinero y por dinero entregan al mesías a la muerte: en la rueda de los intereses económicos, Jesús acaba estando triturado y rechazado (cf. 14,10-11).

Pues bien, el mismo *Jesús* a quien condenan por dinero defiende a la mujer: ha hecho lo que podía. Ella es como la viuda de 12,41-44: se ha desprendido generosamente, ha puesto su tesoro (superabundante) en manos de Dios, al servicio del reino. En esta perspectiva, Jesús viene a desvelarse como «pobre», es decir, como necesitado del afecto y de la ayuda que le ofrece esta mujer. Ella descubre y valora a Jesús desde el reverso de este mundo, en su fragilidad de pobre a quien entregan a la muerte, y le ha ofrecido con gesto de perfume su solidaridad más honda. Por eso Jesús se lo agradece (14,6-9).

No niega así el sentido y la urgencia de ayudar a los demás, sino todo lo contrario. *Pobres los tendréis siempre*, y cuando queráis podréis ayudarles, dice Jesús, con ironía fuerte, recordando la palabra

de Dt 15,11. Pero, en este momento, *el pobre más pobre*, el representante de todos los necesitados, es él mismo. Por eso, en nombre de todos los pequeños, humillados y entregados de la tierra, acepta el servicio de esta mujer que le ha entendido y ayudado en el camino que él recorre en favor de todos ellos.

Ser mesías significa asumir un camino de pasión y pobreza, como había empezado a señalarlo Mc 8,31. Esta mujer lo ha sabido entender y formular, al menos implícitamente: ha comprendido la necesidad de ayudar ahora a Jesús, *el mesías pobre*, y por eso ha realizado en él (con él) el signo de servicio más intenso y sobreabundante; le ha ungido ofreciéndole con su perfume exquisito el gesto más profundo de su cercanía profética, mesiánica y humana.

El signo resulta ambivalente o, mejor dicho, multiforme. Quizá la *mujer* sólo ha querido animar a Jesús para que avance en su camino de reino. Posiblemente no sabía lo que luego debería suceder, pues eso se halla en manos de Dios y de los hombres. Pero en sí mismo su gesto ha sido bueno, y *Jesús* lo ha recibido como profecía de entrega de la vida: me ha ungido para la sepultura. Mientras otros, como Pedro en 8,32, quieren cerrarle ese camino, mientras sacerdotes y Judas preparan su muerte (14,10-11), esta mujer le comprende y ayuda en su tarea mesiánica. Ella es *la verdadera discípula*, como lo han sido ya en momentos precedentes el endemoniado de Gerasa y el ciego de Jericó (5,19-20; 10,52). Pero hay una diferencia: lo que ha hecho esta mujer se encuentra vinculado de manera muy intensa a la entrega final de Jesús; por eso, siempre que se hable de su muerte-pascua, deberá recordarse este gesto. *La memoria de esta mujer pertenece al camino y misión del evangelio*. Es evidente que Jesús no ha fracasado del todo con sus discípulos. Por lo menos esta mujer, profetisa mesiánica, le ha comprendido, sirviéndole de ayuda y signo creador en el momento más solemne de su entrega.

Ella pertenece desde ahora a la verdad y mensaje de evangelio. Vimos ya que el término *evangelio* (que era título del libro en 1,1) podía presentarse como tema y contenido del mensaje en Galilea (1,14-15), dando así sentido a la primera gran mitad de Mc (1,14-8,26). Hemos vuelto a encontrar el

título al principio (8,35) y final (10,29) de la sección del camino (8,27-10,52), con el sentido más concreto de entrega creadora por el reino: quien pierda su vida (o deje casa...) por mí o el evangelio... Jesús mismo aparece así como evangelio. Pues bien, en la doble sección de Jerusalén donde ahora estamos (11-13 y 14-15), la palabra evangelio vuelve a presentarse en cada una de sus partes:

- *Primero debe proclamarse (kerykthēnai) el evangelio* (13,10). Desde el fondo de su *entrega*, manejados y juzgados por los hombres, los discípulos expanden con su misma vida el evangelio, superando de esa forma las barreras que dividen y separan a los viejos pueblos (*panta ta ethnē*). Todos los hombres se vinculan de esa forma desde el único evangelio, expandido con el testimonio de una vida que se encuentra privada de poder y que a la vez es plenamente poderosa.

- *Dondequiera que se anuncie el evangelio...* (14,9). Así se dice en nuestro caso. Estamos evidentemente en el mismo contexto: los testigos de Jesús ofrecen testimonio de su *entrega* (muerte) sobre el mundo. Pues bien, representando de manera anticipada el gesto de su sepultura (14,8), esta mujer nos introduce en el corazón mismo del evangelio en que se expresa la entrega de Jesús y la potencia salvadora de su muerte. A todo el mundo (*eis holon ton kosmon*) ha de expandirse lo que ha hecho esta mujer, pues ella forma parte del camino (entrega, muerte y sepultura) del mesías.

Otros matan a Jesús, como iremos viendo en los textos que siguen. *Esta mujer* le acompaña en el camino de la entrega, ayudándole a morir y preparando así su sepultura. Por eso, ella forma parte de la «memoria» cristiana: su figura se incluye en el mensaje mismo de la pascua. Una tradición pascual muy significativa alude a la *memoria eucarística de Jesús*, utilizando para ello la palabra *anamnēsis* (haced esto en recuerdo mío: Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). Pues bien, nuestro pasaje ha destacado la necesidad de mantener muy viva la *memoria pascual de esta mujer*, vinculada con la muerte-sepultura y vida de Jesús. Por eso añade que se debe proclamar en todas partes lo que ha hecho «para memoria de ella» (*eis mnēmosynon autēs*).

En el mensaje-pascua de Jesús se han asumido otras figuras ejemplares, y de forma especial la de Juan Bautista (1,1-8) y la de Pedro (16,6-7). Pues bien, la más importante de todas esas memorias «humanas» que acompañan a Jesús y dan sentido

mas concreto a su evangelio en todo el mundo es para Mc la que pertenece a esta mujer Ella está asociada por su gesto al mesianismo de Jesús y a su muerte pascual, por eso es normal que la Iglesia haya querido identificarla con Maria Magdalena o con alguna de las mujeres que luego encontraremos en el ritual de entierro y el encuentro del sepulcro vacío (15,40-41 47, 16,1-8)

Si se predica lo que ha hecho esta mujer, presentándola como un personaje principal del evangelio, al lado de Jesús, es que ella ha debido tomar parte (por lo menos implícita) en el misterio de muerte-pascua del mesías le ha ayudado a morir, le ha honrado en la muerte (le ha ungido) y le ha acogido-creído en la pascua En ese aspecto, esta mujer (sea o no la Magdalena de 16,1-8) es la compañera más valiosa de Jesús es la primera de todos los auténticos cristianos Con su habitual sobriedad, Mc ha preferido dejar los temas puramente apuntados, sin unir personas ni desarrollar posibles conexiones, como hará Jn al decir que esa mujer es Magdalena (Jn 12,1-8) y presentarla como la primera testigo de la pascua (20,19-23) Todo nos permite suponer que esa interpretación de Jn está en la línea de lo ya apuntado aquí, pero Mc no ha querido ponerlo de relieve Le basta con saber que esta mujer ha realizado de manera anticipada la experiencia de la pascua (hablarán de ella en el mensaje mundial del evangelio), quizá por eso no ha juzgado necesario volverla a presentar ante el sepulcro en 16,1-8 Ella había preparado a Jesús para el sepulcro de su entrega mesiánica, de esa forma había creído en él antes de ver su tumba vacía Jesús ha reconocido y valorado su fe, introduciendo su memoria en la misma expansión universal del evangelio

Jesús no ha querido que le recordemos en aislamiento Por eso no clausura ni cierra su evangelio de forma individual, sino que destaca la presencia y función de *aquellos que le acompañan*, formando así el contexto más concreto de su camino mesiánico El más importante de todos ha sido para Mc esta mujer de la unción que aparece desde ahora como signo de la Iglesia fiel que sigue vinculada a la memoria del anuncio y celebración del evangelio Solo una mujer pudo ofrecer a Jesús su identidad, ungiéndole para la entrega mesiánica Sólo Jesús

pudo reconocer y valorar para siempre a esta mujer, iniciando con ella la memoria viviente de la Iglesia y haciendo que ella sea como un signo de toda *vocación cristiana*

Nota bibliográfica

Entramos en contexto de pasión Sobre el trasfondo general y estructura narrativa de los temas, cf Blackwell, *Passion*, Juel, *Messiah*, Rhoads, *Mark*, Schenke, *Studien*, Senior, *Passion* El último y más completo estudio que conozco acerca del texto es S Lucking, *Mimesis*, con amplia bibliografía sobre el tema, cf de un modo especial J K Elliot, *The Anointing of Jesus* ET 85 (1974) 105-107, R Holst, *The Anointing of Jesus Another Application of Form Critical Method* JBL 95 (1976) 435-446, J Jeremias, *Die Salbungsgeschichte Jesu Mk 14,3-9* ZNW 35 (1936) 75-82, C P Marz, *Zur Traditionsgeschichte von Mk 14,3-9 und Parallelen* SNTUA 6-7 (1982) 89-122, R Pesch, *Die Salbung Jesu in Bethanien*, en *Fest J Schmid*, Freiburg 1973, 267-285, J D M Derret, *The Anointing at Bethany* StEv 2 (= TU 87) (1964) 174-182, C Schedl, *Die Salbung Jesu in Bethanien* BibLit 54 (151 162), J Delobel, *L'unction par la pecheresse* ETL 42 (1966) 415-475 Mas bibliografía y visión teológica del tema, en X Pikaza, *El evangelio Vida y pascua de Jesús*, Sigueme, Salamanca 1993, 255-267

2. Cena de Jesús: entre la traición y el escándalo (14,12-31)

El texto anterior (14,3-9), presentado como *cena en casa de un leproso*, ha venido a convertirse, por la acción de la mujer y la respuesta de Jesús, en anticipo del misterio pascual que está centrado en la muerte de Jesús-mesías y el anuncio de evangelio en todo el mundo El nuevo texto (14,12-31), paralelo al anterior en muchos rasgos, tiene como objeto la *cena de la vieja pascua* de Jesús con los Doce, a los que vimos (3,14, 6,7) como signo de la plenitud escatológica de Israel Esta es ahora *cena de entrega o donación personal de Jesús* que da su cuerpo y sangre a los discípulos, en gesto de presencia y despedida (14,22-26), pero, al mismo tiempo, es *cena de entrega traidora por parte de Judas*, uno de los Doce (14,18-21), y de escándalo y huida de los otros

(14,27-31). Desde este fondo, y a pesar de ciertas tensiones, el texto puede estructurarse en cuatro partes, conforme a modelos que hemos ido viendo.

a) *Introducción* (14,12-17). Por iniciativa de los Doce, Jesús hace que preparen un lugar para celebrar la cena pascual. De esa forma constituye un grupo celebrativo, creando con ellos un signo del Israel escatológico.

b) *Anuncio de entrega* (14,18-21). La unión de los Doce con Jesús en la cena se rompe. Uno de ellos va a traicionarle, como el mismo Jesús sabe y anuncia en palabra de lamentación.

c) *Don y promesa de Jesús (eucaristía)* (14,22-26). Traiciona a Jesús uno de los Doce, pero Jesús les da su *cuerpo y sangre*, en gesto de fuerte simbolismo que anuncia el banquete del reino. Los discípulos no comen ya cordero viejo de pascua judía; toman el pan-vino de Jesús en esperanza de algún modo ya cumplida.

b') *Escándalo de todos* (14,27-31). Parece acabar el pasaje con el gesto anterior, pues comienzan a salir del lugar de la cena, dirigiéndose hacia el monte de los Olivos (14,26). Pero antes de llegar (cf. 14,32), en palabra que se une con lo ya indicado, formando inclusión con el anuncio de la entrega (cf. 14,18-21), Jesús dice a sus discípulos que van a abandonarle.

De este modo, lo que empieza siendo *cena pascual judía* (a) se convierte en *banquete nuevo de Jesús* (c) que ofrece a sus discípulos el mismo cuerpo-sangre de su vida, en anticipación de lo que viene (reino) más que en recuerdo de aquello que ha pasado (liberación de Egipto). Esta *nueva cena* o don pascual de Jesús se encuentra rodeada, en tríptico de fuerza insuperable, por la *traición-entrega* de uno de los Doce (cf. b: 14,18-21) y por el *escándalo-abandono* de los otros (cf. b': 14,27-31). Precisamente allí donde Jesús culmina su camino y realiza de manera salvadora la entrega de su vida, quiebra y se destruye el ideal israelita de los Doce: la vieja *cena judía* no puede convertirse sin más en *cena de reino*. En el camino que debía llevar de la una a la otra se sitúa la ruptura del grupo de los Doce y la muerte de Jesús, en favor de todos los humanos.

a) *Introducción: pascua judía* (14,12-17)

La escena guarda cierta semejanza con 11,1-6. En ambos casos, Jesús envía a dos de sus discípulos para que preparen la señal o lugar de su acción (un asno, una habitación de fiesta). En ambos casos ofrece un signo indicador que nos ayuda en el camino, llevando a buen puerto lo indicado: un asno atado, un hombre con un cántaro. Estos detalles suelen ser corrientes en las narraciones populares, y así, de un modo popular, en paralelo, han comenzado ambas escenas.

Pero pronto descubrimos unas diferencias importantes. En 11,1-6, Jesús mismo toma la iniciativa, pues quiere entrar en Jerusalén montado sobre un asno; por otra parte, los discípulos actúan como grupo no identificado: ni en el texto en sí ni en la continuación se identifican con los Doce. Por el contrario, en 14,12-17 los discípulos toman la iniciativa, aunque después haya sido asumida por Jesús; además, ellos aparecen bien determinados, como Doce. A partir de aquí debemos realizar una serie de advertencias necesarias para entender bien lo que sigue.

Es tiempo de pascua judía, y los discípulos quieren que Jesús la celebre (14,12). Por eso pueden tomar y toman la iniciativa: de esa forma se mantienen en contexto israelita. Siguen interpretando a Jesús a partir del pasado, desde el círculo de las tradiciones de su pueblo. Es evidente que esto puede extrañarnos, pues Jesús ha superado o roto muchas de esas tradiciones (cf. 2,23-3,6). Más aún, Jesús ha dicho que la higuera de Israel se encuentra seca, y nadie puede alimentarse de ella (11,12-14); también ha proclamado con gesto y con palabra poderosa el fin del templo israelita (11,15-18), ratificando su sentencia en largo sermón escatológico (Mc 13). ¿Qué sentido tiene volver a lo pasado y ya caduco, celebrando la pascua judía? ¿No estaremos ante un tipo de retorno a lo que estaba previamente superado?

No planteamos aquí el tema de la historicidad, viendo si la cena de Jesús con los discípulos fue o no fue pascua judía. Mc 14,12 supone que sí; en cambio, Jn 13,1-2 parece negarlo. Pero lo que importa en nuestro texto (Mc 14,12-13) no es la histo-

ricidad externa del hecho, sino el paso de la vieja a la nueva pascua. Por eso Mc empieza interpretando la cena de Jesús en contexto de pascua israelita, para superar después (por dentro) ese elemento, haciendo así que pasemos de la alianza (fiesta) judía a la cristiana (cf. 14,24).

La iniciativa parte de los discípulos. Da la impresión de que ellos quieren introducir el camino mesiánico de Jesús dentro del ceremonial judío, con todo lo que eso significa de cumplimiento de la ley y aceptación de las viejas tradiciones de su pueblo. En el fondo, celebrar la pascua en Jerusalén significa volver a respetar el ritual del templo (sólo a la vera de ese templo se puede comer el cordero sacrificado), sometiéndose a las prescripciones fundantes que controlan y definen sacerdotes y escribas.

Estamos, a mi juicio, ante una paradoja que a veces suele pasar inadvertida. Por un lado, *Jesús acaba de anunciar el fin del templo*, rompiendo de esa forma la separación de los judíos respecto de otros pueblos. Pero, al mismo tiempo, *los Doce parece que desean reintroducirle en el espacio ritual-ceremonial-familiar que ese templo suscitaba* de manera muy fuerte por la pascua. Esto significa que surge una tensión entre Jesús y los Doce, pues caminan hacia metas diferentes.

Es esta una tensión de fondo que enmarca, a mi entender, todo el evangelio de Mc. Hay un *cumplimiento de la profecía*: Jesús asume y ratifica la verdad primera de la Biblia israelita. Pero, en otra perspectiva, *debemos destacar y destacamos la ruptura*: todo el judaísmo nacional queda superado y enmarcado en nueva perspectiva cristológica. Esto es lo que descubrimos en la cena de la fiesta. Los discípulos quieren invitarle a la vieja pascua judía, centrándole en la fuerte sacralidad nacional, simbolizada en el cordero sacrificado. Jesús, en cambio, quiere romper ese espacio ritual de un grupo separado. Por eso, en medio de la cena, desenmascara a sus compañeros e invitadores, a los propios discípulos, a quienes desautoriza de una forma casi cruel, y así desvela, sobre el fondo mismo de la vieja pascua (rota por la traición y negaciones), la nueva fiesta de su fidelidad, el gesto de la entrega plena de su vida. Si se olvida esta paradoja, corre el riesgo de olvidarse el fondo y novedad del evangelio.

Por eso recordamos que la iniciativa parte de los discípulos: es como si ellos quisieran empujar a Jesús, haciendo ya que se defina y resitúe en el contexto de la tradición judía. Pues bien, de una manera paradójica, Jesús acepta esa invitación y, desplegando una especie de ciencia más alta, se fija en el gesto de un hombre con un cántaro de agua; es un servidor que realiza un trabajo que se toma en aquel tiempo como propio de mujeres (14,13). Precisamente ese criado que cumple tareas femeninas de servicio podrá guiarles hasta la casa de la fiesta. Es evidente que su figura ha recibido aquí un carácter simbólico, apareciendo como premonición de lo que debe suceder en pascua: hay que aprender a mirar hacia las cosas y personas de manera diferente.

Este *hombre del cántaro de agua*, este siervo que asume tareas secundarias, aparece así como introductor para la *pascua familiar* que Jesús celebrará con el grupo de los Doce, es decir, con los representantes del nuevo Israel que ha venido a reunir-converter sobre la tierra. Van sus discípulos, encuentran al hombre del cántaro y llegan hasta el dueño de casa que prepara la sala de la fiesta (el *anagaion*: 14,15). Después, entrada ya la tarde, viene a cenar *con sus discípulos* (14,14) cuidadosamente presentados como los *Doce* (14,17).

Esta mención de los *Doce* resulta aquí fundamental. Sabemos que Jesús ha elegido entre sus propios discípulos a Doce (3,14.16) para que sean señal del Israel escatológico. Ellos han podido penetrar (con otros seguidores) en el sentido más profundo de las parábolas del reino (4,10) y han proclamado dentro de Israel el mensaje mesiánico (6,7). Jesús quiere hacerles servidores de los otros (9,35) y por eso les instruye en la enseñanza más secreta de su entrega por el reino (10,32). Le han acompañado en la intimidad de los últimos días (11,11), aunque sabemos ya que uno de ellos ha decidido traicionarle (14,10). Pues bien, sobre este fondo se nos dice: Jesús viene a celebrar la fiesta *con los Doce*; esta será la última oportunidad que ellos tendrán para entenderle y construir así las bases del Israel escatológico (14,17).

b) *Anuncio de la entrega.
Ruptura de los Doce
(14,18-21)*

Jesús acepta la invitación, y se reúne con los *Doce* celebrando con ellos la gran cena familiar de memoria y esperanza de la plenitud israelita. Ellos son para Jesús y por Jesús representantes del pueblo mesiánico. Cenando con ellos anuncia y de alguna forma realiza por anticipado el gran banquete escatológico del reino.

En el trayecto que va de la pascua de Israel al reino está cenando Jesús con sus discípulos. El signo de la comida ha sido fundamental a lo largo de todo su camino, desde el banquete en casa de Leví (2,13-18), donde ha invitado al reino a los mismos publicanos, pasando por las multiplicaciones (6,30-44 y 8,1-10), que extienden el banquete hacia los pobres de Israel y los gentiles, hasta la cena anterior en casa del leproso, con el gesto de unción y sepultura convertida en anuncio de evangelio (14,3-9). Culminando todos esos signos, en el momento final de su camino, se ha sentado Jesús con los Doce para realizar dentro del espacio de Israel la última señal de salvación.

Le han invitado a cenar, pero Jesús aprovecha paradójicamente este tiempo de encuentro sagrado para conducirles hasta la hondura más oculta de su seguimiento traicionado, de su solidaridad pascual convertida en principio de muerte. Más que la culminación del camino de los Doce (pascua final israelita), encontramos aquí su fracaso y destrucción. Mirada en sentido superficial, la postura de Jesús resulta escandalosa: le invitan a cenar y, en vez de alegrarse con los suyos, de beber y de olvidar con ellos los pesares de la vida, aprovecha la ocasión para llevarles hasta el fondo de su negación, desmascarando así sus verdaderas intenciones. La institución de los Doce ha terminado siendo un fracaso: está rota ya en el mismo momento en que ella se debía haber constituido como signo final de salvación y reino. Así lo dice la palabra fundante y primera de la cena:

– En verdad os digo:
uno de vosotros me entregará,
uno que come conmigo (cf. Sal 41,9).

– Uno de los Doce:

el que mete conmigo
la mano en el plato (14,18-19).

Por todo el relato anterior, los lectores conocemos al traidor, que es Judas, como han dicho 3,19 y 14,10-11. Pero los sentados a la mesa no lo saben. Jesús se lo ha mostrado sólo en general, diciendo que se ha roto el grupo de los Doce: ha entrado la traición hasta la entraña de ese núcleo familiar que había querido instituir como signo del nuevo Israel. La más honda intimidad, la que se encuentra formada por un gesto de comida compartida (un mismo plato), la más honda promesa que Jesús quiso trazar cuando reunía al grupo de los Doce se ha quebrado a través de la traición y entrega.

Así lo indica el texto: uno de vosotros *me entregará* (*paradōsei me*: 14,18). Hemos resaltado ya el valor central de esta palabra, convertida en fundamento de la vida eclesial (cf. 9,30-50: 10,32-34). Pues bien, en el principio de la entrega de Jesús, en el origen de su muerte, no se encuentran gentes de fuera: *le ha entregado uno de dentro*, uno de los Doce. Es evidente que el grupo se ha roto. Por eso, en el mensaje que brota de la tumba vacía en 16,6-7 ya no existe más lugar para esos Doce: ha fracasado el mesianismo de la plenitud israelita; en su lugar encontraremos, con las mujeres y Pedro, los discípulos que forman el grupo universal de mensajeros de Jesús que reinicia su camino de reino en Galilea.

La paradoja no ha podido ser más fuerte: allí donde Jesús se ha introducido de manera más intensa en el camino israelita (cena pascual con los Doce) descubrimos que ese mismo camino le destruye y se destruye, saltando por los aires. Se resquebraja el grupo: le expulsa y entrega uno de los Doce, negando de esa forma la esperanza de la plenitud israelita en la manera en que Jesús la había preparado.

A partir de aquí desaparecen los signos sagrados de la tradición anterior; no se alude a la pascua judía ni al nuevo pueblo que en ella se mantiene y nace cada año, por la celebración de los antiguos ritos familiares. En el mismo lugar donde esa pascua debería haberse convertido en mesianismo universal, uno de los Doce, en connivencia con los sacerdotes del templo, decide entregar a Jesús. Cenar con aquel que va a entregarle, compartiendo un

mismo plato: *este es el fracaso de la estrategia israelita de Jesús, pero es el principio y centro de su nueva estrategia universal de entrega de la vida por el reino, más allá del judaísmo.*

Mirada de esta forma, la traición de Judas resulta necesaria. Estrictamente hablando, más que acción contra Jesús esa traición es signo de fidelidad a los principios del viejo Israel, representado por los sacerdotes. Pero Jesús no cambia, no cede en su camino. Más aún, Jesús conoce el riesgo en que le viene a situar su gesto. Es evidente que puede anticipar y anticipa la traición de uno de los Doce, integrándola en su más alto camino de mesianismo universal. Sólo en ese fondo adquiere su sentido el nuevo signo de su eucaristía.

c) *Don y promesa de Jesús: eucaristía (14,22-26)*

En ningún momento se alude a la antigua comida ritual del cordero, al signo de la pascua judía, al paso por el mar o a la muerte de los egipcios opresores. Aquello que los Doce querían celebrar como pascua israelita se ha venido a convertir en *cena de Jesús*: enfrentado con la traición y superando todo gesto de violencia o venganza, invirtiendo así el proceso de muerte, Jesús ha querido convertir su misma realidad entregada (vendida) en principio de existencia universal.

Aquí culminan, se entrelazan y reciben nuevo contenido todos los caminos anteriores: el banquete del publicano y el gozo de las bodas (2,13-22), el signo de los panes (cf. 8,11-21), la misma higuera estéril (11,12-14), los sacrificios inútiles del templo (11,15-19)... En lugar de todo eso viene a introducirse ahora Jesús, para sustituir lo caducado (higuera seca, templo destruido) y para culminar lo que se hallaba sólo prometido o anunciado (banquete, multiplicaciones). Desde un fondo de cena pascual judía, sobre la institución rota de los Doce (Israel ha fracasado), Jesús ofrece a todos el gesto de su propia riqueza mesiánica.

1. Tomando el pan, bendiciendo, lo partió y se lo dio diciendo: tomad, esto es mi cuerpo.
2. Y tomando la copa, dando gracias, se la dio... diciendo:

esta es la sangre de mi alianza, derramada por muchos.

3. En verdad os digo: ya no beberé más del fruto de la vida hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios (14,22-25).

Comencemos por el final. Jesús está bebiendo la copa de la fiesta humana (y de la pascua judía). Es vino de despedida: ha realizado su camino, ha cumplido su tarea y, en gesto de fuerte simbolismo, toma la última copa precisamente con aquellos «amigos» que le traicionan (o van a abandonarle). En este contexto repite una fórmula que hemos encontrado al referirnos a la higuera estéril. *Dijo Jesús: que nadie coma ya de esta higuera*: Israel se ha convertido en árbol seco, ya no puede alimentar a nadie (11,14). *Dice ahora: ya no beberé más vino en este mundo*: es despedida y promesa; es un adiós al pasado y una invitación al banquete del reino. Precisamente allí donde le traicionan y quieren matarle, en el mismo lugar donde se rompe el signo y realidad de la grandeza israelita (los Doce, la fiesta judía de la pascua), despidiéndose de los discípulos (y de todos los que van a matarle), Jesús sigue ofreciendo promesa de reino, sigue invitando al vino nuevo de la plenitud de Dios: no beberé más hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios. Esto significa: *yo os invito al reino.*

A partir de ese contexto puede y debe interpretarse ya el signo del *pan* (tema 1). Se ha secado la higuera de Israel para los hombres (11,12-14). Pero hay fruto universal de reino: hay pan abundante de Jesús (esto es mi cuerpo), ofrecido como nuevo principio de existencia para todos los que quieran aceptarle. Este es, evidentemente, el pan de bendición eucarística (*eulogēsas*); pero es, al mismo tiempo, el pan de la palabra y de la vida, de la gratuidad y la esperanza compartida de los seguidores de Jesús. Cuando en 16,6-7 diga el joven de la pascua cristiana: «allí le veréis», podía haber añadido estas palabras: allí veréis su cuerpo y comeréis su pan por siempre, en gesto de plenitud escatológica.

Sólo allí donde se niega (se supera internamente) la *pascua judía de unos pocos*, Jesús ha podido ofrecer la *pascua universal* de su cuerpo como bendición para todos. De esta forma reasume su comida con los publicanos, la abundancia de sus multi-

1 *Signos sacramentales de Jesús y de su grupo*

Es difícil encontrar en Mc los *siete sacramentos* en el sentido institucional que luego tendrán en la Iglesia católica. Pero son muchos y muy ricos los signos sacramentales que allí aparecen. Ordenamos aquellos que nos parecen más importantes.

- *Bautismo* Era signo de conversión, ahora (1,8) es ya presencia del Espíritu Santo (1,1-11). Está vinculado a la muerte (a dar la vida por los otros - cf 10,39) y es el signo clave de la Iglesia conforme al final canónico (16,16).

- *Eucaristía* está vinculada a la multiplicación de los panes (6,30-44, 8,1-10) y a la entrega de la vida (caliz) de Jesús (cf 10,39), se define por la cena de Jesús y su promesa de reino (beber el vino nuevo) en 14,22-26. Parece lugar de experiencia pascual en el final canónico de 16,14.

- *Exorcismos* constituyen un signo clave de Jesús, que ha sido asumido por la misión eclesial (6,13) y que aparece institucionalizado en el final canónico (16,17).

- *Imposición de manos* es gesto clave de «ordenación» (transmisión de autoridad) a los niños en 10,16 y de solidaridad sanadora con los enfermos (16,18).

- *Bendición* Jesús bendice los panes en 6,41 (en gesto vinculado a la comida compartida) y también a los niños (10,16) en gesto de reconocimiento y donación de vida.

- *Abrazo* el gesto litúrgico del abrazo de paz-amor está referido en Mc 10,16 a los niños. Desde ellos se puede abrir al resto de la comunidad.

- *Perdón de los pecados* es gesto mesiánico de Jesús (2,8), abierto al conjunto de los creyentes-orantes (11,25). Es evidente que Jesús supera el rito sacral del perdón (por los sacrificios del templo). Parece que el perdón brota de su misma entrega de la vida (10,45 y 14,24) y se actualiza en el bautismo eclesial (cf 16,16).

- *Matrimonio* aparece ratificado como signo y lugar fundante de fidelidad en 10,1-12.

- *Apostolado (ministerios)* vinculados a la llamada (1,16-20), a la elección de los Doce (3,13-19) y a su mismo envío (6,6-13). Tras la pascua se recupera y reconstruye el grupo de apóstolado desde las mujeres, Pedro y el conjunto de discípulos (16,1-8). El final canónico acentúa la acción de M. Magdalena y dos discípulos anónimos, para centrarse luego en los once (sin nombrar a Pedro).

2 *Signos sacramentales judíos que quedan superados en Marcos*

Es difícil establecer una valoración, pero parece que han sido superados en la Iglesia estos signos y ministerios que eran muy importantes para el judaísmo.

- *El sábado* pierde su carácter sacral casi absoluto en ciertos círculos judíos.

- *La circuncisión* no se nombra en Mc, pero es evidente que deja de ser normativa.

- *El templo* pierde su carácter de signo de Dios y de centro de unión de los creyentes.

- *Los sacrificios animales* es evidente que quedan superados.

- *El sacerdocio* también es claro que en el camino de Jesús no hay sacerdotes.

- *Escribas* Mc 13,14 supone que hay «intérpretes cristianos» del AT, y todo Mc nace de esa interpretación. Pero es claro que ya no hay lugar para escribas profesionales como los judíos.

- *Comidas rituales* Mc acentúa la multiplicación de panes (eucaristía), pero no deja lugar para las comidas rituales como las que cultivan los judíos (cf 7,1-23).

plicaciones, presentadas también como bendición o *eulogia* (cf 6,41). Se ha cerrado en Israel la pascua vieja, se abre en Jesús la bendición mesiánica hacia todos los hombres de la tierra, como pan que se da,

como evangelio. Pan fue toda la palabra y gesto de Jesús en el camino de su historia. Pan entregado y partido para todos será el más hondo sentido y realidad de su presencia mesiánica a lo largo de la his-

toria futura de los hombres, hasta que llegue el vino del banquete para todos.

Este mismo pan anticipa y realiza sobre el mundo la verdad del *vino nuevo* que Jesús beberá en el reino de Dios (14,25). Pero mientras llega ese momento final de plenitud, el mismo Jesús ofrece a sus discípulos y a todos (cf. *panes* de 14,23) el vino de su propia vida, como sangre de alianza derramada por *muchos* (*hyper pollōn*), es decir, como entrega de amor que hace posible el surgimiento del nuevo pueblo de Dios sobre la tierra.

Allí donde se ha roto el círculo de los Doce, allí donde Israel no puede (o no quiere) abrirse a la plenitud de salvación de todos, en gesto de gratuidad y entrega de la vida, *Jesús ha fundado en su propio camino (en su don integral, en su pan y su vino) la nueva comunión de los humanos*. Esto es lo que la Iglesia ha descubierto y sigue celebrando sin cesar en la cena del Señor.

Significativamente, Jesús ha utilizado aquí la palabra *eucaristía* (14,23), que habíamos hallado en la segunda multiplicación de los panes, es decir, en aquella que estaba más abierta a los gentiles (8,6). Su don de vida es el principio de la nueva apertura universal, es fundamento de toda acción de gracias: superando la antigua pascua israelita, Jesús ha fundado la *alianza gratuita y universal* del reino en su sangre (*to haima mou tēs diathēkēs*).

Están los Doce allí, pero ahora son una señal paradójica y quebrada. Precisamente en el lugar donde fracasan y se rompen los caminos anteriores (traición de Judas, rechazo de Israel), ha ofrecido Jesús la sangre de la fiesta de su alianza derramada (*hyper pollōn*), es decir, por muchos o *por todos*. Ha terminado Israel, se ha instituido ya (en la muerte-pascua anticipada de Jesús) la unión universal de los humanos.

Sólo esta *sangre* derramada por todos y celebrada en la copa de vino de alianza de Jesús hace posible la *bendición del pan* que es cuerpo mesiánico, lugar y principio de vida donde se pueden congregarse y alimentar todos los humanos. Se hallaba estéril la higuera de Israel, hubo que proclamar el fin de un templo partidista, reservado a los judíos (cf. 11,12-25). Ha venido Jesús, ha expandido su camino mesiánico, y ya todos pueden gozar y alimentar-

se de su cuerpo, pues se encuentran convocados por la *alianza de gracia* (eucaristía) de su sangre.

Entendida así, la eucaristía no es una verdad nueva o un nuevo gesto de Jesús que pudiera separarse de los otros y entenderse por aislado. Ella es sentido y verdad universal de todo aquello que ha realizado o, mejor dicho, de aquello que ha sido y sigue siendo Jesús por la entrega de su vida en favor de los humanos.

Han quebrado las viejas estructuras (los Doce), la llamada antigua ha fracasado. Pues bien, desde ese fondo de fracaso, Jesús ha querido ofrecer para todos los humanos un principio gratuito de existencia. La nueva humanidad no está fundada ya en la vieja pascua israelita, ni en las divisiones de judíos y gentiles: ella ha sido recreada y ahora emerge como don de gracia de la entrega abundante de Jesús crucificado: su sangre derramada es principio de existencia como *alianza* (14,24). De esta forma, aquello que 1,27 llamaba *nueva enseñanza* de Jesús, explicitada en su poder de curaciones, ha venido a culminar y realizarse plenamente: hay acuerdo entre Dios y los humanos, puede haber acuerdo entre los hombres. Se ha cumplido así el anuncio de reino (de 1,14-15), ha llegado a su meta el camino de la entrega salvadora del Hijo del hombre (8,31; 9,31; 10,33-34).

En este sentido, *la eucaristía constituye el resumen y centro paradójico de la enseñanza de Jesús a sus discípulos*. Les ha llevado con él; les ha ido ofreciendo su mismo camino. Ahora, cuando llega el fin, les abre lo más grande que tiene: su cuerpo y su sangre. Jesús invita entregando su vida. Ya no pasa a la orilla del lago diciendo: «¡seguidme!» (1,16-20), ni sube a la montaña y repite: «¡acercaos!» (cf. 3,13). Todo eso ha sido gesto del pasado. Ahora se inclina en la mesa de la fiesta final con aquellos que le fueron siguiendo y les invita: «¡tomad!» o, quizá mejor, «¡tomadme!». Así culmina el magisterio en actitud de eucaristía pascual: no matan a Jesús desde fuera, por pura traición o por miedo; muere Jesús porque quiere ofrecer a los humanos todo lo que tiene. De esa forma cesan los Doce como signo de Israel, y empieza a revelarse ya en Jesús el nuevo principio de lo humano.

Sólo ante la mesa eucarística, entre el riesgo de la traición que sigue dentro (14,8-21) y la promesa

escatológica que abre espacio universal de esperanza (la próxima copa en el reino: cf. 14,25), cobra sentido la llamada de Jesús. Este es el momento cumbre de la *vocación*. Así se invierte el uso natural del mundo. *De ordinario llama aquel que tiene más poder*: se encuentra arriba y, disponiendo con autoridad del tiempo y vida de los otros, les ordena, diciendo así: «¡seguidme!». *Jesús, en cambio, llama desde su misma entrega-muerte*. No debe repetir conceptos ni palabras, porque todo se halla dicho, afirmado una y mil veces. Acabando su camino, ofrece a los mismos que le entregan la gracia de su vida. Les da aquello que es y tiene. De esa forma, en gesto velado y eficaz, está diciendo aun entonces que le sigan. Culminada la traición y el abandono de estos Doce, cuando llegue el tiempo de la pascua, el joven de la tumba vacía abrirá su nuevo camino desde las mujeres, con Pedro y con los otros discípulos que queden. Sobre el fracaso de los Doce surgirá la nueva Iglesia universal de aquellos que asumen y actualizan el signo mesiánico del pan y copa que Jesús ha dado para todos los humanos.

d) *Fin de los Doce.*

Escándalo de todos (14,27-31)

El *don* de Jesús quedaba al centro, como principio creador de nueva comunidad, abierta al reino (14,22-26). Ahora, cerrando el tríptico y repitiendo de algún modo el tema de la traición de uno de los Doce (cf. b: 14,18-21), ha presentado Mc el escándalo unitario del conjunto de los Doce (b': 14,27-31). Se supone que son *once*, pues han cambiado de lugar (14,26), y después descubriremos que el traidor se ha separado de ellos (cf. 14,43). En el camino que va de la cena al huerto de los Olivos, después de haberles ofrecido el signo de su entrega salvadora, Jesús alumbró el campo de sombras de su vida diciendo que ellos van a abandonarle.

La palabra central es aquí *escándalo*: todos (14,27), y de un modo especial Pedro (14,29), van a tropezar y caer ante la piedra rechazada que es Jesús (cf. 12,10-11). Ellos estaban preparados para construir su edificio de reino con un Jesús al que pensaban diferente, sobre fundamentos de gloria y plenitud humana. En esa línea reiteran su propia adhesión: están dispuestos a seguir a Jesús hasta la muerte (14,31). Pero piensan en *su propio Jesús*,

mesías que ellos mismos han buscado y al que quieren manejar y dirigir conforme a sus principios (cf. 8,29).

Ciertamente, no son mentirosos. No son ni siquiera cobardes. En otra perspectiva, desde urgencias de triunfo nacional, hubieran muerto sin duda por Jesús y con Jesús, acompañando a su mesías anhelado. Pero no acaban de entender a este Jesús que *se deja matar*, en camino que va de fracaso en fracaso. *Le han invitado a su pascua* (fiesta del recuerdo y victoria israelita); *no aceptan ni comprenden la nueva pascua de Jesús que ofrece su cuerpo-sangre*. No quieren o no pueden entrar en un misterio nuevo y deslumbrante que les ciega y sobrepasa. Por eso, de una forma normal, conociéndoles mejor de lo que ellos se conocen, Jesús puede decirles:

Todos os escandalizaréis.

Antes de que el gallo cante por segunda vez, me negarás tres veces (14,27.30).

Pablo ha comprendido bien este *escándalo* de la condena de Jesús, centrada en la impotencia y maldición de la cruz, como dice 1 Cor 1,23 y ratifica Gál 3,13. Escándalo es la muerte del mesías, maldición su cruz. Lo sabe Jesús y puede así anunciarlo al resto de los Doce que le queda todavía. Se ha roto ya el grupo, se quiebra la antigua esperanza de misión israelita. Para realizar su tarea de reino, en camino de entrega y pasión, Jesús ha debido superar todos los modelos de esperanza israelita. Y así acaba perdiendo a su grupo; no tiene ninguno: queda solo.

Queda Jesús solo y, sin embargo, sigue confiando en sus discípulos. Por eso, desde el mismo fondo de su anuncio de abandono («todos os escandalizaréis»), quiere ofrecerles una palabra mucho más profunda de nueva creación y de esperanza. Hemos encontrado esta palabra en 16,6-7, como inspiradora del mensaje pascual de la Iglesia. Ahora llegamos al lugar originario en que ella emerge:

Pero después que yo resucite, os precederé a Galilea (14,28).

Todo termina con la muerte de Jesús, incluso el grupo de los Doce. Termina la esperanza de culminación israelita con los signos antiguos de pascua

judía y de templo. Ha fracasado todo eso; ha quedado destruido en el sepulcro del mesías. Pero en la fuerte voz de anuncio de Jesús en Galilea (1,14-8,26), en su camino de entrega (8,27-10,52), ha ido surgiendo algo más grande que todo lo esperado: emerge el verdadero Jesús, a quien veremos, tras la muerte, como el Cristo de la nueva pascua. Esta promesa de resurrección se encontraba en el fondo de las predicciones de muerte (8,31; 9,31; 10,33-34; cf. también 9,9). Esta esperanza era la fuente de vida que ofrecía sentido a la escena de la unción en casa de Simón el leproso de Betania (14,8-9). Esta es la palabra final de despedida de Jesús a sus discípulos.

Suele decirse que el amor es más fuerte que la muerte. Así lo ha mostrado Jesús en su entrega más honda. Le han abandonado sus discípulos, pero él no les abandona. Por eso, en el mismo momento en que ilumina su rechazo mesiánico («os escandalizaréis de mí»), les abre una puerta de esperanza, de nueva pascua en Galilea. Habrá desaparecido el grupo israelita de los Doce. Quedarán los discípulos que sepan comenzar otra vez (con Pedro y las mujeres) para iniciar el nuevo camino de Jesús en Galilea.

La palabra y vida de Jesús se ha convertido así en *pedra de escándalo*: es como objeto que nos hace tropezar y caer. Casi todos piensan que Jesús tenía que haber sido de otro modo: los caminos que anunciaba Dios en otro tiempo parecían distintos; escribas, ancianos, sacerdotes, todos van alejándose del Cristo galileo. ¿Podrán seguirle estos discípulos? Jesús sabe que no podrán, y así lo anuncia. Pues bien, la novedad de su palabra (enriquecida con una cita profética adecuada) no está en la afirmación de que los suyos llegarán a abandonarle (14,27). Eso era normal. Lo anormal hubiera sido lo contrario: Jesús debía contar con el fracaso de estos discípulos. *La novedad está al final: «pero después que haya resucitado, os precederé a Galilea», para retomar así el mensaje y camino (14,28).*

De una forma que hoy resulta difícil de precisar históricamente, debemos contar con el hecho de que Jesús ha confiado en algún tipo de retorno: el comienzo de su vida y su misión en Galilea no ha podido terminar como fracaso. De un modo que sólo Dios puede asegurar, el camino de evangelio con-

tinúa. Esta es la certeza que se hallaba al fin del anuncio profético de la «institución eucarística»: «no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (14,25). Es algo semejante lo que aquí encontramos: «todos os escandalizaréis... pero os precederé a Galilea». Quien no pueda unir las dos afirmaciones (abandono y promesa, escándalo y misión futura) no comprende la riqueza y novedad del mensaje de Jesús, ni entiende el sentido de los Doce que terminan como grupo especial, pues no han cumplido aquello que Jesús les había confiado, pero pueden transformarse tras la pascua en miembros de un nuevo tipo de discipulado (con las mujeres y Pedro).

Nota bibliográfica

Pueden seguirse utilizando varias obras citadas en nota anterior. En especial sobre la cena de Jesús: J. Jeremias, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; H. Merklein, *Erwagungen zur Ueberlieferungsgeschichte der nt. Abendmahltraditionen*: BZ 21 (1977) 88-101; 235-244; E. Nardoni, *Por una comunidad libre. La última cena según Mc 14,22-25 y el éxodo*: RevBib 33 (1971) 27-42; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80), Freiburg 1979; H. Schurmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982. Más en concreto, sobre los textos de Mc: V. K. Robbins, *Last Meal: Preparation, Betrayal and Absence* (Mk 14,12-25), en Kelber, *Passion*, 21-40; S. Dockx, *Le récit du repas pascal. Marc 14,17-26*: Bib 46 (1965) 445-453; M. Wilcox, *The Denial Sequence in Mark 14,26-31,66-72*: NTS 17 (1970/71) 426-436.

3. Oración del huerto.

Judas y los otros (14,32-52)

Continúan en acción los personajes anteriores (Jesús, Judas, discípulos y Pedro), a los que se añaden dos nuevos actores: *Dios Padre*, a quien Jesús dirige su plegaria, y los *sanedritas* que envían su gente con Judas para prender a Jesús. Así se trenza la última y quizá la más dramática de todas las escenas de la vida en libertad del mesías nazareno.

Siguiendo en la línea de nuestra exposición,

ofreceremos primero un esquema de conjunto del pasaje, presentando su estructura, para luego fijarnos en algunos de sus rasgos mas significativos. Destacamos la importancia de la traicion-entrega de Judas y tambien el abandono del resto de los Doce. Jesús acaba estando solo, en manos de su Padre, mientras cae bajo el poder (venganza, envidia) de sus enemigos de este mundo. Empezamos. La estructura de conjunto es simple

- *Prueba interna Getsemani (14,32-42)* Por vez primera en todo su relato, Mc se atreve a llevarnos a la intimidad de Jesús, al lugar de la oracion que eleva al Padre y a su soledad en relacion a los discipulos. Es evidente que tiene que enfrentarse con su angustia sin tener ninguna ayuda de este mundo

- *Prueba externa Judas Abandono y prendimiento (14,43-50)* Dirigidos por uno de los Doce, vienen a prenderle. Los restantes discipulos no aciertan a ofrecer la ayuda requerida. Uno responde con la espada. Jesús se deja prender. Todos huyen.

- *El joven de la sabana (14,51-52)* Un discipulo escondido, cuyo nombre no se dice, sigue a Jesús en la noche. Cuando van a prenderle, escapa.

a) *Prueba interna Getsemani (14,32-42)*

Ha realizado lo preciso, ha dicho todo lo propuesto. Ahora debe retirarse, en la noche de su *nueva pascua*, la noche de la entrega de su vida transformada en pan y vino de banquete para todos los humanos. Parece estar mas alla de las preocupaciones y miedos de este mundo, como ser supraterráneo, un superman seguro que no sufre, que no siente, no vacila ni se inquieta. Pues bien, es todo lo contrario. Ahora, al final del transcurso de su vida, le encontramos plenamente humano. Tres son los rasgos que definen de algun modo su figura.

- *Sufre* «Triste esta mi alma hasta la muerte» (14,34). Lo ha dado ya todo, ha dicho el si de su entrega final en el gesto de la cena (14,22-26). Pero ahora, en la soledad de la noche, siente miedo, se entristece y llora. Este descubrimiento de la humanidad sufriende de Jesús, la experiencia de su propio «límite» es parte integral del evangelio. Un Jesús sin sufrimiento, sin angustia ante la muerte, no seria humano. No habria compartido la vida con nosotros, no podria ser comienzo de un camino salvador abierto a todos los hu-

manos. Como primero en recorrer el largo tunel de la entrega, Jesús ha sentido en su carne la amargura del *caliz*, la dureza de la *hora* (14,35-36). Ha invitado a los suyos a entregar la vida con el (cf 8,31-36), les ha ofrecido su bautismo-caliz como condicion de seguimiento (cf 10,35-45). Ahora que ha llegado el momento, le cuesta y pide a su Padre que «aparte este caliz», que «pase esta hora». Es hermoso que haya sido así. Solo sintiendo en carne propia el agujon de su angustia puede comprender la incertidumbre y miedo que marchan, que le dejan que reniegan.

- *Invoca diciendo* «¡Abba, Padre, todo lo puedes!» (14,36). Esta confesion de la omnipotencia de Dios (que hemos visto ya en 10,27) se pone aqui al servicio de su propia debilidad. Quiere que Dios venga que le ayude, que le libre de esta hora. En los otros dos pasajes paralelos (1,9-11 y 9,2-8) era el mismo Dios Padre quien hablaba, confortando a Jesús o revelando su misterio a los discipulos. Ahora estamos ante una *transfiguracion invertida* (cf 6,2-8). Jesús no aparece en la gloria celeste, sino en la miseria y el pleno abandono de su humanidad sufriende. Este es el *bautismo verdadero* (cf 1,9-11) es la inmersión plena de Jesús en el dolor de nuestra historia. Pues bien, desde el mismo fondo de ese dolor y de ese miedo, invoca como Hijo, diciendo «¡Abba, Padre!» Quisiera al Padre Dios como cercano-complaciente (apartandole este caliz), pero aqui se le ha mostrado como indiferente, callado, muy lejano. Pues bien, así debe aceptarle-amarle, asumiendo su silencio en medio de esta hora.

- *Pide compañía a sus discipulos* «Permaneced aqui y orad» (14,34). Busca a los tres que le han seguido en otras ocasiones, especialmente en la transfiguracion (9,2-8), pero ya no le acompañan, no quieren enfrentarse con su «hora». Les vence el sueño físico (cf 14,40), pero de manera todavia mucho mas profunda el sueño de la falta de solidaridad con este Cristo. No quieren penetrar en el misterio de su entrega. Le dejan solo en el camino de la muerte. Por tres veces les busca Jesús, queriendo apoyarse de un modo especial en la *piedra* de Pedro. Pero esa piedra duerme, no puede sostenerle ni tampoco acompañarle en el abismo de su entrega (14,37). Necesita Jesús la referencia (apoyo, compañía) de sus discipulos. Pero ellos *no saben que decir*, no entienden nada (14,40), repitiendo de esa forma el gesto de la transfiguracion (cf *ouk edeisán ti apokrithosin* de 14,40 en relacion con 9,6).

Estos son los momentos de lo que llamamos *prueba* de Getsemaní. En ella destacamos el aspecto mas profundo de la *crisis de discipulado*. Hasta aho-

ra parecía que los discípulos eran unos seres meramente dependientes de Jesús. Ahora descubrimos que Jesús mismo depende en algún sentido de ellos. Les necesita y busca en el momento de la prueba; pero, al mismo tiempo, debe estar dispuesto a que ellos duerman y luego le abandonen. La escena no ha podido narrarse con más fuerza. *Judas* ya se ha ido, está buscando y dirigiendo el grupo de aquellos que vienen a prenderle. Hay *ocho* que parecen incapaces de ayudar. Por eso ha buscado Jesús a los *tres* más responsables para tenerlos a su vera; pero también ellos duermen. Llama, entre los tres, a *Pedro*, y tampoco Pedro sabe: no quiere, no puede responderle. Todo el camino y estrategia de los *Doce* desemboca así en fracaso, como irán mostrando las escenas que siguen.

Verdadero maestro es quien sabe aceptar el hundimiento de sus seguidores, mirando más allá de ese mismo fracaso, es decir, abriendo una llave de esperanza en el lugar donde parece perdida ya toda esperanza. Eso significa que la *llamada de Jesús* ha sido capaz de superar el abandono mismo de sus discípulos: ha sembrado en ellos un camino de esperanza, y así podrán «volver a Galilea». Pero ahora les necesita, y no le responden. Jesús ora en el huerto, teniendo cerca y a la vez muy lejos a Pedro, Santiago y Juan. Le va invadiendo la angustia y busca compañía:

Fue y los encontró durmiendo; y dijo a Pedro: Simón, ¿duermes?, ¿no has podido velar una hora conmigo? Velad y orad para que no entréis en tentación... Y volvió de nuevo y los encontró durmiendo: tenían los ojos pesados y no sabían qué responderle. Y vino por tercera vez y les dijo: ¡dormid lo que queda y descansad! ¡Ya está! Llegó la hora... (14,37-41a).

Necesitaba ayuda de sus discípulos, pero ellos han sido incapaces de ayudarle. En el momento de la prueba les domina el tedio de sus propias ilusiones. No pueden velar ante el misterio de Dios y ante la prueba de inquietud del mundo. La *vocación* mesiánica exige una presteza y vigilancia, una atención y plegaria que desbordan las posibilidades normales de la vida. Por eso, los *discípulos*, llegada la hora de velar atentos, se han dejado vencer por el sueño. Sólo la pascua de Jesús podrá despertarles de forma que se vuelvan vigilantes.

Esta oposición entre el *maestro* que vela orando en el momento de la angustia y los *discípulos* que duermen nos sitúa en el centro de la trama evangélica. Así está él, y así están ellos en la noche de Getsemaní, tan cercanos y tan distantes. *Jesús* va abriéndose al mundo nuevo de la manifestación del reino. Los *otros* son el mundo viejo de la impotencia y del sueño.

b) *Prueba externa: Judas.*

Abandono y prendimiento (14,43-50)

Estaba Jesús entregado en las manos del propio abandono, pidiendo la ayuda de un Padre que calla y buscando el consuelo de amigos que duermen (14,32-42). Descubre así que el cáliz lo debe beber solo, y de esa forma asume su debilidad, acepta su fracaso humano. Ese descubrimiento le da fuerzas para mantenerse firme, sufriendo y superando ya de un modo fuerte toda prueba externa. De ahora en adelante, será el mismo Jesús quien vaya dirigiendo los momentos de su entrega, iluminando con clara palabra y silencio elocuente el juicio ante el sanedrín y ante Pilato.

En el principio de la prueba externa se halla el *prendimiento*. Sanedritas y Judas se han puesto de acuerdo para prender a Jesús en un «momento bueno» (14,1-2.10-11), sin suscitar alboroto en el pueblo sagrado (*laos*), como indicaba con toda precisión 14,1-2. Es evidente que ha llegado ese momento. Mientras Jesús oraba entre discípulos dormidos, velan Judas y los sanedritas, preparando bien el prendimiento. Ese mismo Judas, a quien se llama con toda intención *uno de los Doce*, recibe poderes de sacerdotes-escribas-ancianos (todo el sanedrín, como en 11,27 y 14,53-55) y de esa forma viene, al mando de un grupo popular (un *okhlos*, no *laos*), con espadas y estacas para prender a Jesús (14,43).

Así le vemos como maestro fracasado a quien llega a prender uno de sus discípulos (sus Doce), un miembro de aquellos que debía haber formado parte de su guardia personal. Ha fracasado Jesús y, sin embargo, en ese mismo gesto (dejarse traicionar) descubrimos su auténtica grandeza. Desde esa perspectiva, y retomando el argumento previo de la cena (14,12-31), queremos presentar una breve semblanza histórico-teológica de Judas, tal como lo ha

entendido y presentado Mc. Repetimos de algún modo lo ya dicho, pero sólo así podemos ofrecer un argumento que resulta coherente.

Vocación era llamada al seguimiento, y ella compromete tanto a quien convoca como a quien responde. *El maestro o convocante asume el riesgo y responsabilidad de ofrecer campo de vida a sus discípulos*: les llama porque cree que puede darles algo, y lo hace con generosidad, sin ambiciones personales ni protagonismos. Saber llamar y mantener bien la llamada, creando una ilusión-tensión de vida en los discípulos es propio de los grandes maestros.

Por eso el maestro verdadero *corre siempre un riesgo*: deja de moverse por arriba o parecer autosuficiente y se pone en manos de sus propios discípulos. No les puede arrastrar por la fuerza, ni imponer unos criterios, ni exigirles nada a ciegas. Desde aquí cobra sentido la *historia de Judas*. Ella no es anécdota, ni es pura narración edificante (para hacernos sentir miedo ante los riesgos de un mal comportamiento), sino que pertenece a la raíz del evangelio: surge en el lugar donde Jesús se encarna de verdad en nuestro mundo, actuando como un maestro que ilusiona a unos amigos, pero les deja en libertad, ofreciéndoles todo y no exigiendo nada por la fuerza.

Jesús no convoca a unos «inútiles», humanos retrasados, incapaces de pensar. Es evidente que no llama a sacerdotes-escribas que se hallaban instalados en su propia ciencia y conocían la respuesta de antemano. Tampoco ha convocado sin más a quienes se tomaban por perfectos, de tal forma que estaban satisfechos con aquello que tenían en su entorno religioso. Ha llamado Jesús a pescadores (1,16-20) y también a publicanos (2,13-17). Más tarde, cuando llega el momento de ofrecer la lista completa de los Doce Mc no presenta más detalles significativos sobre su oficio u origen. Sólo al final, con palabra premonitoria, se añade: «y Judas Iscariote, el que le entregó» (3,19).

No sabemos nada de él, y es preferible no intentar averiguarlo, hallando de esa forma excusas que expliquen su conducta. Mc no ha querido ofrecer jamás razones que en el fondo sirven para condenar al que está fuera (en este caso Judas) y para disculparnos a nosotros (seríamos distintos). Conforme al

evangelio, eso no es cierto: el rechazo de Judas ha de verse como un riesgo de todo seguimiento.

Este Jesús que se deja rechazar, que no cierra su puerta ante Judas ni le expulsa de su grupo, viene a presentarse así como maestro verdadero: confía en sus seguidores, aunque ellos puedan siempre traicionarle; enseña el camino a sus discípulos, pero no les fanatiza ni impone una doctrina; deja que ellos piensen y que así, en el mismo proceso del discipulado, vayan encontrando su verdad más honda. Desde ese fondo de libertad, Judas pudo sacar la conclusión de que Jesús estaba equivocado y por eso decide colaborar con los sacerdotes, los custodios de la paz sagrada del pueblo israelita, como se dice en 14,10-11.

El texto no interpreta. Pudiera haber *envidia*: Judas no logra soportar la superioridad e independencia de Jesús. Pero es más probable que haya *celo nacional y religioso*: Judas ha llegado al convencimiento de que Jesús se engaña y pone en riesgo la propia identidad del pueblo; por eso, cumpliendo la norma más sagrada de su ley (cf. Dt 13; 17,1-7), se siente obligado a delatarle ante el buen juicio de los responsables oficiales de Dios sobre la tierra (los sumos sacerdotes).

La traición se convierte de esa forma en acto de servicio. Judas cree que Jesús se ha vuelto «loco», como lo creyeron en otro tiempo sus parientes (cf. 3,21). Ellos fueron incapaces de llevarlo a casa. Judas es capaz: lo entrega en manos de los Santos Jueces para que ellos juzguen sobre el caso. El discípulo rechaza la enseñanza recibida, delatando así al mismo maestro, en gesto que el evangelista pone en relación con el *dinero*. Es evidente que Judas ha llevado hasta el final la lógica de aquellos que acusaban de derroche a la mujer del vaso de alabastro (14,7). Pero en su conducta no hay sólo un afán de dinero: hay celo religioso, servicio israelita.

Sólo puede traicionar de verdad aquel que ha estado cerca: sólo pueden romper la relación cercana aquellos que han estado vinculados en profunda intimidad de *mesa*. Pasamos de esa forma del espacio del dinero al plano de la vida compartida que el traidor destruye. Sólo quien ha sido amigo puede romper la intimidad que antes había, como ha dicho Jesús al indicar que ha de entregarle «uno de

los Doce, el que moja el pan del mismo plato» (14,18-20).

Comer de un mismo plato era y sigue siendo señal de intimidad profunda. Jesús había creado con sus discípulos un ámbito de encuentro y solidaridad de mesa que parece superior a todas las restantes leyes de este mundo. Pues bien, Judas rompe ese vínculo: se siente engañado (¿fracasado?) por con Jesús y quiere entregarle a merced de los poderes legítimos. Cumple su deber y lo deja en las mejores manos de los sacerdotes del Santo Tribunal israelita de la Inquisición de fe y costumbres religiosas.

Pues bien, al llegar a nuestro texto (14,43-49), Mc ha querido destacar todavía otra señal: más allá del dinero (que ofrecen los sacerdotes) y de la solidaridad de mesa está la cercanía personal de los amigos que rompen distancias y se abrazan. Por eso *se saludan con un beso, en señal de vida-aliento-fuerza compartida*. Así culmina ya la acción de Judas:

El que le entregaba les había dado una señal diciendo: al que yo bese, ése es; agarradle bien y llevadle seguro. Y llegando se acercó en seguida a él y dijo: ¡rabbi! (¡maestro!). Y le besó. Ellos, poniendo sobre él sus manos, lo prendieron (14,44-46).

Ahora descubrimos que el «maestro» verdadero corre el riesgo de quedar en manos del engaño y manipulación afectiva de sus discípulos. Sólo allí donde se llega a la intimidad del plato compartido y el beso amistoso culmina el seguimiento y brota la amistad. Pues bien, en ese aspecto podemos afirmar que Jesús ha fracasado: al buscar ese nivel de relación, uno de los suyos le ha engañado. Y sin embargo, en ese mismo fracaso y engaño descubrimos su auténtica grandeza: *sólo gana el que es capaz de perder*; sólo triunfa el que puede fracasar; sólo quiere en verdad quien deja abierta la ventana del amor y la confianza a las traiciones. Judas ha visto unos valores que le han parecido más grandes que Jesús; los sacerdotes sagrados de su pueblo (representantes de Dios sobre la tierra) le han dado la razón y han aceptado gustosos su ayuda. Es normal que nos cueste condenar del todo a Judas. Lo que importa es entenderle y superar su riesgo, riesgo de todas las personas que se ponen a sí mismas por encima del valor y libertad del ser humano.

Antes de acabar esta sección, de manera ya más breve, presentamos otro de los rasgos de la escena: la respuesta de violencia y abandono del resto de los discípulos. *Judas ha tomado una iniciativa de violencia* (viene con espadas y palos). *Los otros se mueven en su mismo plano*. No saben orar con Jesús, no han entendido su camino de entrega (8,27-10,52); por eso en el momento de la prueba sólo pueden acudir a un recurso de violencia: ¡otra vez las armas!

– *Uno de los presentes*, desenvainando la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote y le arrancó la oreja.

– *Y respondiendo Jesús* le dijo: Habéis salido a prenderme como a un ladrón, con espadas y palos. Todos los días estaba con vosotros en el templo, enseñando, y no me prendisteis. Pero ¡que se cumplan las Escrituras!

– *Y todos*, abandonándole, huyeron (14,47-50).

La misma división que introducimos en el texto muestra sus momentos principales. Queda en el centro la palabra de Jesús que interpreta el prendimiento como gesto de violencia que sólo puede comprenderse desde la Escritura: la debilidad del Cristo pertenece al misterio de la revelación de Dios. A los lados (conforme al estilo del emparedado) se explicita la reacción de los discípulos.

Primero es reacción de *violencia*. Estaban dormidos hace un momento; no han comprendido el camino de cruz de Jesús, el misterio más hondo de su entrega. Por eso únicamente pueden reaccionar conforme a los principios del talión o guerra de la historia. Por lo menos uno de ellos se decide a manejar la espada, en gesto que Jesús ha detenido a través de su palabra.

Luego es reacción de *abandono*. Dejan al maestro en manos de sus enemigos y escapan. Jesús les había llamado para que le acompañaran (3,14), pero ellos le abandonan. Los principios del discipulado pierden aquí su consistencia: parece que todo ha fracasado. Humanamente hablando, éste debía ser el fin de la aventura del maestro nazareno.

Así destacamos la unión entre *violencia* (espada) y *huida*. Parece que ambas actitudes son complementarias o, mejor dicho, se identifican. Los que sólo saben luchar con las armas acaban escapando

y abandonan todo como estaba. ¿Se habían equivocado con Jesús? El hecho es que acaban dejándole solo: ¡Jesús es causante de todo! ¡Que asuma su gesto! Jesús lo hará, subiendo solo hasta el calvario. Pero después de su resurrección (como ha dicho 14,28 y veremos en 16,6-7) llamará por las mujeres a esos mismos discípulos fugitivos, para reiniciar con ellos el camino de evangelio.

Sobre este fracaso final, pleno, de los Doce (que es ruina del mesianismo israelita) ha de entenderse lo que queda de evangelio, tanto la condena de Jesús como el mensaje de la pascua. *La palabra que surge de la tumba vacía ya no conduce a las mujeres a Jerusalén para edificar mejor la vieja ciudad santa; ni les invita a recrear de nuevo el grupo de los Doce para que ellos sean otra vez, en cuanto Doce, portadores de la reconstrucción israelita. Las mujeres de la pascua tendrán que buscar a los discípulos en general (a todos los que han escuchado-seguido a Jesús), reiniciando con ellos (en compañía de Pedro) el camino de evangelio en Galilea.* De esa forma, el fracaso de los Doce puede y debe interpretarse como principio de la misión universal ya señalada en 13,10 y 14,9.

c) *El joven de la sábana*
(14,51-52)

Las escenas anteriores (Getsemaní y prendimiento) formaban como un díptico: eran las dos caras de un mismo camino de entrega, traición y abandono. Pues bien, al final de ellas, como apéndice personal, Mc añade una nota misteriosa. Llevan a Jesús bien agarrado; los suyos han huido:

Pero un joven le seguía (a Jesús),
vestido con túnica larga sobre el cuerpo desnudo.
Y le prendieron,
pero él, abandonando la túnica,
huyó desnudo (14,51-52).

Todo lo que se ha dicho sobre este pasaje (y es muchísimo) ronda las fronteras de la fantasía. Es difícil saber lo que Mc ha querido transmitirnos, aunque podemos suponer que es importante, pues todos los detalles de su texto son significativos, y mucho más en un momento central del gran drama como el nuestro.

Ahora descubrimos que en el huerto de oración de Jesús había más personas que los once y la guardia paramilitar del sanedrín, dirigida por Judas. Quizá hay otros que le han seguido en la noche, interesados por su doctrina-camino y capaces de arriesgarse para seguirle en el momento de mayor peligro. Ellos han quedado grabados más tarde en la conciencia de Iglesia; por eso los recuerda Mc, como ha hecho con el endemoniado convertido en predicador de Gerasa (5,1-20), la mujer profeta de 14,3-9 o el mismo Simón de Cirene (15,21-22). Precisamente allí donde parece mayor el abandono, y puede casi afirmarse que Jesús se encuentra completamente solo, descubre Mc a personas que le buscan, que le animan, que le siguen en el huerto (aunque se escapen).

Nos gustaría pensar que este joven de la túnica en la noche ha continuado siendo fiel a Jesús, aunque no se haya atrevido a dejarse prender, acompañándole en el juicio y muriendo en el calvario. Nos gustaría vincularle a las personas antes dichas, igual que a Bartimeo (10,46-52) y, sobre todo, a las mujeres de la cruz y de la pascua (15,40-41.47; 16,1-8). Pero con esto dejamos ya el campo de las conexiones textuales y pasamos al espacio más indeterminado de las suposiciones.

Nota bibliográfica

Sobre la oración de Jesús en Getsemaní y el fracaso de sus discípulos: T. Boman, *Der Gebetskampf Jesu*: NTS 10 (1963/4) 261-273; W. Mohn, *Gethsemane (Mk 14,32-42)*: ZNW 64 (1973) 194-208; Schenke, *Studien*, 461-560; Kelber, *The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples*, en Id., *Passion*, 41-79; Id., *Mark 14,32-42: Gethsemane. Passion Christology and Discipleship Failure*: ZNW 63 (1972) 166-187. Sobre el arresto de Jesús y la huida de los discípulos: G. Schneider, *Die Verhaftung Jesu. Traditionsgeschichte von Mk 14,43-52*: ZNW 63 (1972) 188-208; A. Vanhoye, *La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51-52)*: Bib 52 (1971) 401-406; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gutersloh 1974, 193-215. Sobre la actitud de los discípulos en Mc, especialmente en contexto de pasión, cf. Kingsbury, *Conflicto*, 123-158. Sobre la traición de Judas, en contexto exegético-teológico, X. Pikaza, *Antropología bíblica* (EB 80), Sígueme, Salamanca 1993, 380-393.

4. El sanedrín: confesión de Jesús y negación de Pedro (14,53-72)

La escena empieza con una *introducción solemne*: «llevaron a Jesús donde el sumo sacerdote, y se reunieron todos los grandes sacerdotes, los ancianos y los escribas» (14,53). Aparecen de esa forma los tres grupos que integran el *gran sanedrín* o consejo judicial de los judíos. Lo preside el *sumo sacerdote*, que aparece de algún modo como representante de Dios sobre la tierra. A su lado están los *grandes sacerdotes* (*arkhiereis*), pertenecientes a las primeras familias clericales; para simplificar, les hemos llamado simplemente *sacerdotes*. Ellos, con los *escribas* y *ancianos*, son responsables del orden religioso, jurídico y económico-social de Jerusalén. Han actuado ya, decretando la condena de Jesús; ahora aseguran su muerte, entregándole en manos de los romanos, para que éstos lo ejecuten. Lo sabemos por 8,31; 9,31; 10,32-34; 11,18.27; 14,1-2.10.43. Lo que ahora va a contarse será *crónica de un juicio anunciado* desde antiguo.

De todas formas, ese juicio anunciado y preparado ofrece novedades que debemos señalar. Mc ha construido su escena haciendo que el *juicio del sanedrín contra Jesús* (14,55-65) parezca paralelo al *juicio popular contra Pedro* (14,66-72). Utiliza para ello la técnica sabida del doblote o díptico, poniendo uno junto al otro dos gestos o escenas que se corresponden e iluminan mutuamente, para que el lector pueda deducir sus consecuencias. El narrador no juzga, se limita a presentar los hechos.

- 1) *Doble introducción*:
 - a) *Jesús* es llevado ante el sanedrín en pleno (14,53).
 - b) *Pedro* queda al exterior del aula, entre criados del sumo sacerdote (14,54).
- 2) *Doble juicio*:
 - a) *Sanedrín*: Jesús confiesa ante el tribunal su mesianismo, y le condenan (14,55-65).
 - b) *Los criados*: Pedro niega a Jesús ante los siervos del sacerdote (14,66-72).

Ya hemos presentado el *santo tribunal* que debe juzgar a Jesús (14,53). En el pórtico del aula de sesiones, allí donde se juntan y calientan los criados, como un curioso más, se sienta *Pedro* (14,54). La

huida anterior (14,50) ha terminado aquí; sigue a Jesús como una especie de sombra; quisiera imitarle y no puede; al fin le niega. La presentación de los *dos juicios paralelos* constituye una de las aportaciones literarias y teológicas más grandes de Mc. Veamos.

a) *Juicio de Jesús ante el sanedrín* (14,55-65)

«Los sacerdotes y todo el sanedrín buscaban un testimonio en contra de Jesús para matarlo, y no lo hallaban» (14,55). Así comienza el texto, ofreciendo en su misma concisión un retrato perfecto de lo que allí estaba pasando. No se inicia el juicio sopesando neutralmente las pruebas, para ver si hay un delito digno de condena. La sentencia está dictada de antemano (como sabemos por lo menos desde 11,18). Sólo se requiere algún testimonio que sirva de excusa (inventada o real) para ofrecer legalidad al veredicto de la santa sala.

Pudiéramos pensar que todo es puro trámite, y probablemente es cierto. Pero en el fondo de ese trámite se expresan los más grandes problemas, las cuestiones que en verdad preocupan a los jueces de Israel, lo mismo que a la Iglesia posterior. Todo nos hace suponer que la visión del juicio que ha ofrecido Mc es muy buena. Ella nos permite descubrir en el fondo del proceso de Jesús dos grandes cuestiones:

- *La amenaza contra el templo* (14,57-60a). Unos *falsos testigos* sostenían que Jesús había dicho: «yo destruiré este templo hecho por manos humanas y en tres días edificaré otro no hecho con manos humanas» (14,57). Pero no parecían concordar los testimonios, y ante la pregunta más concreta del sumo sacerdote, Jesús no quiere disculparse, explicando su palabra. Para ello tendría que haber vuelto a hacer todo lo que ha hecho, a decir todo lo que ha dicho; de lo contrario, un tema como ése resulta imposible de valorar y discernir, como indica la misma discordancia de los testigos. Es evidente que *en el fondo de la acusación late una verdad* y se esconde el miedo de los sacerdotes (como indicamos en 11,12-25 y lo que sigue). A mi entender, es evidente que a Jesús le han condenado porque su camino mesiánico supone una amenaza para el orden establecido, que se centra en el buen funcionamiento económico, social y religioso de aquel templo.

- *La pretensión mesiánica* (14,61b-62). Pero la amenaza

contra el templo debía interpretarse en una perspectiva teológica más amplia: desde el contexto general de la visión mesiánica israelita. Aquí nos había situado la respuesta de Pedro en 8,29. Aquí viene a ponernos *la pregunta del sumo sacerdote*: «¿eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14,61). De esa forma reasume la cuestión formulada ya por los delegados del sanedrín en 11,28: «¿con qué autoridad haces es-

tas cosas», es decir, profetizas el fin del templo? El problema discutido suena así: ¿quién es Jesús?

En este momento, situado ante el tribunal supremo y santo de Israel, con acusación de muerte, después de haber mostrado su camino de entrega-sufrimiento, Jesús puede contestar a lo que había silenciado en 8,30. Entonces había prohibido a sus

27

LOS DE FUERA: RECHAZO Y ABANDONO DE JESUS EN MARCOS

Uno de los grandes problemas de Mc es el descubrimiento de que algunos no aceptan el mensaje de salvación universal de Jesús. ¿Por qué? Es evidente que él no puede ofrecer una respuesta de tipo teórico, pero nos ayuda a descubrir y mostrar los motivos de fondo del rechazo de Jesús:

- *Hay en el fondo un misterio*, como una voluntad permisiva de Dios que «no abre los ojos y oídos», de forma que no vean ni entiendan, conforme a una famosa palabra de Is 6,9-10, citada en 4,12. Jesús no obliga a nadie; por eso los hombres pueden cerrarse en su propia negativa.

- *Cercanía familiar y vecindad*. Los propios parientes de Jesús (3,21.31-35) le rechazan, como harán también los nazarenos (6,1-6a): no aceptan que Jesús rompa los moldes de su tradición y su grupo. Incredulidad significa fijación en los valores de lo que ya está dado en la familia y pueblo.

- *Los escribas* (cf. 2,6; 3,23; 7,1-23, etc.). Están encerrados en la tradición de la ley (del AT y en las nuevas normativas de los maestros del pueblo). En nombre de esa ley, de aquello que está escrito, tienen que rechazar a Jesús.

- *Los fariseos*. Son los observantes de la ley: sus «escribas» (= escribas de los fariseos) acusan a Jesús de acoger a los pecadores (2,16), de romper el sábado (2,24) y se unen a los herodianos (al poder galileo) para matar a Jesús (3,6); piden señales de tipo controlador (8,11-13), su levadura para hacer el gran pan del reino es mala (cf. 3,14-21). Evidentemente, siendo como son no pueden creer en Jesús.

- *Los sacerdotes* aparecen sólo al final de la historia: re-

chazan el signo del templo (11,18-19) y en nombre de ese mismo templo (14,1-2.10.60-65) condenan a Jesús; lo hacen por envidia (15,10) y después se ríen de él (15,29-30).

- *El sanedrín* como consejo supremo (compuesto de sacerdotes-escribas-ancianos) aparece en el momento cumbre de la condena de Jesús. Representa al Israel oficial: no puede creer en el nuevo mesianismo (11,27; 14,53).

- *Herodes y los herodianos* son representantes del puro poder político, vinculado al rey galileo y a los partidarios de su familia, extendidos por toda Palestina. Ellos no admiten un profeta como Jesús (cf. 3,6; 6,14-16). Es significativa su vinculación con los fariseos (3,6;12,13).

- *Pilato* parece que quiere salvar a Jesús por razones políticas, y por razones políticas le condena; para aceptar a Jesús tendría que cambiar su forma de ejercer el poder (15,6,15).

- *Los soldados* hacen parodia con Jesús (15,16-20); realizan la ejecución, pero el jefe de ellos (el centurión) termina creyendo (15,39).

- *Los gentiles de Gerasa* (5,17) rechazan a Jesús porque rompe su equilibrio social y religioso con la curación del endemoniado.

- *El hombre rico* (10,22) no sigue a Jesús porque está condicionado por sus riquezas.

- *Los discípulos (Judas)* tardan en acoger el mensaje de Jesús, les cuesta entenderlo y aceptarlo, como indica el mismo final de 16,8 (= las mujeres huyen). Sin embargo, en el fondo de sus negaciones y abandonos se va gestando un camino de fe.

discípulos que hablaran (diciendo que era el Cristo), porque sus palabras no podían expresar lo que implica el mesianismo. Ahora, en cambio, Jesús habla y lo hace abiertamente, identificando al Cristo, Hijo del Bendito, con el mismo Hijo del hombre que viene en las nubes (como en 13,24-27). Evidentemente, su entrega y su condena a muerte forman parte del propio camino mesiánico. Así responde:

Yo soy,
y veréis al Hijo del hombre,
-sentado a la derecha del Poder
-y viniendo en las nubes del cielo (14,62).

Yo soy. Esta es la palabra de suprema confesión: Jesús se reconoce; no niega lo que ha hecho, tampoco se desdice de las cosas que ha podido decir. Al mismo tiempo, se aplica las palabras más sagradas y solemnes de la confesión israelita, afirmando como el Dios que habla a Moisés en la zarza del desierto: *Egō eimi*, yo soy (cf. Ex 3,14). Pero, en el principio, la palabra del *yo soy* (*ehyeh aser ehyeh*), que constituye el nombre del Dios israelita (Yahvé), *indicaba una presencia salvadora de Dios* que se revela en el conjunto de la vida de su pueblo. Pues bien, *esa presencia salvadora de Dios en Israel se ha concretado ahora en el camino y vida de Jesús*, que, siendo Cristo-Hijo de Dios, vendrá a mostrarse como el Hijo del hombre escatológico.

Jesús aparece vinculado al Hijo del hombre en sus dos rasgos fundantes. Por un lado, *se sienta* a la derecha del Poder (de Dios), como una especie de rey trascendente en que se cumple la palabra de Sal 110,1. Por otro, *vendrá en las nubes* del cielo, como había anunciado Dn 7,13. *El sumo sacerdote* había preguntado a Jesús si era mesías. *Jesús* le ha respondido afirmativamente, presentándose a la vez como *Hijo del hombre glorioso* (*sentado* a la derecha de Dios) y juez celeste que *debe venir* en el futuro.

Quieren condenar a Jesús, y Jesús les coloca ante un juicio más alto. Así defiende su misión y apela a la grandeza y acción futura del Hijo del hombre: coloca a sus jueces ante la presencia de un tribunal superior; apela al futuro de Dios, a la verdad de su reino. Esta es la *paradoja*: juzgado en nombre de Dios por la sede más santa y suprema del mundo, Jesús apela al Dios más alto y verdadero, sobreponiendo los poderes de su tribunal. Así desautoriza al

Santo Sacerdote y su consejo, diciéndoles que el tiempo de su autoridad ha terminado.

Jesús *ha mantenido el testimonio*. Ha defendido ante el gran tribunal su camino de reino, negando así la competencia del mismo tribunal. *Apela a Dios, pero queda en manos de los hombres* que pretenden expresar el juicio de ese Dios sobre la tierra. Este ha sido por tanto un *conflicto teológico*. ¿Quién es representante de Dios sobre la tierra? Si lo es Jesús, ha terminado el tiempo del sumo sacerdote y sanedrín, igual que ha terminado y debe ya acabar el culto sobre el templo. Por el contrario, si el sanedrín fuera el representante de Dios sobre la tierra, Jesús tendría que morir, porque asume un poder que no es suyo y pone en riesgo la estabilidad sagrada del pueblo. Así lo han entendido los jueces que condenan a muerte a Jesús y le torturan (le insultan, escupen) como a un hombre al que debe despreciarse.

Digo que este ha sido un *juicio teológico*: se trata de saber dónde se revela Dios, quién es el signo real de su presencia sobre el mundo: Jesús o los sacerdotes. Pero, al decir eso, estamos indicando también que este ha sido un *juicio social*. Si los sacerdotes (con escribas-ancianos) fueran signo de Dios sobre la tierra, la estructura sacral israelita debería mantenerse: habría que defender el sábado y el templo, se deben observar los ritos que separan a este pueblo de otros pueblos de la tierra, etc. Por el contrario, si Jesús fuera en verdad el enviado de Dios, debería terminar ya la estructura sacral israelita: acaba este templo, cesa el poder de los sacerdotes, resultan innecesarios los escribas... Todo el pueblo de Israel entraría de esa forma en crisis, perdiendo su valor particular, para integrarse en el camino más extenso de lo humano, partiendo de los pobres (publicanos, enfermos, etc.).

Lo teológico y social se han vinculado, formando una especie de unidad fundante. Por eso las dos acusaciones van unidas: decir que *Jesús es mesías* (aludiendo al Hijo del hombre que viene a realizar su juicio) significa que *el orden socio-religioso de Israel* ha terminado. Los *sacerdotes*, con el sanedrín, deben optar: si admiten a Jesús, asumiendo su mensaje y práctica de reino, deben disolverse y disolver su institución sagrada, asumiendo con el resto del pueblo una aventura de fraternidad mesiánica.

ca que nunca se había explorado todavía. Por el contrario, si pretenden mantener el orden social y religioso en el que viven (del que gozan), no tienen más remedio que expulsar a Jesús. *No podemos reprocharles por tomar esa última opción.* Aceptar el camino de Jesús no era fácil, ni tampoco prudente, mirando las cosas con los ojos de este mundo. Lo previsible y normal fue lo sucedido: tomando en serio el peligro de Jesús, y teniendo en cuenta las circunstancias de su entorno social y religioso, los sanedritas le han condenado a muerte.

Miradas las cosas en clave de este mundo, *el juicio del sanedrín ha sido y sigue siendo a mi entender correcto.* Ciertamente, Jesús era hombre bueno y sus ideales resultaban intachables en plano general. Pero en concreto, mirados desde el orden social israelita, terminaban siendo peligrosos. Un pueblo necesita garantías legales y no sueños mesiánicos para existir sobre la tierra. Tiene que defender las instituciones, los tribunales de justicia, las costumbres que mantienen a los hombres vinculados. Si eso cae, se termina, se diluye el pueblo.

El proyecto de Jesús (fin del templo, unión gratuita entre los hombres, cese del mismo sanedrín...) representaba un tipo de suicidio nacional para los jueces de Israel. Lógicamente, ellos dejaron los sueños a un lado y optaron por la defensa de sus realidades económicas, sociales, religiosas, populares. Por eso, en sentido intramundano, *su sentencia nos parece buena* y de alguna forma necesaria.

La apuesta mesiánica de Jesús era (y sigue siendo) demasiado fuerte si se toma al pie de la letra, pues rompe las barreras anteriores, destruye los poderes establecidos y pone a todos ante el fuerte misterio de la gracia. ¿Puede vivirse como Jesús ha pretendido? Animados por el joven de la pascua, reasumiendo el mensaje-camino anterior de Galilea, los discípulos de 16,6-7 responderán de una manera afirmativa, superando de ese modo los supuestos del juicio que ha dictado el sanedrín. Pero con esto pasamos del plano de la ley antigua (equilibrio sacral intramundano) al ámbito de gracia del reino de Jesús, tal como viene a expresarse por su pascua.

b) *Juicio de Pedro ante los criados del sumo sacerdote*
(14,62-72)

Dejamos la escena superior, donde Jesús mantiene ante el sanedrín su causa. En la parte inferior de esa misma sala teníamos a Pedro intentando ver lo que sucede; allí le van tentando los criados del sumo sacerdote, en una especie de «juicio» informal, no peligroso; pero Pedro se desdice y va bajando hasta el extremo más profundo del rechazo de Jesús (negaciones).

Mientras Jesús afirma y se mantiene erguido ante el Santo Sacerdote por defender la causa de los pobres (evangelio), Pedro niega y se derrumba, rechazando a Jesús ante unos simples criados quisquillosos. Este ha sido un juicio a dos niveles, como una película o novela donde se presentan en forma paralela dos escenas contrapuestas. *Allí donde Jesús actúa como buen Adán*, el humano verdadero, en gesto de gracia universal (sufriendo así condena a muerte), *descubrimos a Pedro como mal Adán*: rechaza el don de gracia y cae (se derrumba) en el abismo de sus propias negaciones.

La negación de Pedro ha de entenderse desde la afirmación (entrega salvadora) de Jesús. No es un pecado privado, algo que solo él ha realizado, como por casualidad. En Pedro culmina y se derrumba el mismo camino de los Doce. Se nos ha dicho que *todos han huido*, dejando a Jesús solo, en manos de sus cautivadores (14,50). Entre ellos se introduce por curiosidad y miedo Pedro. Su abandono se agrava y culmina aquí a manera de negación: más le ha dado Cristo, *de manera más intensa le rechaza Pedro al convertir su huida en negación*..

La negación de Pedro ha de entenderse en la lógica de sus pretensiones anteriores (8,29.32): acepta a Jesús como Cristo, pero rechaza el camino concreto de su entrega. Ha terminado entregándose Jesús, al confesar su *mesianismo perdedor* ante el sanedrín. Lógicamente, le entrega también Pedro, en gesto y palabra negadora que ha de verse como negativo o reverso de la confesión mesiánica de su maestro (15,61-62).

Pedro ha cometido de esta forma el más intenso de todos los pecados (15,66-72a). Se trata en realidad de un gesto previsible, ya bien anunciado: lógi-

camente, a la luz de su anticonfesión (8,32), Pedro tenía que acabar negando al Cristo amordazado y condenado. El mismo Jesús se lo había prevenido en el momento de la cena:

- a) *Pedro* le dijo:
aunque todos se escandalicen, yo no.
- b) *Jesús* le dijo:
en verdad te digo que tú,
hoy, esta misma noche,
antes que el gallo cante dos veces,
me negarás por tres veces.
- a') *Pero él (Pedro)* porfiaba con más fuerza:
aunque tenga que morir contigo,
de verdad que no te negaré (14,29-31a).

A un lado y otro se destaca la palabra de Pedro, en gesto de juicio (aunque otros te nieguen, yo no) y de autoseguridad (aunque tenga que morir). Esto es Pedro: un hombre que se siente diferente, alguien que piensa hallarse moldeado de otro barro. Para destacar su propia seguridad, juzga a los demás, considerándoles débiles, distanciándose de ellos. Presume de valor, se piensa dotado de gran voluntad (puedo morir contigo), y al hacerlo pone al descubierto su más profunda herida.

La palabra de Jesús que está en el centro del diálogo coloca a Pedro en su lugar. No es extraño: *Jesús conoce a Pedro mejor de lo que Pedro se conoce*. No es que esto sea puro juego psicológico, pero debemos afirmar que allí donde aparece la inocencia del reino (por Jesús) se transparenta con más nitidez el pecado de orgullo y envidia de los hombres. Si no hubiera previsto esa «debilidad», si no hubiera colocado a Pedro ante la verdad más honda de su «negación», Jesús no sería maestro verdadero.

Maestro es quien se atreve a contar con los «pequeños», débiles, enfermos, para acompañarles en la marcha siempre arriesgada de su propia libertad. *Maestro es quien sabe contar con la negación de sus discípulos*, haciéndoles capaces de transformar ese rechazo en gesto de fidelidad y afirmación más alta (por la pascua). Sólo en esta hondura se descubre la verdad de Pedro: Jesús comprende su «debilidad», acepta su rechazo y, en el fondo, le pone ya en camino para aquello que viene después de ese rechazo,

en un proceso que volverá a comenzar en Galilea (cf. 14,28).

A partir de aquí se puede ya leer el texto de la *triple (es decir, definitiva) negación de Pedro*. El mismo ritmo narrativo nos ayuda a penetrar en lo que ella tiene de inevitable y, al mismo tiempo, de libre. Han llevado a Jesús a la sala de sesiones del juicio, donde debe enfrentarse con el pleno de la autoridad israelita. Pedro ha seguido de lejos y ha quedado en la parte de fuera, calentándose ante el fuego en una noche de fresca primavera, con un grupo de criados (14,53-54). De esa forma se produce el doble juicio: *Jesús* mantiene su confesión en el centro de la sala; allá, hacia fuera, ante un grupo de criados, *Pedro* niega:

1) Y estando Pedro en la parte baja de la sala, llegó *una de las criadas* del sumo sacerdote. Y viendo a Pedro calentándose, le miró y le dijo: también tú estabas con Jesús el nazareno. El lo negó diciendo: ni sé ni entiendo de qué hablas.

2) Salió fuera al portal, y cantó el gallo. Y *la criada*, al verlo, comenzó a decir de nuevo a los presentes: éste es de ellos. Pero él volvió a negarlo.

3) Pero después de poco tiempo, *los presentes* volvieron a decir a Pedro: de verdad que eres de ellos, pues eres galileo. Pero él empezó a maldecir y jurar: no conozco a este hombre que decís. Y en seguida, por segunda vez, cantó el gallo (14,66-72a).

Lo que sigue en 14,72b (reconsideración y llanto arrepentido de Pedro) forma un anticipo de experiencia pascual: desde el fondo de la negación se avivará más tarde la palabra y experiencia creadora del maestro. Jesús le había predicho su caída, haciendo que ella pueda invertirse, convertida luego en fuente de transformación evangélica. De eso hablaremos todavía al ocuparnos de la pascua.

Del sentido psicológico de esa negación, interpretada como experiencia de total derrumbamiento de Pedro, no podemos tratar aquí. Nos basta con saber que el discípulo primero y preferido de Jesús le ha negado «sin causa razonable», sin correr peligro de perder la vida, en medio de un juego de simples opiniones. Sólo de esa forma, al enfrentarle con su propia debilidad, Jesús le ha conducido hasta el final en el aprendizaje del discipulado. Antes no se conocía. Ahora Pedro se conoce, sabe lo que

lleva dentro, puede un día conocer a Cristo y responderle. Habrá concluido así el ejercicio de su discipulado. Sobre el fracaso del Pedro soberbio, deseoso de poder (cf. 8,32), dentro de los Doce, se alzará más tarde el nuevo Pedro de la pascua, que recibe el anuncio de las mujeres (16,6-7), llora su negación (15,72b) y se convierte en verdadero discípulo del Cristo.

La grandeza de Jesús consiste en lograr que la misma negación de Pedro (y el abandono de otros) pueda luego convertirse, por medio del mensaje de las mujeres, en principio de visión pascual en Galilea: «decid a sus discípulos y a Pedro que os precede a Galilea; allí le veréis» (16,7). A través de las mujeres, mediadoras de la pascua, los discípulos retornan. Pero ya no vuelven como *Doce*: han perdido esa función. Además, conforme a la memoria recogida por Mt 27,3-10 y Hch 1,18-19, Judas no podrá tornar: se ha suicidado. No vuelven los Doce en cuanto tales, pero tampoco resultan necesarios. En el punto de partida de la nueva comunidad mesiánica estarán las mujeres y Pedro, con un grupo de discípulos que inician la misión universal de la Iglesia.

Nota bibliográfica

Visión general del tema, con amplia bibliografía, en X Pikaza, *El evangelio Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993, 233-242, sobre la relación entre juicio de Jesús y negación de Pedro, Id, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 393-405. Es fundamental Donahue, *Are* Para ampliar el tema. NRTTh 5 (1974) 170-197, D Luhrmann, *Markus 14,55-64* NTS 27 (1980/81) 457-474, M Herranz Marco, *El proceso ante el sanedrín y el ministerio público de Jesús* EstBib 34 (1974) 83-111, D M Hay, *Glory at the Right Hand Psalm 110 in early Christianity* (SBL Mons 18), Missoula MO 1973, D R Catchpole, *The Answer of Jesus to Caiaphas (Matt 26,64)* NTS 17 (1970/71) 213-236, F J. Matera, *The Kingship of Jesus* (SBL DS 66), Chico CA 1982, 63ss. Sobre la negación de Pedro G Klein, *Die Verleugnung des Petrus*. ZTK 58 (1961) 285-328; E Linnemann, *Die Verleugnung des Petrus* ZTK 63 (1966) 1-32, M Wilcox, *The Denial-Sequence in Mark 14,26-31,66-72* NTS 17 (1970/71) 426-436; K E Dewey, *Peter's Curse and Cursed Peter (Mark 14,53-54,66-*

72), en Kelber, *Passion*, 96-114, D Gewalt, *Die Verleugnung des Petrus* LingBib 43 (1978) 113-144

5. Condena final: sacerdotes y Pilato; los soldados (15,1-20)

Le ha condenado el sanedrín, pero quieren que Pilato, procurador romano, ratifique la sentencia, haciéndole morir en cruz. No podemos estudiar aquí los presupuestos históricos del tema, ni nos atrevemos a sacar sus consecuencias de tipo teológico más hondo. Seguimos en un plano de tipo narrativo, para fijar así la trama del relato, precisando la función de los diversos personajes. Desaparecen los discípulos. Como protagonistas hallaremos a los sacerdotes y a Pilato; a otro nivel descubriremos también la acción del pueblo y los soldados. Este es el esquema general del texto:

- *Introducción* (15,1) Los miembros del sanedrín (sacerdotes, ancianos, escribas) se reúnen según ley por la mañana, ratifican la sentencia y llevan preso a Jesús para *entregarlo* en manos de Pilato

- *Juicio oficial sacerdotes y Pilato* (15,2-15) Ha comenzado Pilato a dirigir el juicio (15,2-5), pero luego, queriendo congraciarse con el pueblo, cae en manos de la intriga de los sacerdotes que, manipulando la opinión y voluntad del mismo pueblo, le obligan a condenar a Jesús

- *Juicio de burla los soldados* (15,16-20) Siguiendo su costumbre de crear dípticos (unidades paralelas que presentan una escena desde varias perspectivas), Mc ha querido introducir aquí el juicio de burla y tortura de los soldados que imitan la conducta del tribunal y descargan sobre Jesús su agresividad burlesca

De la introducción ya hemos hablado. Baste con recordar que su palabra principal es *paredōkan, entregaron*, que recibe todo su sentido desde los anuncios precedentes. Habían entregado ya al Bautista (1,14), y Jesús había anunciado varias veces que también con él lo harían. Para precisar mejor el tema, distinguimos dos momentos en el gesto. Le empieza entregando *Judas*, uno de los Doce, al ponerle en manos de los sacerdotes (3,19; 14,10-11.18.21.42.44). Después le entregan las *autoridades* de su pueblo, poniéndole en manos de los romanos, para que ellos le condenen y ejecuten (cf. 9,31; 10,33-34; 15,1). Esto significa que en la muerte de Jesús in-

fluyen los conflictos y tensiones interiores del propio grupo donde ha dicho su palabra. No le empiezan persiguiendo los de fuera: son sus propios amigos (como Judas), son los miembros de su pueblo (los judíos) quienes quieren expulsarle y le colocan en manos de un poder experto en destrucciones.

Vemos así que el mismo grupo se rompe y borra (rasga) a quien supone una amenaza para la estabilidad o, mejor dicho, para los intereses del conjunto. Esta es una violencia interior: como bomba que estalla desde el fondo de una sociedad que se siente amenazada. Como víctima de la agresividad de sus amigos (Judas) y correligionarios de origen (judíos) ha muerto Jesús. De los últimos momentos de su proceso criminal hablamos brevemente ahora.

a) *Juicio oficial:
sacerdotes y Pilato
(15,2-15)*

Los sanedritas acusan a Jesús ante Pilato, diciendo que ha querido hacerse *rey de los judíos* (15,2). Ese título preside esta sección (15,9.12.18) y la siguiente, apareciendo como causa oficial de la condena de Jesús (15,26), aunque después, en la parodia de los sacerdotes, se le llame *Cristo, rey de Israel* (15,32). Le llaman *rey de los judíos* en un plano político-social; le acusan de hacerse *Cristo, rey de Israel*, en un plano político-religioso.

Le entregan los sacerdotes; Pilato le interroga: *¿eres el rey de los judíos?* (15,2). Fueron reyes de judíos los últimos macabeos y luego, por concesión romana, Herodes. Pero en los últimos decenios no aparece ya ese título: los romanos gobiernan directamente sobre Judea a través de un procurador y han impuesto en Galilea y Transjordania un «etnarca» vasallo, sin título de rey (el Herodes que ya conocemos por 6,14, igual que conocemos a sus partidarios o herodianos: cf. 3,6; 12,13). Por eso, los que llaman a Jesús rey de los judíos, le acusan de pretender el mando político-social sobre la tierra palestina, entrando así en conflicto frontal con los romanos.

Esta es la acusación que el gobernador plantea en *interrogatorio directo* (15,2-5), pero ni Pilato insiste, ni Jesús, que ha empezado diciendo: «tú lo dices», le responde. Es evidente que el gobernador ro-

mano conoce de alguna forma el caso y sabe que Jesús no representa una amenaza de tipo militar para su imperio. Entre él y Jesús no se establece un diálogo directo: ni Pilato se empeña en saber lo que ese «reino» supone, ni Jesús se esfuerza por mostrar los temas de su acción en Galilea o los motivos de su entrada en Jerusalén.

Parecen dos mundos contrapuestos. *Pilato representa el realismo del poder* que debe mantenerse en medio de una situación siempre explosiva: está al servicio de Roma, pero, al mismo tiempo, tiene que buscar un pacto siempre inestable con los varios grupos de judíos influyentes, especialmente con los sanedritas. *Jesús representa el profetismo escatológico*: ha venido a proclamar y preparar un «reino» que parece simbólico-religioso, pero que se encuentra vinculado a los más hondos y concretos ideales políticos del viejo pueblo israelita. A Pilato no le importa el rasgo estrictamente religioso de ese reino, pero debe controlar sus consecuencias de tipo político inmediato. Por eso interviene.

De esta forma pasamos del interrogatorio directo al *comercio claro sobre la vida de Jesús*. Su inocencia no interesa, como no interesa tampoco el riesgo que supone Barrabás, un sedicioso que aparece en la escena como culpable por asesinato. Entre Barrabás y Jesús, entre los sacerdotes y Pilato va a establecerse una especie de *mercado de intereses* que se resolverá con la intervención manipulada del pueblo. Así se abre y despliega la segunda parte del juicio oficial de Jesús, presentada aquí (Mc 15,6-15) como la más brutal de todas las parodias del poder y la justicia que se ha dado sobre el mundo.

Protagonista oficial de la escena es *Pilato*, un simple *engañador engañado*. Ha planteado superficialmente el caso (15,2-5), suponiendo que Jesús no es peligroso para Roma; en realidad podría liberarle. Pero los *sacerdotes*, entregándole en sus manos, le han dado una baza política y quiere aprovecharla a su favor. Sabe que ellos han obrado *por envidia (dia phthonon; 15,10)*: sienten que Jesús les quita su poder, les hace competencia y de esa forma quieren destruirle, en gesto ambiguo que delata admiración (quisieran imitarle) y profundo rechazo (le desprecian). Sabe, por otra parte, como indica su comportamiento, que el *pueblo* en general tiene (ha tenido) simpatía por Jesús y se hallaría dispuesto a defen-

derle (como vimos en 11,8-10.18; 12,17.37; 14,2). Esta es buena excusa para enfrentar a los sacerdotes (deseosos de la muerte de Jesús) y al pueblo (que parece defenderle).

Así estaban las cosas. La ocasión vino a ofrecerla la *costumbre de conceder amnistía a un culpable* en las fiestas de pascua: como signo de buena voluntad, los romanos perdonaban a quien el pueblo pidiera, procurando que la fiesta fuera plena en todos los sentidos. Pilato contaba con un preso peligroso: el *Barrabás* ya señalado. Ahora acaba de recibir a *Jesús*, a quien llaman rey de los judíos. Se pone a calcular y piensa que el pueblo gritará amnistía en favor de Jesús, humillando así a los sacerdotes. Eso es lo que desea: la ruptura entre masa y jerarquía; que el poder de los judíos se divida y debilite, para así manejarlos con más facilidad. Luego tendrá ocasión de ocuparse de Jesús si el asunto lo *requiere; por ahora puede quedar libre. Con estos presupuestos y el cálculo seguro de su triunfo, Pilato pone el tema en manos del pueblo, convertido en jurado que debe escoger entre Jesús y Barrabás.*

Pilato quiere utilizar de esa manera a todos; pero los sacerdotes son más astutos y convencen al pueblo para que pida el perdón de Barrabás, y así condene al «rey de los judíos». Esta es la paradoja: el poder supremo de este mundo (Pilato representa al César), queriendo manejar a los demás, termina manejado por unos sacerdotes que le vencen, porque saben engañar mejor al pueblo. *Los gritos del pueblo manejado ¡crucifícale!: 15,13.15 deciden la sentencia.* La verdad y justicia quedan de esa forma sometidas al veredicto de una masa a la que van moviendo intereses controlados desde fuera. Sabiamente había comentado 10,42: «los que parecen mandar...». En realidad, Pilato carece de poder, y así termina preso en el mismo juego de intereses que él ha suscitado.

Mc no ofrece su opinión sobre el proceso de Jesús. Como buen narrador, deja que los mismos actores de la trama vayan actuando y así muestren su intención por lo que hacen. Sobre ese fondo resulta mucho más significativo el juicio que ofrece en el comienzo de la escena: «sabía *Pilato* que los sacerdotes le habían entregado *por envidia*» (15,10). Este saber le honra, presentándole como político sagaz: la envidia mueve los destinos de la historia, ella

suscita todas sus violencias. Hasta aquí tiene razón. Pero luego ha presupuesto que la *simpatía del pueblo* hacia Jesús es más fuerte que la *envidia de sus sacerdotes*. En esto se equivoca: es buen político, pero no lo suficiente como para controlar los hilos de la trama. Inicia bien el juego al dejar que el pueblo escoja entre Jesús o Barrabás, pero luego acaba siendo una víctima de su misma astucia, cayendo en la trampa de los sacerdotes. Leamos el texto en conjunto (15,5-15). Fijemos ya bien la postura de los personajes:

- *Pilato* ha iniciado el juego, buscando la libertad de Jesús, no por bien de Jesús, sino en favor de sus propios intereses políticos: quiere convertirle en causa de ruptura o choque entre pueblo y sacerdotes. Pero al fin pierde el juego y así debe aceptar su derrota, dejando que se cumpla lo que pide el pueblo-sacerdotes, al fin unidos en contra de Jesús.

- *Los sacerdotes* acaban siendo vencedores en el juicio. Ellos son ahora «todo el sanedrín» (no intervienen ya ancianos-escritas) y *convencen al pueblo para que pida la libertad de Barrabás* (15,11). Son de verdad inteligentes. No dicen al pueblo que pida en directo la muerte de Jesús, pues eso podría resultarles peligroso o contraproducente. En este momento dejan a un lado a Jesús e insisten en *la libertad de Barrabás*, a quien pueden presentar como un héroe nacionalista o un celota-soldado de la liberación judía. Es evidente que el pueblo, halagado en sus más hondas esperanzas políticas inmediatas, responde pidiendo vida y libertad para Barrabás. Algo semejante es lo que habían querido antes los Doce (Pedro en 8,29; los zebedeos en 10,36-37; quizá el mismo Judas al entregar a Jesús). Buscaban al libertador nacional, y Barrabás parecía hallarse en esa línea. No ha sido difícil para los sacerdotes convencer al pueblo... Pues bien, quedando eso claro, sólo puede haber una consecuencia: ¿qué hacer con Jesús? *¡Crucifícale!* La libertad de Barrabás se compra con la muerte del mesías.

- *Pueblo.* Ya hemos indicado su postura. Posiblemente no quiere matar a Jesús. Pero una vez que le han puesto en la trampa y no tiene más remedio que escoger..., *escoge a Barrabás.* Los sacerdotes le manejan, pero el pueblo en su conjunto sabe lo que hace y se deja manejar. Son fiestas de pascua; los ideales de libertad y grandeza nacional se palpan en todos los ambientes. *Jesús representaba la utopía creadora*, la esperanza de la gracia, la apertura universal a los valores de lo humano, más allá de las pequeñas fronteras de Israel, de pueblo y templo. *Barrabás, en cambio, significa lo inmediato: es la sangre política al servicio de la libertad na-*

cional, es la expresión del triunfo concreto del pueblo, centrado en tierra, ley y templo. Es normal que un pueblo como aquél haya optado por Barrabás. No podemos reprocharle por ello.

- *Jesús y Barrabás* no intervienen. Quedan al fondo de la escena, como personas concretas y símbolos. A *Jesús* le conocemos bien por el relato anterior. De *Barrabás* ignoramos su trayectoria individual, pero podemos trazar con toda precisión sus rasgos generales. Según el texto de Mc (quizá no en la historia primitiva) pertenece al espacio de los *libertadores políticos*, de aquellos que manejan la espada (como quería un discípulo de Jesús en 14,47), llegando a matar, si es necesario (y lo es), para liberar la tierra y nación que pertenece a los judíos. Evidentemente, no podemos juzgarle: forma parte de los héroes-bandidos de este mundo (*héroes* si triunfan, *bandidos* si fracasan; héroes para unos, bandidos para otros). Toda la historia de Israel queda sellada para Mc en esta opción del pueblo: condenando a Jesús, los judíos abandonan el mesianismo universal y quedan en manos del nacionalismo militar (como indica la guerra posterior del 67-70).

Según podemos observar, este juicio de Jesús es una *parodia* legal. No interesan los grandes principios jurídicos, sino los «intereses» de personas y grupos. Triturado entre esos intereses, ha muerto Jesús. Los sacerdotes son los únicos que al matarle saben del todo lo que quieren, y lo hacen, a pesar de que, al hacerlo, acaban cayendo en manos de los muchos Barrabás que un día traerán la ruina al templo (años 67-70). En cierto aspecto, los romanos pierden: Pilato no es más que un engañado. El pueblo parece vencedor, aunque es posible que se sienta poco satisfecho por haber tenido que gritar, en borrachera de sangre: ¡*crucifícale!* (15,13.15). Precisamente ahí, *en la irracionalidad de ese grito sediento de muerte, termina este juicio, en que todos parecen juguetes de fuerte violencia destructiva*. Sólo Jesús, callado, receptivo, escuchando la palabra de Dios en el fondo de las voces de los hombres, sabe de verdad-verdad lo que sucede en todo esto.

b) Juicio de burla: los soldados (15,16-20)

En cierto aspecto, sólo Jesús conoce la causa de su muerte. Pero en otro plano, desde el fondo de su pura violencia reprimida y represora, los soldados

de la guardia militar saben y expresan también lo que ese juicio de Jesús suponía. Por eso, en el momento de la espera, dictada la sentencia (15,15), y antes de ponerse en camino hacia el lugar de ejecución, ellos realizan una especie de *juicio paralelo, como parodia burlesca de todo el proceso anterior*. Así expresan de verdad, desde el subsuelo del pretorio, la mentira oficial que se acaba de representar en la gran plaza, convertida en tribunal del imperio.

Ellos, los soldados, no distinguen ya tendencias ni separan grupos: Pilato y sacerdotes. Barrabás y el pueblo. Todos son iguales a sus ojos, y como expresión final de esa igualdad fatídica juegan con Jesús el juego antiquísimo del rey ajusticiado. Lo que han hecho arriba, lo que han querido justificar con razones de mentira el juez, los sacerdotes y el jurado puede resumirse en una farsa, conocida ya desde los tiempos más remotos.

Tocan la trompeta y forman a los miembros de la guarnición, allá en el patio donde se realizan las paradas militares. También ellos desean ser protagonistas del gran juicio, pero tienen la honradez de no buscar razones, de no mentir motivos. Todo estaba preparado de antemano, y así lo representan, descargando sobre Jesús su admiración y su violencia, en gesto ambiguo de coronación y destronamiento donde pueden distinguirse estos momentos:

- *Le coronan rey* (15,17). Le visten de rojo y colocan un casquete de espinas en su frente. Todo rey es eso: es mentira organizada, objeto de desprecio, miedo y burla a quien se pone el manto rojo en medio de la plaza.

- *Le rinden homenaje* (15,18) y le saludan con el título ritual: ¡rey de los judíos! Así ha sido siempre la ceremonia de los soldados que coronan al emperador y cantan su homenaje en forma fuerte. Esta es la realidad, invertida y culminada, de aquello que Pedro quiso decir a Jesús al confesarle Cristo (8,29); este es el final del canto de reino que entonaron los peregrinos de Jesús al entrar de una manera solemne en Jerusalén (11,9-10). Le aclaman rey aquellos mismos soldados que van a matarle. Esta es la verdad más honda de su poder y su mentira sobre el mundo.

- *Le golpean, le escupen y se ríen* (15,19). En ese gesto puede verse una descarga normal de agresividad. Estos soldados se encuentran sometidos a la presión de la violencia. Conocen por dentro los entresijos del poder, la vanidad de todas las grandezas. Pudiéramos decir que se encuentran co-

mo «desposados» con la muerte sobre el mundo. Es normal que descarguen su miedo, su resentimiento y su violencia sobre este rey inofensivo que aparece ante ellos como expresión de todos los poderes de la tierra.

• *Le destronan y le llevan para crucificarle* (15,20) La ceremonia solo dura un momento. Ha sido el tiempo de la verdad para estos soldados. Han podido representar su juicio, han proyectado sobre Jesús las contradicciones de su propia historia y la historia de todos los humanos. Quizá sin quererlo, sin haber podido escoger otra cosa, ellos han actuado como representantes del poder final del mundo que es la muerte (cf 1 Cor 15,26). Por eso han tenido la última palabra en este juicio.

Los soldados han dicho su juicio, interpretando la condena de Jesús desde la base de sus viejos rituales de violencia, reino y muerte. Ellos no son ya judíos, están al servicio del imperio romano, pero tampoco son romanos en sentido estricto. *Son representantes apátridas (universales) de la violencia de este mundo, como profesionales del orden que se impone por la muerte.* Por eso pueden vender sus servicios al mejor postor de turno, sea el imperio romano, sean las naciones o Estados posteriores. Evidentemente, al enterarse del juicio de Jesús, ellos se ríen con gesto de muerte (de miedo, de pena o agresión violenta). La verdad que ellos expresan es la más intensa, fatídica de todas y, como buen narrador, Mc ha debido recogerla en esta escena (15,16-20).

Estos soldados parecen señores del mundo, pero en el fondo son sólo unos gendarmes de violencia, unos verdugos. Dan la impresión de ser insensibles, están más allá de todo ideal y todo sentimiento. Y, sin embargo, no es así. En el fondo de su misma parodia puede hallarse una nostalgia. Es evidente que, de alguna forma que nosotros ignoramos, ellos admiran a Jesús. Así lo indica el hecho de que el primero en confesar su mesianidad (carácter divino) ha sido precisamente el jefe-centurión de esos soldados-verdugos, después de montar guardia ante el Cristo muerto (15,39). Pero con esto pasamos ya al tema siguiente.

Nota bibliográfica

Para Mc 15, cf Matera, *Kingship*. Además de las obras sobre la pasión citadas en bibliografía y de W. Schenk

Der Passionsbericht nach Markus, Gutersloh 1974, L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus* (SBS 69), Stuttgart 1974 y D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion* (NTA 11), Munster 1974, cf M. Herranz Marco, *Un problema de crítica histórica en el relato de la pasión: la liberación de Barrabás*. EstBib 30 (1971) 137-160. Para una valoración histórica y teológica de la condena de Jesús, en diversas perspectivas, cf J. Blinzler, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959, P. Winter, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1983. Bibliografía hasta 1970, en D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish historiography from 1770 to the present day* (SPB 18), Leiden 1971. Perspectiva antropológico-teológica, con nueva bibliografía en X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 405-441.

6. Muerte en cruz: sacerdotes, Jesús, el centurión (15,21-39)

La escena empieza con el traslado de Jesús al Golgota, lugar de ejecuciones (15,21-22), y termina con su muerte, que va unida a dos grandes señales: ruptura del velo del templo y fe del centurión pagano (15,36-39). Comenzamos presentando su estructura general, para fijarnos después en los diversos momentos de su trama.

a) *Introducción* (15,21-28) De tipo puramente narrativo (sin diálogos), describe los detalles del camino de Jesús hacia la cruz y el hecho mismo de la crucifixión, fija la razón de su condena y presenta a sus compañeros de suplicio.

b) *Burla de los judíos* (15,29-32) Tanto como la muerte de Jesús importa a Mc el gesto de aquellos que le han condenado el sarcasmo de los sacerdotes, que ríen en parodia descarnada por el Cristo a sus ojos fracasado.

c) *Muerte de Jesús* (15,33-37) Parece que llama a Elías pero invoca a Dios. Su pregunta final (¿por qué me has abandonado?) rompe los esquemas del mundo (incluido el retorno de Elías y el juicio), para situarnos ante el misterio fundante y siempre nuevo de Dios.

b') *Reacciones ante la muerte* (15,38-40) La institución sacral israelita se destruye a sí misma (el velo del templo se rasga). Precisamente entonces, ante el Cristo condenado y muerto, se abre el camino de fe de los gentiles, representados por el centurión romano.

Como en casos anteriores, la escena ha sido fijada con toda precisión. Los extremos del tríptico (b y b') sirven para acentuar el sentido salvador de la muerte de Jesús, que hallamos en el centro del pasaje (c). Por un lado están los sacerdotes y cantan su victoria, riéndose del falso rey de Israel (b). Por otro vemos que su templo se destruye, abriendo de esa forma, con su velo ya rasgado, un camino salvador para los gentiles (b'). Se ha cumplido así el mensaje de evangelio de Jesús en Galilea (1,14-8,26), ha culminado su camino (8,27-10,52): su misma entrega y muerte se desvela como fin del mundo antiguo (Israel) y fuente de fe liberadora para el conjunto de la humanidad.

a) *Introducción. El rey crucificado*
(15,21-28)

Sobriamente va indicando Mc los momentos del proceso de crucifixión de Jesús. Ninguna nota psicologizante, ningún calificativo. De lo que más importa, de la ejecución en sí, no dice más que una palabra: «Y lo crucificaron» (*staurousin auton*: 15,24a). En torno de ella va poniendo una serie de señales, como marcas de un camino abierto hacia el misterio de la muerte del Hijo de Dios, donde termina toda esta sección (15,39). De manera puramente indicativa, sin desarrollar los temas, seguiremos una a una las marcas de que hablamos.

La primera es la *ayuda y compañía* (15,21). No sabemos si está débil y no puede soportar el peso de la cruz. Lo cierto es que los militares-verdugos (utilizando un derecho que parece evocado en Mt 5,41; cf. *angareuein*) obligan a Simón de Cirene a llevar la cruz de Jesús. Simón venía de camino, volviendo del campo; no lo había programado ni buscado, pero cumple aquello que le mandan los soldados de la ocupación romana. Este cireneo socorre en su marcha de suplicio a un condenado y, de esa forma, sin saberlo, es el primero en cumplir aquello que el mismo Jesús había dicho: «si alguien quiere venir en pos de mí, tome su cruz...» (8,35). Simón carga con la cruz de Jesús, sin haber sido su discípulo; pero luego, cuando 15,21 le recuerda como padre de Alejandro y Rufo, el mismo texto indica de un modo velado que su encuentro con Jesús ha sido principio de conversión: es evidente que Simón o por lo menos sus hijos han formado parte de la

Iglesia que recuerda con cariño sus nombres, que aquí pueden entenderse como signo de todos los cristianos del imperio romano, uno con su nombre griego (Alejandro), otro con su nombre latino (Rufo). Rechazado por todos, caminando hacia la cruz, Jesús no ha recorrido el viacrucis de condena en vano. Precisamente en esta situación de desamparo, sin ningún tipo de fuerza o de dominio externo, ha podido llamar para su reino al que ha tomado su cruz y le ha ayudado en el camino de suplicio.

Es aquí donde surge el discipulado. Le han dejado sus Doce, pero pasa y le ayuda un Simón (como Pedro), a quien podemos ver como el primero de sus seguidores. El recuerdo de su gesto (con el nombre de sus hijos cristianos) se vincula de esta forma a la memoria de otras personas que también acompañaron o siguieron a Jesús, como Bartimeo (10,46-52) o la mujer profeta de 14,3-9.

Llegan al Gólgota, lugar de muerte-calavera, y *le ofrecen vino mirrado* (15,23), que no quiere aceptar. La crucifixión es muerte por tortura, un modo de matar dejando que el mismo condenado muera, en impotencia, dolor, derrumbamiento. Difícilmente se podía haber hallado suplicio más perverso, al servicio *del reino de miedo* que los poderosos de este mundo (en este caso los romanos) utilizan para controlar por terror a una población oprimida (esclavos, insurgentes) que pudiera levantarse poniendo así en peligro el orden dominante. No se han limitado a matar: le han torturado hasta la muerte, a la vista de todos, como público escarmiento. Parece normal que, por pura humanidad o por no escuchar sus gritos, conforme a la costumbre del tiempo, hayan querido ofrecerle una especie de drogacalmante. No ha querido tomarla: ha preferido mantener la conciencia despierta hasta la muerte.

Se dice luego que *repartieron sus vestidos*, echando suerte sobre ellos (15,24). Esta es la primera referencia que hace el texto al Sal 22 (aquí 22,18), leído por la Iglesia como trasfondo experiencial y teológico que puede ayudarnos a entender la muerte del Hijo de Dios. Lo que sucede en la pasión de Jesús no es una simple casualidad, no es algo inesperado, sino culmen, reflejo y consecuencia de una larga historia de violencia de los hombres. Por eso, *el relato de su muerte es, a la vez, lo más extraño del mundo* (algo único) y también lo

más normal, algo que estaba preparado en las muertes y violencias anteriores de la historia. Así debemos afirmar que Jesús no ha muerto solo, en un espléndido y perfecto aislamiento. Al contrario: toda la dureza, la tortura y sangre de los hombres desemboca, de una forma que parece natural, en esta muerte. Así lo ha visto Mc cuando cita de manera muy sencilla las palabras del salmo: «repartieron mis vestidos...». Los grandes del mundo (sacerdotes y Pilato) han obrado como dueños, imponiendo su poder sobre el mensaje y vida de Jesús, condenándole así a muerte. Los soldados pobres sólo pueden repartir lo más pequeño que ha tenido, es decir, sus vestiduras.

Estaba escrita en un letrero la causa o razón de su condena: «¡el rey de los judíos!» (15,26). No hacen falta más palabras que concreten o comenten su delito. No es momento para precisar si Jesús ha sido rey en verdad, o si lo ha dicho simplemente, en pretensión muy loca, sin serlo en modo alguno (problema que, conforme a Jn 19,20-22, ha preocupado a los sacerdotes). La sentencia queda clara: cada uno que la lea a su manera y la interprete. Para los *romanos* será rey fracasado, uno más en la gran lista de pretendientes políticos vencidos; para los *sacerdotes* será un falso rey, un engañoso profeta de mentiras peligrosas; para los *seguidores de Jesús*, ese título es principio de su nuevo mesianismo pascual. Allá sobre la cruz hay un letrero que permite interpretar todas las líneas y opciones de la historia.

Y con él crucificaron a *dos ladrones (lēstas)*, uno a su derecha, otro a su izquierda (15,28). No sabemos si eran unos simples salteadores de caminos o, si más bien, han sido *guerrilleros* del posible (deseable) ejército de liberación nacional antirromano (conforme al sentido que da a este nombre *lēstēs* el historiador judío Flavio Josefo). Parece que en tiempo de Jesús no se puede hablar de ejército celota bien organizado; pero es probable que Mc, en el momento de escribir su evangelio, esté pensando en los celotas guerreros posteriores (del 66-70 d. C.), llamándolos sin más *ladrones*, conforme a la terminología usual de los romanos, asumida por Flavio Josefo. Sea como fuere, podemos quedar con el término más amplio de *bandido*, asociado desde antiguo (cf. historia de Jefe; Jue 11) con un tipo de la-

drones-insurgentes que existieron casi siempre y siguen existiendo todavía, aunque de forma algo distinta, en lugares de conflicto de la tierra. Sea como fuere, el caso es que Jesús no muere solo. Han librado en su lugar a Barrabás (15,6-15), pero han puesto a su lado a dos bandidos para darle compañía.

Como rey fracasado termina Jesús; a derecha e izquierda padecen otros dos fracasados de la historia. Es evidente que ellos le han dado buena compañía, como ha indicado la glosa posterior de 15,28, tomada de Lc 22,37. Como un bandido más murió Jesús; por eso pueden estar representados y asumidos en su mismo camino de reino los bandidos, fracasados, torturados y olvidados de la historia. En el cruce (cruz o cárcel, fosa o campo) donde acaban por morir los expulsados de la tierra encontramos a Jesús. Una verdadera *guía de fracasados*, hecha evangelio de reino, es el relato de su muerte.

b) Burla de todos.

El Cristo fracasado (15,29-32)

No les basta con haberle condenado; no se sacian con su muerte. Ellos tienen que sentirse vencedores y, por eso, entonan su parodia, como endecha funeraria de sarcasmo en el calvario. Pilato respeta su muerte, igual que los soldados paganos. Pero hay grupos judíos que se habían sentido interpelados y que ahora, al verle torturado e impotente, se levantan, se detienen a su lado para despreciarle. Necesitan insultar al condenado para sentirse así seguros. Carecen de piedad ante su muerte.

Este es quizá el texto más sangriento de todo el evangelio, texto que Mc ha empezado a construir con el recuerdo de Sal 22,7: «*todos los que me ven se burlan de mí, hacen muecas con sus labios, agitan su cabeza...*». La tortura de Jesús se les presenta así como un *respiro*: pueden ya quedar tranquilos; necesitaban hundir al mesías para sentirse ellos alzados. Del fracaso de los otros viven; sobre la cruz de Jesús edifican su edificio de seguridades. Pero vengamos ya a los tres grupos que elevan sobre el Cristo moribundo su parodia.

– *Están primero los que pasan*, es decir, la gente en general (15,29). Es evidente que el relato alude a los *judíos observantes* que se han visto amenazados

por la actitud de Jesús ante el templo. No han querido aceptar su nuevo reino, no han podido superar la cerrazón del viejo templo para abrirse así en camino de amor universal hacia los pobres de la tierra, hacia las gentes. De este modo cantan:

- ¡Ay del que destruía el templo
y lo reedificaba en tres días!
- ¡Que se salve ahora a sí mismo
bajando de la cruz! (15,29-30).

Muere Jesús mientras sigue firme el templo. No se ha cumplido su amenaza; carecía de sentido su mensaje universal de reino. El pretendido profeta salvador no puede ni salvarse, cayendo así en las manos de su propia impotencia. De esa forma miran y desprecian a Jesús crucificado sus primeros acusadores.

- *Vienen después los sacerdotes y escribas.* Como ha podido verse en todo lo anterior, ellos han manipulado el proceso en contra Jesús, logrando bien sus objetivos. Pueden ya triunfar, pueden gozarse, porque aquel que ponía en riesgo su función sagrada (templo) y su poder legal (lectura de la Biblia) está muriendo sin remedio. Por eso se ríen y cantan:

- A otros salvó, a sí mismo no pudo salvarse.
¡El Cristo, el rey de Israel!
- Que baje ahora de la cruz,
para que veamos y creamos (15,31-32a).

Sólo han mirado lo externo. Buscan poder material, dominio religioso, autoridad sobre los otros, y por eso temieron a Jesús, porque pensaron que era un «mago» y que podía hacer prodigios exteriores para convertirse de esa forma en dueño de la hacienda y vida que ellos controlaban. Tuvieron miedo, pues en un momento dado creyeron que Jesús podía derrotarles en su campo de dominio político y social sobre la tierra. No le han entendido: no han sabido comprender su entrega de amor y no violencia hacia los hombres. Por eso, al verle derrotado ríen y gritan con sarcasmo: «¡el Cristo, el rey de Israel!» (no de los judíos como dijo y puso Pilato en el letrero de la cruz: 15,2.26). Así rechazan la pretensión mesiánica de Jesús ante el sanedrín (14,62). Ellos se encuentran seguros del poder de Dios y

condenan al Cristo impotente, despreciado ya por su fracaso.

- *También los crucificados* le insultan (15,32b) como a un Cristo impotente que no ha sido capaz de liberar a los judíos de la opresión de los romanos. Ellos han hecho lo que han podido; no han podido mucho, y mueren por ser fieles a su intento. Pero ese Jesús parecía tener mucho poder, prometía de manera fuerte el reino. Ahora ven que es *simplemente un fracasado*. Sus mismos compañeros de muerte le desprecian. Así se ha creado, en el entorno de Jesús, un espacio de fuerte rechazo, de burla y desprecio. Esta es la muerte de un profeta falso, de un mesías provocador y mentiroso. Será bueno que su muerte sirva de escarmiento a otros. Pueden cantar victoria los que pasan, con los sacerdotes-escribas y los mismos bandidos que están crucificados a su lado. Todos ellos se han unido en contra de Jesús, mostrando que a lo menos tienen algo firme: un tipo de esperanza material, un templo. Este Jesús no tiene nada, es el perfecto *mesías del fracaso*.

c) Muerte de Jesús. *El último abandono* (15,33-37)

Como signo de fracaso se extiende por la tierra la tiniebla (15,33): se oscurece el mundo cuando expira el Hijo de Dios. En medio de esa oscuridad, que es religiosa más que física, sólo unos destellos de luz profética permiten descorrer un poco el velo de misterio. Sigue siendo fundamental la referencia a un salmo (ahora 69,21): «esperé compasión y no la hubo...; pusieron veneno en mi alimento, vinagre en mi bebida». Sobre ese fondo se han trenzado dos motivos de gran dramatismo teológico y literario.

- *Jesús grita y, rodeado por su propio grito, muere*, en gesto de voz fuerte que ha debido impresionar a los que trazan y transmiten el relato. Esa voz, que aparece en el principio y fin del texto (15,34.37), constituye un lugar de referencia en el que pueden entenderse las más hondas palabras de todo el evangelio. Mc ha sabido dejar que el mismo texto se despliegue ante nosotros y nos hable. Es como si el único grito de Jesús pudiera abrirse en dos palabras: una que proviene del propio *miedo humano*, otra que surge del *misterio superior de*

Dios y que, en el fondo, es todavía más aterradora, aunque aparece al fin como principio de toda salvación, conforme al evangelio. Empecemos por *la voz del miedo humano*:

Algunos de los presentes, oyéndole, dijeron:
¡Mirad! Está llamando a Elías (15,35).

La evocación del antiguo profeta ha estado latente a lo largo de todo el evangelio, desde el mismo momento en que aparece Juan Bautista con su anuncio y su vestido (1,6). Con rasgos de Elías han visto a Jesús algunos de su tiempo (6,15; 8,28); el mismo Jesús ha querido precisar el modo y meta de la acción del viejo Elías (9,11-13). Pues bien, ahora que el Cristo condenado grita, acabando su camino, algunos piensan que *está llamando a Elías*.

Eso supondría que no acepta su fracaso: que invoca al *vengador* y pide que venga el enviado justiciero, con el fuego de Dios, para matar-purificar a los perversos (Mal 3,2.23). Habría llegado el momento del juicio, sería tiempo de ira (Eclo 48,10). Por eso Jesús pediría a Dios que mande al profeta del fuego. Así piensan, así escuchan algunos desde el fondo de su miedo: si viene Elías, puede destruirles, desclavando a Jesús de la cruz y asumiendo la venganza sobre aquellos que le matan. Pero Mc ha entendido el grito en forma teológica más honda.

– *Jesús grita a Dios*, no desea ni pide venganza. Si hubiera invocado a Elías, en gesto de violencia, habría renegado del camino de evangelio ya expresado en 8,31-9,1. Donde se habla de entrega de la vida no hay venganza: quien acepta su fracaso, ya no puede apelar a la violencia. Jesús confiesa su derrota, reconoce su dolor y grita al mismo Dios diciendo:

Eloi, Eloi, *lema sabakhtani?*
¡Dios mío, Dios mío!,
¿por qué me has abandonado? (15,34).

A Dios llama, no a Elías, asumiendo la más fuerte y sangrante voz de la Escritura (Sal 22,1). Desde el fondo de su abandono, como mesías fracasado de la historia, grita Jesús con gran angustia, pidiendo a Dios respuesta. De forma semejante llamó en Getsemaní (14,36), recibiendo entonces fuerza para

mantenerse en el camino. Pero ahora no hay respuesta en esta vida: *sobre el grito grande del mesías nazareno sólo puede extenderse ya el misterio más oscuro* (cf. 15,33) *de la muerte*. Gritando así, expira el mesías fracasado en medio de una historia externamente victoriosa de asesinos (jueces, soldados, sumos sacerdotes...).

Había llamado (o respondido) Dios en otros momentos importantes, diciendo a Jesús: ¡Hijo! (1,11; 9,7). Ahora Jesús no puede escuchar esa palabra sobre el mundo. Llamando al Padre muere, como un justo derrotado (cf. Sab 2; Sal 22). De esa forma asume el destino universal de los que sufren sobre el mundo y así acaban aplastados, oprimidos, fracasados, sin respuesta. Este ha sido el límite y momento extremo de su entrega (cf. 9,31; 10,33-34...). En manos de Dios, en oscuridad y grito grande, despreciado por su pueblo, abandonado de todos sus amigos, se va apagando el Cristo sobre un día convertido ya en tiniebla. No existe espacio o tiempo de respuesta en este lado de la muerte. Así acaba y culmina de verdad su *encarnación*: el Hijo de Dios sólo ha llegado a convertirse en plenamente humano cuando muere. Asumiendo de esta forma el camino de la finitud y fracaso, en gesto de entrega y promesa de reino, Jesús ha conseguido superar la tentación, venciendo para siempre al diablo-Satanás que le venía probando desde 1,12-13.

d) *Reacción ante la muerte.* *Judíos y gentiles* (15,38-39)

La muerte de Jesús (15,33-37) ha sido el centro del relato. A sus lados, como escenas contrapuestas de un tríptico de juicio y nuevo nacimiento, se extienden los caminos de lo humano. Hemos indicado ya la reacción de los observantes judíos-sacerdotes-bandidos (15,19-32). Ahora veremos en dos rasgos perfectamente estructurados el efecto de la muerte de Jesús sobre Israel (templo) y sobre los gentiles (centurión romano).

La escena está trenzada de tal forma que en ella se quiere decir y se dice toda la experiencia nueva de evangelio en dos palabras mutuamente referidas. Una se refiere a los judíos, cuyo viejo reino acaba (fin del templo). Otra alude a los paganos (fe del

centurión) que ahora se abren al misterio salvador de Dios en Cristo, a través de la más honda confesión creyente:

• *Fin del judaísmo*: «Y el velo del templo se rasgó en dos, de arriba hasta abajo» (15,38). Así lo dijo Pablo al afirmar que Cristo es *telos* o fin de la ley, para salvación de todos los creyentes (Rom 10,4). Con la muerte del Cristo acaba el templo, y de esa forma viene ya a cumplirse lo que el mismo Jesús había dicho al entrar en Jerusalén (cf. 11,15-19). Tenían razón los que en el juicio le acusaban de poner en riesgo el templo (14,58); se engañaban los que viéndole en la cruz gritaban su derrota frente al santuario (15,29). Esta es la paradoja: por salvar su santuario condenaron a Jesús sacerdotes y escribas; pues bien, ellos mismos, al matarle, han acabado destruyéndolo por siempre. Eso significa que el camino de Israel ha terminado (ha fracasado). Las instituciones del judaísmo sacral, que han juzgado y condenado al Cristo, se condenan a sí mismas. Estéril para siempre queda ya su higuera, rasgado está su templo (cf. 11,12-15). Muere el mesías de Israel, y en su muerte acaba el signo clave del nacionalismo israelita: el velo que separa lo sagrado y lo profano, los judíos y gentiles. *De esta forma vence el mesías fracasado*, rompiendo en su fracaso los antiguos privilegios y separaciones de su viejo pueblo.

• *La fe de los gentiles*. Antes se encontraban marginados, pero ahora, con la muerte de Jesús, se integran en el único camino salvador. Como representante de ellos habla en nuestra escena el centurión, que es jefe del grupo de soldados-verdugos que han ajusticiado a Jesús, después de haber representado con él la parodia del rey falso y burlado (cf. 15,16-20). Los sacerdotes no cambian: están seguros de lo que hacen (15,29-32). Los centuriones, sin embargo, han cambiado, descubriendo en Jesús la fuerza superior de Dios que actúa en impotencia. Por eso, al final de la agonía mesiánica, el centurión que dirige a los soldados-verdugos, desde el fondo de su mismo paganismo, conmocionado por la debilidad-fuerza de Jesús, grita: «¡en verdad, este hombre era Hijo de Dios!» (15,39). De esa forma, el rechazo de Israel (fin de su templo) se convierte en principio de salvación universal: todos los hombres de la tierra, representados por este militar, pueden abrirse ya a la gracia de la revelación de Dios en el Cristo crucificado.

Externamente hablando, el templo sigue en pie. Los sacerdotes que allí oficiaban no han logrado aprender nada y siguen ofreciendo sacrificios y dictando leyes nacionales, como si las cosas siguieran inmutables. Pero quien mira con ojos de fe sabe

que el velo (misterio) de aquel templo está rasgado en lo más hondo. Se rompe de esa forma y se supera la escisión entre judíos y gentiles, como había prometido 11,17 (con cita de Is 56,7). Ya no existe un Israel privilegiado en plano religioso. *Todos los humanos están simbolizados por este centurión-verdugo* que, viniendo desde el fondo de su paganismo y su pecado, ha sabido descubrir la fuerza creadora de Dios en aquel Hijo al que crucificaron.

Fijemos la escena. Cumpliendo órdenes recibidas, como último y sangrante eslabón de una fuerte cadena de violencias, este jefe de soldados acaba de matar a Jesús (ha dirigido su ejecución). Pero, al verle morir, cambia su vida: Dios mismo se le muestra en la debilidad del crucificado. Esta es la paradoja que de ahora en adelante irá marcando su existencia y la existencia de todos los que logren descubrir a Dios en Cristo. El mismo pecado (matamos a Jesús) se vuelve así principio de gracia salvadora: ¡es Hijo de Dios, puede salvarnos! De esta forma nace y se realiza al pie de la cruz la verdadera *vocación cristiana*: llama y salva Jesús a los mismos que le matan.

Se ha cumplido así aquella inversión radical de que trataba el evangelio: Dios se hace presente en el amor sacrificado, en la entrega de la vida por los otros, en el gesto de apertura hacia las gentes. Signo de esas gentes, principio de un camino de misión universal y de evangelio abierto a todo el mundo (cf. 13,10; 14,9) es este centurión que aparece así como primero de todos los cristianos que confiesan de una forma expresa la fe en Jesús crucificado (en esta línea estaban Bartimeo: 10,46-52 y la mujer profeta de 14,3-9). La palabra de la pascua cristiana que escuchamos en 16,6-7 ratifica y expande ya por siempre la palabra de fe del militar romano.

Nota bibliográfica

Además de obras citadas en nota anterior sobre el sentido de la cruz, cf. M. Hengel, *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross*, Fortress, Philadelphia 1977; L. Díez Merino, *El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamentaria*: LibAnFranc 26 (1986) 74ss; Id., *La crucifixión en la antigua literatura judía*: EstEcl 51 (1976) 5-27; J. R. Scheifler, *El Salmo 22 y la crucifixión del Señor*: EstBib 42 (1965) 5-83; J. H. Reu-

mann, *Psalm 22 at the Cross. Lament and Thanksgiving for Jesus Christ*: Inter 28 (1974) 39-58; T. J. Weeden, *The Cross as Power in Weakness (Mark 15,20b-41)*, en Kelber, *Passion*, 115-134; T. Boman, *Das letzte Wort Jesu*: StTh 17 (1963) 103-119; P. Lamarche, *La mort du Christ et le voile du temple*: NRT 106 (1974) 583-599; K. Stock, *Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums*: ZKTh 100 (1978) 289-301; H. L. Chronis, *The torn veil: cultus and christology in Mark 15,37-39*: JBL 101 (1982) 97-114.

7. Sepultura. Las mujeres como auténticas discípulas (15,40-47)

En un primer momento podemos afirmar que Jesús ha muerto solo, sin amigos que pudieran (quisieran) defenderle. Pero luego Mc nos descubre que estaba acompañado. Cuando llega el fin, nos hace mirar con más cuidado, sacando de la sombra y presentando con gran fuerza a unos *discípulos ocultos*. En realidad no estaban escondidos. Lo que pasa es que nadie los había destacado: son *las mujeres*; *ellas constituyen la reserva de Jesús, son la sorpresa principal de su evangelio*. Cuando todo acaba, ellas son signo de que todo empieza.

Había ya mujeres a lo largo del camino. Podemos citar a la *suegra de Simón*, que se levanta de su enfermedad para servir a los compañeros de Jesús (*diēkonei autois*), en palabra que nos lleva a la raíz de la experiencia misionera de la Iglesia: esa mujer empieza haciendo aquello que no saben los Doce, es decir, ponerse al servicio de los otros (1,29-31; cf. 10,35-45). Al referirse a su familia nueva, dirá Jesús que los que cumplen la voluntad de Dios son su hermano, *su hermana y su madre* (3,35), insistiendo de forma sorprendente en el aspecto femenino de la comunidad mesiánica. Jesús ha curado a la *hemorroísa* para que viva en libertad su condición femenina, y a la *niña muerta* para que pierda el miedo a madurar (5,21-43). También se ha dejado convencer por la *mujer pagana*, ofreciendo camino de vida a su hija (7,24-30). La pobre *viuda generosa* es, a su juicio, la (mejor) representante del auténtico Israel (12,41-44), y la *mujer del vaso de alabastro* ha sido la única que cree de verdad en su camino de entrega por los otros (14,3-9).

No hay mujeres malas para el Cristo de Marcos. Ellas apenas destacaban en la marcha del discipulado externo, pero permanecen firmes y aprenden de verdad de tal manera que, al final, cuando parece que todo ha terminado, emergen como portadoras de una siembra fuerte de esperanza. No están del todo aisladas. A su lado puede hallarse el *centurión*, que descubre la fuerza de Dios en la debilidad del Cristo muerto (15,39). También las acompaña *José de Arimatea*, miembro ilustre del sanedrín, que esperaba la llegada del reino y que se atreve a pedir el cuerpo muerto de Jesús para enterrarlo con honor en el sepulcro de la roca (15,42-46).

Con estos elementos podemos ya venir a la estructura de este último pasaje del proceso y muerte de Jesús en Jerusalén. Como en muchos casos anteriores, Mc ha empleado una técnica de emparedado o tríptico que ahora brevemente resaltamos:

a) *Mujeres ante la cruz* (15,40-41). Parece que ellas siguen el relato previo: fin del templo y fe del centurión. Pero en sentido más preciso, ellas inician algo nuevo: ofrecen en la Iglesia el testimonio de un seguimiento completo; han fallado los Doce, ante la cruz emergen las mujeres.

b) *Enterramiento* (15,42-46). La muerte ha sido verdadera. Así lo certifica el hecho del entierro, realizado de manera pública, con permiso de Pilato, en un lugar-tumba bien determinado.

a') *Mujeres en la sepultura* (15,47). No entierran a Jesús con sus manos, pero ven cómo lo hace José de Arimatea. Maduran así su más intenso testimonio, apareciendo como portadoras de un recuerdo primordial en la memoria de la Iglesia.

Del centurión hemos hablado ya en el apartado anterior, al presentarle como primero de los creyentes. Ha dicho su palabra. No necesita aparecer ya más en el camino de evangelio. Sobre la *función de José de Arimatea* (15,42-46) hablaremos brevemente. Se ha atrevido a pedir el cuerpo de Jesús y lo ha enterrado de un modo honorable, honrando de esa forma la memoria del profeta muerto.

Buscó José un sepulcro bueno y separado, excavado en la roca. Realizó sobre Jesús los ritos funerarios y corrió la piedra-losa de la boca de la cueva. Hizo lo que era necesario, ofreciendo de esa forma un testimonio preciso de que Jesús había muerto. Sólo partiendo de ese dato (sepultura de Jesús) pue-

de hablarse luego de la tumba vacía (en 16,1-8), para iniciar desde allí el mensaje de la pascua, retornando a Galilea.

José ha hecho lo que entonces tenía que ser hecho, y su recuerdo permanece en la memoria de la Iglesia. Pero su función termina aquí, y no vuelve a presentarse tras la pascua. Ha ofrecido en su momento un testimonio, pero luego se pierde en la sombra, de modo que la historia de la Iglesia pascual no empieza con José (ni con el centurión de 15,39), sino con las mujeres de 15,40-41.47. Ellas reaparecen en 16,1-8. Por eso debemos estudiar su gesto con más detenimiento.

Estas mujeres constituyen la reserva mesiánica de Jesús. No han aparecido antes como grupo, pero ahora irrumpen con toda fuerza, como verdadera «comunidad mesiánica», convocada en torno a la muerte de Jesús. son principio de la Iglesia. Ellas emergen desde ahora como encarnación perfecta del discipulado. *Lo que no han logrado hacer los Doce, lo deben hacer ellas* Así se nos presentan:

Estaban también *unas mujeres*, observando desde lejos, entre ellas *Maria Magdalena, Maria*, la madre de Santiago el menor y de Jose, y *Salome*, las cuales, cuando (Jesus) estaba en Galilea, le seguían y le servían, y *otras muchas* que habían subido con el a Jerusalén (15,40-41)

Estaban *también*, es decir, formando algún tipo de unidad con el centurión creyente a que aludía 15,39. Ellas aparecen primero de una forma general e indeterminada (*gynaiques*). Luego destacan tres nombres que han de ser muy conocidos en la Iglesia de Marcos. De su identidad se ha escrito mucho, sobre todo comparando los textos paralelos de sinópticos y Juan, que aquí no estudiaremos. Sorprendente es la nota final. y *otras muchas (allai pollai)* A los ojos de Mc, Jesús ha tenido éxito entre las mujeres: ellas, en número grande, le acompañan en la muerte.

El texto permite distinguir con cierta probabilidad dos grupos. Están primero *unas mujeres* (entre ellas tres con nombre) que seguían a Jesús y le servían. Están, además, *otras muchas*. de ellas se dice que han subido con Jesús a Jerusalén. quizá no le seguían-servían aún del todo en Galilea; ahora lo hacen, y de esa forma asumen, ratifican y comple-

tan con las anteriores los signos centrales del discipulado mesiánico:

- *Han seguido a Jesus (ēkolouthoun autō)* Esto significa que pertenecen al discipulado en un sentido estricto. No sabemos cuándo ni cómo les ha llamado Jesús, pero es evidente que ellas han respondido lo mismo que los pescadores de 1,18 o Leví y los publicanos-pecadores de 2,14-15. Ciertamente, lo han dejado todo para hacerse *seguidoras de Jesus* en el sentido estricto de ese término (cf 10,21 52)

- *Han servido a Jesus (diēkonoun autō)* A veces se ha entendido esta palabra en sentido puramente material, como algo propio del cuidado femenino los *apostoles* habrían aprendido la «palabra», recibiendo luego la misión más elevada de anunciar el evangelio, las *mujeres*, en cambio, no sabían otra cosa que servir en los quehaceres de limpieza y de comida. Pero esta forma de entender el texto es mala. Marcos no distingue esas funciones, mas aún, insiste en el *servicio integral* como expresión del ministerio cristiano (en 10,35-45) Elevándose así sobre los Doce, *estas mujeres han comprendido lo que significa seguir a Jesus, traduciendo el discipulado en forma de servicio humano* (especialmente dirigido hacia Jesus)

- *Han subido con Jesus a Jerusalem*, acompañando a los discípulos. Pero hay una diferencia al llegar el momento de la prueba, los varones le abandonan, ellas, en cambio, permanecen fieles. De esa forma cumplen la enseñanza de Jesús cuando decía «quien quiera venir en pos de mi, tome su cruz y me siga» (cf 8,34) Al lado del maestro están ahora ellas, para dar un día testimonio de su muerte-pascua, como verdaderas maestras de la Iglesia

Parece sorprendente, pero sólo ahora, cuando llega el fin del Cristo, descubrimos que ha tenido *unas discípulas mujeres* que le han entendido bien y le han seguido. ¿Por qué no se mostraron antes? No hacía falta. Mc deja para el final este *efecto sorpresa* de las verdaderas seguidoras de Jesús. Ellas llegan en el momento justo, para realizar de una manera justa lo que el evangelio les ha confiado: dar testimonio de la muerte y sepultura, reasumiendo luego el camino del discipulado por la pascua. Por eso, cuando se dice que José de Arimatea colocó el cadáver de Jesús en un sepulcro excavado en la roca, corriendo después la gran piedra, se añade:

Maria Magdalena y María la de José observaban donde quedaba puesto (15,47)

Así acaba la historia de Jesús. El *centurión* le ha

proclamado Hijo de Dios (15,39), *Jose de Arimatea* le ha enterrado (15,42-46), pero ni uno ni otro aparecen despues para que se extienda tras la muerte de Jesús la pascua de su vida. A ese nivel hay que acudir a las *mujeres* en nombre de toda la humanidad, ellas han asistido a la muerte de Jesus y quieren hacer guardia de amor y de recuerdo ante su tumba. Y con esto acaba la sección *muere Jesus, pero ha sembrado en la tierra y queda vivo el camino de la vocacion cristiana. Ellas, las mujeres de la cruz y de la pascua, son la vocacion cristiana hecha persona* son verdad y sentido, principio y garantia del discipulado. Quedan ellas. Jesus no ha muerto en vano, no ha muerto del todo. Por eso puede seguir y seguirá el camino de vida verdadera por la pascua.

Nota bibliográfica

Ademas de obras generales sobre pasion de Mc, citadas en nota anterior, cf L. Schenke, *Auferstehungsverkundigung und leeres Grab* (SBS 33), Stuttgart 1969, 23-27, I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* (SANT 31) Munchen 1972, 87-137, R. Pesch, *Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und der Markusevangeliums Mk 15,42-16,8* en M. Sabbe, *L'Evangile selon Marc* (BETL 34), Leuven 1974, 365-409, J. S. Kennard, *The Burial of Jesus* JBL 74 (1955) 227-238, J. Schreiber, *Die Bestattung Jesu. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 15,42-47* par ZNW 72 (1981) 142-177. Sobre la funcion de las mujeres en Mc, cf F. Fander, *Stellung* Vision mas general del tema, en B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTS MS 51), Cambridge 1984.

4

Meta pascual, nuevo comienzo (16,1-8) y apéndice canónico (16,9-20)

Cómo recordará el lector, hemos comenzado este libro por el fin: con las palabras principales de pascua que el joven del sepulcro decía a las mujeres (16,6-7). Ellas han ido guiando nuestro comentario como *clave hermenéutica* y fondo estructurante de todo el evangelio. Por eso hemos tenido que evocarlas y expandirlas a lo largo de nuestro recorrido.

Pues bien, ahora volvemos a estudiarlas al fin de este trabajo y situadas ya en el ámbito más amplio del relato sobre el sepulcro vacío (16,1-8). Algunos han dicho que Mc es como pescadilla que se muerde la cola: nos conduce al fin para traernos otra vez hasta el principio. Esa imagen es buena, pero no perfecta. Tanto como un círculo cerrado, Mc puede aparecer como un camino abierto, en perspectiva de evangelio, es decir, de seguimiento de Jesús y de misión. Por eso no se trata de empezar una vez más, sino de verlo todo desde la experiencia y exigencia de la pascua.

Desde ella hemos querido leer de nuevo el texto,

interpretando en clave pascual sus momentos principales. Esta es la experiencia fundante de la Iglesia: Jesús resucitado (presente en la misión del cristiano) es el mismo que había predicado-anticipado el reino con su vida; el Jesús de la pascua es el profeta galileo que anunciaba el reino, asumiendo y recorriendo su camino de muerte en Jerusalén. Contra el riesgo de un Cristo exclusivamente glorioso, de un Hijo de Dios resucitado, que pudiera separarse del Jesús del compromiso de la historia y la pasión de muerte, ha escrito Mc su evangelio.

Por eso no ha querido recoger y presentar relatos separados de la pascua, pues con ello podría conducirnos a un error: buscar a Cristo en la gloria trascendente de los cielos o en el espacio mismo de una vida ya perfecta que vendría a separarse del camino de la entrega concreta de la historia. Intencionadamente ha preferido que el mensaje de la pascua nos conduzca de nuevo al lugar de su misión en Galilea, al camino de su entrega creadora de la Iglesia.

Es muy probable (casi seguro) que Mc supiera relatos sobre la historia pascual de Jesús. Así podría habernos presentado otras palabras, resaltando otros aspectos de su gloria y su mensaje. Pero el relato que ha querido recoger al fin de su evangelio es suficiente (16,1-8) y ofrece a su juicio un buen esquema del camino y presencia pascual de su Cristo.

También nosotros podríamos haber terminado aquí, dejando que los mismos lectores vuelvan hacia atrás y reinterpreten por sí mismos el camino recorrido. Es lo que en el fondo deseamos. Sólo en forma tanteante nos hemos atrevido a releer en lo que sigue el texto clave (meta y nuevo comienzo) de Mc 16,1-8, donde el joven de la pascua dice su palabra a las mujeres. Miedosos como ellas somos, pero como ellas (y con ellas) podemos arriesgarnos a escuchar y responder al evangelio.

1. Fin que es principio (16,1-8)

La llamada de evangelio ha sido y sigue siendo una historia quebrada por la muerte de Jesús. Ciertamente podemos retomar algunos hilos sueltos que parecen abrirnos hacia el mismo cumplimiento de su reino: hemos hablado del curado de Gerasa (5,18-20), del ciego de Jericó (10,46-52), de la mujer del vaso de alabastro (14,3-9) y también de las mujeres que han seguido a Jesús hasta el calvario (15,40-41). Todos estos casos nos ofrecen la certeza de que el seguimiento de Jesús ha de triunfar y permanece, cumpliendo una función sobre la tierra. Pero de forma paradójica podemos y debemos añadir que la verdad más honda de esos buenos discípulos que fueron caminando con Jesús antes de pascua se comprende sólo en dimensión pascual: si Jesús no hubiera resucitado, resultaría inútil el camino precedente de sus vocaciones.

En cada uno de esos casos, en formas que debían matizarse con cuidado, *la vocación cristiana sólo adquiere su sentido pleno por la pascua*. El ciego de Jericó (10,46-52) sigue a Jesús en la subida de Jerusalén para que allí pueda encontrar el sentido de su muerte-pascua, igual que las mujeres. *La profetisa del perfume* (14,3-9) adquiere su lugar en el camino de evangelio porque ha preparado la sepultura de Jesús y participa de la gloria-promesa de su pascua. *El mensaje del antiguo endemoniado de Ge-*

rasa (5,1-20) alcanza validez únicamente si su gesto se expande por la pascua hacia la nueva dimensión del Señor resucitado...

Es evidente que los Doce en cuanto grupo especial han fracasado, como indica con toda nitidez eso que pudiéramos llamar camino recto del relato de Mc. Pero a los costados de la marcha han ido apareciendo otros grupos y personas que ahora adquieren su más hondo sentido. Ellos concentran y cumplen su función de anuncio o anticipo de la pascua a través de las mujeres que hallaremos junto a la tumba vacía. Fracasen los Doce como grupo, pero sigue Pedro y siguen muchos de esos Doce (en especial los mismos zebedeos; cf. 10,39).

Volvamos al texto. Por la muerte de Jesús se encuentra todo como «suspendido». Los hombres han dicho su palabra de juicio, los caminos del discipulado se han roto. Toda la historia de llamadas y encuentros anteriores queda de esa forma situada en medio de un gran signo de interrogación. Sobre ese fondo ha de leerse nuestro texto:

Pasado el sábado,
María Magdalena, María la de Santiago y Salomé
compraron aromas para venir a embalsamarlo.
Y muy de madrugada, el día después del sábado,
vinieron al sepulcro cuando salía el sol.
Y se decían: ¿quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?
Y mirando vieron que la piedra estaba corrida: era grandísima.
Y entrando en el sepulcro,
vieron a un joven sentado a la derecha,
vestido con túnica blanca.
Ellas se asustaron. El, por su parte, les dijo:
¡no os sobresaltéis!
Buscáis a Jesús el nazareno, el crucificado;
ha resucitado, no está aquí:
mirad el lugar donde lo pusieron.
Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que os precede a Galilea, allí le veréis, como os dijo.
Y saliendo, huyeron del sepulcro,
pues el temblor y el espanto
se habían apoderado de ellas.
Y no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo
(16,1-8).

Este es el relato. Difícilmente podrían decirse las

cosas de forma más honda, precisa, certera. Todo el proceso anterior de evangelio y llamada al seguimiento se había perdido en esa tumba de Jesús, pero recibe de nuevo su sentido. Así lo mostraremos en breves reflexiones que no quieren ni pueden agotar la fuerza y sorpresa fundante de este gran pasaje.

a) *Breve comentario.*

Las mujeres al comienzo de la Iglesia

Pasado el sábado: cumplido el ritmo de reposo y sacralidad del judaísmo. El sábado se vuelve ahora tiempo viejo, culto a las fuerzas de este mundo que mantienen a Jesús en el sepulcro. Es tiempo de pecado: triunfan aquellos que han matado; descansan de su asesinato. Sólo allí donde se llegue a superar el judaísmo (ley, nación, sábado) tendrá sentido la nueva vocación mesiánica. Ella se define por la pascua.

María Magdalena, María la de Santiago y Salomé. Son las tres que ya hemos visto en 15,40. Forman el centro de ese grupo de discípulos-mujeres que han seguido-servido a Jesús. Ahora quieren realizar con él el último servicio: han comprado aromas para *embalsamarlo*. Con esto acabaría su camino, termina su tarea de amistad: llegan hasta el fin en su entrega por Jesús y quieren ya tocarle, cuidarle en el sepulcro.

Y muy de madrugada... vinieron al sepulcro cuando salía el sol. El signo de la creación de Dios les acompaña: el sol del nuevo día. Parece que no debería haber salido. Las tinieblas de la muerte de Jesús tendrían que haberse mantenido sobre el mundo para siempre. Pero sale el sol, y es signo de luz, de día-vida diferente, aunque estas mujeres del sepulcro no lo sepan.

Y se decían: ¿quién nos correrá la piedra...? Son débiles, son poco expertas en correr y descorrer la losa grande de las tumbas. Son en realidad muy pocas. Otros duermen o se afanan en cumplir pobres tareas. Los discípulos varones se hallan lejos, escapando a Galilea (cf. 14,28). Estas mujeres que, en una temprana madrugada, van hacia la tumba del mesías muerto llevan en su luto y su dolor todo el misterio de la historia humana. Son discípulas auténticas, aunque todavía equivocadas: mantienen la

vocación de Jesús, continúan buscando su camino, pero siguen perdidas tras su muerte.

La muerte de Jesús les ha descolocado. Parecen perdidas y por eso están buscando en dirección de tumba. Pero el Dios verdadero de Jesús viene a buscarlas precisamente en este camino de la muerte. No les acompaña nadie; no existen varones amigos que lleguen y quieran moverles la piedra. Pero su fe les hace caminar, y descubren que *la piedra está corrida*.

Esta es la piedra de tumba de la historia, la losa en que vence (nos vence) por siempre la muerte. Pero, desde el otro lado de la vida, surge el misterio de Dios que les habla tomando la figura de un viviente, de un *joven sentado a la derecha y vestido de blanco*: así, al fondo de la tumba, ellas empiezan a encontrar la gloria de la pascua. Hay un joven: sabe lo que quieren; por eso, al verlas asustadas, les dice: «¡No os sobresaltéis!». Este «no temáis» constituye un elemento central en todas las llamadas verdaderas: cuando habla Dios, parece que la vida acaba, pero Dios la pacífica y reconstruye.

La palabra del joven presenta dos partes. Una es *entrad*: no está aquí, mirad el lugar donde lo pusieron. Las mujeres tienen que llegar hasta el fondo de la tumba, descubriendo allí el vacío de Jesús, el hueco que ha dejado en el camino de la historia; en un determinado nivel, Jesús no existe más, ya no podemos verle ni tocarle como antes, no podemos venir a embalsamarle en el sepulcro. La segunda palabra del joven es *salid*: id y decid a sus discípulos y a Pedro...

El joven de la pascua convoca de nuevo a estas mujeres: las llama plenamente para hacer que lleguen al misterio de Jesús resucitado. Buscaban un cadáver para embalsamar y han encontrado una tarea muy distinta de vida y de total renacimiento. Ellas, las *mujeres del sepulcro*, habiendo cumplido con fidelidad el camino de discipulado que termina en una tumba, tienen que cambiar y hacerse desde ahora *mensajeras de la pascua*. Reciben y elaboran de esa forma su nueva vocación.

En la *vocación de estas mujeres* se encuentran incluidos los restantes caminos y llamadas de la Iglesia. Lo que había comenzado con Abrahán, lo que Moisés había descubierto ante la zarza, la de-

SEPULCRO VACIO: ¿RELIGION DE MUERTE? (16,1-8)

En tres lugares clave aparece en Mc la palabra *mnēmeion*, que podemos traducir por lugar de recuerdo, como un monumento elevado a la memoria de aquellos que han pasado: colocan a Jesús en ese lugar sacralizado (15,46), entran luego allí las mujeres (16,5), viéndolo vacío, y salen (16,8) llenas de miedo. El evangelio ha de unirse a una visión nueva del sentido y lugar de la muerte.

1. Algunos nombres

- *Monumento*: lugar donde se recuerda y de alguna manera se venera al muerto; de ese recuerdo y veneración nace nuestra historia; dando un tipo de culto a los muertos ha empezado quizá toda religión.

- *Enterramiento*: de la madre tierra hemos venido, a ella confiamos de nuevo nuestros muertos, en gesto que parece siembra de esperanza.

- *Sepultura*: sigue en la línea de la palabra anterior, es decir, de ocultar, de poner bajo tierra (sepultar); hay que tapar a los muertos de forma que estén presentes sin que los veamos.

- *Tumba*: se vincula a caer (*tomber*) y a reclinarse (tumbarse). Así están los muertos, en gesto de reposo, y decimos de ellos RIP (= descansen en paz).

- *Cementerio*: viene del griego y significa lugar de descanso, espacio en que no existen ya torturas, ni disputas, ni dolores...

2. *Tumba y recuerdo de la muerte*. Hay otros muchos nombres que en las varias lenguas nos ayudan a entender el sentido de los muertos. Casi todos ellos acentúan el aspecto de descanso del fallecido y de memoria que los vivos

mantienen de su paso por el mundo. En algún sentido, la tumba se convierte en la *matriz de la religión*: sólo aquí, ante el recuerdo (presencia y ausencia) de los fallecidos, cobra sentido total, adquiere nueva luz lo que ha sido la existencia.

3. *¿Religión de las tumbas?* Los cristianos han rodeado de respeto y esperanza pascual los cementerios, lugares de sus muertos, como puede verse ya en las catacumbas. Después han mantenido la memoria viva de sus mártires, edificando sobre sus tumbas lugares de oración. Eso es bueno, pero si se hace de manera triunfalista, exaltadora, termina fundando un tipo de nuevo culto precristiano a los difuntos. Más aún, podemos elevar inmensos monumentos sobre los «santos» del pasado (Pedro o Pablo, Napoleón o Lenin) para seguir esclavizando a los pobres mortales del presente.

4. *La tumba vacía*. Enterraron a Jesús, murió de veras. Pero los cristianos no han podido elevar una «pirámide» de orgullo sobre su cadáver. El relato pascual sabe que Jesús no está en la tumba: no podemos buscarle allí ni edificar una «religión» (entendida como sistema de sometimiento) sobre su sepulcro.

5. *No hay santo sepulcro de Jesús...*, sino *santa Iglesia*, comunidad gozosa de aquellos que aceptan su mensaje y expanden su vida por el mundo. El cristianismo nace allí donde se deja Jerusalén, donde se sale de la «necrofilia» (deseo de tumba) para iniciar un camino de resurrección o reino en medio de la tierra. Por eso ha sido necesario el relato de la tumba vacía con la voz del joven de la pascua de Mc 16,1-8.

nuncia de Isaías, la fuerte debilidad de Jeremías, todas las llamadas de los Doce y de los otros discípulos del Cristo en el camino de su historia se han venido a condensar en esta *vocación abierta a la mi-*

sión universal del nuevo tiempo de la pascua. Ellas, las mujeres, son ante la tumba vacía como un semillero nuevo de vida mesiánica; son en su raíz y su verdad toda la Iglesia.

Estas mujeres que han seguido a Jesús para servirle, subiendo así a Jerusalén (15,41), deben asumir y realizar ahora su más alto servicio: ser evangelistas de la vida de Dios, abriendo el camino de pascua para los discípulos. Han ido a llorar al sepulcro, y ahora tienen que secar su llanto: dejan los aromas y se ponen en camino para un nuevo y más alto ministerio, haciendo de algún modo oficio de «paráclito», es decir, recordando a los discípulos del Cristo la experiencia prometida de la pascua.

Decid a sus discípulos y a Pedro. Los restantes eslabones se han roto o han perdido su función. Sólo ellas mantienen la cadena fuerte que vincula la historia de Jesús (el pasado de su vida) y el presente creador de su pascua: son las *mediadoras universales de la vocación cristiana*, interpretada y vivida en clave pascual. Han buscado a Jesús a su manera, en línea de muerte (quieren embalsamarle), pero el joven de la pascua les conduce hacia un Jesús que vive y les envía para que revivan sus discípulos.

En este momento no se puede hablar ya de los Doce. Ellos han realizado un camino importante con Jesús, desde la primera llamada (3,13-19) hasta el gesto de la cena en ámbito de pascua judía (14,12-31). Pero no han cumplido su misión, y se ha disuelto su tarea como Doce, es decir, como grupo israelita. Pero su elección y su experiencia permanecen en otra perspectiva. Acaban *como Doce*, pero pueden seguir, y quizá la mayoría de ellos siguen *como discípulos* conforme a lo que el mismo Jesús les había prometido en 14,28, que ha de unirse a 16,7.

Terminan los Doce como grupo, pero el camino que han realizado sigue siendo fuente de vida y lección de aprendizaje tras el tiempo de la pascua. De esa forma continúan los cuatro pescadores de 1,16-20; se mantienen de un modo especial los zebedeos, bebiendo el mismo cáliz de Jesús (10,35-45), y continúa sobre todo Pedro, quien conserva de modo preeminente el mensaje del joven de la pascua a través de las mujeres (cf. 16,7).

Siguen éstos y otros muchos que hemos ido encontrando en el camino: los publicanos con Leví (2,13-17), los que buscan con Jesús la voluntad del Padre, siendo su familia verdadera (3,31-35), el endemoniado de Gerasa (5,1-20), la madre y la hija griegas (7,24-30), lo mismo que otros muchos que

podemos condensar en Bartimeo (19,46-52) y la mujer del vaso de alabastro (14,3-9). Todos ellos forman la verdad de Galilea, el lugar donde con Pedro y las mujeres vuelve a comenzar el evangelio.

Desaparecen los Doce como institución de mesianismo israelita, pero de sus ruinas (de sus restos) y de todos aquellos que han seguido de algún modo a Jesús viene a formarse la Iglesia tras la pascua. No es Iglesia nueva en el sentido de recién constituida. Es comunidad que el mismo Jesús ha ido formando en su misión de anuncio y entrega por los otros.

Esa comunidad de *discípulos de Galilea*, que rompen con el sacralismo judío de Jerusalén (sacerdotes, escribas, templo), constituye para Mc el principio y base de la Iglesia cristiana. Evidentemente ella apela a las *mujeres* de la tumba vacía, pero apela también a Pedro que ha superado su obstinación anterior (*pedra dura y terca*: cf. 8,29-33) y su arrogancia miedosa (*pedra vacilante* de 14,9.37.66-71), para convertirse en *pedra de cimiento* de la comunidad que se reúne en Galilea (cf. 16,7). Esta es una comunidad de mujeres que han servido a Jesús (15,40-41), en unión con Pedro y con aquellos que han sido compañeros del mesías... Es, en fin, comunidad abierta a todos los que han descubierto el perdón-amor de Dios por este Cristo galileo que ha venido a ofrecer reino de Dios a los perdidos de Israel y de la tierra.

En Jerusalén queda sólo un sepulcro vacío; su espacio religioso se encuentra dominado por escribas-ancianos-sacerdotes que controlan y dominan la vida de los hombres. Superando esa clausura de Jerusalén, ha surgido Galilea, tierra de libertad evangélica, donde ya no existen sacerdotes (intermediarios sagrados), ni escribas (codificadores de la ley), ni ancianos que asumen el poder sobre los otros. Como germen de perdón universal y curación, campo abierto donde puede compartirse el pan con todos los pobres de la tierra, Galilea se convierte para Mc en principio y signo del conjunto de la Iglesia.

En esa Galilea han de ofrecer su testimonio y su palabra estas mujeres de la tumba vacía de la pascua. Ellas son como el «paráclito», es decir, una memoria viviente de Jesús, y de esa forma han de servir para los otros de memoria. No enseñan más

verdades, no teorizan en clave de principios generales, no reciben más revelaciones. Ellas se limitan a «saber» y vivir de forma intensa y ya resucitada la palabra que Jesús había dicho en el momento de su cena: «os precedo en Galilea» (14,28). No había mentido: les está esperando a todos, junto al lago y sobre el monte de su tierra, para iniciar así el camino ya definitivo de la vida.

Ellas, plañideras del sepulcro, empiezan a ser desde ahora *mujeres de pascua*: deben caminar hacia el encuentro de Pedro y de los otros discípulos, para recordarles lo que Cristo ha sido, para situarles en espacio (y tiempo) de revelación pascual: «allí le veréis». Esta ha sido la palabra clave: lo que empezó en Galilea en otro tiempo, sigue siendo válido: es la historia del mesías de Dios; por eso el camino antiguo debe recorrerse de nuevo, reinterpretado y recreado por la pascua.

b) *Vuelta a Galilea: la misión de las mujeres*

De esta forma se revalorizan todos los momentos de la historia pasada. No tenemos que repetirlos, pues habría que recordar una por una las escenas, desde el bautismo de Jesús y la llamada de los pescadores, con el banquete de Leví, hasta la cena final del día de la entrega. Siguen siendo verdaderas todas las palabras: llamada, elección y envío; nueva familia y confesión mesiánica; acogida creadora de los niños, renuncia a la riqueza, inversión del poder... Ahí están y van recibiendo su sentido desde el mismo mensaje de la pascua.

Pues bien, sobre el fracaso de unos discípulos que habían negado a su maestro viene a elevarse ahora la llamada pascual. Había comprendido (y anunciado) el abandono de sus más queridos, lo mismo que la negación de Pedro. Todo eso parecía necesario (incluso la traición de Judas), conforme a la palabra de las viejas Escrituras: el pecado de los hombres ha llegado hasta su culmen, al lugar donde no puede hacerse ya más grande. Pues bien, sobre el pecado se revela ahora la gracia: a través de las mujeres, vocacionadas de nuevo ante la tumba vacía, puede y debe iniciarse un movimiento de reconciliación dirigido a los discípulos y Pedro.

Desde este fondo, *podemos definir la pascua co-*

mo nueva vocación o, quizá mejor, como ratificación y plenitud de la anterior. Jesús no ha tenido que venir a buscarles otra vez a la orilla del lago; no viene a subirlas de nuevo a la montaña... Todo eso ha pasado ya, y ahora debe recrearse desde el mensaje de la pascua. *Descubrir la nueva llamada allí donde la antigua ha fracasado: eso es vocación para el cristiano.*

Ellas, las mujeres de la pascua, son las *mediadoras de esa vocación definitiva*. Han estado silenciosas todo el tiempo, como si no hubiera tarea para ellas. Daba la impresión de que importaban sólo los varones. Pero ahora, ante la tumba vacía, han recibido el encargo primordial del evangelio: preparar el camino de experiencia pascual para el conjunto de discípulos, haciendo así posible el surgimiento de la Iglesia.

Entre Jesús y el resto de los fieles se encuentran siempre estas mujeres que han logrado culminar su camino de discipulado. Han llegado hasta la tumba, descubriendo allí el misterio de Cristo. Por eso ahora deben dar el testimonio de aquello que han visto y sentido en la pascua.

Tienen que volver a Galilea para hablar con Pedro y los otros amigos del Cristo. No pueden cerrar su experiencia en silencio, no pueden hacer camino exclusivista. Buscaban un cadáver en la tumba, y el joven de la pascua les dirige hacia el resto de amigos de ese Cristo, en camino que vuelve a comenzar en Galilea. Lógicamente, Mc ya no dice luego lo que pasa al retornar a Galilea, porque el origen de la Iglesia es un encuentro con Jesús que nunca puede expresarse con palabras. Vuelve a comenzar el evangelio: eso es lo que importa. Se pone en marcha lo iniciado; es verdad lo que Jesús había prometido y esperado. Eso es pascua: todos los caminos del reino empiezan otra vez a ponerse en movimiento. Las mujeres, discípulas primeras, logran que renazca por Jesús y con Jesús el evangelio. Esto es lo que anuncia el fin de Marcos (16,1-8).

Pero en ese fin hallamos una nota enigmática que puede suscitar contrariedad: «y salieron del sepulcro... con temor y temblor; y no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo» (16,8). ¿Cómo entenderla? Es evidente que no puede tomarse al pie de la letra en un sentido material, porque si fuera así no hubiera seguido el evangelio. Todo lo que Mc nos

Hay en la tradición cristiana una serie de lugares llenos de carga teológica: *cielo e infierno*, como expresión del final bueno o malo de la vida; *purgatorio*, como signo de purificación final; hay también *santuarios*

cargados de recuerdos sagrados o vinculados a un tipo de presencia salvadora de Dios, de Cristo y María, de los ángeles y santos. Mc ofrece un muy preciso esquema de geografía sagrada, que puede resumirse así:

DESIERTO (1,1-13)

Punto de partida penitencial: AT y Juan Bautista.

- *Esquema casi circular*: acabado el camino en Jerusalén, hay que volver a Galilea para asumir de nuevo el ideal y mensaje de reino.

- *No hay retorno al desierto*: la crucifixión de Jesús no lleva al cambio de estrategia; ya no podemos dejar los «sueños» de reino y volver a los sermones penitenciales del Bautista. El ideal y camino de reino sigue adelante.

- *No hay tampoco ciudad santa*: Mc va en contra de toda posible sacralización simbólica de Jerusalén; los seguidores de Jesús tienen que abandonar la vieja ciudad con los sueños viejos (ya superados) del judaísmo. El judaísmo nacional ha sido superado.

- *La «cosa» de Jesús vuelve a empezar en Galilea*: el

GALILEA (1,14-8,26)

Anuncio y signos del reino: se abre la fraternidad de discípulos, es lugar y principio de mesianismo universal.

CAMINO (8,27-10,52)

Jesús convierte su vida en don para el reino: va subiendo a Jerusalén, entregándose en manos de los hombres.

JERUSALEN (11,1-15,47)

Jesús ofrece el reino, pero no le creen ni le aceptan. Le abandonan los discípulos, las autoridades le matan. El joven de la pascua (16,1-8) pide a las mujeres que los discípulos vuelvan a Galilea.

camino de ascenso a Jerusalén ha sido necesario, pero ya no podemos volver a realizarlo para triunfar donde Jesús fracasó y convertir los ideales de la ciudad «santa» en signo de la Iglesia. Los cristianos inician su camino situándose en Galilea, que es el lugar del mensaje y de la vida, el campo abierto de la misión y fraternidad evangélica.

- *Galilea se abre ahora hacia las gentes*, como suponen los grandes textos de misión donde se dice que el evangelio ha de expandirse a *todas las gentes*, antes de que llegue el fin del tiempo (13,10); lo que Jesús ha hecho y ha sido se abre ahora a *todo el cosmos* (14,9). Por eso el encuentro pascual en Galilea (16,6-7) será preludio de un camino universal de reino.

ha dicho supone el cumplimiento de aquello que el ángel de la pascua ha encomendado a las mujeres. La misma estructura del relato, pendiente del final,

indica que ellas han cumplido su misión. Y, sin embargo, el texto dice que salieron con miedo y no dieron nada a nadie.

¿Cómo entender este fin? Quizá deba superarse aquí una lógica de tipo conceptual, que resuelve los problemas de manera exclusivista, con razones siempre claras. Hay al fondo de Mc un enigma siempre sorprendente: la palabra de las mujeres resulta necesaria y, sin embargo, ella no basta: es incapaz de suscitar por sí la fe pascual de los discípulos. En el fondo de esa fe, de esa nueva vocación de los creyentes de Jesús, hay algo más que una palabra de varones o mujeres: ha de hallarse la presencia de Dios, la fuerza de su Espíritu.

La voz de las mujeres, que mantienen vivo el recuerdo de Jesús y su palabra («os precedo a Galilea»), es necesaria, siendo al mismo tiempo insuficiente. Sólo aquellos que han podido barruntar de alguna forma este misterio podrán interpretar en serio a Mc y la pascua: *las mujeres han de transmitir una llamada de Jesús que les desborda*; son testigos de una fe que nunca logran expresar del todo. Por eso, en el fondo de la experiencia pascual hay algo que no puede definirse con razones ni encerrarse en argumentos.

Jesús se vale de la voz-temor de estas mujeres (necesarias pero siempre insuficientes) para ofrecer el testimonio de la pascua y reiniciar la vocación de sus discípulos. Sin ellas hubiera caído en el olvido la función de Pedro, perdiéndose el recuerdo de Jesús sobre la tierra. Ellas son *la misma vocación pascual hecha personas en la tierra*; son *la primera encarnación del evangelio* dentro de la historia, son la Iglesia en su matriz pascual originaria.

Como hemos destacado varias veces, Jesús necesitó la mediación primera del *Bautista*, como testigo de experiencia y palabra israelita. Pues bien, al fin de su misión, viene a valerse de la fe y del gran temor de *estas mujeres*: ellas han ofrecido y siguen ofreciendo al resto de los fieles (empezando por Pedro) el testimonio fuerte de la pascua; son *iniciadoras de la Iglesia*, mediadoras de la vocación final para el conjunto de los seguidores de Jesús.

Así ha querido presentarlas Mc: *son el nuevo Adán y Eva* de la humanidad reconciliada. El jardín del paraíso es ahora tumba en que reposa el Cristo muerto. Vienen a llorarle, pero Dios ha transformado su llanto de muerte en temblor de nuevo nacimiento. Como *iniciadoras de humanidad*, ellas tienen que alumbrar el camino mesiánico en el mun-

do. Desde ese fondo puede y debe entenderse la *palabra* que ahora deben transmitir a los otros discípulos con Pedro.

c) *Pascua y vocación cristiana:
Mc como libro de llamada*

La palabra de testimonio y llamada pascual desborda a las mujeres y al mismo tiempo las incluye en el contexto más extenso de la Iglesia que ellas forman con los otros discípulos y Pedro. Empiezan siendo diferentes, como mediadoras de fe, para volverse luego hermanas, participando así de la promesa general que Jesús dirigió a los suyos al decirles: «os precedo a Galilea». Allí se juntan todos, precedidos por Jesús, que ha de mostrar su faz más honda («allí le veréis») a los que vengan a escuchar su voz de reino y su camino de discipulado.

La misma *experiencia pascual*, situada en el futuro de la Iglesia, en Galilea, se convierte de esa forma en *vocación* para los creyentes. No se ve a Jesús como alguien que está fuera, no se puede comprenderle siendo espectadores que no quieren penetrar hasta la entraña de su vida. *La experiencia pascual es vocación: es llamada al seguimiento, es compromiso nuevo por el reino, en Galilea*, en gesto de misión que se dirige a todos los pueblos de la tierra, como ya hemos ido señalando a lo largo de todo el comentario.

Pascua es, según eso, comienzo de un camino en Galilea con el resto de la Iglesia que asume la llamada o vocación de Jesús resucitado. Vista así, la *vocación pascual* ha de entenderse como *proceso integrante* de encuentro con Jesús. Vocación es cada uno de los fieles y vocación son todos: es el «cuerpo» peculiar de seguimiento y misión de una Iglesia que nace (renace) de la pascua.

Vocación es cada uno en su camino de encuentro renovado con Jesús: la vida entera es así campo de llamada y respuesta. Ciertamente, existen *tiempos fuertes* de ruptura que debemos conocer y discernir. El evangelio ha presentado algunos significativos: la pesca en el lago, el banquete de Leví, la elección en la montaña, un primer envío, el gozo de la transfiguración... También hay *tiempos débiles* de crisis que pueden descubrirse claramente a lo largo de la historia evangélica: momentos en que influye

el ansia de los bienes, el deseo de poder, las discusiones en el grupo, los miedos personales, la cruz de Jesucristo. Miradas las cosas en conjunto, es necesario valorar tanto unos tiempos como otros, para elaborar la «biografía vocacional» en clave de encuentro profundo con el Cristo que nos llama y capacita para superar los riesgos del fracaso. Finalmente, no existe vocación sin crisis de cruz y de abandono. Hay un momento en que sólo parece haber fracaso: un hombre muerto en la colina, unos discípulos huyendo, unas mujeres con perfumes caminando hacia una tumba hueca. Desde el fondo de esa crisis debe renacer la vocación como experiencia nueva de encuentro y realización personal con Jesús. Por eso hemos dicho y repetimos que *vocación es cada uno de los convocados en el diálogo pleno de su vida con el mesías nazareno.*

Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que *vocación es el conjunto de la Iglesia, es decir, la comunión de discípulos del Cristo.* Todos ellos, en comunión misteriosa, constituyen un continuo vocacional, espacio y tiempo de encuentro compartido con el gran maestro. Por eso resultan necesarias en el ámbito pascual estas mujeres: ellas han recibido una llamada y un encargo al servicio del conjunto de los fieles (incluido Pedro). De esa forma han cumplido su función en el momento de la creación fundante de la Iglesia.

Sobre los diversos rasgos y momentos de esa unidad vocacional que es la Iglesia ha escrito Mc su evangelio. Ahora que hemos visto su tema de conjunto, podemos presentarlo como *libro de llamada* o, quizá mejor, *de las llamadas del mesías.* La figura de Jesús llena la escena apareciendo como *portador de la vocación mesiánica de Dios.* Por eso le tomamos como centro y sentido de toda vocación. A su lado, como espejo donde viene a reflejarse su figura, van surgiendo los diversos tipos de «llamados». Toda la historia o realidad humana va pasando ante Jesús, y así la vemos reflejada en las personas de aquellos que siguen o rechazan al maestro, en camino conflictivo, pero siempre abierto hacia la pascua.

Eso significa que la historia de las vocaciones que Jesús va suscitando no termina con su muerte: por medio de su pascua sigue resonando valiosa, permanente, su llamada. También a nosotros nos

convocan las mujeres de la pascua: tenemos que volver a Galilea, para así iniciar el mismo camino de encuentro en el lago, de elección en la montaña, de envío misionero... Es un camino que al final del siglo XX en que vivimos sigue siendo *vocación de Dios,* principio de envío misionero y lugar de esperanza para todos los humanos que forman (formamos) esta historia.

En esta perspectiva, podemos definir a Mc como *evangelio de la libertad,* en una línea que nos lleva muy cerca de Pablo: «el evangelio es *dynamis* o fuerza de Dios para salvación de todos los creyentes» (Rom 1,16). *Como fuerza de Dios, el mismo texto de Mc, acogido y recreado dentro de la Iglesia y por la Iglesia, en apertura al mundo, se convierte en principio de liberación:*

¿Qué es esto?

¡Una enseñanza nueva con poder!

Manda, y los espíritus impuros se someten (1,27).

Esto es entender el evangelio: vivirlo como fuerza (enseñanza creadora) de Jesús que sigue derrotando a través de su palabra y su presencia a los espíritus inmundos y opresores, causadores de muerte, sobre el mundo. Por eso Mc no es tratado de moral, ni doctrina teórica ni puro recuerdo de un pasado: el evangelio es la historia presente de la vida-muerte de Jesús como principio de liberación para los hombres.

Por eso su libro se comprende únicamente en un contexto de entrega y seguimiento mesiánico. Fuera de ese plano, Mc acaba siendo texto muerto, y nuestro mismo comentario no sería más que tecnicismo inútil, juego de palabras sin sentido. Entender el evangelio es volver al desierto del Bautista (comienzo), caminar con Jesús (centro) y, culminando ese camino en forma pascual, volver de nuevo Galilea (fin que es principio), para iniciar allí una vida que es presencia (signo y realidad) de Jesús sobre la tierra.

Sólo en ese seguimiento se descubre la verdad de Dios como secreto mesiánico: el Cristo de la esperanza humana es el Hijo del hombre que entrega su vida por los otros. Por eso, al fin de todo, tenemos que decir las mismas palabras de Jesús a Pedro y a los otros: «quien pretenda venir en pos de mí, nieguese a sí mismo, tome su cruz y me siga»

(8,34). Sólo en ese seguimiento se descubre de verdad la vocación cristiana, y Mc se presenta en su hondura radical, como evangelio.

Nota bibliográfica

Para una visión general del tema, cf. obras de Schenke, Broer y Pesch, citadas en nota anterior. Son importantes los trabajos de conjunto sobre la resurrección en los que se estudia el sentido histórico, literario y teológico de Mc 16,1-8; H. Fr. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1966; K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (SUNT 13), Göttingen 1976; A. Vögtle y R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Dusseldorf 1975; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1985; X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993, 267-298; Id., *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 445-473. Más en concreto sobre nuestro texto, cf. J. D. Crossan, *Empty Tomb and Absent Lord* (*Mark 16,1-8*), en Kelber, *Passion*, 135-152; F. Neiryneck, *Marc 16,1-8*: ETL 56 (1980) 56-88; L. Marin, *Les femmes au tombeau*: Langages 22 (1971) 39-50. Sobre el sentido literario (y teológico) de Mc 16,8 como final del texto, cf. N. R. Petersen, *When is the end not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative*: Inter 34 (1980) 151-166; en sentido más amplio, F. Kermodé, *The Sense of an Ending*, Oxford UP, London 1966; Th. Boomershine, *Mark 16,8 and the Apostolic Commission*: JBL 100 (1981) 225-239.

2. Apéndice eclesial: conclusión y epílogo canónico (Mc 16,9-20)

El texto original de Mc ha concluido en 16,8, como indica la tradición manuscrita más antigua, y como admiten hoy unánimes los investigadores, tanto católicos como protestantes. Por eso, en un sentido estricto, nuestro comentario ha terminado y puede (debe) entenderse por sí mismo, desde lo ya escrito.

Sin embargo, cierta antigua perspectiva literaria y religiosa (o pastoral) ha sentido gran dificultad en admitir el fin abrupto de 16,8: las mujeres habrían

respondido con el miedo fugitivo y el silencio a la palabra del joven de la pascua. Ese final, en vez de hacerles pensar con más hondura lo anterior, en vez de sorprenderles y admirarles, haciéndoles vivir y expandir de una manera paradójica el camino de Jesús, les producía inquietud, les perturbaba. Por eso decidieron ofrecer una conclusión más «clara» y fácil para Mc.

No podemos reprocharles ese miedo. Una obra literaria de tipo eclesial como Mc vino a ser utilizada por miles de lectores menos preparados que ya no comprendían la exigencia (hondura y gracia) del primer final del libro. Por otra parte, una comunidad grande necesita seguridad, firmeza de visiones y principios. Por eso, igual que la escuela de Jn debió añadir un tema nuevo a su evangelio (Jn 21), un redactor eclesial quiso ofrecer también nuevo final o conclusión a Mc.

Pero hay una diferencia. *La escuela de Jn* actuaba en continuidad con el evangelista (autor de Jn 1-20) y pudo ofrecer en Jn 21 una reelaboración genial de algunos aspectos de la tradición anterior, desde una perspectiva de pascua. *Los transmisores finales de Mc* no han podido (ni querido) hacer algo semejante: dejan el texto anterior sin cambiar y se limitan (a mediados del siglo II d. C.) a añadir una breve conclusión o apéndice. Debemos agradecerles su cuidado: respetan el texto precedente y sólo ponen luego unos versículos de lectura eclesial; ellos son los primeros comentaristas de Mc, en camino hermenéutico que sigue abierto todavía.

De manera muy breve estudiaremos aquí los dos finales más conocidos de Mc. Uno es verdadera *conclusión*, y no ha sido aceptado canónicamente. El otro (16,9-20) es un *epílogo* que ha entrado en el canon, es decir, en el texto oficial de la liturgia y lectura de la Iglesia.

a) *Conclusión no canónica* (Mc 16,s.n.)

Ponemos 16,s.n. (= sin número) para indicar que *este pasaje no se incluye ni se cuenta en el texto oficial de la Biblia*. Sólo aparece en estudios críticos o notas aclarativas. Debió escribirse a principios del s. II y se incluye como único final en alguna traducción antigua (it k). Muchos manuscritos lo presen-

tan como una conclusión a la que luego se añade el apéndice canónico de 16,9-20. Pero, una vez que ese nuevo apéndice se extendió, llegando a dominar entre los textos, aquella primera conclusión acabó pareciendo innecesaria, y así se eliminó. Este es su contenido:

Ellas (las mujeres) anunciaron, pues, en breve todo lo encargado (por el joven de pascua) a los que estaban alrededor de Pedro. Y después de estas cosas, el mismo Jesús envió desde oriente a occidente, a través de ellos, el santo e inmortal kerigma de la salvación eterna. Amén.

Estamos ante una verdadera *conclusión*, ante una especie de respuesta eclesial al conjunto de Mc. Los lectores del texto base (Mc 1,1-16,8) podían sentirse extrañados. ¿Cómo acabaría todo esto?, ¿dónde y cómo culminaba el camino de Jesús?, ¿fueron fieles las mujeres al encargo recibido? Posiblemente, en un principio no hizo falta responder a esas preguntas: el mismo compromiso de evangelio, la vida de la Iglesia, las estaba respondiendo. El texto de Mc se encontraba todavía en gestación interna: resultaba inteligible por sí mismo. Pero en un momento dado esa continuidad hermenéutica acabó. El relato evangélico vino a caer en manos de personas que no habían vivido la inquietud y creatividad antiguas. El texto antiguo perdió su referencia inmediata a los problemas de la vida eclesial. Las preguntas anteriores empezaron a necesitar una respuesta.

La respuesta que esta conclusión ofrece es la primera *exégesis escrita* de Mc que nosotros conservamos, siendo un bello testimonio de la «recepción» del texto en las comunidades cristianas. Es evidente que han pasado ya bastantes años desde el primer surgimiento de Mc. Es momento bueno para que un redactor eclesial, que parece situarse en el centro del mundo (¿Roma?), resitúe el evangelio, fijando la acción de sus protagonistas principales. De esa forma nos ofrece una especie de primera *historia de la Iglesia* donde se destacan estos rasgos:

• *Las mujeres* miedosas, fugitivas, de 16,8 han cumplido su encargo. La Iglesia lo sabe y así lo confiesa en esta conclusión del evangelio. Ellas fueron en breve (*syntomōs*) y anunciaron todo (*panta*) a los restantes discípulos. Sobre la fidelidad de estas mujeres se asienta la Iglesia. También noso-

tros, desde 16,1-8, hemos supuesto que ellas respondieron al encargo pascual, aunque su palabra deba ser recreada constantemente dentro de la Iglesia, sin convertirse en un pasado lejano, ya cumplido de una vez y para siempre.

• *Pedro y los que están a su alrededor*. Mc hablaba, en forma casi técnica, de aquellos que se hallaban en torno (alrededor) de Jesús, utilizando la palabra *peri*: se sentaba *peri auton* (en torno a él) el pueblo de los fieles seguidores y discípulos (cf. 3,32.34; 4,10). Pues bien, ahora se centran alrededor de Pedro (*peri ton Petron*). Desaparecen los Doce. Como signo de continuidad con Jesús se encuentran, ante todo, las mujeres y después Pedro con aquellos que le rodean. Por medio de ellos (de las mujeres, de Pedro y los discípulos) extiende Jesús su mensaje.

• *Jesús actúa al fin como agente principal*: por eso extiende su palabra desde oriente hasta occidente, como sol nuevo de gracia y salvación. El texto supone que el mensaje se ha extendido ya en el mundo, desde el extremo del este (Babilonia-Persia) hasta el oeste (España), en misión universal y triunfadora. Este anuncio de Jesús se entiende aquí como verdad de su evangelio.

• *El kerigma*. Mc no empleaba kerigma (como sustantivo), sino «anunciar» (kerigmar) el evangelio (cf. 1,14; 13,10; 14,9). Ahora el sustantivo «anuncio» (*kerigma*) sustituye al término mismo de *evangelio* y se convierte en expresión de la nueva realidad mesiánica. Con tono y frases de solemnidad litúrgica, propias de un ambiente muy helenizado, se describe ese kerigma como santo-inmortal y portador de salvación eterna. De esa forma, empleando técnicas literarias del tiempo, el redactor ha cargado en el final del texto el peso teológico del libro. Es evidente que el relato ha terminado. Los lectores pueden responder y responden litúrgicamente: *Amén*. ¡Así sea!

Literaria y teológicamente es una pena que esta conclusión tardía pero iluminadora de Mc no haya entrado en el texto canónico del evangelio. Ella ha respetado el texto antiguo, y para respetarlo y valorarlo en su misma integridad ha tenido que mostrar que el camino de evangelio vive: han cumplido su misión las mujeres, ha sido fiel Pedro con los suyos, sigue y triunfa el mensaje de Jesús. *El texto primitivo de Mc era una especie de llamada*, como una apuesta dirigida a los creyentes. Esta nueva conclusión indica que *la Iglesia ha escuchado esa llamada* y ha ganado (sigue ganando) esa apuesta, manteniéndose fiel al mensaje que ahora se reasume y valora en contexto helenista como *sotería o salvación*

universal (en el espacio) y *eterna* (en el tiempo). La Iglesia de Jesús viene a convertirse en campo nuevo y definitivo de *sacralidad* (el kerigma es *hierón*) abierta al mundo de los hombres; pero esta es una sacralidad distinta y liberadora, en la línea de todo lo dicho por Mc, superando los aspectos que antes (cf. 11,11.15-16; 13,1-3) presentaba el templo o *hierón* israelita.

b) *Epílogo canónico* (16,9-20).
Presentación

En un momento determinado, también hacia mediados del s. II, algunos manuscritos comenzaron a incluir al fin de Mc una especie de *apéndice*, que antes circulaba de forma independiente; allí se ofrece un compendio de las experiencias pascales de los discípulos, seguidas del mandato misionero, la ascensión del Señor y el cumplimiento posterior de su palabra. *No se trata de una conclusión*, pues no responde en modo alguno a los problemas planteados por Mc 16,1-8, a diferencia de Mt 28 y Lc 24, que son auténticas reelaboraciones y ampliaciones del texto original marcano.

No es conclusión, sino apéndice: es posiblemente un texto escrito previamente, una especie de *hoja volante pascual* donde en forma de resumen o compendio se recogen algunos testimonios fundamentales de la experiencia pascual de Jesús y del comienzo de la Iglesia. No es fácil precisar su origen. Se ha solido decir que el texto asume y compendia los finales canónicos que hallamos en Lc 24, Jn 20 y (probablemente) en Mt 28; todavía hay exegetas que ven así las cosas. Estaríamos ante la primera *armonía* evangélica conocida, elaborada en clave pascual: para que la Iglesia lo aceptara, el texto de Mc tendría que haber sido completado (reinterpretado) desde la perspectiva más amplia y segura de los otros evangelios.

Esa visión tiene valores y no puede descartarse de raíz: Mc 16,9-20 sería el producto de una censura armonizante de la Iglesia que así ofrecería su «lugar hermenéutico» para interpretar a Mc. Pero en esa perspectiva quedan sin respuesta muchísimas cuestiones: ¿por qué no aclara el texto los problemas planteados por 16,1-8?, ¿por qué no actúa Pedro?, ¿por qué se insiste en la incredulidad de los

testigos?... Resulta más probable suponer que *este pasaje ha surgido de manera independiente*, recogiendo tradiciones y experiencias que también influyen en Lc 24 (Hch 1), Jn 20 y de alguna forma en Mt 28. Recoge tales tradiciones para recrearlas de manera autónoma, ofreciendo una especie de compendio misionero ejemplar de la experiencia pascal.

En un momento determinado, hacia la segunda mitad del siglo II, ese compendio empezó a incluirse al fin de Mc, como intentando llenar su pretendida laguna pascual. La inclusión hizo fortuna y desplazó, y luego eliminó del texto actual de Mc, el otro final no canónico que acabamos de estudiar. Desde entonces, este pasaje suele añadirse en los manuscritos más utilizados de la tradición del NT, hasta formar parte del texto canónico.

Se trata de una página bella y muy valiosa. A mi entender, ha sido una fortuna que aparezca en forma de *apéndice final*, dejando el texto antiguo de Mc como estaba, en gesto de gran fidelidad doctrinal y fina percepción literaria. El autor o responsable de ella no se ha molestado en «armonizar» sus diferencias con el texto precedente; tampoco ha querido introducir unas frases conexas o de empalme. Deja que los textos (el anterior y el nuevo) sigan como estaban, uno al lado del otro. El mismo lector sabrá entenderlos, reinterpretando sus contenidos.

Es hermoso que ese texto se haya conservado y añadido, para ofrecer así otro encuadre pascual y misionero en el contexto original de Mc. No se trata, por tanto, de algún tipo de armonización reactiva (para resolver las posibles dudas doctrinales), sino de un nueva hermenéutica de *apertura*: el relato de Mc puede situarse ya en el nuevo contexto misionero de la Iglesia: pierde su inmediatez creadora, de evangelio hecho mensaje, y tiende a convertirse también (pero no sólo) en testimonio de un pasado.

Esta es la tragedia de los grandes textos. Llegan un momento en que dejan de ser voz inmediata (que se entiende por sí misma) y pasan a tomarse como libros o memorias de una historia que en algún sentido ha terminado. De esa forma, el texto *se cierra* y recibe su propia identidad fuera del campo vital de los lectores. Esto ha pasado también con Mc desde el momento en que incluye este apéndice

(o la conclusión antes señalada). Recordemos sin embargo que, en un caso contrario, si no hubiera recibido estos finales, es posible que hasta Mc acabara por perderse como texto, en el olvido de una Iglesia donde ya ha cumplido su tarea.

Es muy bueno que Mc se siga leyendo, y eso, en parte, se lo debemos a este tipo de finales. Es bueno que se haya conservado como está, y eso se debe a que estos añadidos respetan de forma total el texto precedente. Desde ese trasfondo, como apéndice de Mc y epílogo de mi comentario, quiero presentar también los cinco rasgos o momentos fundamentales de este final canónico del libro.

c) *Aparición a María Magdalena*
(16,9-11)

Mc 16,1-8 ofrecía una versión muy distinta de los hechos: María Magdalena, con otras dos mujeres, había llegado al sepulcro de Jesús: la palabra del joven le había encaminado a Galilea con Pedro y los discípulos, diciendo que sólo allí podrían ver a Jesús. Pues bien, nuestro pasaje rompe ese proceso narrativo y eclesial y, conforme a una palabra recogida también por Jn 20,11-18, y de alguna forma por Mt 28,9-10 (visión de Jesús en el camino), presenta a Magdalena como la primera testigo de la pascua:

Resucitando en la madrugada del primer día de la semana, se apareció *primero* a María Magdalena, de la que había expulsado siete demonios; ella fue y lo anunció a los que habían estado con él (con Jesús) que se afligían y lloraban. Ellos, oyendo que se hallaba vivo y que había sido visto por ella, no creyeron (16,9-11).

Parece un texto teológico-litúrgico que puede compararse con 1 Cor 15,3-8, aunque presente diferencias significativas. Omite la muerte-entierro de Jesús, quizá por incluidos en un (el) pasaje precedente. En lugar de la resurrección al *tercer día* (como signo de culminación escatológica), alude al *prōtē sabbatou* o primer día (litúrgico) de la semana, como iniciando de esa forma el nuevo cómputo cristiano de la historia del tiempo. Más importante es todavía el cambio de orden en las apariciones: *1 Cor 15,5 empieza por Cefas-Pedro*, haciéndole principio del camino de la Iglesia (lo mismo que Lc 24,34); *Mc 16,9 destaca en cambio el papel de María*

Magdalena, a quien Jesús se ha mostrado primero (*prōton*), fundando por ella su Iglesia.

En el origen de la pascua se encuentra esta mujer. *Los otros discípulos* siguen de entierro: todo nos permite suponer que no se han ido a Galilea (contra Mc 14,29; 16,7). Han quedado en Jerusalén cumpliendo los rituales funerarios normativos por un muerto, gimiendo y llorando (*penthousei kai klaiou-sin*) al amigo-maestro asesinado. Lloran bien, pero no saben convertir el llanto en gozo de pascua; la palabra de promesa de Jesús no ha conseguido transformarles.

Sobre ese fondo, lo más novedoso del pasaje es, a mi juicio, la contraposición entre la *primacia gozosa, misionera, pascual de María Magdalena* (primera cristiana) y el *llanto funerario de los otros discípulos*. Aquí podríamos hallar la más antigua y hermosa de todas las liturgias de la Iglesia: una mujer, iluminada y transformada por Jesús en el tiempo de su historia (le ha librado de siete demonios: cf. Lc 8,2) y reiluminada de manera plena en su pascua, se atreve a comenzar una «misión imposible»: convencer a los que lloran por el Cristo muerto.

Digo que es misión «imposible», y sin embargo es fecunda y necesaria (retomamos así de alguna forma la paradoja de 16,8). Esa mujer debe realizar lo más difícil y hermoso que se puede hacer sobre la tierra: transformar el llanto de la muerte y de las ilusiones fracasadas en gozo de experiencia pascual. Ella es la primera portadora del Jesús resucitado (*anastas* de 16,9), es portadora de la esperanza de la humanidad resucitada, la roca firme de la Iglesia.

d) *Aparición a los dos caminantes*
(16,12-13)

No basta María, mujer sola, sin pareja; se necesitan dos testigos para que el testimonio resulte verdadero. Lógicamente, en este segundo momento de la progresión pascual, el texto quiere presentarlos. Ellos pertenecen al grupo de discípulos que estaban en llanto funerario. No han creído a María: terminan su llanto, abandonan el grupo, se marchan:

Después de esto, se reveló en otra figura a dos de

ellos que caminaban, yendo hacia el campo; también ellos fueron a dar la noticia a los restantes; pero ni aun a éstos les creyeron (16,12-13).

La tradición de fondo ha sido elaborada por Lc 24,13-35, pero hay unas diferencias significativas. Mc 16,12 señala que estos caminantes eran del grupo funerario, de tal modo que aparecen como verdaderos fugitivos. Por otra parte, Mc 16,13 (contra Lc 24,33-34) quiere centrarse en la incredulidad del grupo central de discípulos, que ahora tampoco acepta la palabra de estos nuevos testigos de la pascua.

Se dice que Jesús se les mostró *en hetera morphē*, es decir, *en otra figura*. Puede aludir al hecho, también recordado por Lc 24,13-35, del semblante nuevo de Jesús, pues sus seguidores no le conocieron hasta la fracción del pan... Pero también puede ponerse en conexión de 16,9: Jesús se apareció en este momento con un rostro distinto al que mostró a María Magdalena. Esta segunda es, a mi juicio, la respuesta verdadera. *Se mostró a María de una forma: ella lo dijo, y no creyeron. Se mostró a los caminantes de otra forma: ellos lo dijeron, pero tampoco así lograron suscitar la fe en los afligidos incrédulos.*

La vida de los discípulos parece así cerrarse en un puro llanto funerario: llanto inútil y vacío por un muerto. Tras el fracaso de Jesús, ellos se encierran y hacen luto: no saben más que lamentarse por el mesianismo fracasado, por el pretendido Cristo asesinado. Sólo los que salen de aquel muro de lamentaciones consiguen descubrir la verdad y vida del Cristo. Antes lo hizo María. Ahora lo hacen y vuelven estos dos trayendo un relato distinto de la pascua de Jesús; pero ni aun así les creen los discípulos, cerrados en la casa de su propio, inútil llanto.

e) *Aparición a los once*
(16,14)

Hysteron de, por último: así empieza este nuevo relato de la pascua. El tercer momento de la trama suele ser el decisivo en casi todas las antiguas narraciones del oriente (y de la Biblia). Pero ya no vie-

ne Jesús por medio de María, ni habla a través de los caminantes; llega en persona y sorprende a los incrédulos:

Por último se apareció a los once cuando estaban sentados (a la mesa); y les reprendió por su incredulidad y por la dureza de su corazón, porque no habían creído a los que le habían visto resucitado (16,14).

Es la aparición definitiva. El *banquete funerario* (tan normal en casi todas las culturas) se convierte en *comida de presencia pascual*. Podemos recordar los paralelos de Lc 24,30.41; Hch 1,4; Jn 21,12-13: Jesús resucitado se desvela ante los suyos en el gesto de fracción del pan, en una especie de «nueva multiplicación». Pero sólo nuestro caso ha conservado la conexión entre un banquete previo, de tipo funerario (cf. temática de 16,10) y la manifestación pascual. De la montaña misionera (Mt 28,16), hemos pasado a la comida como fuente de toda la misión cristiana.

Estamos cerca del esquema que se hallaba en Mc 14,12-31: la cena de pascua judía fue tiempo de reproches por la traición y abandono de los discípulos. De una forma semejante, Jesús aprovecha la intimidad de mesa, la comida compartida, para corregirlos de manera ya definitiva. Les reprende por su incredulidad, en tonos muy cercanos a los que podemos ver en Jn 20,24-29: son bienaventurados los que creen a través del testimonio de los otros, sin necesidad de haber tenido una experiencia pascual de tipo inmediato (Jn 20,29); son, en cambio, dignos de fuerte reprimenda los que no quisieron creer por la palabra de María Magdalena y de los dos caminantes (Mc 16,14).

Conforme a la experiencia prometida en 16,6-7, parece que todos los discípulos debían ver a Jesús en Galilea, en una especie de encuentro pascual inmediato, dentro de la Iglesia. Ahora, en cambio, se pone de relieve el valor de mediación de los testigos. Sólo en este momento tercero y culminante de la experiencia pascual podemos hablar ya de los *once* como testigos privilegiados y portadores del mensaje de resurrección de Jesús en todo el mundo.

Se alude ya a los *once* (es decir, los Doce menos Judas) en Mt 28,16; Lc 24,9.33; Hch 1,26; 2,14. Tanto Mateo (27,3-10) como Lucas (Hch 1,18-19) han

recogido la tradición del suicidio de Judas, para sacar luego consecuencias diferentes. *Mateo no siente la necesidad de reconstruir el colegio apostólico*: el grupo de los Doce ha fracasado y no hay, por tanto, una misión especial a los judíos; los once restantes han sido ya enviados de una forma directa al mundo entero (Mt 28,16-21). *Lucas, en cambio, ha querido reconstruir el grupo de los Doce*, a través de la elección de Matías como sustituto de Judas (Hch 1,15-26): así conserva el ideal de una misión especial a los judíos, aunque luego el mismo desarrollo de los Hechos servirá para mostrar que ese camino ha fracasado: Israel no se convierte, los Doce van perdiendo su función, y la Iglesia acaba por abrirse de otro modo hacia las gentes (por medio de los siete helenistas y Pablo).

Parece que Mc 16,14 se mantiene en una línea semejante a Mt 28,16-20, como indica de manera muy clara lo que sigue. Los Doce han perdido su sentido: ya no existe una misión especial intrajudía. Quedan once, pero ya no son un signo salvador para Israel; por eso tienen que asumir de una manera ya directa la misión de Jesús en todo el mundo. No existe un «intermedio israelita» (primero los judíos, luego los gentiles). La distinción sacral entre naciones ha terminado, y la palabra del mensaje se extiende ya de forma inmediata a todos los humanos.

También es significativo el hecho de que *desaparezca Pedro* en cuanto tal, siguiendo así la línea de Mt 28,16-20. Pero hay una diferencia. **Para Mateo**, la función de Pedro ya quedaba clara en 16,13-20; por eso desaparecía en Mt 28,7 (en contra de Mc 16,7) y no debía nombrarse en Mt 28,16. **Para Marcos** es distinto: conforme a la promesa de 16,7, tendría que esperarse la mención de Pedro (como muestra la conclusión no canónica ya vista). **Pues bien**, en nuestro caso, Pedro no aparece. **Eso significa** que existe un desfase entre 16,7 y 16,14. Conforme a la visión de 16,9-20, en el comienzo de la Iglesia sólo existe un nombre propio: *María Magdalena*. Ella y sólo ella es la primera. **Vienen después** los dos caminantes sin nombre; llegan al fin los once compañeros que quedan de Jesús (evidentemente falta Judas); ellos forman el principio de la misión cristiana.

f) *La gran misión* (16,15-18)

De manera sistemática y precisa se exponen aquí los elementos principales de la misión eclesial. El texto ofrece semejanzas doctrinales y formales con 1 Cor 15,5-7; Mt 28,16-20; Jn 20,19-23; Lc 24,36-49; Hch 1,6-8 y otros pasajes que sería largo reseñar de una manera más precisa, pues ello nos haría estudiar los elementos que definen la misión cristiana. De manera sorprendente, el nuevo esquema incluye rasgos que parecen arcaicos (algunos signos que harán los misioneros) y otros que pudieran tomarse como ya avanzados dentro del mensaje y camino de la Iglesia. Esta es la palabra pascual de Jesús:

- a) Id a todo el mundo (*kosmos*)
y proclamad el evangelio a toda creatura (*ktisis*).
- b) Quien crea y sea bautizado, se salvará;
quien no crea, será condenado.
- c) Estas señales acompañarán a los creyentes:
expulsarán demonios en mi nombre,
hablarán en lenguas nuevas,
y tomarán serpientes en sus manos,
y si bebieran algo venenoso no les hará daño,
impondrán las manos sobre los enfermos,
y éstos sanarán (16,15-18).

El esquema es claro: a) envío; b) juicio; c) señales. El *envío* es universal (conforme a un programa que vemos también en Mt 28,18-19). Pero ahora hallamos más cercanía con respecto a textos como Col 1,6 (*kosmos*) y Col 1,23 (*pasē tē ktisei*): es evidente que estamos en contexto universal, de tipo cósmico. Desaparecen los pueblos en cuanto distintos (incluido el israelita; cf. Mt 28,19); surge la humanidad, emerge el cosmos como abierto a la palabra de los misioneros.

Tras el envío, viene el *juicio* (b), que no aparecía en Mt 28,16-20. La estructura dual (talión escatológico) resulta semejante a Jn 20,23: «a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les serán retenidos» (cf. también Mt 16,19). La referencia a Jesús (fe) y la identificación eclesial (bautismo) son ahora medios fundamentales de salvación. Se oponen así dos caminos que debemos matizar: la *salvación* va unida a fe-

bautismo; la *condena*, en cambio, brota de la falta de fe. Quizá pudiéramos hablar aquí de una experiencia paulina, en la línea de Rom 1,16-17, donde se destaca el carácter salvífico de la fe, en cuanto abierta al testimonio y vida de la Iglesia. En un lugar estructuralmente semejante, Mt 25,31-46 había resaltado el carácter salvador del servicio gratuito (cristológico) hacia los necesitados y la condena de aquellos que no asumen tal servicio.

Quedan, finalmente, los *signos* eclesiales, y de un modo especial los poderes de los misioneros (c), tantas veces aducidos en los testimonios de la Iglesia antigua (cf. Mc 6,7-13 par; 2 Cor 12,12; Rom 15,18-19; 1 Cor 12-14; Lc 10,19; Hch 28,3-7, etc.). No se trata aquí de acciones de servicio universal (como en Mt 25,31-46) o de amor fraterno (como en Jn 13,34-35), sino de aquellos gestos de poder transformador que definieron el mensaje-vida de Jesús en todo Mc (cf. 2,21-28) y que ahora se amplían y sistematizan, ofreciendo una especie de *guía sobrenatural* de la renovación cristiana.

Los cinco signos aducidos se resumen, en el fondo, en cuatro: exorcismos y curaciones (citados al principio y fin del texto), glosolalia e inmunidad a serpientes y venenos (que se citan en el centro). Sobre un mundo peligroso (mordedura, enfermedades), los discípulos del Kyrios serán capaces de expandir la palabra en toda lengua, en un tipo de pentecostés continuado (cf. glosolalia de Hch 2), superando así el poder del diablo (exorcismos) y ayudando a los otros a vivir (curaciones).

De esa forma, la *palabra* del mensaje (anunciar el evangelio) se convierte en *acción transformadora*: los discípulos del Kyrios tienen algo que ofrecer en el camino de este mundo. En el comienzo de la Iglesia no encontramos un dogma intelectual, ni una jerarquía impositiva, ni estructuras sacralistas. Como base de la Iglesia hallamos la palabra convertida en fuente creadora de existencia para los humanos. En su posible «arcaísmo» (inmunidad a los venenos, exorcismos...), este proyecto de misión está más cerca del texto original de Mc que muchos de los discursos eruditos que después han trenzado algunos exegetas y pastores eclesiales, más preocupados por su propia teoría o por el orden de su comunidad que por la expansión creadora del evangelio.

g) *Ascensión y cumplimiento de la misión pascual*
(16,19-20)

Esta es, evidentemente, la palabra conclusiva del pasaje (de 16,9-20) y puede presentarse también como una buena conclusión del evangelio (todo Mc) en clave de distanciamiento histórico. Un esquema semejante ha sido elaborado en Lc 24,50-53 y Hch 1,9-11, y de manera especial en el conjunto del libro de los Hechos. Con la ascensión de Jesús surge la Iglesia, conforme a una visión que ha desplegado también Jn 13-17 cuando habla de la marcha (subida) de Jesús y del envío del Espíritu. Así dice nuestro texto:

- a) Por su parte, el *Señor Jesús*, después de hablarles, fue elevado al cielo
– y se sentó a la derecha de Dios.
- b) *Ellos*, por su parte,
– salieron y predicaron por todas partes (*pantakhou*),
– cooperando el Señor y confirmando la palabra (*logos*)
– con las señales que la acompañaban (16,19-20).

Jesús aparece ya como el *Señor* (*Kyrios*), sin ningún tipo de matización. Es evidente que posee un carácter divino. Ha ofrecido a los hombres su palabra de mensaje pascual y fortalecimiento; por eso puede y debe ya subir a lo divino (cielo) y sentarse a la derecha de Dios, en tema bien desarrollado por la tradición lucana y todo el NT, a partir de Sal 110,1 (cf. Hch 2,33; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3, Mc 14,62, etc.). Esta *ausencia* de Jesús hace posible un nuevo tipo de *presencia* en medio de sus discípulos: sólo cuando «se va», empiezan ellos a sentir su fuerza y actuar con ella.

Hemos dicho que este esquema está cerca de Lucas, pero hay una diferencia significativa: el Jesús que sube al cielo envía en Hechos a su Espíritu que anima y funda la vida de la Iglesia; nuestro texto, en cambio, no posee una pneumatología expresa, pues el mismo Jesús que se ha ido (a) es el que sigue actuando entre los suyos (coopera con ellos) realizando sus señales (b). En ese aspecto nos hallamos cerca de Mt 28,16-20 (aunque allí no había verdadera ascensión): el mismo Jesús que envía a sus

discípulos (les separa de sí) se encuentra en ellos y por ellos obra («estare con vosotros hasta la consumación del tiempo»)

Se repite de esta forma el esquema que hemos visto ya en la conclusión pequeña (no canónica) Jesús resucitado envía a los suyos por el mundo, iniciando así la historia y vida de la Iglesia Mc 16,20 no siente la necesidad de detallar ese *pantakhou* (salieron y predicaron por todas partes), pues ello pertenece ya a la misma experiencia actuante de la Iglesia, que va extendiéndose por todo el mundo conocido Lucas, en cambio, ha querido narrar ese camino de apertura y expansión del evangelio en Hechos

Este *apendice*, que así hemos presentado (Mc 16,9-20), cierra de algún modo el texto precedente de Mc, haciendo que así quede en el pasado, como expresión de un tiempo que es antiguo, en la línea de eso que suele llamarse el esquema de historia de la salvación de Lucas-Hechos Pero, al mismo tiempo, las palabras finales de ese apéndice (misión eclesial, presencia del Kyrios) permiten actualizar todo Mc en línea de experiencia eclesial lo que se dice del pasado de Jesús (Mc 1,1-16,8) ha de vivirse y expandirse en el mensaje presente de la Iglesia (Mc 16,9-20)

De esa forma se crea una distancia y surge la conciencia de una ruptura con respecto a lo anterior en cierto sentido, el camino histórico de Jesús ya ha terminado Pero, al mismo tiempo, el nuevo texto supera esa distancia, volviéndonos a hacer contemporáneos del mensaje-proyecto de Jesús, que sigue actuando y realizando su evangelio a través de nuestra misma acción misionera, que aparece como tema dominante del final de este apéndice

Allí donde se proclama el evangelio (cf *kēryxate to euangelion* 16,15), el mensajero de Jesús viene a ponerse, desde dentro de la Iglesia, en la misma situación de su maestro cuando comenzaba su anuncio en Galilea (cf 1,14) Ciertamente, nosotros somos distintos, personas nuevas, pero podemos y debemos recorrer el único camino de Jesús De esta forma, el mismo apéndice (16,9-20) nos lleva de nuevo al centro del evangelio, como había hecho el ángel de la pascua en 16,6-7 Por encima de la distancia que se ha creado entre Jesús y nosotros, viene a suscitarse una más fuerte, más intensa cercanía Por eso tenemos que volver al comienzo de Mc Y con esto termina finalmente el comentario

Nota bibliográfica

Para todo este tema es fundamental J Hug *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)*, EB Paris 1978, con amplia bibliografía Valoración de conjunto en G W Trompf *The Markusschluss in Recent Research* ABR 21 (1973) 15-25 Sobre la conclusión breve, cf K Aland, *Bemerkungen zum Schluss des Markusevangeliums*, en *In Honour M Black*, Edinburgh 1969, 157-180 Sobre el sentido teológico de la conclusión más amplia en su posible relación con Mt, cf B J Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning An Exegesis of Matthew 28,16-20* (SBL DS 19), Missoula MO 1974 y J Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Ev nach Matthaus* (FB 11), Würzburg 1973 Otros trabajos J Bover, *El final de san Marcos* EstBib 3 (1944) 561ss, F R Colino, *Autenticidad crítica histórica de la conclusión canónica Mc 16,9-20* StudLegionense 7 (1966) 177-224, W R Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (NTS MS 2) Cambridge 1974

Bibliografía

1. Introducción a los evangelios. Hermenéutica

Agua, A del, *El método midrásico y la exégesis del NT*, San Jerónimo, Valencia 1985

Aguirre, R y Carmona, A R., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1994

Barthes, R (ed), *Exegese et hermeneutique*, Seuil, Paris 1971

Barthes, R y otros, *Análisis estructural y exégesis bíblica*, Aurora, Buenos Aires 1973

Beardslee, W., *Literary criticism of the NT*, Fortress, Philadelphia 1970

Berger, K., *Die Gesetzauslegung Jesu* (WMANT 40), Neukirchen 1972

Bultmann, R., *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1967

Conzelmann, H y Lindemann, A., *Interpreting the NT*, Hendrickson, Peabody MA 1988

Crossan, J D., *The Cross that spoke the origins of the Passion Narrative*, Harper, San Francisco 1988

Dibelius, M., *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984

Dormeyer, D., *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EF 263), Darmstadt 1989

Frankemölle, H., *Evangelium Begriff und Gattung Ein Forschungsbericht* (SBB 15), Stuttgart 1988

Genette, G., *Narrative discourse An essay in method*, Cornell UP, Ithaca NY 1980

Grelot, P., *Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988

Guttgemanns, E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (BET 54), München 1971

Koch, K., *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchener, Neukirchen 1974

Koester, H., *Ancient Christian Gospels Their history and development*, SCM, London 1990

– *Introducción al NT*, Sigueme, Salamanca 1988

Leon-Dufour, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1967

Marxsen, W., *Introducción al NT Una iniciación a sus problemas*, Sigueme, Salamanca 1983

McKnight, E V., *Meaning in Texts The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Fortress, Philadelphia 1978

Perrin, N., *A Modern Pilgrimage in NT Critics*, Fortress, Philadelphia 1974

– *The NT An Introduction*, Harcourt B J., New York 1974

Petersen, N., *Literary Criticism for NT Critics*, Fortress, Philadelphia 1978

Rhoads, D y Michie, D., *Mark as Story An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Fortress, Philadelphia 1982

Robbins, V K., *Jesus the Teacher A socio-rhetorical Interpretation of Mark*, Fortress, Philadelphia 1984

Rohde, J., *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Furche, Hamburg 1966

Schreiner, J (ed), *Forma y propósito del NT*, Herder, Barcelona 1973

Stuhlmacher, P (ed), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983

- Via, D , *Kerygma und Comedy in the NT*, Fortress, Philadelphia 1975
- Vielhauer, Ph , *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sigueme, Salamanca 1991
- Wilder, A , *Early Christian Rhetoric*, Harvard UP, Cambridge 1971
- Zimmermann, H , *Los metodos historico-criticos en el NT* (BAC 295), Madrid 1969

2. Comentarios a Marcos y bibliografía

- Achtemeier, P , *Invitation to Mark*, Doubleday, New York 1978
- Anderson, H , *The Gospel of Mark*, Eerdmans, Grand Rapids 1976
- Belo, F , *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975
- Crandfield, C E B , *The Gospel According to Saint Mark*, Cambridge UP, Cambridge 1959
- Ernst, J , *Das Evangelium nach Markus*, Pustet, Regensburg 1981
- Gnilka, J , *El evangelio segun Marcos*, I-II, Sigueme, Salamanca 1986
- Gonzalez Ruiz, J M , *Evangelio segun Marcos*, Verbo Divino, Estella 1988
- Gould, E P , *The Gospel According to St Mark*, ICC, Edinburgh 1969
- Grundmann, W , *Das evangelium nach Markus* (THNT 2), Berlin 1977
- Haenchen, E , *Der Weg Jesu Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966
- Klostermann, E , *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1936
- Lagrangé, M J , *Evangile selon Marc*, EB, Paris 1942
- Lane, W L , *The Gospel According to Mark*, Eerdmans, Grand Rapids 1974
- Lohmeyer, E , *Das Evangelium des Markus* (KKNT I/2), Göttingen 1967
- Luhrmann, D , *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987
- Mally, E J , *Evangelio segun Marcos*, en *Comentario Bíblico S Jeronimo*, Cristiandad, Madrid 1972, III, 59-161

- Mateos, J y Camacho, F , *El evangelio de Marcos Analisis linguistico y comentario exegetico* (I Mc 1,1-6,6), El Almendro, Córdoba 1993
- Neiryneck, F (ed), *The Gospel of Mark A Cumulative Bibliography 1950-1990* (Bibl ETL 102), Univ Press, Leuven 1992
- Nineham, D E , *Saint Mark*, en *Pelikan NT Com* , London 1967
- Pesch, R , *Il vangelo di Marco*, I-II, Paideia, Brescia 1980
- Schlatter, A , *Markus, der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart 1935
- Schmid, J , *El evangelio segun san Marcos*, Herder, Barcelona 1967
- Schniewind, J , *Das Evangelium nach Markus*, Siebenstern, München 1968
- Schweizer, E , *Il Vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971
- Taylor, V , *Evangelio segun san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980
- Williamson, L , *Mark*, J Knox, Atlanta 1983

3. Estudios especializados sobre Marcos

- Achtemeier, P , *Mark*, Fortress, Philadelphia 1989
- Ambrozic, A M , *The Hidden Kingdom* (CBQ Mon Ser 2), Washington 1972
- Best, E , *Mark The Gospel as Story*, Clark, Edinburgh 1983
- Bilezikian, G G , *The Liberated Gospel A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Baker, Grand Rapids 1977
- Blackwell, J , *The Passion as Story The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986
- Blevins, J Ll , *The Messianic Secret in Markan Research (1901-1976)*, Univ Press of America, Washington 1981
- Bowman, J , *The Gospel of Mark The New Christian Jewish Passover Haggadah* (SPB 8), Leiden 1965
- Calle, F de la , *Situación al servicio del kerygma Cuadro geografico del evangelio de Marcos*, U Pontificia, Salamanca 1975
- Cançik, H (ed), *Markus Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984

- Cangh, J M , *La Galilee dans l'evangile de Marc* RB 79 (1972) 59-75
- Cook, M J , *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NT Sup 51), Leiden 1978
- Delorme, J , *Aspects doctrinaux du second Evangile*, en I de la Potterie (ed), *De Jésus aux Evangiles* (BETL 25), Gembloux 1967
- Dewey, J , *Markan Public Debate Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2,1-3,6*, Scholars Press, Chico CA 1980
- Donahue, J R , *Are You the Christ?* (SBL Diss S), Misoula MO 1973
- Dschulnigg, P , *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums* (SBB 110), Stuttgart 1984
- Edwards, J R , *Markan Sandwiches: NT 31* (1989) 193-216
- Fander, M , *Die Stellung der Frau im Markusevangelium* (MThA 8), Altenberge 1990
- Fowler, R M , *Loaves and Fishes The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars P , Chico CA 1981
- Hengel, M , *Studies in the Gospel of Mark*, SCM, London 1985
- Hooker, M , *The Message of Mark*, Epworth, London 1983
- Juel, D , *Messiah and Temple The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P , Missoula MO 1977.
- Karnetzki, M , *Die galiläische Redaktion in Markusevangelium* SNW 52 (1961) 238-272
- Kee, H C , *Community of the New Age Studies in Mark's Gospel*, Westminster, Philadelphia 1977.
- Kelber, W , *Mark's Story of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979
- Kelber, W (ed), *The Passion in Mark Studies on Mark 14-16*, Fortress, Philadelphia 1976
- Kermode, F , *The Genesis of Secrecy On Interpretation of Mark*, Harvard UP, Cambridge MA 1979.
- Kilunen, J , *Die Vollmacht im Widerstreit Untersuchungen zum Werdegang von Mk 2,1-3,6*, AAS Fennicae, Helsinki 1985
- Kingsbury, J D , *The Christology of Mark's Gospel*, Fortress, Philadelphia 1983
- Koch, D A , *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BANW 42), Berlin 1975
- Kuhn, H W , *Aeltere Sammlungen im Markusevangelium* (SUNT 8), Göttingen 1971
- Lohmeyer, E , *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52), Göttingen 1936
- Lucking, S , *Mimesis der Verachteten Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1-11* (SBS 152), Stuttgart 1993
- Mack, B L , *A Myth of Innocence Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988
- Martin, R , *Mark Evangelist and Theologian*, Zondervan Grand Rapids MI 1974
- Marxsen, W , *El evangelista Marcos Estudios sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sigueme, Salamanca 1981
- Mateos, J , *Marcos 13 El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1986
- Matera, F J , *The Kingship of Jesus Composition and Theology in Mark 15*, Scholars, Chico CA 1982
- Minette de Tillesse, G , *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (LD 47), Paris 1968
- Nardoni, E , *La transfiguración de Jesús en Mc*, UCA, Buenos Aires 1977
- Neiryck, F , *Jesus and the Sabbath Some Observations on Mk 2,27*, en J Dupont (ed), *Jesus aux origines de la christologie* (BETL 40), Leuven 1975, 227-270
- Nickelsburg, G , *The Genre and Function of the Markan Passion Narrative* HTR 73 (1980) 153-184
- Petersen, N , «Point of View» in Mark's Narrative Semeia 12 (1987) 97-121
- *The Composition of Mark 4,1-8,26* HTR 73 (1980) 194-217
- Pokorny, P , *Das Markusevangelium Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht* (ANRW 25/3), Berlin 1985, 1969-2035
- Pryke, E J , *Redactional Style in the Marcan Gospel* (SNTS Mon S 33), Cambridge 1978
- Rhoads, D y Michie, D , *Mark as Story*, Fortress Philadelphia 1982
- Robbins, V K , *Jesus the Teacher A socio rhetorical Interpretation of Mark*, Fortress, Philadelphia 1984
- Robinson, J M , *The Problem of History in Mark* (SBT 21), London 1971
- Schenke, L , *Studien zur Passionsgeschichte des Markus* (FB 4), Würzburg 1971
- Semai, D , *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark* Glazier, Wilmington 1984

- Standaert, B , *L'Evangile selon Marc Composition et genre litteraire*, Nijmegen 1978
- Tagawa, K , *Miracles et Evangile La pensee personnelle de l'evangeliste Marc* (EHPhR 62), Paris 1966
- Telford, W (ed) , *The Interpretation of Mark*, Fortress, Philadelphia 1985
- Thissen, W , *Erzahlung der Befreiung Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3,6* (FB 21), Wurzburg 1976
- Trevijano, R , *Comienzo del evangelio Estudio sobre el prologo de san Marcos*, Fac Teologia, Burgos 1971
- Trocme, E , *La Formation de l'Evangile selon Marc* (EHPhR 57), PUF, Paris 1963
- Via, D , *The Ethics of Mark's Gospel in the Middle of Time*, Fortress, Philadelphia 1985
- Weeden, Th , *Mark Traditions in Conflict*, Fortress, Philadelphia 1971
- Williams, J G , *Gospel Against Parable Mark's Language of Mystery* (BLS 12), Sheffield 1985
- Zwick, R , *Montage im Markusevangelium Studien zur narrativen Organisation der altesten Jesuserzahlung* (SBB 18), Stuttgart 1989
- 4. Llamada evangélica y seguimiento de Jesús en Marcos**
- Best, E , *Following Jesus Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT Sup 4), Sheffield 1981
- *Mark's Use of the Twelve* ZNW 69 (1978) 11-35
- Bieder, B , *Die Berufung im NT* (ATANT 38), Zurich 1961
- Brown, R E , Dornfried, K P y Reumann, J , *Pedro en el NT*, Sal Terrae, Santander 1976

- Crossan, J J , *Mark and the Relatives of Jesus* NT 15 (1973) 81-113
- Cullman, O , *Sant Pere Deixeble Apostol Martir*, Ed 62, Barcelona 1967
- Donahue, J R , *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, Marquette Univ , Milwaukee 1981
- Freyne, S , *The Twelve Disciples and Apostles*, London 1968
- Hengel, M , *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34), Berlin 1968
- Kertelge, K , *Die Funktion der «Zwölf» im Markusevangelium* TrierTZ 78 (1969) 193-206
- Kingsbury, J D , *Conflict in Marcos Jesus, autoridades, discipulos*, El Almendro, Cordoba 1991
- Klein, G , *Die Zwölf Apostel Ursprung und Gehalt einer Idee* (FRLANT 59), Göttingen 1961
- Mateos, J , *Los «Doce» y otros seguidores de Jesus en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982
- Meyer, R P , *Mark 4,10 «Those about him with the Twelve»*, St Ev II (= TU 87), Berlin 1964, 211-218
- Pesch, R , *Berufung und Sendung Nachfolge und Mission Eine Studie zu Mk 1,16-20* ZkTh 91 (1969) 1-31
- Reploh, K G , *Markus – Lehrer der Gemeinde Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu der Jungerperikopen des Markusevangeliums* (SBM 9), Stuttgart 1969
- Schille, G , *Die Urchristliche Kollegialmission* (ATANT 48), Zurich 1967
- Schmahl, G , *Die Zwölf im Markusevangelium* (TTS 30), Trier 1974
- Stock, K , *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (AnBib 70), Roma 1975
- Tannehill, R , *The Disciples in Mark The Function of a Narrative Role* JourRel 57 (1977) 286-405

Índice general

Introducción. El evangelio de Marcos	7	5. Un leproso y un paralítico. Novedad frente a Israel (1,40-2,12)	44
1. Qué es Marcos: género literario	8	a) El leproso predicador (1,40-45)	44
2. Cómo leer: método exegético	11	b) El paralítico perdonado (2,1-12)	46
3. Clave de lectura: la llamada pascual (16,6-7)	13	6. Banquete del reino: vocación y ministerio del publicano (2,13-17)	48
4. Lectura narrativa y teológica. La división de Mc	16	7. Discipulado y noviazgo: las bodas del reino (2,18-22)	52
1. Los actores del drama: comienzo del evangelio (1,1-13)	21	8. Libertad creadora: más allá del sábado (2,23-3,6)	54
1. Juan Bautista (1,1-8)	22		
2. Voz del Padre: bautismo y vocación (1,9-11)	25	B	
3. El nuevo Adán: prueba satánica (1,12-13)	28	ELECCION ESPECIAL: LOS DOCE (3,7-6,6a)	
2. Llamada de Dios y evangelio del reino: Galilea (1,14-8,26)	31	1. Jesús y la multitud (3,7-12)	59
A		2. Elección de los Doce: mesianismo israelita (3,13-19)	61
PRIMERA LLAMADA: PESCADORES Y PUBLICANOS (1,14-3,6)		3. Jesús y Beelzebul: casa y familia (3,20-35)	65
1. Sumario: mensaje en Galilea (1,14-15)	35	a) La casa de Satanás. Jesús y el diablo (3,22-30)	66
2. Primeros discípulos: os haré pescadores de hombres (1,16-20)	37	b) La familia de Jesús (3,20-21.31-35)	67
3. Poder de Jesús: la nueva enseñanza (1,21-28).....	39	4. Enseñanza de Jesús: sermón de las parábolas (4,1-34)	70
4. ¡Vamos a otra parte! Curaciones y mensaje (1,29-39)	42	a) La palabra que se siembra (4,3-20)	70
		b) Saber mirar: el crecimiento oculto del reino (4,21-34)	72
		5. Intermedio violento: tempestad calmada (4,35-41)	74
		6. La otra orilla: el endemoniado evangelista (5,1-20)	75

7. Dos mujeres: la adolescente y la hemorroísa (5,21-43)	79
a) Mujer con impureza: la hemorroísa (5,24b-34)	80
b) Vocación de mujer: la adolescente resucitada (5,21-24a.35-43)	81
8. Rechazo en Nazaret, su patria (6,1-6a)	82

C

MISION MESIANICA Y PANES DEL REINO (6,6b-8,26)

1. Misión de los Doce. Muerte del Bautista (6,6b-30)	87
a) Los mensajeros de Jesús: misión de los Doce (6,6b-13.30)	87
b) Premonición para Jesús. Condena y muerte del Bautista (6,14-29)	90
2. Cinco panes y dos peces: primera multiplicación (6,31-44)	92
3. Cansancio en el mar. Miedo de los discípulos (6,45-56)	95
4. Tradiciones judías y libertad mesiánica (7,1-23)	97
5. La madre griega: mujer misionera (7,24-30)	102
6. Conclusión: palabra y luz del evangelio (7,31-8,26)	104
a) El sordomudo decapolitano (7,31-37) ...	104
b) Siete panes. Eucaristía para los paganos (8,1-9)	105
c) El signo de los fariseos (8,10-13)	106
d) La mala levadura y el pan de Jesús (8,14-21)	107
e) El ciego de Betsaida. Ojos para ver al Cristo (8,22-26)	108

3. Hijo del hombre, camino del Cristo (8,27-15,47)	111
---	------------

A

LAS ETAPAS DE LA ENTREGA (8,27-10,52)

1. Confesión mesiánica y entrega de la vida (8,27-9,1)	116
a) Primer diálogo: respuesta de la gente (8,27b-28)	117
b) Segundo diálogo: respuesta de Pedro: ¡eres el Cristo! (8,29-30)	117
c) Revelación del camino: sinrazón de Pedro y pasión de Jesús (8,31-9,1)	120
2. Transfiguración y milagro del endemoniado mudo (9,2-29)	124
a) Transfiguración. La gloria del Hijo de Dios (9,2-8)	125
b) Diálogo intermedio. Resurrección de Jesús, vuelta de Elías (9,9-13)	128
c) Niño endemoniado. Impotencia de los discípulos (9,14-29)	129
3. Entrega del Hijo del hombre y comunidad mesiánica (9,30-50)	131
a) Principio. La entrega del Hijo del hombre (9,30-32)	131
b) ¿Quién es el mayor? Valor del niño (9,33-37)	132
c) El exorcista extraño. Valor del no integrado (9,38-40)	133
d) Los pobres creyentes. El riesgo del escándalo (9,41-50)	134
4. Mujeres y niños en la Iglesia (10,1-16)	136
a) Dignidad de la mujer. Contra el divorcio (10,1-12)	137
b) El niño en la Iglesia. Valor de la impotencia (10,13-16)	139
5. Riqueza y seguimiento (10,17-31)	140
a) Respuesta al rico: ¡vende lo que tienes! (10,17-22)	141
b) Diálogo sobre la riqueza: ¿quién podrá salvarse? (10,23-27)	142
c) Pregunta de Pedro: ¡lo hemos dejado todo! (10,28-31)	144
6. Fin del camino y el riesgo del poder: los bedeos (10,32-45)	146

7. Ojos para ver y seguir a Jesús: Bartimeo (10,46-52)	149
--	-----

B

JERUSALEN, CIUDAD DE CONTROVERSA (11,1-13,37)

1. Entrada en Jerusalén: procesión mesiánica (11,1-11)	154
2. Higuera seca: signo sobre el templo (11,12-26)	156
a) ¿Maldición de la higuera? (11,12-14)	157
b) Signo y condena del templo (11,15-19)	159
c) Higuera seca. Poder de la oración (11,20-26)	161
3. Conflicto oficial: viñadores homicidas (11,27-12,12)	163
a) Poder de Jesús. La pregunta israelita (11,27-33)	163
b) Respuesta de Jesús: el hijo asesinado (12,1-12)	164
4. Diálogo en la plaza: César, resurrección y amor (12,13-37)	166
a) Fariseos y herodianos. Tributo al César (12,13-17)	167
b) Inmortalidad y poder. Saduceos (12,18-27)	168
c) Mandamiento primero de la ley . Un buen escriba (12,28-34)	170
d) Conclusión. Problema cristológico (12,35-37)	171
5. Los escribas y la viuda (12,38-44)	172
a) Escribas ostentosos, avaros y asesinos (12,38-40)	172
b) Viuda mesiánica: donativo al templo (12,41-44)	173
6. Sermón escatológico (13,1-36)	175
a) Enseñanza general: fin del templo y fin del mundo (13,1-2; cf. 13,3-4)	177
b) Señales del fin y anuncio de evangelio (13,5-23)	178
c) Venida del Hijo del hombre (13,24-27)	180
d) Advertencia sobre el tiempo de la espera (13,28-37)	182

C

FIN DE LA ENTREGA Y MUERTE DEL CRISTO (14,1-15,47)

1. Unción de Jesús: la mujer profeta (14,1-11)	185
2. Cena de Jesús: entre la traición y el escán- dalo (14,12-31)	189
a) Introducción: pascua judía (14,12-17) ..	190
b) Anuncio de la entrega. Ruptura de los Doce (14,18-21)	192
c) Don y promesa de Jesús: eucaristía (14,22-26)	193
d) Fin de los Doce. Escándalo de todos (14,27-31)	196
3. Oración del huerto. Judas y los otros (14,32-52)	197
a) Prueba interna: Getsemaní (14,32-42) ..	198
b) Prueba externa: Judas. Abandono y prendimiento (14,43-50)	199
c) El joven de la sábana (14,51-52)	202
4. El sanedrín: confesión de Jesús y negación de Pedro (14,53-72)	203
a) Juicio de Jesús ante el sanedrín (14,55-65)	203
b) Juicio de Pedro ante los criados del su- mo sacerdote (14,62-72)	206
5. Condena final: sacerdotes y Pilato; los sol- dados (15,1-20)	208
a) Juicio oficial: sacerdotes y Pilato (15,2-15)	209
b) Juicio de burla: los soldados (15,16-20)	211
6. Muerte en cruz: sacerdotes, Jesús, el centu- rión (15,21-39)	212
a) Introducción. El rey crucificado (15,21-28)	213
b) Burla de todos. El Cristo fracasado (15,29-32)	214
c) Muerte de Jesús. El último abandono (15,33-37)	215
d) Reacción ante la muerte. Judíos y genti- les (15,38-39)	216
7. Sepultura. Las mujeres como auténticas discípulas (15,40-47)	218

4. Meta pascual, nuevo comienzo (16,1-8) y apéndice canónico (16,9-20)	221
1. Fin que es principio (16,1-8)	222
a) Breve comentario. Las mujeres al comienzo de la Iglesia	223
b) Vuelta a Galilea: la misión de las mujeres	226
c) Pascua y vocación cristiana: Mc como libro de llamada	228
2. Apéndice eclesial: conclusión y epílogo canónico (16,9-20)	230

a) Conclusión no canónica (Mc 16,s.n.)	230
b) Epílogo canónico (16,9-20). Presentación	232
c) Aparición a María Magdalena (16,9-11)	233
d) Aparición a los dos caminantes (16,12-13)	233
e) Aparición a los once (16,14)	234
f) La gran misión (16,15-18)	235
g) Ascensión y cumplimiento de la misión pascual (16,19-20)	236

Bibliografía	239
---------------------------	-----